



Erstes Testament und Judentum in der römischen Liturgie

| Zauner, Josef Peter

Das Ringen um die Liturgieerneuerung angesichts des Zweiten Vaticanums und des christlich-jüdischen Dialogs.

Josef Peter Zauner

Erstes Testament und Judentum in der römischen Liturgie

Ausgangspunkt für die nachfolgende liturgiewissenschaftliche Arbeit ist die Heilige Schrift selbst, denn sie ist „von größtem Gewicht für die Liturgiefeier“.¹

Aus ihr werden nämlich Lesungen vorgetragen und in der Homilie gedeutet, aus ihr werden Psalmen gesungen, unter ihrem Anhauch und Antrieb sind liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden, und aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihren Sinn. Um daher Erneuerung, Fortschritt und Anpassung der heiligen Liturgie voranzutreiben, muß jenes innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift gefördert werden, von dem die ehrwürdige Überlieferung östlicher und westlicher Riten zeugt.²

Die Liturgie greift gemäß dem Auftrag des Konzils demnach auf vielerlei Weise und vielfach auf die Bibel zurück. Unter anderem im Vortrag von Lesungen, im Psalmengebet, in biblisch inspirierten und von biblischer Sprache durchsetzten Gebeten, in Liedern, die sich eng an biblische Texte anlehnen oder diesen frei nachgestaltet sind und in den in der Bibel enthaltenen und daraus entnommenen Gruß- und Segensformeln. Diese Auflistung ließe sich lange fortsetzen, und es werden kaum Elemente der Liturgie zu finden sein, die nicht direkt aus der Bibel schöpfen oder von ihr angeregt und mitgeprägt sind.³ Bibel und Liturgie gehören so sehr zusammen, daß die Bibel des öfteren sogar als das liturgische Buch schlechthin bezeichnet wird: „Das einzige wirklich notwendige Buch für die Feier der Liturgie ist die Heilige Schrift (...) Alle anderen Bücher sind grundsätzlich entbehrlich“ hat Klemens Richter die Konzilsaussage von SC 24 sicherlich etwas zu enthusiastisch gedeutet.⁴ Fest steht allerdings: Nirgendwo sonst im Leben der Kirche wird so häufig und ausgiebig aus der Bibel gelesen wie in den verschiedenen liturgischen Feiern. Die Liturgie ist der wichtigste Ort der Begegnung der Kirche mit Gott und umgekehrt. Der Ort des Dialogs zwischen Gott und seinem Volk. Gerade die Art und Weise, wie an diesem Ort des Dialoges und der Begegnung mit den biblischen Texten umgegangen wird, prägt das Bewußtsein der Mitfeiernden für ihre Bewertung der Schriften des Ersten und Zweiten Testaments. So muß gerade dort, wo Gottes Wort gefeiert und verkündet wird, besonders sorgfältig mit dem Wort umgegangen werden. Sorgfältig bei der Auswahl der Perikopen, sorgfältig bei den Zeichen und Symbolen, die beim Verkünden des Wortes Gottes verwendet und angewandt werden. Benedikt Kranemann bezeichnet dies mit der Überschrift „Dramaturgie des Wortgottesdienstes in der Messfeier.“⁵

Diese Sorgfalt aufgreifend und um der Thematik vorliegender Arbeit gerecht zu werden, will ich nun deutlich hervorheben, daß unter der Berücksichtigung der hermeneutischen Bibelauslegung und der damit verbundenen Tradition des Judentums das Erste Testament eine Herausforderung für die christliche Liturgie⁶ und eine große Chance für den jüdisch-christlichen Dialog sein kann,

somit einen wesentlichen Beitrag zum Heildienst⁷ am Menschen leistet, ohne dabei die restlichen Bücher der einen Bibel hermeneutisch, exegetisch und liturgisch abzuwerten.

Gemeinsamkeiten der jüdischen und christlichen Liturgie:

Die Rückbesinnung auf die jüdischen Wurzeln der christlichen Liturgie — Herausforderungen für die Liturgieerneuerung

Eine dieser Herausforderungen besteht vor allem darin, durch die richtige Betrachtung des Ersten Testaments die Wurzeln des Christentums und deren Liturgie zu erkennen. Hier muß auf das Dokument der römischen Kurie für „eine richtige Darstellung von Juden und Judentum“ eingegangen werden. Das Schreiben hebt hervor, daß Juden und Christen die gesamte Substanz ihrer Liturgie in der Bibel finden. Diese Substanz bezieht sich auf die Verkündigung des Wortes Gottes, die Antwort auf dieses Wort, das Lobgebet und die Fürbitte für die Lebenden und für die Toten.⁸ Unter der gleichen Nummer wird auf die Parallelen von Gebetstexten, Formularen und eucharistischen Gebeten verwiesen. Über die Gemeinsamkeit, oder besser gesagt: über die Wurzel der Feier der Eucharistie, gibt das Schreiben folgende wichtige Information:

Christen und Juden feiern das Pascha: das Pascha der Geschichte, in der Spannung auf die Zukunft hin, bei Juden; und im Tod und in der Auferstehung Christi vollendetes Pascha bei den Christen, wenn auch immer in der Erwartung der endgültigen Erfüllung. Auch das 'Gedächtnis', mit spezifischem, in jedem einzelnen Fall verschiedenen Inhalt, kommt aus der jüdischen Tradition zu uns. Es gibt also auf beiden Seiten eine vergleichbare Dynamik. Für die Christen gibt sie der Eucharistiefeier ihre Sinnrichtung (...): Sie ist eine Paschafeier und als solche eine Aktualisierung der Vergangenheit, aber gelebt in der Erwartung 'bis er kommt (1 Kor 11,26)'.⁹

Wie schon des öfteren erwähnt, spricht dieses Dokument nicht von einer Abhängigkeit des Judentums vom Christentum sondern umgekehrt, es verweist die christliche Liturgie auf ihre Wurzeln in der Liturgie des Judentums. Freilich, ob man von einer jüdischen Liturgie im Sinne unserer christlichen überhaupt sprechen kann, wäre ein Exkurs, der den Rahmen dieser Arbeit bei weitem sprengen würde. Es sei auf den Aufsatz von Klemens Richter verwiesen, der diese Thematik beschreibt. Wird unsere Liturgie nach oben erwähnten Gesichtspunkten betrachtet, weisen folgende Elemente der katholischen Liturgie auf jüdische Wurzeln und sind demnach jüdischer Herkunft:¹⁰

- der Kern des Wortgottesdienstes (die doppelte Lesung, der dazwischen liegende Psalmengesang und die anschließende Predigt) aus der Sabbat Morgenfeier der Synagoge;
- die Grundstruktur des eucharistischen Hochgebetes aus dem Lobgebet der jüdischen Mahlfeier und dem Lobpreis der Schöpfung und Erwählung im Sabbat Morgengottesdienst;
- das große Fürbittgebet aus dem Achzehngebet des synagogalen Gottesdienstes;
- die Siebentagewoche und die Feste im Jahreskreis;
- die Martyrerverehrung;
- das Morgen- und Abendgebet und letztlich auch die anderen Horen der Stundenliturgie;
- die Berechnung des liturgischen Tages;
- die Doxologie am Ende eines jeden Gebetes;
- das Sanctus nach der Qeduscha (It. Jes 6,3),
- Liturgische Gemeindeakklationen wie das Amen, das Halleluja und das Hosanna und
- die Handauflegung als eine der wichtigsten Segensgesten.¹¹

Ähnliche Wurzeln unserer Liturgie werden im Handbuch der Liturgiewissenschaft (GdK)¹² beschrieben, wenngleich in Teil 4 dieses Standardwerkes geschrieben wird, daß

eine direkte Abhängigkeit des christlichen Wortgottesdienstes vom Synagogengottesdienst für die früheste Zeit weder beweisbar noch wahrscheinlich¹³ ist, wohl aber ist offensichtlich vom 2. – 4. Jh. eine Entwicklung vor sich gegangen, an deren Ende der Wortgottesdienst der Eucharistiefeyer in wichtigen Zeugen des Ostens (...) eine unübersehbare, die Lese-, aber auch die Gebetsordnung betreffende Verwandtschaft mit dem Synagogengottesdienst aufweist. Besonders im syrischen Raum haben offenbar lange andauernde und sehr enge Kontakte zum Judentum bestanden, die traditionsgeschichtlich wirksam geworden sind, nachdem die Trennung der Kirche vom Judentum vollzogen war.¹⁴

Die Voraussetzungen für die Feier der Eucharistie im jüdischen Paschamahl selbst sieht das Handbuch für den restlichen Teil der Eucharistiefeyer durchaus gegeben. Besonders gilt das für das Motiv, für die Bedeutung und für den Verlauf des Abendmahles Jesu.¹⁵ Das Herrenmahl kann ohne diese Kenntnis des jüdischen Pascha- oder Festmahles nicht verstanden werden, da eben Motiv- und Bedeutungsgeschichte des letzten Mahles Jesu eng „mit der Vorstellungswelt des AT und des zeitgenössischen Judentums verbunden“ sind:¹⁶

