

Harald Buchinger

Mehr als ein Steinbruch?

Beobachtungen und Fragen zur Bibelverwendung der römischen Liturgie

Nicht nur in dieser Zeitschrift, die sich programmatisch dem Verhältnis von Bibel und Liturgie widmet, steht im Vordergrund der jüngeren Auseinandersetzung um die liturgische Bibelverwendung häufig die Diskussion um die Perikopenordnung der Sonntagsmesse; und tatsächlich gibt es wohl kaum eine Errungenschaft der vom Zweiten Vatikanischen Konzil angeregten Liturgiereform, die auch jenseits der römischen Liturgie eine derart weitreichende Wirkung gezeitigt hat wie die Umsetzung des Anliegens, „den Tisch des Wortes Gottes reicher zu bereiten“,¹ die aber zugleich in Ansatz und Durchführung so problematisch ist, dass sich eine heftige Kontroverse um eine mögliche Reform der Reform entwickelt hat.² Die Positionen der Auseinandersetzung sind bezogen, die Argumente ausgetauscht; ein Grundsatzartikel zur Bedeutung der Bibel für die Liturgie kann und muss diesen Diskurs in der gegenwärtigen Situation nicht weiterführen. Vielmehr soll hier der Blick darauf gelenkt werden, dass die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Liturgie einerseits weit über die Lesungen der sonntäglichen Eucharistiefeyer hinausgeht,³ dass die Bibelverwendung der römischen Tradition aber andererseits von einer komplexen Hermeneutik lebt, die quantitativ und qualitativ hohe Ansprüche an die Voraussetzungen eines kompetenten Verständnisses stellt, weshalb sie in der Praxis Herausforderungen und mitunter beträchtliche Probleme mit sich bringt.

1. Zur biblischen Prägung der römischen Liturgie

Die Vielfalt liturgischer Bibelverwendung

Die Bibel kommt in der Liturgie keineswegs nur als Lesung zu Wort. Auf vielfältige Weise ist die Heilige Schrift Grund-

lage des christlichen Gottesdienstes: Erstens lassen sich verschiedene Sprechakte unterscheiden – wenn auch nicht immer klar trennen –, in denen die Bibel verwendet wird: als Lesung, als Gesangstext, mitunter auch als unmittelbare Grundlage des Gebets oder als Gegenstand der „Meditation“ im Sinne einer weithin aus dem Bewusstsein geschwundenen biblisch-jüdisch-christlichen Tradition.⁴ Zweitens ist nach der Weise zu fragen, wie auf die Bibel Bezug genommen wird: von wörtlicher Übernahme längerer Passagen über die direkte Verwendung einzelner Zitate bis zur impliziten Voraussetzung als indirekter Referenztext von Gebeten oder Gesängen, deren biblische Imprägnierung sich nur dem dafür sensibilisierten Kenner erschließt, deren Verständnis also eine bereits in anderem Zusammenhang erworbene Bibelkenntnis erfordert.⁵ Drittens liegt nicht nur der Interpretation biblischer Texte in der Liturgie mitunter eine komplexe Hermeneutik zugrunde; auch der liturgische Vollzug als solcher ist durchaus differenziert zu betrachten: Lesung ist nicht gleich Lesung; mit Paul F. Bradshaw lässt sich etwa didaktische von kerygmatischer oder anamnetischer Schriftlesung sowie von parakletischem und doxologischem Wortgottesdienst unterscheiden,⁶ und wer – wenn auch unreflektiert oder gar unbewusst – Schriftlesung primär unter dem Paradigma der Informationsvermittlung betrachtet, verfehlt den Sinn der Wortverkündigung in den meisten Fällen. Aber auch andere scheinbar vertraute Vollzüge sind nicht immer selbstverständlich zu fassen: Speziell die Verwendung von Psalmen steht hermeneutisch häufig zwischen „Lesung“ und „Gebet“,⁷ und das gilt nicht nur für den „Antwortpsalm“ im Wortgottesdienst, dessen Hermeneutik nicht nur als Text, sondern vor allem als liturgischer Sprechakt oft Missverständ-

nissen ausgesetzt ist,⁸ sondern auch von der Psalmodie in der Tagzeitenliturgie, deren genaue Einordnung zwischen *lectio*, *meditatio* und *oratio* in Geschichte und Gegenwart Anlass für kontroverse Deutungen ist.⁹

Der Biblizismus der römischen Liturgie

Konsequenter als andere Traditionen ist die römische Liturgie von der Bibel geprägt; dieser Biblizismus zeigt sich vor allem in der Auswahl der Gesangstexte der Tagzeitenliturgie genauso wie der Messfeier. Andere Liturgiefamilien des Ostens und Westens beziehen die Texte ihrer Gesänge aus anderen Quellen: Auch wenn beispielsweise die ursprünglichen Begleitgesänge zu den Prozessionen, aus denen später der Kleine und Große Einzug der byzantinischen Liturgie werden sollten – strukturell *mutatis mutandis* ungefähr vergleichbar mit dem Introitus und dem Offertorium der römischen Messe – sowie der Gesang zur Kommunionprozession strukturgebend zunächst ebenfalls Antiphonen zu einem biblischen Psalm waren,¹⁰ blieben letztlich nur jene Dichtungen übrig, die gerade nicht – oder zumindest nicht direkt – der Bibel entnommen sind; das Trishagion und der Cherubimhymnus verdrängten die Psalmodie, die einmal ihr Träger gewesen war, und ihre Popularität verdanken sie nicht nur dem Umstand, dass sie nur selten durch festspezifische Proprien verdrängt werden. Aber auch etwa die der römischen in vielem eng verwandte ambrosianische Liturgie der Mailänder Kirche geht in ihren regelmäßig wechselnden Gesangstexten nicht nur viel freier als jene mit der Bibel um, sondern kennt auch zahlreiche nicht-biblische Dichtungen.¹¹ Die Propriumstexte der römischen Liturgie sind dagegen fast ausschließlich der Bibel – und dort wieder in erster Linie den Psalmen – entnommen;¹² in den seltenen Fällen, wo dies nicht der Fall ist, hat man meist mit Übernahmen aus anderen Riten des Ostens oder Westens oder mit Entwicklungen zu rechnen, die zeitlich und/oder räumlich jenseits der formativen Phase des römischen Kernrepertoires liegen.¹³ In der Tagzeitenliturgie hat sich die

