

Wort des lebendigen Gottes?

Die neutestamentlichen Briefe
im Wortgottesdienst der Eucharistiefeier

Von Thomas Söding, Wuppertal

„Wo nach der Lesung ein Zuruf der Gemeinde üblich ist“, heißt es im Messbuch, „fügt der Lektor ... an: Wort des lebendigen Gottes“. Dass dieser Zuruf dem Lektor und der Gemeinde hilft, eine Ahnung zu spüren, *welcher* Text zu Gehör gebracht wird, ist vielleicht eine fromme Illusion, kann aber schon Grund genug sein, die Anregung, die das Messbuch gibt, ernst zu nehmen. Jedenfalls sollte nicht dogmatische Unsicherheit des Gemeindeleiters oder des Lektorenkreises in Sachen Schrift-Theologie zum Verzicht auf die Formel führen – so wie es umgekehrt von schlechter Theologie zeugte, wollte man sie wie selbstverständlich benutzen und geradezu triumphalistisch hinausposaunen, als ob mit ihr alles geklärt wäre und jede Kritik verstummen müsste. Aus neutestamentlicher Sicht wirft sie jedenfalls eine Reihe schwieriger Fragen auf.¹

1. Fragestellung

Die Briefe des Apostels Paulus, Paradebeispiele der Episteln, sind Gelegenheitsschriften. Ihre Entstehung, ihre Themen, ihre Intentionen und Wirkungen sind an ihre historische Zeit und ihren historischen Ort gebunden.² Sie sind so stark durch die persönliche Handschrift, die Erfahrungen und Reflexionen des Apostels bestimmt, dass die Exegese sich zutrauen darf, zwischen „echten“

¹ Die Diskussion um die Schrift-Lesungen im Sonntagsgottesdienst wird derzeit – nicht ohne Grund – von alttestamentlicher Seite dominiert; vgl. *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund*. Hg. v. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg/Br. u. a. 1995 (QD 159); *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*. Hg. v. A. Franz. St. Ottilien 1995 (PiLi 8); *Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie*. Hg. v. G. Steins. Stuttgart 1997 (Gottes Volk S/97). Um die Diskussion zu verbreitern, seien neutestamentliche Ansatzpunkte markiert, die auf einem exegetischen Konzept Biblischer Theologie basieren; vgl. *Th. Söding, Entwürfe Biblischer Theologie in der Gegenwart. Eine neutestamentliche Standortbestimmung*, in: *Biblische Theologie*. Hg. v. H. Hübner – B. Jaspert. Göttingen 1999, 41–103.

² Grundinformationen vermittelt *U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament*. Göttingen³ 1999 (1994) (UTB 1830).

und „unechten“, authentischen und pseudonymen Paulusschreiben zu unterscheiden. Für die anderen neutestamentlichen Briefe, die – wahrscheinlich durchweg Pseudepigraphen – mit den Namen der Jerusalemer „Säulen“ Petrus, Jakobus und Johannes, zudem mit Judas verbunden sind, lässt sich Ähnliches nachweisen. Wie können sie da als „Wort des lebendigen Gottes“ titulierte werden?

Die Frage verschärft sich: „Evangelium unseres Herrn Jesus Christus“ lautet, wiederum wo es „üblich“ ist, die abschließende Definition des Diakons oder Priesters im Wortgottesdienst der Eucharistiefeier. Dieser Sprachgebrauch geht auf den Eingangssatz des ältesten Evangeliums zurück: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes“, heißt es Mk 1,1.³ Der Genitiv ist im doppelten Wortsinn gebraucht⁴: Das Evangelium handelt *von* Jesus Christus, erzählt *über* ihn, hat ihn zum Thema, Jesus, den Christus, den Sohn Gottes, und es fängt die Verkündigung Jesu selbst ein, das Evangelium der Basileia, das er in Wort und Tat verkündet und in dem er auch sich selbst zur Sprache gebracht hat. Die liturgische Einleitungswendung „Evangelium *nach* Markus (Matthäus, Lukas, Johannes)“ greift die *kata*-Wendungen der Evangelientituli auf, die in den Handschriften seit der Mitte des 2. Jahrhunderts erstaunlich konstant den Weg zur Kanonisierung säumen.⁵ Das *eine* Evangelium Jesu Christi begegnet den späteren Christengenerationen authentisch in Form der *vier* Evangelienbücher, die es kanonisch überliefern.⁶ Im Gottesdienst, namentlich in der Eucharistiefeier, als „Evangelium unseres Herrn Jesus Christus“ verkündet, schärfen sie nicht nur die Erinnerung an signifikante Szenen und Worte Jesu (DV 18), sondern halten auch dafür, dass sich der auferstandene Gekreuzigte kraft des Geistes Gottes selbst in Szene setzt und zu Wort meldet, wenn „zwei oder drei“ in seinem „Namen versammelt sind“ (Mt 18,20). Diese pneumatische Präsenz des Kyrios im Wort, das verkündet, gehört, besprochen und bejaht wird,⁷ ist von der katholischen Theologie allzu lange verdrängt worden⁸. In der Sprache

³ Die liturgische Tradition macht durch einen Unterschied diesen Rückbezug unzweideutig. Als Einleitungswendung für die Lesung der Evangelienanfänge gilt: *initium sancti evangelii secundum ...* Bei späteren Abschnitten heißt es dann: *sequentia ...*

⁴ Vgl. *Th. Söding*, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie. Stuttgart 1987 (SBB 12) 222–227.

⁵ Vgl. *M. Hengel*, Die Evangelienüberschriften. Heidelberg 1984 (SHAW.PH 3).

⁶ Hermeneutisch neu ausgewertet von *G. Stanton*, The Fourfold Gospel, in: NTS 43. 1997, 317–346.

⁷ Reflektiert von Augustinus, In Joh. Tract. 30,1: Nos itaque sic audiamus evangelium quasi praesentem Dominum.