Das Pascha der Juden war eine Gedächtnisfeier (zikkaron) (s.o. 143), und in ähnlicher Weise waren die religiösen Festmähler der Juden durch das preisende Gedenken der Schöpfungs- und Heilstaten Jahwes bestimmt. Das gilt auch von Jesu letztem Mahl. Zentraler Gegenstand des preisenden Gedenkens waren aber hier nicht mehr allein oder in erster Linie die Taten Jahwes bei der Schöpfung und in der Heilsgeschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes, sondern Gottes Handeln an und durch Jesus, das dieser im Sinn und wohl auch im Stil der zeitgenössischen jüdischen Feier- und Gebetspraxis (haggada, beraka) zur Sprache gebracht hat. Das Gott segnende Preisen und Danken (hbr. Ydh, brk; griech. eulogei, eucaristein) vor allem beim 'Segensbecher', die Abschiedsreden und das hohepriesterliche Gebet (Joh 14 – 17), aber auch der sog. Eschatologische Ausblick (Lk 22, 17f. par) geben Hinweise auf Art und Inhalt dieses Gedenkens, das die vergangene und die zukünftige Heilsgeschichte umgreift, sie im Jetzt der Feier aktualisiert und an ihr Anteil gibt: in communio mit Jesus und in der Teilhabe an seinem Heilswerk, dem Inbegriff aller Verheißungen Gottes.¹⁷

Neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es deutliche Unterschiede.¹⁸ Aus den Unterschieden und den Gemeinsamkeiten läßt sich der Stellenwert, „den Jesus seinem letzten Mahl mit den Jüngern beigemessen hat, jener Feier also, auf die sich die Eucharistiefeyer der Kirche beruft, an der sie sich aber auch messen lassen muß“, ¹⁹ deutlich hervor.

Demnach ist laut dem Handbuch für Liturgiewissenschaften „Gottesdienst der Kirche GdK“ die Feier der Eucharistie an der Feier eines jüdischen Paschamahles orientiert und nach neuer Forschung und der Erneuerung der Liturgie seit dem II. Vaticanum werden im GdK zu den Elementen von Theodor Klauser noch einige gemeinsame Wurzeln der Liturgie hinzugefügt. Hervorgehoben seien hier besonders

- die Quiddusch-Gebete²⁰ bei der Gabenbereitung und bei der Neuordnung der Feier des Leidens, des Todes und der Auferstehung des Herrn, einige jüdische Symbole. Besonders
- die Lichtsymbolik der Osternacht.²¹

Ein guter und vollständiger Überblick findet sich in: „Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog“²² und eben im schon zitierten Handbuch der Liturgiewissenschaft. Um es noch einmal hervorzuheben: Die Gemeinsamkeiten zu erkennen, richtig zu deuten und mitzuvollziehen, ist die Herausforderung, der sich die Liturgie im Zeitalter der jüdisch-christlichen Ökumene stellen muß.

Das liturgische Beten und Handeln

Gerade beim liturgischem Gebet muß diese Herausforderung angenommen werden, denn beim öffentlichen Gebet muß besonders darauf geachtet werden, die gemeinsamen Wurzeln zu wahren. Ansonsten kommen wir Christen aus der Sicht des Judentums sehr schnell in den jüdischen Schittuf-Verdacht, in den Verdacht der Verdunkelung des Monotheismus.²³ Jede Anrede oder Schlußformel eines Gebetes, die nicht klar erkennen lassen, daß sich christliches Beten auf den *einen* Gott bezieht, ist im Kern auch nicht christlich.²⁴ D.h., daß wir, die wir uns Christen nennen, uns immer der trinitarischen Struktur unseres Betens bewußt sein müssen. Ein solches Beten besteht nicht nur darin, „Vater, Sohn und Geist anzurufen, sondern wesentlich im *Mitvollzug* der Bewegung der Anrede des Vaters, ´durch den Sohn im Geist´, die das Geheimnis des dreieinen Gottes selber ausmacht.“²⁵ Dieses Bekenntnis zum dreifaltigen Gott ist uns Christen spezifisch und ein Grunddogma unseres Glaubens. Wir brauchen es nicht zu verleugnen, sondern sollen uns dazu bekennen durch den richtigen „Mitvollzug“ dieser Glaubenswahrheit.

Um diesen „Mitvollzug“ der trinitarischen Struktur des christlichen Betens deutlich herauszustellen, lautet zum Beispiel die Doxologie der Benediktiner auf dem Jerusalemer Zionsberg in der Dormitio-Abtei: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, dem einen Gott von Ewigkeit. Amen.“

Leider fehlt es vielen christlichen Beterinnen und Betern (auch theologisch gebildeten) vielfach an diesen Mitvollzug der Anrede an den einen Gott. Dieser Mitvollzug muß nicht in der Umformulierung der Doxologie erfolgen, sondern er vollzieht sich, um nochmals Julie Kirchberg zu zitieren, „im deutlichen und klaren Verstehen des uns Christen typischen und eigenen trinitarischen Betens zu dem einen Gott“.²⁶

Diesen Ansatz des Betens fordert u. a. auch das Gebets- und Gesangbuch „Gotteslob“. In der Einführung über das persönliche Gebet trifft es folgende Aussage: „Wenn wir beten, betet Christus im Heiligen Geist mit uns. Der Getaufte betet, wie wir es so oft sagen, ´durch Christus, unsern Herrn´.“²⁷ Leider wird dieses Prinzip des "Mitvollzuges" im Gotteslob nicht deutlich genug durchgehalten, wie Benedikt Kranemann nach einer Untersuchung der Gebetstexte und einiger Lieder festgestellt hat. Schon nach einer kurzen Durchsicht dieses Gebets- und Gesangsbuches wird deutlich, daß das Programm, welches sich das Gotteslob im Vorwort selbst vorgibt, nicht in allen Gebets- und Gesangstexten realisiert ist.²⁸

Auf die Auswüchse der Heiligenverehrung und der Marienverehrung, wie sie m.E. besonders in traditionalistischen Kreisen unserer Kirche immer häufiger vorkommen, gehe ich hier, um die wissenschaftliche Seriosität der Arbeit beizubehalten, nicht ein und verweise auf Albert Gerhard, der in der Trierer theologischen Zeitschrift einen sehr verständlichen Aufsatz zum Thema der Gebetsanrede im Zeitalter des jüdisch-christlichen Dialoges veröffentlicht hat.²⁹

Der marginale Stellenwert des Ersten Testaments

in der Leseordnung der Kirche

Wie einleitend zu diesem Kapitel schon geschrieben, ist eine Herausforderung für die Erneuerungsbewegung in der Liturgie das bewußte Zurückfinden zur Bibel als dem liturgischen Grundlagenbuch. Bei der Neuordnung der Liturgie wurde darauf sicherlich Rücksicht genommen, jedoch fanden, was die Auswahl der Schriftlesungen selbst betrifft, alttestamentliche Bibelwissenschaftler kaum Gehör³⁰ und so hat das Erste Testament in der Liturgie bis heute nicht

den Stellenwert, den es als gleichwertiger Teil der einen Heiligen Schrift eigentlich einnehmen müßte. Dies basiert einerseits auf der falschen Deutung des Ersten Testaments, daß der erste Teil der Bibel eine überholte, wenn nicht eine minderwertige Stufe religiöser Entwicklung sei und andererseits auf der falschen, meist christozentrisch gedeuteten Auswahl der Perikopen. Diese Entwicklung findet auch lehramtlichen Rückhalt und so scheint sich in der kirchlichen Praxis die Gegenüberstellung der Schriften des Ersten und des Zweiten Bundes, einschließlich der Abwertung des Ersten Bundes, durchgesetzt zu haben. Dies bestätigt nicht zuletzt die derzeit gültige Leseordnung für die Sonn- und Feiertage. So darf die Frage gestellt werden, ob diese Praxis und dieser „Ist-Zustand“ im Lektionar dem Auftrag der Konzilsväter gerecht wird, die gefordert haben, daß die Schatzkammer der Bibel aufgetan wird und innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die *wichtigsten* Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden.³¹