stadtrömische Liturgie teilweise bis ins Hochmittelalter gegen das Eindringen nichtbiblischer Hymnen gewehrt.¹⁴

Der spezifische Beitrag der römischen Liturgie zum Konzert liturgischer Spiritualitäten liegt folglich in ihrem charakteristischen Umgang mit der Bibel auch jenseits der Schriftlesungen:¹⁵ Das Proprium von Messe und Offizium erweist sich als ein Kosmos biblischer Texte und liturgischer Bezüge: Die einzelnen Zitate erhalten ihre spezifische Klangfarbe vom jeweiligen liturgischen Kontext; werden sie im Laufe der Zeit mehrfach verwendet, kommen weitere Resonanzen hinzu: Der Grundton wird durch verschiedene Obertöne angereichert. Die Wahrnehmung des vollen Klanges setzt freilich eine gute Kenntnis von Liturgie und Bibel voraus. Trotzdem ist der Erwerb der entsprechenden liturgischen Kompetenz nicht in erster Linie ein kognitiver Vorgang; durch das Wechselspiel von Liturgie und Leben und im Zirkel von Deutung und damit zugleich Eröffnung von Erfahrung durch die biblisch-liturgischen Texte schafft die Liturgie vielmehr einen Raum, in dem christliche Identität aus der Bibel geprägt werden kann. Dass die Liturgie römischer Tradition sich meist alttestamentlicher Worte bedient, um ihre ureigenste Botschaft mitzuteilen, macht dabei jenen diskreten Charme und die kunstvolle Zurückhaltung aus, welche die römische Liturgie von anderen unterscheidet: Sie bietet in ihren Anspielungen, Zitaten und Bezügen präzise theologische Deutungen von großer Tragweite,¹⁶ zwingt aber nicht dazu, sich diese tatsächlich anzueignen. Wer im Introitus des Ostersonntags nicht *in persona Christi* von der Auferstehung sprechen will, kann auch einfach einen Teil von Ps 138 (139) rezitieren: *Resurrexi et adhuc tecum sum ...*¹⁷ In der Eindeutigkeit der Anspielungen bei gleichzeitiger Offenheit ihrer Aneignung liegt die eigentümliche Poesie der römischen Tradition.

Voraussetzungen und Konsequenzen

Ein derart diskret dargebotener Reichtum erschließt sich freilich nicht von selbst;

ein kompetentes Verständnis jenes Repertoires, welches im doppelten Sinne das Proprium der überkommenen römischen Liturgie ausmacht, setzt zumindest der Idee nach sowohl die äußere Möglichkeit als auch die innere Fähigkeit zur Erfassung der intertextuellen Bezüge eines umfassenden Corpus liturgischer Feiern und Texte voraus. Insofern nämlich die Kompositionen von Messe und Tagzeitenliturgie einen Kosmos von Anspielungen und Bezügen bilden,¹⁸ sind sämtliche Feiern im Rhythmus von Tag, Woche und Jahr der hermeneutische Resonanzboden, über dem die Saiten gespannt sind, die durch die Zitate und Anspielungen einer spezifischen liturgischen Situation zum Schwingen gebracht werden können und sollen, um jene liturgische Erfahrung zu ermöglichen, welche die charakteristische Spiritualität der römischen Liturgie ausmacht. Liturgische Kompetenz besteht unter anderem in großer Vertrautheit nicht nur mit der Liturgie, sondern mit der ganzen Schrift; in einem anderen Bild ausgedrückt: Bibel und Liturgie sind die letzten Horizonte jener Landschaft, in der man sich in den kosmischen und kirchlichen Rhythmen der Zeit bewegt. Dieses anspruchsvolle Programm ist freilich keine statische Vorgabe, sondern ein dynamischer Prozess der Wiederholung und Einübung; Liturgie ist ja nicht ein Corpus von Texten, sondern eine lebendige Feier und damit ein expandierender Raum religiöser Erfahrung, die nicht nur durch rituelle Wiederholung liturgischer Feiern, sondern vor allem auch durch ihr Wechselspiel mit dem eigenen Leben und den Glaubenserfahrungen derer zustande kommt, die diese Liturgie geprägt haben.¹⁹ Angesichts der anspruchsvollen Hermeneutik der römischen Liturgie stellt sich freilich die Frage nach der Feierkompetenz in einer Radikalität, die selten wahrgenommen wird: Kann die römische Tradition ihr theologisches und spirituelles Potential etwa nur im Erfahrungsraum einer liturgischen Intensivgemeinschaft entfalten, wie er faktisch nur religiösen Spezialistinnen und Spezialisten zugänglich ist? Und was bedeutet das heute nicht nur für die Kompetenz der faktischen Feiersubjekte, son-