⁸ Vgl. aber *F. Eisenbach*, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982, 496–557.

der Liturgie wird sie aber für das Evangelium seit alters eigens angezeigt⁹; deshalb konnte sie vom Konzil wiederentdeckt werden (SC 7). Nur: So stimmig die liturgische Definition des „Evangeliums unseres Herrn Jesus Christus“ ist, wenn „aus dem hl. Evangelium nach“ Markus, Matthäus, Lukas und Johannes vorgelesen wird – lässt sich ernsthaft für die Briefe Ähnliches behaupten? Was heißt es, bei den Episteln *Deo gratias* für das „Wort des lebendigen Gottes“ zu sagen? Ließe sich der Genitiv ebenfalls so verstehen, dass die Briefe einerseits relevante, normative Aussagen über Gott treffen und andererseits Gott selbst durch sie sein Wort sagt, damals, als der Brief geschrieben wurde, und heute, wenn er gelesen wird? Und welches Verhältnis besteht dann zwischen der Lesung aus einem neutestamentlichen Brief und der Lesung aus einem Evangelium?

Die Frage spitzt sich noch weiter zu: In den liturgischen Einführungen und Ausleitungen wird zwischen der Ersten Lesung aus dem Alten Testament und der Zweiten Lesung aus den Briefen des Neuen Testaments nicht unterschieden; sie werden vielmehr durch denselben Zuruf des Lektors und dieselbe Antwort der Gemeinde – offenbar gezielt – auf eine Stufe gestellt. Ist das angemessen? Für Paulus, Petrus, Jakobus, Johannes und Judas, die ekklesialen Autoritäten aus Jerusalem und dem Nachkömmling aus Tarsus, stehen die „heiligen Schriften“ (Röm 1,2) des Gottesvolkes Israel in kanonischem Rang. Sie gelten als inspiriertes, normatives, heiliges Gotteswort – ganz unabhängig von der historischen Tatsache, dass die Grenzen des „alttestamentlichen“ Kanons noch gar nicht überall gezogen sind und dass durchaus fraglich ist, wer überhaupt im Besitz aller einschlägigen Schriftrollen gewesen ist. Dass ihnen *ta logia tou theou* anvertraut sind, rechnet Paulus in Röm 3,1f. als das wichtigste unter den bleibenden Privilegien der Juden (vgl.

⁹ Plerophorisch und in gezielter Interpretation kommt dies durch zusätzliche Formeln des Priesters (oder Diakons) zum Ausdruck, die seit etwa 1000 bezeugt sind, z. B. (aus der Missa Illyrica um 1030): *Per istos sanctos sermones evangelii Domini nostri Jesu Christi indulgeat nobis Dominus universa peccata nostra* oder (aus dem Missale von St. Denis im 11. Jahrhundert): *Ave verba sancti evangelii quae totum mundum replestis* oder (in der tridentinischen Messe): *Per evangelica dicta deleantur nostra delicta* (vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe I–II. 5., verb. Aufl. Wien 1962, I 577) und dem folgend in der vatikanischen Liturgie (die vom Priester oder Diakon leise gesprochenen Worte): „Herr, durch dein Evangelium nimm hinweg unsere Sünden“. Kennzeichnend ist aber auch das Halleluja, das nicht als zweiter „Zwischengesang“, sondern (nach dem Vorbild von Mk 11,1–11 parr., dem Einzug Jesu in Jerusalem) als Begrüßung des im Wort ankommenden resp. durch das Wort in die Ekklesia einziehenden Kyrios zu verstehen ist; vgl. A.-G. Martimort, *Origine et signification de l'alleluia de la messe romaine*, in: *Kyriakon* 2. 1970, 811–834; E. Jammers, *Das Alleluja in der gregorianischen Messe. Eine Studie über seine Entstehung und Entwicklung*. Münster 1973 (LQF 55).

Röm 9,1–5).¹⁰ Aus neutestamentlicher Sicht ist es vollauf berechtigt, dass „Gott sei Dank“ aus dem Alten Testament als „Wort ... Gottes“ vorgelesen wird. Aus neutestamentlicher Sicht ist auch der Genitiv im doppelten Sinn des Kasus berechtigt. Einerseits enthält das „Alte Testament“ schlechterdings basale Aussagen über Gott, ohne die das Neue Testament nicht zur Sprache gebracht werden könnte; andererseits hält im Neuen Testament vor allem die Paulusschule in tiefer Übereinstimmung mit dem Frühjudentum dafür, dass durch das Schriftwort Gott selbst bis heute seine Hörer sucht und findet. Ähnliche Qualifikationen finden sich im Neuen Testament über die Episteln nicht ohne weiteres. Darf man dann aber die liturgischen Proklamationen aufrechterhalten? Müsste man nicht wenigstens einen signifikanten Unterschied zum Alten Testament markieren?

Die entscheidende Frage lautet, ob die neutestamentlichen Briefe überhaupt dazu qualifiziert sind, im Gottesdienst als *verbum Dei* verkündet zu werden. Davon hängt die zweite Frage ab, wie sie sich einerseits zur Schriftlesung aus dem Alten Testament, andererseits zur Lesung aus dem Evangelienbuch verhalten.

Eine Antwort auf diese Fragen kann nicht schon in einer Exegese der Konzilstexte gefunden werden. Denn die Konzilskonstitutionen *Sacrosanctum Concilium* und *Dei Verbum*¹¹ verweisen ihrerseits zurück auf die Heilige Schrift und stellen sich unter ihre Norm, die sie ja gerade beanspruchen, neu zur Geltung zu bringen. Entscheidend ist also, dass nicht nur permanent *über* die biblischen Texte gesprochen und geurteilt wird, sondern dass *deren* Sprache und Urteile zur Geltung kommen, auch dort, wo theologisch geklärt wird, was „Heilige Schrift“, was Inspiration und Kanonizität, was Einheit und Vielfalt, was Gottesdienst und Kirche überhaupt heißen können.¹² Dies setzt voraus, dass sich die Exegese in ganz neuer Weise fundamentalhermeneutisch herausfordern lässt und dass die Systematische Theologie wie aber auch die Liturgiewissenschaft das Gespräch mit der Exegese führen.