Dazu zitiert Georg Gafus in seiner Untersuchung „Das Alte Testament — Stiefkind der Perikopenordnung“³² M. Limbeck, der bereits vor zwanzig Jahren darauf verwiesen hat, daß trotz der guten Absicht zu dieser Frage immer noch erhebliche Defizite bestehen und von einem Ausfall des Alten Testaments im gegenwärtigen kirchlichen Bewußtsein gesprochen werden muß. Neben dem Wegfall ganzer Bücher ist die Auswahl der Lesungen aus dem Ersten Testament ein Problem der bestehenden Perikopenordnung. Vor allem jene Auswahl der Lesungen aus dem Ersten Testament, die großteils nur eine vorbereitende Rolle auf das Evangelium hin haben, oder jene Texte, bei denen die „liturgische Schere“³³ theologische Spitzenaussagen des Ersten Testaments getroffen hat. Es reicht schon ein Blick in die Statistik zur Verwendung der alttestamentlichen Bibelstellen, um dieses Defizit der zur Zeit geltenden Perikopenordnung zu belegen. So sahen und sehen die Urheber der zur Zeit gültigen Messlektonare die „wichtigsten Teile“ der einen Bibel in großer Mehrheit nur im Neuen Testament: Von den 46 Schriften des Ersten Testaments finden sich 13 Bücher nicht in der Perikopenordnung, während von den 27 Schriften des Zweiten Testaments nur drei nicht in der Leseordnung vertreten sind.³⁴

Theoretisch ist es denkbar, daß ein Katholik drei Jahre lang keine einzige Lesung aus dem Alten Testament hört, obwohl er jeden Sonntag am Gottesdienst teilnimmt.“³⁵

Diesen Extremfall schildert Georg Gafus für Deutschland, er ist durchaus auch in Österreich möglich, denn in vielen Pfarren Österreichs ist an jedem Sonntag ein „liturgischer Ausnahmezustand“, so daß der Wortgottesdienst „aus pastoralen Gründen“³⁶ nur zwei Lesungen enthält (über die Sinnhaftigkeit dieser „Gründe“ sei hier kein Wort verloren). Dieser Notstand geht fast immer zu Lasten der Perikope aus dem Ersten Testament.

Zur Streichung ganzer Bücher des Ersten Testaments, sei noch angemerkt, daß der Eliminierung auch alle drei Schriften zum Opfer gefallen sind, in denen eine Frau in der Titelrolle vorkommt.³⁷ Diese Marginalisierung von Frauen in der Leseordnung ist jedoch ein generelles Problem der Perikopen, sei es durch falsches Übersetzen oder eben durch ganzes Auslassen von Büchern. Ersteres besonders im Ersten Testament, zweiteres bei einigen Stellen im Zweiten Testament.³⁸ Ähnliches trifft auf den nächsten Punkt zu, denn auch den Psalmen wurde das Schicksal zuteil, daß ganze Verse weggestrichen oder umgeschrieben wurden und der theologische Kontext dadurch gefährdet, als auch ihre poetischen Dichtungen zerstört wurden.

Die Psalmen

Zu allen Zeiten haben die Christen in ihrem Gottesdienst und im privaten Gebet die Psalmen gesprochen. Und keine anderen Gebete der Christen veranschaulichen besser die Bindung des Christentums an das Judentum. Nicht selten aber wurde gerade deswegen die Frage gestellt, ob es für die Kirche angemessen sei, mit diesen Texten zu beten. Der Respekt vor dem nie gekündigten Bund Gottes mit Israel und der Geschichte des Judentums verlangt daher auch die Prüfung, ob eine vorbehaltlose Interpretation dieser jüdischen Gebete nicht eine illegitime Weise der Vereinnahmung dieser Gebete darstellt.

Für die neuere Geschichte muß beantwortet und hinterfragt werden, ob wir als Christen die Psalmen so einfach übernehmen und verchristlichen dürfen, ohne uns an jene Menschen zu erinnern, die zum Beispiel in den Gaskammern der Konzentrationslager der Nationalsozialisten die Psalmen betend ihr Leben lassen mußten. Elie Wiesel spricht aus dieser Tatsache heraus von sich selbst als dem Beter, der in seinem Beten stecken bleibt, weil ihm die Erinnerung an die, die auf Gott vertraut haben und dennoch zugrunde gegangen sind, den Atem nimmt.³⁹

Gerade an der Unverständlichkeit der Tatsache, daß es Christen möglich war, angesichts der Katastrophe des jüdischen Volkes aus der gesamten Geschichte heraus so unirritiert die Psalmen weiterzubeten, könnte der Satz aus dem Evangelium nach Matthäus, „Wir beten gar nicht, sondern wir plappern wie die Heiden“ (Mt 6,7) auf ein solches christliches Beten zutreffen, wenn dieses Beten angesichts der Leiden, die dieses Volk durchmachen mußte, nicht ins Stocken kommt. Psalmen lassen sich nur entweder in Solidarität mit den Opfern, oder im schamvollen Eingeständnis verweigerter Solidarität beten.⁴⁰ „Erst wo diese Dimension erreicht ist, wird das Beten der Psalmen zum wesentlichen Aspekt jüdisch-christlicher Ökumene.“⁴¹

Die Tatsache, daß Gottes Bund mit uns Menschen nie gekündigt wurde, birgt die zweite Frage in sich, wie wir Christen, und in diesem Fall besonders die Bibelwissenschaftler und Liturgen, an die Psalmen herantreten.

Als „die Prüfsteine der Hermeneutik des Alten Testaments“ bezeichnete Notker Füglistler in einem seiner letzten Seminare an der Universität Salzburg die Psalmen und hob mit dieser Aussage die eminente exegetische Funktion der Psalmen bzw. des Psalters hervor. Dieser Funktion werden die Psalmen jedoch nur gerecht, wenn die Sammlung der 150 Psalmen als ein Ganzes gesehen werden und die kanonische Gestalt des Psalters berücksichtigt wird.⁴² Nur so kann vermieden werden, daß die seit dem II. Vatikanischen Konzil aufgeflamnte Diskussion, ob auch jene Psalmen, die Elemente enthalten, die das christliche Beten mehr irritieren als fördern, ihren Platz in der christlichen Liturgie und in den Gebetbüchern haben sollen. Gemeint sind die Psalmen, die in der Fachliteratur als die „Fluchpsalmen“ benannt werden. Diese Psalmen beinhalten sichtlich Anklagen gegen Gott, da Gott den Beter ängstigt und bedrängt. Aus ihnen kann aber auch genau so die gespürte Vertraut- und Geborgenheit des Beters gegenüber Gott erfahren werden, ebenso wie die Psalmen auch als Dank- und Liebeslieder an Gott gebetet werden. Welche menschlichen Ausdrucksweisen spiegeln sich in diesen Psalmen, die dem christlichen Beter meist eine verkannte und verachtete Eigenart ist.⁴³

Es kann hier nicht näher auf die Diskussion über die Fluchpsalmen eingegangen werden. Ich zitiere statt dessen, auf die hermeneutische Diskussion über die Psalmen bezogen, Erich Zenger aus seinem Vorwort zum Buch, „Ein Gott der Rache?“ Dieses Zitat beinhaltet gleichsam ein Programm, das jene Sichtweise der Fluchpsalmen wiedergibt, dem sich u.a. Notker Füglistler,⁴⁴ G. Braulik⁴⁵ oder Nobert Lohfink⁴⁶ verpflichtet wissen und dem auch ich mich inhaltlich anschließen.⁴⁷

Die Psalmen artikulieren befürchtete Gewalt als Beziehungsphänomen. Als poetische Gebete sind sie Medien sprachlicher Bändigung der Gewalt und Anleitung zu Wegen aus der Gewalt — im Angesicht eines Gottes, der als ‘Gott der Rache’ die gottwidrige und lebensvernichtende Gewalt als solche entlarvt und die Vision von einem Leben ohne Gewalt wach hält. Freilich: Die biblischen Psalmen reden von und zu diesem Gott auf irritierende, oft schockierende Weise. Insbesondere die mißverständlichen so genannten ‘Fluchpsalmen’ (sie verfluchen nicht, sondern tragen Gott leidenschaftliche Klagen, Bitten und Wünsche vor!) sind vielen Christen ein Rätsel und Ärgernis. Die nachkonziliare Liturgiereform hat deswegen sogar einige Psalmen als für das kirchliche Stundengebet unzumutbar ausgestoßen. Und in einem Akt lehramtlicher Barbarei hat sie bei mehreren Psalmen die poetische Gestalt zerstört, als sie einzelne Psalmverse einfach wegstrich. Daß und warum diese Zensur unnötig und inakzeptabel ist, will ich in diesem Buch aufweisen. Vor allem will ich einen Weg zeigen, wie die Feindpsalmen helfen können, daß wir an der Welt der Gewalt, in der wir leben müssen, nicht verzweifeln oder zerbrechen.⁴⁸

Daß die Diskussion über die Psalmen nicht nur in den exegetischen und liturgischen Bereichen geführt wird, zeigt noch einmal ein Blick in den Katechismus der Katholischen Kirche (KKK). Dort wird, wie schon im Abschnitt über das Erste Testament, ebenfalls Disharmonisches über die Psalmen ausgesagt, daß, wie bei Nummer 2579,

- David in den Psalmen als erster Prophet des jüdischen und christlichen Gebetes bezeichnet wird, oder
- die Psalmen als ein hervorragendes Zeugnis des Betens im Alten Testament zu sehen sind (2585) und
- in den Psalmen der Ausdruck der Heilswerke Gottes in der Form eines Gesanges zu dessen Ehre betrachtet wird (2587),⁴⁹
- sie Gebet der Bundesbeziehung, beiderseitiges Handeln Gottes und des Menschen (2564) und
- Lobgesänge an Gott sind (2589).