dern im Gegenzug auch für die Gestalt dieser Liturgie selbst?²⁰

2. Zur Hermeneutik der Bibel in der römischen Tradition

Bibelverwendung in der liturgischen Formularbildung

Es ist ein Charakteristikum der römischen Liturgie, ihre Festformulare aus biblischen Zitaten zu komponieren; um die zentralen Inhalte christlicher Mysterien in den Worten des Alten Testaments auszusagen, bedient sie sich einer Psalmenhermeneutik, die im Neuen Testament grundgelegt und in der Alten Kirche entfaltet wurde: Inhaltlich lassen sich die hermeneutischen Mechanismen als Ekklesiologisierung und vor allem als Christologisierung beschreiben:²¹ Häufig legt die Liturgie Psalmworte Christus in den Mund, wodurch sie zur „Stimme Christi“ (*vox Christi*) werden; dass hingegen Christus mit dem im Psalm angeredeten Gott identifiziert wird (*vox ad Christum*), kommt in der Liturgie kaum vor. Durchaus verbreitet ist es allerdings, ein Psalmwort, das in dritter Person vom Gerechten oder Verfolgten, von David, dem prototypischen König oder auch vom Messias spricht, auf Christus zu beziehen (*vox de Christo*). In der Liturgie handelt es sich bei diesen hermeneutischen Vorgängen nicht bloß um ein exegetisches Verfahren,²² sondern um eine existentielle Verschmelzung von Horizonten im liturgischen Vollzug, zumal wenn der Kantor, die Schola oder die Gemeinde sich in erster Person Texte aneignet, die durch den liturgischen Kontext als „Stimme Christi“ interpretiert werden – eine liturgiehermeneutisch höchst bedeutsame und systematisch noch viel zu wenig reflektierte Erfahrung. Formale Voraussetzung für die christologische Interpretation der Bibel in der Liturgie sind die Techniken der Isolation und Neukontextualisierung, mitunter auch Adaptation von Schriftworten.²³ Manche der so erzielten Neudeutungen gehen auf das Neue Testament oder die patristische Schriftverwen-

dung zurück, andere werden erst von der Liturgie geschaffen; viele sprechen unmittelbar an, während einige heutzutage arbiträr oder gekünstelt wirken.²⁴

Dichotomie oder perspektivische Hermeneutik?

In der älteren Forschung – und mitunter auch in kirchenamtlichen Dokumenten wie der „Allgemeinen Einführung in das Stundengebet“ – wurde häufig ein durch christliche Exegese oder Liturgie geschaffener „Voll-“ oder „Erfüllungssinn“ dem angeblichen „Wortsinn“ des biblischen Wortes gegenübergestellt.²⁵ In jüngerer Zeit ist gegenüber dieser hermeneutischen Opposition ein Bemühen zu beobachten, Konvergenzen zwischen einer explizit christlichen Neudeutung und jenen hermeneutischen Mechanismen festzustellen, welche der Entstehungs- und Redaktionsgeschichte der Psalmen und des Psalters selbst zugrundeliegen. Anknüpfend unter anderem an die Beobachtungen von Notker Fuglister über „Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende“²⁶ stellte etwa Georg Braulik anhand der Königs- und Davidspsalmen die Frage nach „christologischem Verständnis der Psalmen schon im Alten Testament“ und damit nach einer perspektivischen Hermeneutik:²⁷ Historisierung, Davidisierung, Messianisierung und Eschatologisierung sind genauso wie Kollektivierung oder Demokratisierung vielschichtige hermeneutische Vorgänge, die sich schon in der Vor- und Redaktionsgeschichte einzelner Psalmen und Psalmengruppen genauso wie des ganzen Psalters, in seinen antiken Übersetzungen und in seiner vielfältigen Rezeption beobachten lassen, bevor sich das Neue Testament und die christliche Theologie der Psalmen bedient, um christliche Erfahrungen – keineswegs nur das Christuserlebnis – zu deuten. Weder kennt demnach die Bibel einen einzigen und ursprünglichen „Wortsinn“, noch setzt die Liturgie einen ihn absorbierenden oder verdrängenden „Vollsinn“ voraus;²⁸ liturgische Bibelrezeption besteht vielmehr in der Anreicherung

von Sinn- und Verständnisdimensionen im Wechselspiel von fremder und eigener Erfahrung und ihrer Deutung in der Vielfalt biblischer und liturgischer Tradition. Bildlich gesprochen, geht es dabei nicht – wie früher gelegentlich unter problematischen theologischen Voraussetzungen angenommen – um einen hermeneutischen „Aufstieg“ vom „Wortsinn“ zum „Vollsinn“ auf einer Stufenleiter zunehmender Verchristlichung; die Liturgie ist vielmehr die Eröffnung eines biblischen Erfahrungs- und Deutungsraumes, in dem man sich wie in einer Landschaft bewegen kann. Je nach Standpunkt wechseln Horizonte und Perspektiven. Die liturgische Textauswahl legt Blickwinkel fest; Antiphonen und andere Propriumtexte sind gewissermaßen hermeneutische Wegweiser, denen man folgen kann, aber nicht muss, und die auch dort selten Einbahnstraßen weisen, wo sich hermeneutische Wege trennen (zwischen jüdischen und christlichen Deutungen etwa oder auch zwischen verschiedenen exegetischen, theologischen und liturgischen Traditionen). Gerade die römische Tradition wahrt den hermeneutischen „Eigenwert“ und „Überschuss“ des Alten Testaments, der heute zurecht wieder stärker eingemahnt wird;²⁹ sie tut das nicht nur durch ihre oben angesprochene Diskretion, sondern auch dadurch, dass ihre Bibelverwendung jenseits der geprägten Zeiten fast ausschließlich von den Prinzipien kanonischer Rezeption bestimmt ist.