¹⁰ Die Vulgata übersetzt, dem Geist ihrer Zeit folgend, *eloquia Dei* und denkt an die *viva vox Dei*. Paulus hat mit hoher Wahrscheinlichkeit an die „heiligen Schriften“ (Röm 1,2) gedacht, die ihm als Offenbarungsworte Gottes gelten; vgl. *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer. 1. Teilband. Röm 1–5. Zürich-Neukirchen-Vluyn 1978 (EKK VI/1) 164.

¹¹ Vgl. *H. B. Meyer*, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von I. Pahl. Regensburg 1989 (GdK 4) 29–34.

¹² Besondere Bedeutung können auf diesen Themenfeldern die Studien des „Ökumenischen Arbeitskreises“ gewinnen: Verbindliches Zeugnis I–III. Hg. v. W. Pannenberg – Th. Schneider. Freiburg/Br. – Göttingen 1992–1998 (DiKi 7.9.10).

2. Die neutestamentlichen Briefe und der Gottesdienst der Urgemeinde

Welche Bedeutung haben die neutestamentlichen Briefe für den urchristlichen Gottesdienst¹³ gewonnen? Welche Bedeutung hat der Gottesdienst der Urgemeinde für die Entstehung, Rezeption und Wirkung der Briefe gehabt? Wenn diese Korrelation herausgearbeitet wird, kann deutlicher werden, welchen „Sitz im Leben“ die neutestamentlichen Aussagen über die Bedeutung der Briefe für die geisterfüllte Verkündigung des Wortes Gottes haben.

2.1 Der Gottesdienst als Traditionsraum der neutestamentlichen Briefe

Die neutestamentlichen Briefe sind (samt der Johannes-Offenbarung) die bei weitem wichtigste Quelle für die Geschichte der urchristlichen Liturgie. Zwar findet sich nicht nur im Ersten Korintherbrief, sondern bekanntlich auch in den synoptischen Evangelien ein Abendmahlsbericht, der auf die urchristliche Liturgie zurückverweist. Aber wie das „Mahl des Herrn“ gefeiert worden ist, kann man nur aus Paulus (1 Kor 11 und 14) eruieren (und später aus der Didache). Es bleiben genügend Unsicherheiten.¹⁴ Das meiste kann man nur undeutlich erahnen, vieles vermuten, wenig beweisen.

¹³ Vgl. *F. Hahn*, Der urchristliche Gottesdienst. Stuttgart 1970 (SBS 41); *ders.*, Art. Gottesdienst, in: TRE 14. 1985, 28–39; *J. Chr. Salzmänn*, Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1994 (WUNT 59); auch *O. Knoch*, „In der Gemeinde von Antiochia gab es Propheten und Lehrer“ (Apg 13,1). Was sagt das Neue Testament über Wortgottesdienste und deren Leiter?, in: LJ 32. 1982, 133–150; *V. Stolle*, Apostelbriefe und Evangelien als Zeugnisse für den urchristlichen Gottesdienst, in: LuThK 12. 1988, 50–65. Forschungsgeschichtlich bedeutend sind die Werke von *W. Bauer*, Der Wortgottesdienst der ältesten Christen. Tübingen 1930 (SGV 148); *G. Dellings*, Der Gottesdienst im Neuen Testament. Berlin 1952; *O. Cullmann*, Urchristentum und Gottesdienst. Zürich – Stuttgart 1962 (AThANT 3).

¹⁴ Geht 1 Kor 11 davon aus, dass die eucharistischen Gesten und Gaben ein Sättigungsmahl rahmten? Oder stand die „Eucharistie“ am Schluss eines gemeinsamen Mahles, das mit einer Agape begann? Für das Erste votiert *M. Klinghardt*, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern. Tübingen – Basel 1996 (TANZ 13) 297–331; für das Zweite (mit besseren Gründen) *H.-J. Klauck*, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief. Münster 1982 (NTA 15) 287–297.

2.1.1 Elemente urchristlicher Gottesdienste

Gewöhnlich versammelt man sich einmal in der Woche¹⁵ abends (Apg 20,7.11) zum Gottesdienst (1 Kor 16,2), nicht am Sabbat, sondern am ersten Tag der Woche (Apg 20,7), also am Sonntag, dem „Tag des Herrn“ (Offb 1,10; Did 14,1), dem Tag der Auffindung des leeren Grabes durch die Osterfrauen (Mk 16,2 parr.)¹⁶. Gewöhnlich trifft sich die Gemeinde zum Gottesdienst im Privathaus eines reichen Christen bzw. einer begüterten Christin. Nach 1 Kor 14,22–25 nehmen am Gottesdienst einer Gemeinde (auch am Herrenmahl?) nicht nur die Getauften, sondern auch „Ungläubige“ teil: Nicht-Christen, die am Glauben interessiert sind und von Gemeindegliedern mitgenommen werden. Der Gottesdienst gewinnt so eine missionarische Funktion.

Am Gottesdienst sind nach 1 Kor 14,26–33 viele Gemeindeglieder, Männer und Frauen (11,5)¹⁷, auf verschiedene Weise aktiv beteiligt. Schriftlesung und Schriftauslegung¹⁸ sind nach synagogalem Vorbild¹⁹ ein fester Bestandteil des urchristlichen

¹⁵ Apg 2,46 wird zwar gelegentlich als Argument für die sehr frühe Praxis einer täglichen Eucharistiefeier in Anspruch genommen, ist aber nicht klar genug; vgl. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*. 1. Teilband. Apg 1–12. Zürich – Neukirchen-Vluyn ²1994 (1986) (EKK V/1) 132.