Andererseits relativiert der Weltkatechismus m.E. diese positiven Aussagen mit den Sätzen wie:

- Die Psalmen waren das Gebet der Armen in der Zeit der Verheißungen (= Altes Testament), in denen der Geist des Herrn ein williges Volk bereitet hat (716), oder daß
- die Psalmen in Christus gebetet und erfüllt für das Gebet der Kirche von wesentlicher Bedeutung sind (2586), und besonders schwerwiegend, daß
- die Psalmen in Christus gebetet und erfüllt sind (2596).

Für die Liturgie der Christen muß in dieser Hinsicht besonders auf den „Mitvollzug des trinitarischen Betens,“ verwiesen werden und gerade unter diesem Blickwinkel muß sich unsere Liturgie die Frage stellen, ob es richtig und angebracht ist, am Ende der Psalmen eine Doxologie zu beten. Dieses liturgische Ende der Psalmen im Stundengebet der Kirche ist nicht unumstritten, genauso wie die liturgische Funktion des Psalms im Wortgottesdienst der Heiligen Messen. Wie eingangs zu diesem Kapitel erwähnt, haben die Christen zu allen Zeiten die Psalmen im Gottesdienst verwendet. Die Funktion und die Verwendung der Psalmen im Gottesdienst haben sich jedoch des öfteren verändert, und es gibt heute, nach einer fast 2000-jährigen Rezeptionsgeschichte des Christentums, in der Fachliteratur genauso verwirrend viele Antworten zur Funktion und Verwendung der Psalmen im Wortgottesdienst, wie es deren Gestaltungsmöglichkeiten gibt.

Rudolf Pacik⁵⁰ und Dominik Daschner⁵¹ haben versucht, diese Vielzahl von Möglichkeiten zu sondieren und sind dabei auf drei wesentliche Funktionen des Psalms im Wortgottesdienstes gekommen:

1. der Psalm ist eine *Lesung*, ist *Wort Gottes*
0. Der Psalm ist gemeinsame *Meditation* der vorausgehenden Lesung.
0. Der Psalm ist *Antwort* auf die vorausgehende Lesung.

D. h. Die Funktion des Psalms im Wortgottesdienst ist dreifach belegt. Diese Trias entspricht auch der dialogischen Grundstruktur des Wortgottesdienstes, indem der Dialog zwischen Gott und der Gemeinde konstituiert wird und Gott in der bzw. in den Lesungen zu seinem Volk *spricht*, die Gemeinde sodann das verkündete Wort *bedenkt*, *meditiert*, um dann auf beides eine angemessene *Antwort* zu geben.

Andreas Jungmann⁵² hat diesen Dialog in dem Dreischritt „Lesung – Gesang – Gebet“ zu fassen versucht, jedoch erscheint mir darin eine Einschränkung auf „Gesang“ etwas zu einengend, da es neben dem Gesang noch andere Möglichkeiten der Aufnahme des Gehörten gibt.⁵³ So hat Philipp Harnoncourt⁵⁴ den Dreischritt auf „hören – bedenken – antworten“ ausgedehnt und charakterisiert. Diese Definition erscheint mir passender und sie läßt sich noch am ehesten damit wiedergeben,

was die Alte Kirche im Bezug auf die Gesamtstruktur des Wortgottesdienstes bezogen, mit „lectio – meditatio – oratio“ meinte.

Hier liegt nun auch das Problem, denn die sich in drei Schritten vollziehende dialogische Grundstruktur des Wortgottesdienstes ist das eine, die aus der Väterzeit überlieferte und von den Reformen des II. Vaticanums aufgenommene Reihenfolge der Texte des Wortgottesdienstes ist das andere. So stellt sich nun nach Dominik Daschner⁵⁵ die Frage, ob die aufgezeigte Grundstruktur der Wortliturgie aus der Väterzeit sich eignet, die Funktion des Psalms im Wortgottesdienst zu beschreiben.

Einen Ausweg daraus meint Ansgar Franz gefunden zu haben.⁵⁶ Er meint, daß aus historischer Sicht die Funktion des Psalms klar definiert ist, denn der Psalm war und ist Schriftlesung, also Wort Gottes, genauso wie die anderen Perikopen auch. Die Bezeichnung des Psalms als „Antwortpsalm“ will und wollte ihm historisch gesehen nicht eine Funktion zuweisen, sondern bezieht sich auf die Art des Vortrags (Vorbeter – Gemeinde). Ist der Psalm Wort Gottes, so ist er auch selbstverständlich Gegenstand der Homilie, die gleichsam die „meditatio“ des Psalms wäre. Aus der Geschichte betrachtet fordert die Grundstruktur des Wortgottesdienstes aus der Väterzeit also das „lectio – meditatio – oratio“ für jede Verkündigung des Wortes Gottes, somit — denn die Psalmen sind Wort Gottes — müßte die Trias auf jede Lesung angewendet werden. Ob dieser aus historischer Sicht betrachtete Idealfall eines Wortgottesdienstes heute Normalfall eines Gemeindegottesdienstes sein kann, sei dahingestellt, geschweige denn wünschenswert. Ich mude dies dem normalen Gottesdienstbesucher nicht zu und so muß nach einem anderen Ausweg gesucht werden, der darin bestehen könnte, daß

1. die Trias „lectio – meditatio – oratio“ nicht für jede einzelne Lesung, sondern für den gesamten Wortgottesdienst gilt oder
0. man sieht den Psalm als ein Element der Lesungsreihe, gibt ihm also eine Funktion – entweder Stufe 2 der Trias — Meditation, oder Stufe 3 — oratio. Bei dieser Funktion des Psalms gelingt es, mindestens drei Anliegen positiv aufzugreifen:
 - Die Zahl der als Lesung verkündeten Texte ist nicht vier, sondern drei.
 - Die Deutung des Psalms als „Meditation“ oder „Antwort“ setzt voraus, daß er einen Bezug zur Lesung hat.
 - Es wird der Einsicht Rechnung getragen, daß es nicht genügt, die Lesungen aneinanderzureihen, sondern es muß die Gelegenheit geschaffen werden, alle Texte meditierend und antwortend zu verarbeiten. Im Sinne von Harnoncourt wäre der Psalm als responsorialer Gesang für die Gemeinde faktisch am geeignetsten, das Wort Gottes zu „meditieren.“ Ansgar Franz spricht von einem „Wiederkäuen“ des Wortes Gottes mittels der Kehrerse zu den Psalmen.⁵⁷

Diese beachtlichen Vorteile unter der Lösung von b) kann für die Deutung des Psalms keine vollständig befriedigende Lösung finden, denn es bleiben drei wichtige Sachverhalte in diesen Lösungen ungeklärt, schreibt Ansgar Franz:⁵⁸

1. Unbeschadet der Tatsache, daß der Psalm auch die Funktion einer Meditation oder Antwort übernehmen kann, war und bleibt er Lesung, Verkündigung des Wortes Gottes. Es ist sinnvoll, in jedem Wortgottesdienst wenigstens einen alttestamentlichen Text zu verlesen.
0. Es wird sich schwer nachweisen lassen, daß der Psalm immer die einzige schon gar nicht in jedem Fall die beste Form der Meditation der Lesung ist, wenn statt des Psalms als Antwort auf die Lesung ein Kirchenlied gesungen wird, welches manchmal genauso gut passend eine „meditatio“ sein kann. Was geschieht dann mit dem Psalm?
0. Wird der Psalm als Antwort bezeichnet, so ist eine Präzisierung der Terminologie und der Perikope selbst einzufordern.

Auf diesen Seiten lassen sich die verschiedenen Ansichten zur Funktion des Psalms und deren Deutung im Wortgottesdienst nicht klären. Die oben genannten Einwände und Lösungsversuche lassen doch einiges unbeantwortet. Für die Verwendung der Psalmen im Gottesdienst will ich abschließend anführen, daß

- wir uns als Christen der hermeneutischen Funktion der Psalmen und ihrer Historizität bewußt sein müssen und
- wir uns, bei aller Vielfältigkeit und Schwierigkeit der Antworten zur Funktion der Psalmen im Wortgottesdienst die Trias von „hören – bedenken – antworten“ vor Augen halten sollten, bevor ein Psalm unbedacht im Gottesdienst verwendet wird.