Kanonische Bibelrezeption in der römischen Tradition

Bei isolierter Betrachtung erscheint das eine oder andere Festformular wie ein Mosaik, dessen biblische Bestandteile völlig aus ihrem ursprünglichen Kontext gerissen sind. Die Bibel ist für die römische Tradition freilich alles andere als bloß ein Steinbruch für die Komposition von Festproprien. Die christologisierende Hermeneutik ist nicht der Normalfall liturgischer Bibelrezeption, sondern beschränkt sich auf die Feste und Festkreise im Rhythmus des Jahres und ansatzweise auch der Woche.

Jenseits der geprägten Zeiten und zum Großteil auch in ihnen kommt die Bibel von sich her und in ihrer kanonischen Ordnung zur Sprache:³⁰ Das Wochenpsalterium der Tagzeitenliturgie römischer und monastischer Tradition bestand zum größten Teil aus der Rezitation – nicht einfach dem Gebet! – des Psalters in seiner biblischen Reihenfolge (auch wenn das Prinzip im Laufe der Zeit durch die Praxis zunehmend unterlaufen wurde); die Vigil bot Gelegenheit, weite Teile der Schrift – zumindest ursprünglich und der Idee nach – vollständig zu lesen (auch wenn der jahrhundertelange Prozess der Perikopierung davon nur Stückwerk übriggelassen hatte). Das gregorianische Messproprium der nichtgeprägten Zeiten besteht zum größten Teil aus Psalmtexten, die in der Regel in aufsteigender numerischer Reihenfolge und ohne besondere hermeneutische Hintergedanken ausgewählt wurden.³¹ Ein Großteil der römischen Liturgie dient der Einübung und Verinnerlichung der Schrift in ihrer kanonischen Gestalt.

3. Paradigmatische Reformschritte

Psalmenverwendung in der erneuerten Tagzeitenliturgie

Die Freude an spektakuläreren Prozessen christlicher Psalmenhermeneutik, teilweise auch das Misstrauen gegenüber der hermeneutischen Tragfähigkeit des „Wortsinnes“ der Schrift für eine authentisch christliche Spiritualität hat leider nicht nur gelegentlich den Blick für das Ausmaß und den Wert kanonischer Bibelrezeption in der überkommenen Liturgie getrübt, sondern auch deren jüngste Reform bestimmt; es ist eine Ironie der Geschichte, dass man außerdem den exegetischen Strömungen der Zeit gefolgt ist, als man die kanonische Psalterrezeption der Tagzeitenliturgie von Grund auf beseitigte. Nicht nur die nachvatikanisch erneuerte *Liturgia Horarum* (deutsch: „Die Feier des Stundengebetes“), sondern auch das gemeinhin nach seinem Schöpfer Notker Fuglister benannte „Schema B“ des

Thesaurus Liturgiae Horarum Monasticae,³² dem nicht nur im deutschen Sprachraum die meisten monastischen Neuordnungen folgen, gaben die *currens-Psalmodie* zugunsten gattungsorientierter Psalmenverteilung auf.³³ Deutlicher als früher wurde das Konzept eines „Wochenpascha“ zu einem Gestaltungsprinzip der Neuordnung des Wochenpalters sowohl in der *Liturgia Horarum* als auch – noch konsequenter – im Fuglister-Schema.³⁴ Die Psalmen werden aber nicht nur durch den Kontext der liturgischen Zeit gedeutet; in auffallendem Gegensatz zur älteren Tradition erfahren die Psalmen im Vier-Wochen-Psalter der römischen *Liturgia Horarum* immer wieder eine explizit christliche (wenn auch nicht immer christologische) Neudeutung durch neutestamentliche Antiphonen, ganz zu schweigen von den „anderen Hilfen für das Psalmengebet“, nämlich den neu eingeführten Überschriften sowie den (im Stundenbuch letztlich allerdings nicht rezipierten) Orationen zu den einzelnen Psalmen, in denen sich häufig eine verchristlichende Hermeneutik niederschlägt.³⁵ Der Aspekt der Einübung in das biblische Wort in seiner kanonischen Gestalt ist in der nachvatikanischen Reform der Tagzeitenliturgie deutlich zurückgetreten.

Kanonische Bibelrezeption in der eucharistischen Liturgie

Einen neuen Ort erhielt die kanonische Bibelrezeption dagegen durch die Schaffung von Wochentagsmessformularen für alle Tage des Jahres: Dadurch, dass in der jüngsten Liturgiereform erstmals in der Geschichte der römischen Liturgie die jahrhundertelange Praxis täglicher Eucharistiefeier auch ohne besonderen Anlass zur offiziellen liturgischen Ordnung gemacht wurde, bot sich eine zusätzliche Gelegenheit für katechetische Schriftlesung; indem nun nicht mehr nur in der „Lesehore“ der Tagzeitenliturgie, der Nachfolgerin der alten Vigil, sondern auch in der Eucharistiefeier große Teile biblischer Bücher in Bahnlesung gelesen werden, wurde der Umfang

der insgesamt vorgesehenen Lesetexte gegenüber der vorkonziliaren Liturgie ganz beträchtlich erweitert. Zugleich ist allerdings festzustellen, dass sich das Potential dieses Programms in der gemeindlichen Praxis kaum mehr entfalten kann.