¹⁶ Offen bleibt, ob – nach jüdischer Tagesrechnung (vgl. Apg 4,3) – die Versammlung am Abend nach dem Sabbat oder – nach römischer (vgl. Apg 23,31 f.) – am Sonntagabend stattfand. Die Erscheinungserzählungen der Evangelien weisen auf den Abend des Sonntages. Die später bezeugte Tradition eines sonntäglichen Frühgottesdienstes (schon Justin?) knüpft an die Grabeserzählung an.

¹⁷ Der Passus 1 Kor 14,33b–36, der den Frauen das Wort in der Gemeinde verbietet, ist, exegetisch umstritten, wegen des Widerspruchs zu 11,5 wahrscheinlich ein Nachtrag von späterer Hand, der bei der Sammlung und Verbreitung der Paulus-Briefe (gegen Ende des 1. Jahrhunderts) eingefügt worden ist. Er stimmt in der Einschätzung der Rolle der Frauen mit 1 Tim 2,11 f. überein.

¹⁸ Vgl. M. Hengel, *Die Septuaginta als „christliche“ Schriftensammlung, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons*, in: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*. Hg. v. M. Hengel – A. M. Schwemer. Tübingen 1994 (WUNT 72) 182–284; ders., *Schriftauslegung und Schriftwerdung in der Zeit des Zweiten Tempels*, in: *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*. Hg. v. M. Hengel – H. Löhner. Tübingen 1994 (WUNT 73) 1–71.

¹⁹ Vgl. J. Maier, *Schriftlesung in jüdischer Tradition*, in: *Streit am Tisch des Wortes?* (wie Anm. 1) 505–559; ferner L. Trepp, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*. Stuttgart u. a. 1992. Das Quellenproblem ist auch auf judaistischem Gebiet groß. Zu den ältesten Quellen für synagogale Schriftlesung gehören neben Josephus (ap. 2,17: „Gesetz“) und Philo (hyp. 7,12f.: „Gesetz“; vgl. vit. cont. 28f.31: Psalmen) 2 Kor 3 („Mose“), Lk 4,16 ff. (Jesaja) und Apg 13,15 (Mose und Propheten) sowie Apg 15,21 (Tora). Aus rabbinischer Zeit gibt es genauere Auskünfte. MidrHI 8,13 spricht von der Lesung aus dem „Gesetz“ und „am Schluss“ aus den Propheten. Weitere Informationen (aus späterer Zeit) enthält der Traktat Megilla. Ein Basistext ist Neh 8.

Gottesdienstes.²⁰ Auch Psalmengesang wird üblich gewesen sein.²¹

Freilich nehmen geistliche Worte aus der Urgemeinde seit je einen breiten Platz ein. Die Charismen der Prophetie und der (prä- wie postbaptismalen) Katechese blühen (1 Kor 14; vgl. 12, 8 ff. 28 ff.; Röm 12, 6 ff.). Großen Raum nimmt das jesuanisch-christliche Beten ein (vgl. 1 Kor 11, 4 f.), vom Vaterunser (Mt 6, 9–13; vgl. Gal 4, 4 ff.; Röm 8, 15) über das „Maranatha“ (1 Kor 16, 22) bis zur Glossoleie (1 Kor 12, 14). Credoformeln spielen eine Rolle (1 Kor 15, 3 ff.). Zu den „Psalmen“, „Hymnen“ und „Liedern“, die (nach 1 Kor 14, 26; Kol 3, 16 und Eph 5, 19) gesungen wurden, haben auch neutestamentliche Gottes- und Christusesänge gehört.²² Welche es waren, kann fragmentarisch aus den Briefen²³ und der Apokalyp-

²⁰ In 1 Kor 14 wird die Schriftlesung nicht eigens erwähnt, aber (nicht nur) in 1 Kor 4, 6 ist umfassende Schriftkenntnis in Korinth vorausgesetzt; vermutlich wird sie Aufgabe der Lehrer gewesen sein. Auch 2 Kor 3 dürfte nicht nur die paulinische Kenntnis synagogaler, sondern auch die Praxis ekklesialer Tora-Lesung widerspiegeln. In den Pastoralbriefen gewinnt die Schriftauslegung wegen der Auseinandersetzung mit der schriftgelehrten „Gnosis“ (1 Tim 6, 20) Gewicht; vgl. 1 Tim 4, 13 in Verbindung mit 2 Tim 3, 15 f. Ignatius setzt gottesdienstliche Lektüre der Propheten (Smyrn 7, 2) voraus, aber wohl auch des Gesetzes (Smyrn 5, 1). Nicht selten werden – wie im Judentum – nicht vollständige Schrift-Texte, sondern Testimonien und Florilegien in Gebrauch gewesen sein. Gegen die These einer Schriftlesung im Gottesdienst der Urgemeinde wandte sich – mit problematischer Berufung auf die paulinische Gesetzeskritik – die ältere (protestantische) Exegese, vgl. *Delling*, Gottesdienst (wie Anm. 13) 89 ff.

²¹ Ganz klar sind die Texte nicht; die Exegeten sind uneins. Aber in der Summe legen 1 Kor 14, 26, Kol 3, 16 und Eph 5, 19 (vgl. Röm 15, 9) sowie 1 Kor 14, 15 und Apg 16, 25 (vgl. Hebr 2, 12) das Urteil nahe; vgl. *M. Hengel*, Hymnus und Christologie, in: *Wort in der Zeit*. FS K.-H. Rengstorf. Hg. v. W. Haubeck – M. Bachmann. Leiden 1980, 1–23, hier 17. Für die Zeit ist liturgischer Psalmengesang frühjüdisch in Qumran („neue Psalmen“: 1QH) und bei den Therapeuten (Philo, vit. Cont. 80) belegt, während der synagogale Gebrauch erst seit dem 2. und 3. Jahrhundert bezeugt ist; vgl. *J. Maier*, Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie (Wochentag und Sabbat), in: *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium I. Historische Präsentation*. Hg. v. H. Becker – R. Kaczynski. St. Ottilien 1983 (PiLi 1) 55–90.