Hochgebete

Der Charakter des eucharistischen Hochgebets als Dank- und Lobgebet lehnt sich eng an das Lobgebet der Schöpfung im Sabbatmorgengottesdienst an, jedoch fehlt in den Hochgebeten ein deutlicher positiver Bezug zum Ersten Testament, ja es werden sogar in den zur Zeit erlaubten Hochgebeten bibeltheologisch höchst bedenkenswerte Ausdrücke verwendet. Sieht man die Prägekraft und den Stellenwert, die diese Texte in der Liturgie der Kirche einnehmen, das Handbuch der Liturgiewissenschaft spricht von einem zentralen Akt des Hochgebets, der in seiner Gestalt wie in seinem zelebrativen Vollzug dem Anspruch gerecht werden soll, Höhepunkt der eucharistischen Feier zu sein,⁵⁹ ist die totale Ausblendung Israels und dessen Geschichte, sowie der Zusammenhang von Israel und Kirche zu einer „messianischen Weggemeinschaft im Gottesbund“⁶⁰ ein Defizit, das „nach Auschwitz“⁶¹ und angesichts neuer theologischer Sichtweisen korrekturbedürftig ist. Schon das erste Hochgebet, das in der liturgischen Praxis wegen seiner unüberzeugenden Abfolge der Einzelgebete kaum verwendet wird,⁶² verweist in der Annahmehilfe zum Anamnesegebet durch die Worte: *„Blicke versöhnt und gütig darauf nieder und nimm sie an wie einst die Gaben deines gerechten Dieners Abel, wie das Opfer unseres Vaters Abraham, wie die heilige Gabe, das reine Opfer deines Hohenpriesters Melchisedek,“*⁶³ auf die Substitutionstheologie. Im eucharistischen Hochgebet II fehlt überhaupt jeglicher Bezug zum Ersten Testament, im Hochgebet III wird dann wieder eine unkritische Erfüllungstheorie auf die Kirche übertragen, indem es in Anlehnung an die Kultpolemik von Mal 1,10f aussagt: *„Bis ans Ende der Zeiten versammelst du dir ein Volk, damit deinem Namen das reine Opfer dargebracht werde vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang.“*⁶⁴

In ähnliche Richtung weist das Hochgebet „Gott führt die Kirche“ im Postsanctus:

Einst hast du Israel, Dein Volk, durch die Wüste geführt. Heute begleitest du die Kirche in der Kraft deines Geistes.

Die problematischste Passage im Hochgebet findet sich allerdings im sehr stark ausgeprägten anamnetisch bestimmten Hochgebet vier. Dieser Kanon schildert als einziger der zur Zeit erlaubten Hochgebete einen Abriß der alttestamentlichen Heilsgeschichte in seinem Text, jedoch wird in dieser heilsgeschichtlichen Konzeption Israel vollkommen ausgeblendet. Erich Zenger fragt sogar, ob diese Ausblendung im Hochgebet gezielt gesetzt wird.⁶⁵ Der Text ist folgender:

Den Menschen hast du nach deinem Bild geschaffen und ihm die Sorge für die ganze Welt anvertraut. Über alle Geschöpfe sollte er herrschen und allein dir, seinem Schöpfer dienen. Als er im Ungehorsam deine Freundschaft verlor und der Macht des Todes verfiel, hast du ihn dennoch nicht verlassen, sondern voll Erbarmen allen geholfen, dich zu suchen und zu finden. Immer wieder hast du den Menschen deinen Bund angeboten und sie durch die Propheten gelehrt, das Heil zu erwarten.⁶⁶

Ich halte mich hier an Erich Zenger,⁶⁷ der zu diesem Textabschnitt auf das problematische Verständnis der sehr naiv historisierend biblischen Urgeschichte, die in diesem Gebet nacherzählt

wird, nicht eingeht und möchte statt dessen noch einmal einige Argumente gegen die Aussage, die in diesem Kanon getätigt wird, daß Gott „immer wieder den Menschen seinen Bund angeboten habe,“ kurz eingehen. Besonders auf diese Textpassage aus dem 4. Kanon muß folgendes noch einmal explizit herausgehoben werden.

- Falls hier auf den Bund des Schöpfergottes in Gen 9,1–17 angespielt wird, wird der Bund anthropozentrisch enggeführt und zu einem Angebot reduziert. Dies widerspricht den Arten des Bundes, denn nur Gott setzt Bund. Einseitig und souverän! Nur Gott ist an diese Verheißung gebunden.
- Das Erste Testament kennt nur eine „b^erit“, nur einen Bund Gottes mit den Menschen, und so kann dieser Bund nicht mehrmals den Menschen neu angeboten werden.
- Falls auf die prophetische Ankündigung vom neuen Bund Bezug genommen sein soll, muß gesagt werden, daß die Bundes–Erneuerung durch die Propheten nicht pauschal den Menschen verkündet worden ist, sondern Israel und Juda (vgl. Jer 31,33).
- Daß die biblischen Propheten schließlich darauf reduziert werden, daß sie den „Menschen gelehrt haben, das Heil zu erwarten,“⁶⁸ „entspricht zwar einem christlicherseits lieb gewordenen Klischee, ist aber höchstens die halbierte biblische Wahrheit“,⁶⁹ und es stimmt nachdenklich, daß auch hier jeglicher Bezug zu und auf Israel vermieden wird.

Einen guten Überblick zum liturgischen Sprachgebrauch und zum Bundesverständnis im vierten Hochgebet gibt Gerog Braulik in dem Aufsatz, „Das göttliche Bundesangebot an die Menschheit. Zum vierten Hochgebet.“⁷⁰

Auswege aus der Marginalisierung der Verwendung und

der Bedeutung des Ersten Testaments in der Liturgie

Wie schon erwähnt, können sich Probleme für unsere Liturgie ergeben, wenn diese von den Wurzeln her untersucht und analysiert wird und die Ergebnisse daraus ernst genommen werden. Ein großer Schritt einer solchen Analyse wurde nach dem II. Vaticanum getan. Seit diesem großen Konzil ist jedoch einige Zeit vergangen und die Praxis der Liturgie hat gezeigt, daß diese dort begonnenen Reformen noch nicht zu Ende geführt sind. Die immer wieder aufflammenden Diskussionen, zum Beispiel über den Ablauf, die Sprache, die verwendeten Zeichen und Symbole in unserer Liturgie, sind dafür ein Zeichen. Aber auch andere Einflüsse machen es notwendig, daß sich die Liturgie stetig bemüht, die „Zeichen der Zeit“ zu verstehen. So hat sich seit dem II. Vaticanum die Sprache und das Wahrnehmen dieser Zeichen verändert, neue theologische Thesen wurden erstellt, durch die Globalisierung drängen immer mehr und verschiedene Kulturen und deren Liturgien in die römische Liturgie.⁷¹ Wenn für die Kirche die Aussage „ecclesia semper reformanda“ zutrifft, muß dies erst recht für den Lebensvollzug dieser sich stetig erneuernden Kirche, der Liturgie, zutreffen. Ein richtiger und wichtiger Punkt dafür ist die „Erneuerung“ oder besser gesagt die „Reformierung“ der zur Zeit gültigen Liturgie in Bezug auf die Rückbesinnung zu ihren Wurzeln.

Nachstehender Teil der Arbeit versucht sich als ein kurzer Überblick über Vorschläge, die einen Ausweg aus der Marginalisierung des Ersten Testaments in der römischen Liturgie meinen finden zu können. Ebenfalls soll dieser Teil dazu führen, die Sensibilität der liturgischen Texte hin auf das Erste Testament, wenn sie neu verfaßt werden sollten, zu erhöhen. Denn gerade, wenn Texte und Gebete neu geschrieben werden, müssen sie bibeltheologisch stimmen, um "dem liturgischen Buch der Bibel," gerecht zu werden.