4. Gegenwärtige Probleme

Pastoralliturgische Defizite

Praktisch greift das eingangs zitierte Anliegen der Liturgiereform, den Gläubigen den Tisch des Wortes Gottes reicher zu bereiten, nur kaum. Dass in der Sonntagsmesse im deutschen Sprachraum häufig nur eine nichtevangelische Lesung vorgetragen wird, ist ein zu Recht oft beklagter Missstand; die „Lesehore“ der Tagzeitenliturgie wird von Gemeindegliedern faktisch nicht gefeiert. Aber auch die tägliche Eucharistiefeier mit ihrem gutgemeinten Leseprogramm ist – abgesehen von anderen Fragen, die man an ihre Sinnhaftigkeit stellen könnte sowie von der Überlagerung durch inflationäre Heiligenfeiern – in Zeiten des sogenannten Priestermangels nicht der pastorale Normalfall. Kanonische Bibelrezeption wird sich also andere Kontexte suchen müssen als die Liturgie.

Hermeneutische Konsequenzen

Der liturgische Umgang mit der Bibel in den Gemeinden ist heute auf eigentümliche Weise zugleich über- und unterdeterminiert: Unterdeterminiert, weil es in der durchschnittlichen Gemeindepraxis keinen Ort gibt, an dem die Schrift konsequent von sich her zur Sprache käme; überdeterminiert, weil die neukontextualisierende und neuinterpretierende Verwendung des Alten Testaments durch den Wegfall der kanonischen Bibelrezeption in eine hermeneutische Schiefelage gerät: Wo die erste Lesung der Sonntagseucharistiefeier überhaupt vorgetragen wird, wird die typologische Hermeneutik, die ihrer Auswahl zugrundeliegt, zum statistischen Normalfall der Begegnung von Gemeindegliedern mit dem Alten Testament; wer das Stundenbuch zur

Grundlage des täglichen Gebetes macht, begegnet ständig einer explizit verchristlichenden Hermeneutik der Psalmen. Da der Psalter aber nirgends mehr in seiner kanonischen Gestalt rezitiert wird, wird im Gegenzug die Psalmenverwendung der Festoffizien von Messe und Stundengebet faktisch aufgewertet und gerät damit in Gefahr, hermeneutisch überstrapaziert zu werden; vom vollen Klang, den die Psalmen in der Tradition hatten, sind vornehmlich die Obertöne zu vernehmen, während der Grundton des biblischen Textes weitgehend verstummt ist. Das Alte Testament erscheint in der heutigen liturgischen Praxis der Gemeinden tatsächlich weniger als Landschaft, in der man sich wie selbstverständlich bewegen könnte, sondern eher als Steinbruch für christliche Neuinterpretationen.

Offene Fragen

Was kann in dieser Situation spirituell, liturgisch und gemeindepastoral geschehen? Positiv werden andere Kommunikationsformen der Bibel an Bedeutung gewinnen müssen, wo der liturgische Zugang verstellt oder vergessen ist. Die Aneignung und Verinnerlichung der Schrift zumal des Alten Testaments wird umso mehr zur pastoralen und katechetischen Aufgabe, je weniger sie in der Liturgie geleistet werden kann. Negativ wurde eine mögliche Konsequenz in der Praxis häufig schon längst gezogen: In den Liedplänen ersetzt man die von der liturgischen Tradition vorgesehenen Texte des Propriums durch mehr oder weniger „geeignete andere Gesänge“,³⁶ in der Eucharistiefeier meist entweder durch gesungene Messandachten, wie sie in der erneuerten Liturgie eigentlich kaum mehr angemessen wären, durch „Zeitlieder“ oder durch beliebige Gesänge. Dass damit die charakteristische Bibelnähe der römischen Liturgie verlorengelht, fällt den meisten nicht nur unter den Gemeindegliedern, sondern auch unter den Verantwortlichen vermutlich nicht einmal auf. Dabei geht es keineswegs bloß um die Pflege einer bestimmten liturgischen Tradition, ihrer spezifi-

schen Spiritualität und ihres kirchenmusikalischen Schatzes;³⁷ auf dem Spiel steht vielmehr die Eröffnung oder Verschließung jenes liturgischen Erfahrungsraumes, in dem die biblische Prägung christlicher Existenz realisiert wird.³⁸

Harald Buchinger ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Regensburg. Kontakt: Harald.Buchinger@theologie.uni-regensburg.de