²² Die Diskussion wird eher darüber geführt, ob nur urchristliche oder auch alttestamentliche (und frühjüdische) Psalmen gesungen worden sind; einen Überblick verschafft *W. Schrage*, Der Erste Brief an die Korinther. 3. Teilband. 1 Kor 11, 17–14, 40. Zürich – Neukirchen-Vluyn 1999 (EKK VII/3) 446 f. Einem offenbar gefährlich naheliegenden Missverständnis erliegt Plinius d. J., wenn er in seinem Brief an Trajan vom christlichen Gottesdienst schreibt: *carmen ... Christo quasi deo dicere secum invicem* (ep. 10, 96).

²³ Dort wird freilich in der neueren Literatur der Gattungsbegriff „Hymnus“ (über)kritisch gesehen; vgl. *G. Kennel*, Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit. Neukirchen-Vluyn 1993 (WMANT 71); *R. Brucker*, „Christushymnen“ oder „epideiktische Passagen“? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt. Göttingen 1997 (FRLANT 176). Wie immer ist vieles eine Definitionsfrage; vgl. *M. Latke*, Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie. Freiburg/Schw. – Göttingen 1991 (NTOA 19).

se²⁴ erschlossen werden. Welche Bedeutung aber haben die Briefe selbst gespielt?

2.1.2 Paulus und seine Briefe in der Versammlung der Gemeinde

Paulus mahnt die Thessalonicher in seinem ältesten erhaltenen Schreiben, der frühesten Schrift des gesamten Neuen Testaments (1 Thess 5,27): „Ich beschwöre euch beim Herrn, diesen Brief allen Brüdern vorzulesen.“ Die starke Formulierung lässt nicht auf Autoritätsprobleme des Apostels schließen, sondern auf sein Interesse, das neue Kommunikationsmedium des Gemeindebriefes²⁵ effizient zu platzieren.²⁶ Die Bitte richtet sich direkt an (nicht näher genannte) Einzelne, vermutlich die (faktischen) Gemeindeleiter (vgl. 5,12), die, des Lesens kundig, die Bekanntmachung, vielleicht auch die Erläuterung des Briefes zu übernehmen hatten.²⁷ Als Ort kommt wohl nur der Gottesdienst der Ekklesia in Frage²⁸ – wobei offenbleiben muss, ob es in den paulinischen Gemeinden nur die Herrenmahlfeier am Sonntag einschließlich Wortgottesdienst oder auch reine Wortgottesdienste gegeben hat.²⁹ Das Lesen ist in der Antike, anders als in der Neuzeit, weithin ein öffentlicher Akt.³⁰ Diese soziale Dimension hat Paulus ekklesiologisch geöffnet. Die Worte des Briefes müssen und können sprechen, wenn der Apostel selbst nicht persönlich das Evangelium verkünden und die Lehre

²⁴ Vgl. K.-P. Jörens, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, Gütersloh 1971 (StNT 5).

²⁵ Zur religionsgeschichtlichen Einordnung vgl. H.-J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Paderborn 1998 (UTB 2022).

²⁶ Ob Paulus mit mehreren „Hausgemeinden“ rechnet oder mit einem mehrfachen Vorlesen, damit auch tatsächlich „alle“ den Brief kennenlernen, bleibt offen. Eher geht es ihm darum, dass diejenigen, die den Brief *de facto* empfangen haben (weil sie in gemeindeleitender Funktion standen und die unmittelbaren Ansprechpartner des Paulus wie des Timotheus waren), ihn auch im Wortlaut allen Gemeindegliedern vorlesen – was angesichts der Tatsache, dass der Erste Thessalonicherbrief der erste (erhaltene) Paulusbrief ist, vielleicht keine bare Selbstverständlichkeit war.

²⁷ Zur Kultur-, Sozial- und Theologiegeschichte des Lesens vgl. P. Müller, „Verstehst Du auch, was du liest?“ Lesen und Verstehen im Neuen Testament, Darmstadt 1994.

²⁸ Vgl. T. Holtz, *Der Erste Brief an die Thessalonicher*, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1986 (EKK XIII) 274.

²⁹ Während Apg 20,7 die Einheit voraussetzt, scheint Apg 2,46 eine Trennung anzudeuten – ohne dass aus dem einen oder dem anderen auf eine feste Regel im Urchristentum geschlossen werden dürfte. Plinius – von dem man nicht genau weiß, wie gut er informiert war – scheint zwei Typen, Mahlfeier und Wortgottesdienst, zu kennen (ep. 10,96,7), während Justin Wortgottesdienst und Eucharistie verbindet, aber nicht mehr in Einheit mit der „Agape“ sieht (apol. I 67,3 ff.).

³⁰ Vgl. K. Quinn, *The Poet and His Audience in the Augustian Age*, in: ANRW 30/1, 1982, 75–180.

vortragen kann (1 Kor 5,3; vgl. Kol 2,5). Briefe sind aber nicht nur Notbehelf. Sie können Räume, später auch Zeiten überbrücken. Paulus weiß um den starken Eindruck, den seine Briefe machen (2 Kor 10,10) und rechnet damit. Die *viva vox evangelii* geht den Briefen voraus, die ihrerseits auf die mündliche Verlesung (und Auslegung; vgl. 2 Petr 3,15f.) angelegt sind.