Die Bezeichnung des Ersten Testaments:

„Mater et magistra Novi Testamenti“

Das Alte Testament als Eigenwort mit Eigenwert zu verstehen und zu lesen, ist eine Forderung, welche das II. Vatikanische Konzil leider versäumt hat. Papst Johannes Paul II. hat jedoch bereits mehrmals versucht, dieses Versäumnis des Konzils nachzuholen und hat ein striktes Umdenken im Umgang mit dem Alten Testament verlangt, ein Umdenken, daß sich nicht nur auf den ökumenischen Dialog zwischen Christen und Juden beschränkt, sondern in der ganzen Weltkirche um sich greifen soll, nämlich, daß das Erste Testament kein vorläufiges oder überholtes Gotteswort ist und es keinen offenbarungsgeschichtlichen Fortschritt im Sinne einer naiven Entwicklung vom Niederen zum Höheren oder vom Vorläufigen zum Endgültigen darstellt. So ist eben das Neue Testament vom Alten Testament her geschrieben, das Neue Testament will im Lichte des Alten Testaments gelesen werden, ist „mater et magistra Novi Testamenti.“

Aus dem ergibt sich, daß die Bezeichnung „Altes“ Testament zu falschen Implikationen führen kann und, wie die Rezeptionsgeschichte im Christentum zeigt, Auslöser permanenter Mißverständnisse und fataler Antijudaismen ist. Deshalb wäre eine Bezeichnung als „Erstes“ Testament wünschenswert. Diese Bezeichnung wird der historischen Entwicklung mehr gerecht, ist zudem biblischer als „Altes Testament“⁷² und ruft mehrere positive Implikationen hervor.⁷³ So vermeidet die Bezeichnung Erstes Testament zum Beispiel

- die traditionelle Abwertung, die sich assoziativ und faktisch mit der Bezeichnung „Altes Testament“ verbindet.
- Sie gibt den historischen Sachverhalt korrekt wieder.
- Sie formuliert theologisch richtig und bezeugt jenen „ewigen“ Bund, den Gott mit Israel als seinem „erstgeborenen“ Sohn (Vgl. Ex 4, 22; Hos 11, 1) geschlossen hat als Anfang jener großen Bundesbewegung, in die der Gott Israels auch die Völkerwelt hinein nimmt.
- Als Erstes Testament weist es hin auf das Zweite Testament, ist dadurch eben „mater et magistra Novi Testamenti“.

Dialogizität von Erstem und Zweitem Testament im Wortgottesdienst

Aus der Bezeichnung Erstes Testament ergibt sich von selbst, daß die Schriftlesungen aus dem Ersten und Zweiten Testament in einer spannungsreichen Dialogizität stehen sollen. Erich Zenger spricht in diesem Zusammenhang davon, daß das Erste Testament eine Herausforderin und Rivalin des Zweiten Testaments sein soll.⁷⁴ Beide Testamente bilden ein polyphones, polyloges, aber dennoch zusammenklingendes Ganzes, „das nur als solches ‚Wort Gottes‘ ist, das vom dramatischen Geschehen der Erlösung der ganzen Welt kündigt, dessen ‚letzter‘ Akt mit dem Messias Jesus Christus verbunden ist,“⁷⁵ schreibt Zenger und faßt dies mit der Bezeichnung der „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“⁷⁶ zusammen.⁷⁷

Für die Liturgie heißt dies, damit der spannungsreiche Dialog wahrgenommen werden kann, daß Lesungen aus dem Ersten *und* dem Zweiten Testament vorgetragen werden, die freilich nach bibeltheologischen Gesichtspunkten und nicht nur nach liturgischen, ausgesucht werden müssen.

Norbert Lohfink ging in seinen Überlegungen zum Thema der Dialogizität beider Testamente vom jüdischen Synagogengottesdienst aus. Dort steht im Lesegottesdienst die Tora an erster Stelle, dann folgen gleichsam als Auslegungen andere Schriften der hebräischen Bibel. Dazu überträgt Lohfink dieses Schema auf den christlichen Wortgottesdienst: Die Vertiefung der Ersten Lesung

sieht er im Antwortpsalm, womit die Erste Lesung gleichsam eine Vertiefung aus dem selben, dem Ersten Testament erfährt. Dann folgen die neutestamentlichen Texte die, besonders die Paulusbriefe, wie ein theologischer Kommentar zu den Lesungen aus dem Ersten Testament gelesen werden können. Die Evangelien schließlich „erzählen von dem Faktum, daß alle Erfahrungen Israels nach *christlichem* Verständnis letztlich entschlüsselt und deutet, vom Leben und Sterben Jesu von Nazareth.“⁷⁸

Die symbolische Einheit der beiden Testamente:

Kanonorientierte Schriftlesung – die Tora als Bahnlesung im Kirchenjahr

Die Zeichen und Symbole in der Feier der Heiligen Messe sollen zeigen, was sich hier und jetzt in der Liturgie ereignet. Die Symbolik des Wortgottesdienstes betreffend muß daher hinterfragt werden, ob durch die zur Zeit gehandhabten Riten (zum Beispiel der Verehrung des Evangeliums) nicht die Gefahr besteht, das Erste Testament symbolisch herabzusetzen. Die Symbole und Riten sind gerade im Gottesdienst von besonderer Wichtigkeit und erfahren gerade in heutiger Zeit eine Renaissance. Aber eben darum müssen die Symbole und Riten richtig eingesetzt werden, um auch richtig gedeutet und wahrgenommen zu werden. Eine sehr gute und übersichtliche Einführung zur Bedeutung und zur Geschichte der Symbole und Riten in der christlichen Liturgie bietet Georg Ritzer⁷⁹ in seiner Dissertation an der Universität Salzburg.

Der Umgang mit den biblischen Büchern in der Liturgie, der differenzierte Umgang mit ihnen hat eine lange liturgische Tradition. So sah man im Evangelium ein Symbol der Person Christi, aus der heraus sich eine gesteigerte Feierlichkeit nahe legte.⁸⁰ Es läßt sich allerdings aus der Geschichte nicht erkennen, daß durch diese Riten das Erste Testament abgewertet werden sollte. Vielmehr ging es in der Verehrung des Evangeliums darum, der Freude über das Christusereignis Ausdruck zu verleihen. Nicht die Geringschätzung des Ersten Testaments, sondern die besondere Bedeutung eines Teils der Schriften des zweiten Testaments führte zur Ausprägung bestimmter Riten im Wortgottesdienst.⁸¹ Wie kann nun verhindert werden, daß trotz der besonderen Bedeutung des Evangeliums, der Eindruck vermieden wird, in der Liturgie werden die Schriften des Ersten Testaments abgewertet?

Zum einen ist da einmal die liturgische Form des Wortgottesdienstes, die im Nebeneinander von Erstem Testament, Psalm, Lesung aus dem Zweiten Testament, Ruf vor dem Evangelium und dem Evangelium besteht, vielen Gemeinden, besonders im deutschen Sprachgebrauch, unbekannt. Es liegt auf der Hand, daß ein der „pastoralen Schere“ zum Opfer gefallener Wortgottesdienst in seinem verkürzten Ritus die Aufmerksamkeit vielmehr auf das Evangelium lenkt. Dabei verlieren die begleiteten Riten zum Evangelium dann auch ihre Sinnhaftigkeit. Denn in Text und Symbolik des Rufes vor dem Evangelium und der Verehrung des Evangeliums soll verdeutlicht werden, daß

in dem Juden Jesus von Nazareth das Erbe des Alten Testaments und der Keim der neutestamentlichen Heilswirklichkeit miteinander verbunden (sind) – das Erbe und die Wurzel, die das Leben Israels von Jhwh darstellt, und der Keim, mehr, die Initiation des eschatologisch–neuen Geschehens der Gottesherrschaft.⁸²

Um dies zu verwirklichen bedarf es aber der „Vollinszenierung“ des Wortgottesdienstes und nicht nur die Inszenierung durch „zwei oder weniger Akte.“ Denn nur dann wird die Abfolge und die Dialogizität beider Testamente voll erlebbar. Zum anderen sind die Lesungen selbst in den zur Zeit erlaubten Leseordnungen mit gewaltigen hermeneutischen Problemen behaftet. Ein Ausweg

daraus wäre, die Lesungen des Ersten Testaments als Bahnlesung auszuwählen, kommentiert bzw. meditiert durch einen Psalm und die Lesungen aus dem Zweiten Testament. Durch eine solche Bahnlesung aus dem Ersten Testament werden bzw. würden die Gläubigen mit den wichtigsten Stationen und bedeutendsten Zeugnissen der Heils- und Glaubensgeschichte Israels vertraut gemacht. Diese Bahnlesung könnte, ähnlich wie bei den Evangelien, nach dem Kirchenjahr gegliedert werden. Hansjakob Becker⁸³ sieht die Zeit zwischen Pfingsten und Advent als die ideale Zeit an, eine Bahnlesung aus dem Ersten Testament zu verwirklichen, da der Zeitraum groß genug ist, jene Texte zu verlesen, die „die Gläubigen mit den wichtigsten Stationen und bedeutendsten Zeugnissen der Heils- und Glaubensgeschichte Israels vertraut“⁸⁴ machen. Dirk Monshouwer dagegen sieht keine bestimmte Zeit im Kirchenjahr dafür vor und greift auf das Projekt „De Eerste Dag“ aus den Niederlanden zurück, das die Bahnlesung aus der Tora von Ostern aus festlegt und wieder zu Ostern zurückführt.