Anmerkungen

- 1 Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium § 51. Die ökumenische Tragweite des nachvatikanischen Ordo Lectionum Missae betonte jüngst z. B. *Holeton*, David R., Ecumenical Liturgical Consensus: A Bumpy Road to Christian Unity. Presidential Address, in: *StLi* 38 (2008) 1–16, hier 3–6.
- 2 Für eine Einführung in Problemstand und Bibliographie vgl. Franz, *Ansgar*, Das Alte Testament und die gottesdienstlichen Lesungen. Zur Diskussion um die Reform christlicher Lektionare, in: „... dass er euch auch erwählet hat“. Liturgie feiern im Horizont des Judentums, hg. von *Deeg*, Alexander / *Mildenberger*, Irene, Leipzig 2006 (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 16), 227–257.
- 3 Zum gegenwärtigen Forschungsstand vgl. Présence et rôle de la Bible dans la liturgie, hg. von *Klöckener*, Martin / *Bürki*, Bruno / *Join-Lambert*, Arnaud, Fribourg 2006; für eine schöne Übersicht vgl. *Gerhards*, Albert, Der Schriftgebrauch in den altkirchlichen Liturgien, in: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum, in: FS Ernst Dassmann, hg. von *Schöllgen*, Georg / *Scholten*, Clemens, Münster 1996 (JAC.E 23), 177–190.
- 4 Vgl. *Lohfink*, Norbert, Psalmengebet und Psalterredaktion, in: *ALW* 34 (1992) 1–22 [Ndr. in *Braulik/Lohfink*, Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005 (ÖBS 28), 437–459], sowie knapp *Ders.*, Der Psalter und die christliche Meditation. Die Bedeutung der Endredaktion für das Verständnis des Psalters, in: *BiKi* 47 (1992) 195–200.
- 5 Vgl. z. B. Franz, *Ansgar*, Schriftgemäßheit als Anspruch an das Kirchenlied, in: *HID* 55 (2001) 21–36.
- 6 *Bradshaw*, Paul F., The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives, in: *StLi* 22 (1992) 35–52; vgl. auch *Messner*, Reinhard, Einführung in die Liturgiewissenschaft. (UTB 2173), Paderborn, 2001, 181–195. Schon Rolf *Zerfass* hatte einen „latreutischen“ von einem „kerygmatischen“ Wortgottesdienst unterschieden (Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems, Münster 1968 [LQF 48], 37f).
- 7 Grundlegend vgl. *Bradshaw*, Paul, From Word to Action. The Changing Role of Psalmody in Early Christianity, in: Like a Two-Edged Sword. FS Donald Gray, hg. von Martin R. *Dudley*, Norwich 1995, 21–37.
- 8 Für eine Bibliographie der älteren Literatur vgl. *Willa*, Josef-Anton, Singen als liturgisches Geschehen. Dargestellt am Beispiel des „Antwortpsalms“ in der Messfeier, Regensburg 2005 (StPaLi 18), dessen eigene Akzente freilich diskutabel bleiben.
- 9 Programmatisch vgl. z. B. de *Vogüé*, Adalbert, Psalmody n'est pas prier, in: *EO* 6 (1989) 7–32; weiters vgl. *Buchinger*, Harald, Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft, in: *HID* 54 (2000) 193–222, hier 217–219, in Rückgriff u. a. auf die in Anm. 4 zitierten Beiträge von Norbert *Lohfink*.
- 10 Zum Trishagion, das sich nur mehr indirekt auf Jes 6,3 bezieht, vgl. noch immer grundlegend *Mateos*, Juan, La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique, Roma 1971 (OCA 191), 91–126, sowie neuerdings u. a. *Janeras*, Sebastia, Le Trisagion: Une formule brève en liturgie comparée, in: Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948). Acts of the International Congress. Rome, 25–29 September 1998, hg. von Robert F. *Taft* / *Gabriele Winkler*, Roma 2001 (OCA 265), 495–562; zum Cherubimhymnus vgl. v. a. *Taft*, Robert F., A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Volume II: The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites, Roma (OCA 200) 21978.
- 11 Vgl. die kürzlich erneuerte Gebrauchsausgabe: Antiphonale Missarum iuxta ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis, Lucca 2005.
- 12 Die Texte des historischen Kernrepertoires finden sich im Antiphonale Missarum Sextuplex, hg. von René-Jean *Hesbert*, Bruxelles 1935 [Ndr. Rome: Herder, 1985], und im Corpus Antiphonarium Officii, hg. von Renatus *Joannes Hesbert*, 6 Bde., Roma 1963–1979 (RED.F 7–12); einen – nicht ohne Unterschei-

dung zu gebrauchenden – Bibelstellenindex bietet Carolus *Marbach*, *Carmina scripturarum, scilicet antiphonae et responsoria ex Sacro Scripturae fonte in libros liturgicos sanctae ecclesiae Romanae derivata*. Argentoratum: Le Roux, 1907 [Ndr. Hildesheim: Olms, 1994].

¹³ Vgl. z. B. *Nardini*, Luisa, *Aliens in disguise: Byzantine and Gallican chants in the Latin liturgy*, in: *Plainsong and Medieval Music* 16 (2007) 145–172.

¹⁴ Es muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass auch die Liturgie römischer Tradition im Hochmittelalter eine Blüte nichtbiblischer Dichtung gekannt hat: Tropen, Sequenzen und weitere Formen rankten sich um das Gerüst der alten Gesänge, waren aber letztlich ein sekundäres und zutiefst unrömisches Phänomen, weshalb sie auch unter das Messer der von den Konzilien des 16. und 20. Jahrhunderts angestoßenen Liturgiereformen gerieten.

¹⁵ Vgl. z. B. *Gerhards*, Albert, *Liturgiewissenschaftliche Perspektiven auf den gregorianischen Choral*, in: *KMJ* 85 (2001) 17–30; *Joppich*, Godehard, *Christologie im Gregorianischen Choral*, in: *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund*, hg. von Hg. Klemens *Richter* / *Benedikt Kranemann*, Freiburg 1995 (QD 159), 270–291; *Prassl*, Franz Karl, *Psallite sapienter. Gedanken zur Auswahl von Messgesängen*, in: *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS Hans Bernhard Meyer*, hg. von Reinhard *Messner* / *Eduard Nagel* / *Rudolf Pacik*; *IThS* 42, Innsbruck 1995, 252–263.