Welchen Stellenwert der Brief in der Gemeindeversammlung eingenommen hat, ist freilich nicht ohne weiteres klar. Ursprünglich geht es sicher noch nicht um eine Lesung vom Rang und von der Art der *lectio* aus „Gesetz und Propheten“. Aber der Erste Thessalonicherbrief ist, achtet man auf die Leitverben, Danksagung (1,2; 2,13), Erinnerung (1,3), Glaubensvertiefung (3,10), Wissensvermittlung (4,13), Fürbitte (3,11ff.), Paraklese (4,1) und Segenswort (5,23f.)³¹ des Apostels (2,1–12), der sich an „die Ekklesia der Thessalonicher“ (1,1) wendet. Das ist für alle Paulusbriefe typisch. Für Paulus, der um die „Kraft“ seiner Briefe wusste (2 Kor 10,10), sind die Schreiben zwar vielfach Ersatz für verhinderte persönliche Interventionen in den Gemeinden (Gal 4,20), aber gleichzeitig in der Konkretion ihrer Adresse eminente Evangeliumsverkündigung in schriftlicher Form.³² Es schreibt der „Apostel“ an die „Ekklesia“, voller Autorität und Sendungsbewusstsein und im klaren Interesse am Aufbau der Ekklesia (1 Kor 3,14). Als Kommunikationsmittel des Glaubens setzen die Paulusbriefe nicht nur bestehende Christengemeinschaften aus Juden und Heiden voraus; sie schaffen sich ihre eigene Hörergemeinde durch die Verkündigung des Evangeliums.

Ob verbindlich, ob polemisch, ob werbend, ob demagogisch – der Apostel schreibt in der sicheren (freilich bisweilen enttäuschten) Erwartung, in den Gemeinden Gehör zu finden. Die Zustimmung zum Brief des Apostels vollzieht sich letztlich in seiner Bejahung durch die Gemeinde, und zwar nicht nur, wenn sie dem Inhalt des Briefes zustimmt, sondern wenn sie Gottesdienst feiert und dabei die Schrift Israels als von Paulus markiertes Kriterium ihrer Lehre gelten lässt, die Prophetie am Maß des von Paulus verkündeten Glaubens misst (Röm 12), die Lehre auf das von Paulus verkündete Wort vom Kreuz gründet (1 Kor 1–2) und das Herrenmahl so feiert, dass tatsächlich die Agape am größten ist.

³¹ M. Müller, Vom Schluß zum Ganzen. Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses. Göttingen 1997 (FRLANT 172) 128f., spricht von einem „konduktiven Gotteszuspruch“, so auch in vergleichbaren Fällen wie Phil 4,9f.; Röm 15,13.

³² Vgl. Th. Söding, Erweis des Geistes und der Kraft. Der theologische Anspruch der paulinischen Evangeliumsverkündigung und die Anfänge der neutestamentlichen Kanon-Bildung (1993), in: ders., Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie. Tübingen 1997 (WUNT 93) 196–221.

Die Briefe des Apostels decken ein breites Spektrum kerygmatischer, katechetischer, konfessorischer und responsorischer Rede ab, die mit apostolischer Autorität vorgetragen wird und die Adressaten als „Ekklesia“, als eschatologisches Gottesvolk, anspricht. Die Briefe integrieren in Lob, Dank und Bitte elementare Gebetsformen. Das zielt auf eine eminent „ekklesiale“ Rezeption, deren Ort nicht nur das Lehrhaus ist (in dem sich eine Paulusschule entwickeln wird), sondern auch die Gemeindeversammlung, die eine Vielzahl von Elementen enthielt, im Wesentlichen aber Agape und Eucharistie war.

Weitere Indizien für einen gottesdienstlichen „Sitz im Leben“ der Briefe treten hinzu. Besonders die Eingangs- und Schlusswendungen sind durch eine liturgienahere Sprache ausgezeichnet.³³ Sehr dicht begegnen sie im Eschatokoll des Ersten Korintherbriefes (16,20–23). Der „heilige Kuss“ wird erwähnt (16,20b; vgl. Röm 16,16; 2 Kor 13,12; 1 Petr 5,14), der nach Justin zwischen das Gebet und das Mahl gehört (apol. 65,2; vgl. Clem.Alex., paid. III 81,2)³⁴, ein *Anathema*, das auch die Didache (10,6) im Interesse der Heiligkeit (vgl. 1 Kor 11,27 ff.) mit der Eucharistiefeyer verknüpft, und das *Maranatha*, das auch in der Johannesoffenbarung (22,20) auf die eschatologische Ausrichtung der Abendmahlsfeier (vgl. 1 Kor 11,26) verweist. Fraglich ist, ob daraus gefolgert werden kann, dass sich die Briefe gezielt in den urchristlichen Gottesdienst einbauen wollen, um ihn so zu strukturieren, dass die Epistel den Wortgottesdienst abschließt und zur Eucharistiefeyer überleitet³⁵; sicher aber scheint, dass Paulus bei der Formulierung seiner Briefe nicht nur die urchristliche Liturgie im Auge gehabt, sondern auch mit der Verlesung des Briefes in der (gottesdienstlichen) Gemeindeversammlung gerechnet und seinem Brief eine liturgische Aura verliehen hat³⁶, ohne dass die Vorlesung als ein sakramentaler Akt inszeniert worden wäre.³⁷

³³ Vgl. F. Schnider – W. Stenger, Studien zum neutestamentlichen Briefformular. Leiden u. a. 1987 (NTTS 11).

³⁴ Als liturgische Ausdruckshandlung (zu) stark relativiert von K. Thraede, Ursprünge und Formen des „Heiligen Kusses“ im frühen Christentum, in: JAC 11/12. 1968/69, 124–180.

³⁵ Optimistisch ist U. B. Müller, Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie. Gütersloh 1975, 208. Auch Salzmann (Lehren und Ermahnen [wie Anm. 13] 58 f.) will auf einen liturgischen Sitz im Leben der Brieflesung (regelmäßig?) zwischen dem Sättigungsmahl und der „Eucharistie“ schließen.

³⁶ Das ahmen spätere Briefe nach; vgl. 2 Thess 3,16 ff.; Hebr 13,20–24; 2 Petr 3,17 f.

³⁷ Vgl. die differenzierte Position von Klauck, Herrenmahl (wie Anm. 14) 351–363.