Wenn man die heilige Schrift in ihrer eigenen Ordnung liest⁸⁵ und dabei die biblischen Feste nicht aus dem Auge verliert, erzählen die unterschiedlichen Teile der Bibel dieselbe Geschichte. Jedenfalls die Tora und das Evangelium passen zueinander, wenn man sie von Ostern her und wieder auf das Osterfest hin liest.⁸⁶

Norbert Lohfink⁸⁷ verlangt zu dieser Diskussion, daß als Bahnlesung aus dem Ersten Testament immer eine Lesung aus der Tora genommen werden soll. Georg Braulik⁸⁸ hat dies aufgenommen und einen konkreten Vorschlag einer dreijährigen Bahnlesung aus der Tora abgeleitet, der für die Zwischenlesung zwei Lesungen als Alternative vorsieht, eine aus dem Ersten Testament, die andere aus dem Zweiten Testament. Eine dieser „Zwischenlesungen“ ist der Tora, die andere dem Evangelium zugeordnet. Je nach der „Hauptlesung“ (die entweder aus der Tora oder aus dem Evangelium erfolgt), die sich der Prediger zugrundelegen will, kann dieser dann die eine oder die andere „Zwischenlesung“ wählen. Wenn von der Tora ausgegangen wird, kann es nicht passieren, daß eminente Bücher und Perikopen des Ersten Testaments der „liturgischen Schere“ zum Opfer fallen. Konkret sieht dies so aus:

- Die erste Lesung wird aus der Tora genommen.
- Die zweite Lesung stammt aus den Büchern der Propheten und der Weisheitsschriften und aus den gesamten neutestamentlichen Schriften. Diese Lesung hat entsprechend der kanonischen Struktur Kommentarcharakter zur Tora oder zum Evangelium.
- Die Evangelien sind ebenfalls als Bahnlesung zu verkünden. Sie brauchen aber nicht eigens thematisch oder verbal auf die Toralesung abgestimmt sein, „denn letztlich trägt jede gut ausgewählte Evangelienperikope immer das Ganze in sich, ist somit auch definitive Auslegung der Tora und des Alten Testaments.“⁸⁹

Leider ist es mir hier aufgrund der gebotenen Kürze nicht möglich, genauer auf das Thema einzugehen. Ich darf daher auf die im Text schon angegebenen Literaturangaben verweisen und noch einige weitere anführen.⁹⁰ Fest steht, daß eine wie oben angeführte kanonische Bahnlesung aus dem Ersten Testament gegenüber der literarischen Bahnlesung des Evangeliums eine Reihe von Vorteilen hat, die hier zusammengefaßt benannt seien:⁹¹

- Es kann besser als zur Zeit sichergestellt sein, daß die wichtigsten Texte des Ersten Testaments zur Verlesung kommen.
- Der Hörer nimmt über einen langen Zeitabschnitt des Kirchenjahres die Perikopen in einem nachvollziehbaren heilsgeschichtlichen Zusammenhang wahr.
- Der die Thematik des Wortgottesdienstes bestimmende Text steht am Anfang und nicht erst am Ende des Hörvorgangs.

Ein weiterer Ausweg um die Dignität der ganzen Bibel besser zum Ausdruck zu bringen, ohne die besondere Bedeutung des Evangeliums zu schmälern, ist die Verwendung einer Lesungsbibel. Mit der Einführung einer solchen Lesungsbibel.⁹² wären Konsequenzen auch für die Riten des

Wortgottesdienstes verbunden. Es würde zum Beispiel die ganze Heilige Schrift in feierlicher Form in den Kirchenraum getragen und zur Verlesung aufbewahrt. So würde klar, daß der Glaube der Kirche und die Glaubensfeier der Christen in der einen Bibel aus Erstem und Zweitem Testament basiert. Eine besondere Verehrung des Evangeliums, das für unsere christliche Liturgie ein Spezifikum ist, würde nicht wegfallen, denn im Evangelium wird angezeigt, worin der Gottesglaube der Christen seinen Grund hat, in dem Bekenntnis zum Christusereignis, dessen Wurzeln im Ersten Testament zu finden sind.

Fußnoten

1. Vgl. II. Vaticanum „Sacrosanctum Concilium.“ SC 24.
2. SC 24.
3. Vgl. Albert Gerhards, „Schriftgebrauch im Gottesdienst. Zur Bewertung der Rolle des Gottesdienstes in den Überlegungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen unter besonderer Berücksichtigung des Alten Testaments,“ in: *Streit am Tisch des Wortes*, 500.
4. Klemens Richter, „Liturgie und Bibel für das Volk – biblische und liturgische Erneuerung als pastorale Bewegung“, *Bibel und Liturgie* 69 (1996) 146.
5. Benedikt Kranemann, „Anmerkung zur Dramaturgie des Wortgottesdienstes der Messfeier,“ in: *Streit am Tisch des Wortes*, 759.
6. Vgl. Erich Zenger, „Das Erste Testament als Herausforderung christlicher Liturgie,“ in: Georg Steins (Hg.), *Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie*, Stuttgart 1997, 11 – 28.
7. Vgl. Notker Füglistner, „Gottesdienst am Menschen. Zum Kultverständnis des Alten Testaments,“ *Salzburger Universitätsreden*, Heft 46 (1971).
8. Vgl. *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum*. Nummer 23.
9. Ebd. Nummer 24.
10. Vgl. Theodor Klauser, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 11- 15.
11. Vgl auch: Klemens Richter, „Jüdische Wurzeln christlicher Liturgie im Spiegel der neueren katholischen Liturgiewissenschaft,“ in: Marcel Marcus, Ekkehard W. Stegemann und Erich Zenger (Hg.), *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich – jüdischen Dialog*, Freiburg, Basel, Wien, 1991, 137.
12. Hans Bernhard Meyer u.a. (Hg.), *Gottesdienst der Kirche (Gdk). Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Regensburg 1983 ff.
13. *GdK* 4, 117.
14. *GdK* 4, 117.
15. Ebd.
16. Vgl. *GdK* 4, 69.
17. *GdK* 4, 71 – 72.
18. Vgl. *GdK* 4, 69.
19. Ebd.
20. Vgl. *GdK* 4, 64 – 73.
21. Vgl. Hanspeter Heinz, „Kann die Kirche Liturgie feiern ohne die Synagoge?“ In: *Israel und Kirche heute*, 69 – 71.
22. *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog*. Für Ernst Ludwig Ehrlich, Marcel Marcus, Ekkehard W. Stegemann, Erich Zenger (Hg.), Freiburg, Basel, Wien, 1991.
23. Vgl. C. Thoma bei Klemens Richter, „Jüdische Wurzeln christlicher Liturgie,“ 147.
24. Vgl. Klemens Richter, „Jüdische Wurzeln christlicher Liturgie,“ 147.
25. Julie Kirchberg, „Theologie in der Anrede als Weg der Verständigung zwischen Juden und Christen,“ *IST*, 31, Innsbruck 1991, 367.
26. Ebd.
27. *Gotteslob. Katholisches Gebets- und Gesangbuch*. Diözese Linz. Bischöfe Deutschlands u.a. (Hg.), Klagenfurt u.a., 1975, 17.
28. Vgl. Benedikt Kranemann, „Liturgisches Beten zu Christus? Zur Theozentrik und