¹⁶ Relevanz und Tragweite der liturgischen Poesie für die systematische Theologie sind erst ansatzweise erkannt; vgl. z. B. *Wohlmuth*, Josef, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*. Würzburg 1992; auch die zahlreichen Publikationen von Alex *Stock* – etwa seine *Poetische Dogmatik*. Paderborn: Schöningh, 1995ff – speisen sich nicht selten aus der Liturgie.

¹⁷ Antiphon: *Resurrexi, et adhuc tecum sum, alleluia: posuisti super me manum tuam, alleluia: mirabilis facta est scientia tua, alleluia, alleluia*. Psalmverse: *Domine, probasti me, et cognovisti me: tu cognovisti sessionem meam, et resurrectionem meam. Intellexisti cogitationes meas de longe: semitam meam et funiculum meum investigasti*. Ich (er-) stand auf und bin noch immer bei dir (V. 18), Halleluja. Du legtest deine Hand auf mich, Halleluja. Als wunderbar hat sich dein Wissen erwie-

sen (V. 5f), Halleluja, Halleluja. Herr, du hast mich geprüft und erkannt; du kennst mein Niedersetzen und mein Auf-(er-)stehen. Von fern hast du meine Gedanken verstanden; du hast meinen Weg und mein (Lebens-) Maß erforscht (V. 1–3). Der letzte Vers kommt in den heutigen Gebrauchsausgaben nicht mehr vor.

¹⁸ Selbstverständlich geht es nicht nur um literarische Anspielungen auf Texte, sondern auch um klangliche Bezugnahmen; vgl. *Kohlhaas*, *Emmanuel*, Eugène *Cardines* „Liste“: *mêmes textes – mêmes mélodies: Beiträge zur Gregorianik* 33 (2002) 45–62. Im übrigen hängen die Bezüge an einer konkreten Sprachgestalt; manche liturgischen Resonanzen gehen in modernen Übersetzungen – einschließlich der *Nova Vulgata* – oder aufgrund von textkritischen Entscheidungen verloren. So funktionieren einige der prominentesten liturgischen Texte nur in einer Version, die den *Septuaginta* folgt: der wichtigste *Morgenpsalm* 63 (62) mit seinem Eröffnungsvers *2 Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo*: „Gott, du mein Gott, auf dich hin wache ich vom Frühlicht an“, *Ps 139 (138) 18* als *Oster-Introitus (Resurrexi)*: „Ich [er-] stand auf ...“ oder *Ps 110 (109) 3* als erste Antiphon der *Weihnachtsvesper (Tantum principium...)* „Bei dir ist der Ursprung ...“. Vgl. auch *Buchinger*, Harald, „Te decet hymnus“ oder „Tibi silentium laus“? Über das Lateinische in der heutigen Liturgie, in: *Musik im Raum der Kirche: Fragen und Perspektiven*. Ein ökumenisches Handbuch zur Kirchenmusik, hg. von *Winfried Böning* u. a., Stuttgart–Ostfildern, 2007, 342–354.

¹⁹ Gegenüber dem heutzutage oft implizit vorausgesetzten und mitunter sogar explizit geforderten Anspruch einer „erlebnisstarken“ Liturgie ist festzuhalten, dass die gottesdienstliche Feier gerade nicht auf ein unmittelbares Erleben, sondern auf eine Erfahrung zielt, die durch den Zirkel von Wiederholung und Reflexion dieses Erlebens und seiner Korrelation mit der übrigen Lebenserfahrung konstituiert wird.

²⁰ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Ausbildung des römischen Messproprium unter dem Einfluss jener Basilika-Klöster geschehen ist, welche an den großen Kirchen im Rom der ausgehenden Spätantike eine wesentliche Trägergruppe der Liturgie darstellten; vgl. z. B. *McKinnon*, James, *The Advent Project. The Later-Seventh-Century Creation of the Roman Mass Proper*, Berkeley 2000, 83f. Das angesprochene Grundproblem der römischen Liturgie ergibt sich also aus deren Entstehungssituation selbst.