2.1.3 Die Entwicklung in der Paulusschule und ihrer Umgebung

Die Paulusschule³⁸ markiert weitere Schritte auf dem Weg zur Kanonisierung der Apostelbriefe³⁹, der parallel zu ihrer liturgischen Aufwertung verlaufen sein dürfte.

Im deuteropaulinischen *Kolosserbrieff* findet sich die Aufforderung (4,16), Briefe zwischen Gemeinden auszutauschen – was vermutlich paradigmatisch gemeint war und selbstverständlich dem Zweck diente, dass sie gelesen werden, und zwar von den Gemeinden, also nach Lage der Dinge in ihren ekklesialen Zusammenkünften. Damit ist die erste Spur einer gezielten Sammlung von Paulusbriefen gefunden, die eine Keimzelle des Kanons geworden ist.

Der *Epheserbrieff* spielt mit dem „Schreiben“ des Apostels (3,3f.) und spekuliert vermutlich auf ein mehrmaliges Vorlesen, das der Schärfung des Gedächtnisses dient.⁴⁰

Die *Pastoralbriefe* signalisieren die Tendenz, neben den *Biblia*, den alttestamentlichen „Büchern“ (vgl. 2 Tim 3,15f.)⁴¹, auch weitere „Pergamente“, worunter vermutlich Abschriften der Paulusbriefe zu zählen sind, zum apostolischen Bücherschatz zu rechnen (2 Tim 4,13).⁴²

Der *Zweite Petrusbrief* parallelisiert (in 3,2) „die von den heiligen Propheten vorausgesagten Worte“ und das „Gebot eurer Apostel

³⁸ Zur Existenz einer „Paulusschule“ und zu ihren Anfängen bei Paulus selbst und seinen zahlreichen Mitarbeitern vgl. K. Scholtissek, Paulus als Lehrer. Eine Skizze zu den Anfängen der Paulusschule, in: Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums. Hg. v. K. Scholtissek. Stuttgart 2000 (SBS 181) 11–36.

³⁹ Vgl. die Skizze von *Schnelle*, Einleitung (wie Anm. 2) 362–377.

⁴⁰ Polykarp wird den Philippern das gründliche Studium der Briefe empfehlen, die ihnen Paulus „aus der Ferne“ geschrieben hat (Polykarp. Phil 3,2). Ob damit mehrere Philipperbriefe gemeint sind (der kanonische Brief ist in seiner literarischen Integrität unsicher) oder andere Briefe (an andere Gemeinden), die den Philippern zusätzlich zur Verfügung stehen, bleibt unklar. Bemerkenswert: In Smyrna weiß man (oder geht wie selbstverständlich davon aus), dass man in Philippi mehrere Paulusbriefe zum Studium besitzt.

⁴¹ Der Sprachgebrauch ist durch Josephus frühjüdisch belegt (ant. 4,303). Den frühchristlichen Sprachgebrauch dokumentiert A. v. Harnack, Über das Alter der Bezeichnung „die Bücher“ (Die Bibel) für die h. Schriften in den Kirchen, in: Zentralblatt für das Bibliothekswesen 45. 1928, 337–342.

⁴² So die Vermutung von E. Plümacher, Art. Bibel II, in: TRE 6. 1980, 8–22, hier 9; ähnlich A. J. Hultgren, I-II Timothy, Titus. Minneapolis 1984, 143. Auf das Alte Testament deutet jedoch L. Oberlinner, Pastoralbriefe: Zweiter Timotheusbrief. Freiburg/Br. 1995 (HThK-NT XI 2/2) 173f. Ein Indiz für Paulustexte ist das *malista*. Interessanterweise nutzen die Christen sehr früh, spätestens seit Mitte des 2. Jahrhunderts, die Form des Kodex (vgl. P⁶⁶); vgl. C. H. Roberts – T. C. Skeats. The Birth of the Codex. London 1983: Die Vorzüge seien „compactness“, „comprehensiveness“ und „convenience of use“.

des Herrn und Retters“⁴³, wobei an den Ersten Petrusbrief (3,1) und die Paulinen gedacht ist (3,15ff.). Dass die Apostel auf einer Höhe mit den Propheten zu stehen kommen, ist für den (wahrscheinlich) jüngsten Brief des Neuen Testaments „Petrus“ darin begründet, dass in den von ihnen „überlieferten heiligen Geboten“ (2,21) der Anspruch des Evangeliums Jesu sich bekundet.⁴⁴

Die Hinweise auf eine innere Verbindung zwischen Brief und Liturgie reichen über die Paulusschule hinaus. Der Hebräerbrief⁴⁵ und der Erste Johannesbrief⁴⁶ sind in Briefform gehaltene Predigten, beide eher themenzentrierte *sermones* als schriftauslegende *homiliae* (wenn man so unterscheiden will⁴⁷), der Erste in der Tradition jüdisch-hellenistischer Synagogenpredigt⁴⁸, der Zweite mit Stilelementen populärphilosophischer Lebensberatung⁴⁹: Der ideale „Sitz im Leben“ beider Briefe ist die Liturgie; sie schreien geradezu danach, im Gottesdienst verlesen zu werden. Wann und wo jedoch dieser Schrei erhört worden ist, lässt sich für die Frühzeit nicht erkennen.⁵⁰

2.1.4 Die Offenbarung des Johannes

Den höchsten Anspruch auf Offenbarung, Inspiration und Kanonizität im gesamten Neuen Testament, vielleicht in der ganzen Bibel, erhebt jene Schrift, deren Wahrheit, Geistlichkeit und Verbindlich-

⁴³ A. Vögtle, Der Zweite Petrusbrief. Zürich – Neukirchen-Vluyn 1994 (EKK XXII) 214, übersetzt : „des (von) euren Aposteln (überlieferten) Gebotes des Herrn und Retters“. Für die hier zu diskutierende Frage macht die Übersetzungsvariante keinen gravierenden Unterschied.