- Christozentrik liturgischen Betens,“ in: *Kirche und Israel* 7 (1992), 60.
29. Albert Gerhards, „Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter jüdisch–christlichen Dialogs,“ in: *Trierer theologische Zeitschrift* 1993, 245 – 257.
 30. Vgl. Georg Gafus, „Das Alte Testament – Stiefkind der Perikopenordnung,“ in: *Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde*, 30.
 31. Vgl. SC 51.
 32. Vgl. Georg Gafus, „Das Alte Testament – Stiefkind der Perikopenordnung,“ in: *Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde*, 30.
 33. Vgl. Erich Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*: Freiburg im Breisgau, Basel und Wien 1994, 43 – 66.
 34. Vgl. Georg Gafus, 32 – 34.
 35. Georg Gafus, 32
 36. Ebd.
 37. Vgl. Andrea Tafferner, „Die Leseordnung aus der Perspektive von Frauen,“ *Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde*, 47 – 55.
 38. Vgl. Andrea Tafferner, „Die Leseordnung aus der Perspektive von Frauen“; Birgit Janetzky, „Die Lesung für die Frauen befreien. Alttestamentliche Frauenperikopen im erneuerten Lektionar aus der Sicht feministischer Befreiungshermeneutik,“ in: Ansgar Franz (Hg.), *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, Erzabtei St. Ottilien, 1997, 725 – 750.
 39. Vgl. Elie Wiesel, *Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen*, Freiburg 1986, 26ff. Hier zitiert nach Martha Zechmeister, „Wenn Christen jüdische Gebete sprechen. Zum christlichen Umgang mit den Psalmen,“ in: *ThQ* 1 (1999) 29.
 40. Vgl. Martha Zechmeister, „Wenn Christen jüdische Gebete sprechen,“ 29.
 41. Vgl. Julie Kirchberg nach: Martha Zechmeister, „Wenn Christen jüdische Gebete sprechen,“ 29.
 42. Vgl. Notker Füglistner, „Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende,“ in: Josef Schreiner (Hg.), *Forschung zur Bibel. Beiträge zur Psalmenforschung*. Psalm 2 und 22, Würzburg 1988.
 43. Vgl. Norbert Lohfink, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien² 1989.
 44. Vgl. Notker Füglistner, „Die Verwendung des Psalters zur Zeit Jesu. Der Psalter als Lehr- und Lebensbuch,“ in: *Bibel und Kirche* 47 (1992).
 45. Vgl. Georg Braulik, „Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament?“ in: Klemens Richter, B. Kranemann, *Christologie der Liturgie: Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund*, Freiburg 1995.
 46. Vgl. Norbert Lohfink, „Der Psalter und die christliche Meditation. Die Bedeutung der Endredaktion für das Verständnis des Psalters,“ in: *Bibel und Kirche* 47 (1992).
 47. Einen kurzen und übersichtlichen Abriss zum christlichen Umgang mit den Psalmen siehe auch: Martha Zechmeister, „Wenn Christen jüdische Gebete sprechen. Zum christlichen Umgang mit den Psalmen,“ in: *Theologische praktische Quartalschrift* 1 (1999), 20 – 30.
 48. Erich Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 8 – 9.
Vgl. auch Erich Zenger, *Das Erste Testament*, 38 – 41.
Vgl. auch Erich Zenger (hg.), *Der Psalter im Judentum und Christentum*. FS Norbert Lohfink (Herders Biblische Studien 18), Freiburg, Basel, Wien 1998.
 49. Die Nummern in den Klammern bezeichnen die Nummern im KKK in denen die Aussagen vorkommen.
 50. Rudolf Pacik, „Der Antwortpsalm,“ in: *Liturgisches Jahrbuch* 30 (1990) 43 – 66.
 51. Dominik Daschner, „Meditation oder Antwort – Zur Funktion des Antwortpsalmes,“ in: *Heiliger Dienst* 48 (1994) 131 – 153. 200 – 220.
 52. Frei nach: Ansgar Franz, „Der Psalm im Wortgottesdienst. Einladung zur Besichtigung eines ungeräumten Problemfeldes,“ in: *Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde* (S) 1997.
 53. Vgl. Ansgar Franz, „Der Psalm im Wortgottesdienst. Einladung zur Besichtigung eines

- ungeräumten Problemfeldes,“ in: *Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde*, 138 – 146.
54. Philipp Harnoncourt, „So sie nicht singen, so glauben sie's nicht. Singen im Gottesdienst. Ausdruck des Glaubens oder liturgische Zumutung,“ in: H. Becker / R. Kaczynski (Hg.), *Liturgie und Dichtung*, Band 2, St. Ottilien 1983, 139 – 172.
 55. Dominik Daschner, „Meditation oder Antwort,“ 153.
 56. Vgl. Ansgar Franz, „Der Psalm im Wortgottesdienst,“ 142 – 146.
 57. Vgl. Ansgar Franz, „Der Psalm im Wortgottesdienst,“ 144.
 58. Ansgar Franz, „Der Psalm im Wortgottesdienst“ 145.
 59. Vgl. GdK 344
 60. Erich Zenger, *Das Erste Testament*, 26.
 61. Ebd.
 62. Vgl. GdK 349.
 63. Bischofskonferenz Deutschland, Österreich, Schweiz (Hg.), *Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Messbuch deutsch für alle Tage des Jahres.* Wien, Salzburg, Linz² u.a. 1988, 474. In weiterer Zitation wird dieses Werk mit DMB bezeichnet.
 64. DMB 490
 65. Vgl. Erich Zenger, *Das Erste Testament*, 24.
 66. DMB 504.
 67. Vgl. Erich Zenger, *Das Erste Testament*, 24 – 27.
 68. DMB 504.
 69. Erich Zenger, *Das Erste Testament*.
 70. Georg Braulik, „Das göttliche Bundesangebot an die Menschheit. Zum 4. Hochgebet,“ in: Ansgar Franz, *Streit am Tisch des Wortes?* 841 – 853.
 71. Vgl. auch Wilhelm Zauner, „Zeichen der Hoffnung. Überlegungen zur Inkulturation der Sakramentenpastoral,“ in: Monika Pankoke-Schenk und Georg Evers (Hg.), „Inkulturation und Kontextualität.“ *Theologien im weltweiten Austausch*. Festgabe für Ludwig Bertsch SJ zum 65. Geburtstag, Frankfurt am Main 19??, 138 – 149.
 72. Vgl. Erich Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart – Berlin - Köln, 1995, 12 – 17.
 73. Vgl. Erich Zenger, „Das Erste Testament als Herausforderung christlicher Liturgie,“ in: *Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde*, 23.
 74. Vgl. Erich Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, 10.
 75. Vgl. Erich Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, 20.
 76. Ebd. Und ders. „Das Erste Testament als Herausforderung christlicher Liturgie,“ in: *Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde*, 23 – 28.
 77. Vgl. auch ders. *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf 1993, 80 – 82.
 78. Norbert Lohfink, *Das Alte Testament christlich ausgelegt. Eine Reflexion im Anschluß an die Osternacht*, Meitingen – Freising 1988, 26.
 79. Georg Ritzer, *Taufmotive. Dissertation an der Universität Salzburg*, Salzburg 1999, 4. Kapitel.
 80. Vgl. Benedikt Kranemann, „Anmerkung zur Dramaturgie des Wortgottesdienstes der Messfeier,“ in: *Streit am Tisch des Wortes*, 759 – 768.
 81. Vgl. Benedikt Kranemann, „Anmerkung zur Dramaturgie des Wortgottesdienstes der Messfeier,“ in: *Streit am Tisch des Wortes*, 761
 82. W. Thüsing, „Perspektiven für eine Biblische Theologie des Alten und des Neuen Testaments,“ in: „Eine Bibel – zwei Testamente,“ in: Chr. Dohmen und Th. Söding, *Positionen Biblischer Theologie*, Paderborn u. a. 1995, 298.
 83. Vgl. Hansjakob Becker, „Die Bibel Jesu und das Evangelium Jesu. Ein konkreter Vorschlag zur Weiterführung der Reform des Wortgottesdienstes,“ in: *Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde*, 103 – 113.
 84. Ders. 108.
 85. Vgl. auch Erich Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, 28 – 33., vgl. auch Gerhard

- Bodendorfer, *Bibel und Midrasch*, 13 – 17.
86. Dirk Monshouwer, „Überraschende Erfahrungen. Der dreijährige Torazyklus im christlichen Gottesdienst,“ in: *Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde*, 92 – 102, hier 97.
87. Vgl. Norbert Lohfink, „Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung,“ in: *Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde*, 122 – 137.
88. Georg Braulik, „Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen,“ in: R. Messner und E. Nagel, R. Pacik (Hg.), *Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie*. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag, Innsbruck 1995, 50 – 76.
89. Georg Braulik, „Kanon und liturgische Schriftlesung,“ in: *Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde*, 121.
90. Erich Zenger, *Das Erste Testament*. Ansgar Franz, „Die Rolle des Alten Testaments in Perikopenreformen des 20. Jahrhunderts,“ in: *Streit am Tisch des Wortes?* 619 – 648. Johann Maier, „Schriftlesung in jüdischer Tradition,“ in: *Streit am Tisch des Wortes*, 505 – 560. Hansjakob Becker, „Wortgottesdienst als Dialog der beiden Testamente. Der Stellenwert des Alten Testaments bei einer Weiterführung der Reform des Ordo Lectionum Missae,“ in: *Streit am Tisch des Wortes?* 659 – 690. Erich Zenger, „Das Erste Testament im Ordo lectionum missae. Anmerkungen zu den Thesen von H. Becker,“ in: *Streit am Tisch des Wortes*, 691 – 692.
91. Vgl. Hans Jakob Becker, *Die Bibel Jesu und das Evangelium Jesu*, 109.
92. Vgl. Reiner Kaczynski, „Wertschätzung der Bücher, die Gottes Wort enthalten,“ in: *Streit am Tisch des Wortes?*, 769 – 772. Benedikt Kranemann, „Anmerkung zur Dramaturgie des Wortgottesdienste der Messfeier,“ 64 – 65.

Dieser Beitrag ist Teil der Diplomarbeit von Josef Peter Zauner, die er am Institut für Judaistik und alttestamentliche Bibelwissenschaft der Universität Salzburg eingereicht hat.

© Copyright 2000 [Koordinierungsausschuss für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit](#)