- ²¹ Protagonisten der Erforschung der patristischen und liturgischen Psalmenhermeneutik waren vor allem Rose, André, *Les psaumes. Voix du Christ et de l'Eglise*, Paris 1981; *Fischer*, Balthasar, *Die Psalmen als Stimmen der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit*, hg. von Andreas *Heinz*, Trier 1982.
- ²² Ein methodischer Horizont von Ekklesiologisierung und Christologisierung ist die „prosopologische Exegese“ der Spätantike, deren Grundfrage die nach dem Subjekt oder Objekt ist, das in einem Text zur Sprache kommt; vgl. *Rondeau*, Marie-Josèphe, *Commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles)*. 1: Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan. 2: Exégèse prosopologique et théologie, Roma 1982–1985 (OCA 219f).
- ²³ *Gerhards*, Albert, *Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmengebrauchs in Stundengebet und Meßfeier*, in: *Der Psalter in Judentum und Christentum*, hg. von Erich *Zenger*, Freiburg 1998 (HBS 18), 355–379.
- ²⁴ Zahlreiche Beispiele finden sich z. B. in den Arbeiten von Balthasar *Fischer* und André *Rose*; vgl. Anm. 21.
- ²⁵ Die folgenden Überlegungen können hier kurz gefasst werden, da sie schon anderweitig entfaltet wurden; vgl. *Buchinger*, *Hermeneutik* (wie Anm. 9), mit weiteren Quellen- und Literaturbelegen.
- ²⁶ *Füglister*, Notker, *Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende*, in: *Beiträge zur Psalmenforschung*, Psalm 2 und 22, hg. von Josef *Schreiner*, Würzburg 1988 (fzb 60), 319–384 [Ndr. in *Ders.*, *Die eine Bibel – Gottes Wort an uns*. (Salzburger Theologische Studien 10), Innsbruck: Tyrolia, 1999, 50–102]; kurzgefasst vgl. auch *Ders.*, *Die Verwendung des Psalters zur Zeit Jesu. Der Psalter als Lehr- und Lebensbuch*, in: *BiKi* 47 (1992) 201–208.
- ²⁷ *Braulik*, Georg, *Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament?*, in: *Christologie der Liturgie* (wie Anm. 15) 57–86; vgl. auch *ders.*, *Psalter und Messias*. Zum christologischen Verständnis der Psalmen im Alten Testament und bei den Kirchenvätern. Ein Brückenschlag, in: *Ders. / Lohfink*, *Liturgie* (wie Anm. 4) 481–502.
- ²⁸ Eine totalitäre Verabsolutierung bestimmter Neudeutungen verbietet sich schon durch die wiederholte Verwendung desselben biblischen Textes in verschiedenen liturgischen Kontexten.
- ²⁹ Vgl. z. B. *Zenger*, Erich, *Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung*, in: *Christologie der Liturgie* (wie Anm. 15) 31–56.
- ³⁰ Vgl. nochmals *Gerhards*, *Psalmen* (wie Anm. 23); speziell zu den Psalmen vgl. auch Häussling, *Angelus A.*, *Die Psalmen des Alten Testaments in der Liturgie des Neuen Bundes*, in: *Christologie der Liturgie* (wie Anm. 15) 87–102. Beim Blick auf die Festproprien darf nicht übersehen werden, dass diese auch in den geprägten Zeiten den kleineren Teil der insgesamt zu vollziehenden liturgischen Texte ausmachen, und auch wo Stücke speziell ausgewählt werden, geschieht dies immer wieder einfach in der kanonischen Reihenfolge; vgl. z. B. die berühmte Serie der Communion-Antiphonen aus Ps 1–26 (27) in der Quadragesima.
- ³¹ Selbst wo in Festoffizien eigene Psalmen ausgewählt wurden, wurden diese in der Regel in numerisch aufsteigender Reihenfolge angeordnet.
- ³² Hg. Secretariatus Abbatibus Primatis, Roma 1977.
- ³³ *Huonder*, Vitus, *Die Psalmen in der Liturgia Horarum*, Freiburg/Schweiz 1991 (SF 74).
- ³⁴ Vgl. jüngst *Braulik*, Georg, *Die Feier des Paschamysteriums im Wochenpsalter des „Benediktinischen Antiphonale“*. Am Beispiel der Vesperpsalmodie vom Donnerstag bis zum Sonntag, in: *HID* 62 (2008) 183–201, mit Verweis auf Quellen und ältere Literatur. Elemente einer christologisch-paschalen Psalmenauswahl waren zumindest dem Sonntagsoffizium altrömischer und monastischer Tradition nicht fremd; vgl. das – in der Tendenz vielleicht etwas zu stark minimalisierende – Referat des Forschungsstandes über „Die Psalmen des Sonntagsoffiziums in Rom und in der Benediktinsregel“ ebd. 186–189.
- ³⁵ *Allgemeine Einführung in das Stundengebet* § 110–120; vgl. auch *Fischer*, Balthasar, *Neue Hilfen zum christlichen Psalmenbeten in der nachkonziliaren Liturgia Horarum von 1971*, in: *LJ* 23 (1973) 97–111 [Ndr. in *Ders.*, *Psalmen* (wie Anm. 21) 121–137]. Abgesehen von den hermeneutischen Fragen sind die neu eingeführten Überschriften zu den Psalmen auch deswegen problematisch, weil die nicht für den liturgischen Vollzug vorgesehenen Texte zu jenen Elementen des „Stundenbuches“ gehören, welche deutlich machen, dass dieses Brevier faktisch in erster Linie für die Einzelrezitation gemacht wurde.
- ³⁶ Zu Voraussetzungen und Folgen der von der Liturgiereform eingeräumten Möglichkeit vgl. z. B. *Fischer*, Balthasar, *Die Rolle des*

deutschen Kirchenliedes in der Messe. Ein Paradigmenwechsel und seine Folgen, in: *Behahren* (wie Anm. 15) 264–273; *Messner*, Reinhard, *Cantus liturgiae romanae proprius*. Die Bedeutung des Gregorianischen Chorals für die Klanggestalt volkssprachiger Liturgie, in: *Beiträge zur Gregorianik* 44 (2007) 111–125, hier 122f. Von begrenzter Reichweite blieben Entwürfe wie Heinrich *Rohr*, *Deutsches Meßantiphonale*. Freiburg: Herder, 1997; für ein ökumenisches Beispiel vgl. aber die deutschen Introituspsalmen in: *Psalmen*

Singheft. Musikalische Bearbeitung: Der Musikausschuss der Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands in Zusammenarbeit mit G. *Joppich*, Hannover 1992.

³⁷ Vgl. auch meinen in Anm. 18 zitierten Beitrag.

³⁸ Eine Vorform dieses Beitrages wurde den Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozenten Deutschland/Süd zur Diskussion gestellt; darüber hinaus danke ich Egbert *Ballhorn*, Ingrid *Fischer* und Stefan *Gugerel* für anregenden Meinungsaustausch über das Manuskript.