⁴⁴ Vgl. Vögtle, Der Zweite Petrusbrief (wie Anm. 43) 214.

⁴⁵ Zur Gattungsbestimmung vgl. (mit ausführlicher Forschungsdiskussion) K. Backhaus, Der neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefes im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte. Münster 1996 (NTA 29) 42–47.

⁴⁶ Vgl. H.-J. Klauck, Die Johannesbriefe. Darmstadt 1991 (EdF 276) 68–74.

⁴⁷ Zur Gattungstypologie vgl. H. F. Plett, Einführung in die rhetorische Textanalyse. Hamburg⁸1991 (=1971) 18f.

⁴⁸ Vgl. H. Thyen, Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie. Göttingen 1955 (FRLANT 65).

⁴⁹ S. K. Stowers, Letter Writing in Graeco-Roman Antiquity. Philadelphia 1986 (LEC 5) 96.

⁵⁰ Der Erste Clemensbrief beansprucht Inspiration (63,2) und ist nach Dionysos von Korinth (bei Euseb., hist. eccl. IV 23,9ff.), dessen Notiz Mitte des 2. Jahrhunderts datiert, seit langem im Gottesdienst vorgelesen worden – wohl als (Ersatz für die) Predigt (vgl. Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur. Berlin 1978, 534f.) und jedenfalls voller Respekt für die Märtyrer-Apostel Petrus und Paulus (5,1–7). Auch beim Zweiten Clemensbrief (vgl. 19,1), bei den Ignatianen und dem (Zweiten) Philipperbrief des Polykarp von Smyrna wird an eine öffentliche Verlesung im Gottesdienst (in Abschnitten) als Predigt gedacht sein.

keit am längsten umstritten waren: die Apokalypse des Johannes. Gleich im Präskript wird ihr Anspruch deutlich, nichts Geringeres zu sein als die genaue Aufzeichnung (1,2) jener das eschatologische Heil in sich begreifenden Offenbarung, die Gott dem Kyrios Jesus „gegeben hat“ (1,1), damit dieser „durch seinen Engel, den er sandte, seinem Knecht Johannes zeigt“, was er all „seinen Knechten“ zeigt: das nämlich, was nach Gottes Willen „bald geschehen muss“ (vgl. Dan 2,28f.), das soteriologische Drama der Aufrichtung der Gottesherrschaft angesichts einer Welt der Sünde, der Gewalt, der politischen Hybris und des Todes. Der Seher führt – im Stil frühjüdischer Apokalyptik – das Schreiben seines Buches (vgl. 2,1.8.18; 3,1.7.14) auf den Geist Gottes zurück, der ihn ergreift (1,10ff.), so dass sich Jesus gerade so durch ihn offenbart, wie Jesus bezeugt sein will (19,10).⁵¹ Die Johannesoffenbarung nimmt deshalb – durchaus konsequent – am Ende die deuteronomistische Kanonisierungsformel⁵² für sich in Anspruch (22,18f.), um dieses Buch in der gleichen Weise mit sakrosankter Verbindlichkeit auszustatten (vgl. 1,19; 22,7f.10) wie die Bücher des „Alten Testaments“, aus deren Zukunftsbildern das christologische Szenario des apokalyptischen Finales montiert ist.

Dem atemberaubenden Wahrheitsanspruch entspricht die sichere Erwartung des Schreibers, dass sein Buch vorgelesen wird – und zwar, wie die Form des Makarismus zeigt, zum Heil des Lektors wie des Hörers, „der sich an das hält, was geschrieben steht“ (1,3). Ohne Zweifel ist damit an eine gottesdienstliche Lesung gedacht⁵³, vermutlich am „Tag des Herrn“, an dem nach 1,10 die Inspiration den Seher überkommen hat.⁵⁴

2.1.5 Auswertung

Das Neue Testament, besonders die Paulustradition, lässt eine dynamische Entwicklung erkennen, die verschiedene Phasen eines ka-

⁵¹ Vgl. *J. Roloff*, Die Offenbarung des Johannes. Zürich ²1987 (¹1984) (ZBK.NT 18) 182.

⁵² Dtn 4,2; 13,1; ferner die weisheitlichen Varianten Koh 3,14; Jer 26,2; Spr 30,6 sowie epAr 311 (über die Authentizität der Septuaginta); vgl. *Chr. Dohmen – M. Oeming*, Biblischer Kanon – warum und wozu? Eine Kanontheologie. Freiburg/Br. 1992 (QD 137) 68–89.

⁵³ *U. B. Müller*, Die Offenbarung des Johannes. Gütersloh 1984 (ÖTBK 19) 69, urteilt sogar, Johannes habe den brieflichen Rahmen gewählt, um zu sichern, dass sein Buch im Gottesdienst vorgelesen wird.

⁵⁴ Aus dem Gebetswunsch um das Kommen des Herrn in 22,20 ist wiederum auf den genauen Platz der *lectio* vor der Feier des Herrenmahls gefolgert worden, z. B. von *Salzmann*, Lehren und Ermahnen (wie Anm. 13) 115. Aber das bleibt unsicher.

nonischen Prozesses durchläuft und gleichzeitig die ekklesiale Rezeption der Briefe forciert, die den Unterschied zur Heiligen Schrift Israels gerade nicht verwischt und doch einen normativen Wahrheitsanspruch hochhält. Die Indizien sind stark, dass sich schon in neutestamentlicher Zeit die Praxis regelmäßiger Lektüre und Auslegung (vgl. 2 Petr 3,16f.) der Apostelbriefe, auch im Gottesdienst, zu entwickeln beginnt. Allerdings: Das älteste Zeugnis für die liturgische Lesung aus den Evangelien parallel zur alttestamentlichen Prophetenlesung findet sich erst bei Justin (apol. I 67,3)⁵⁵, und eine gottesdienstliche *lectio* aus den Apostelbriefen ist sicher erst bei Tertullian⁵⁶ und Origenes⁵⁷, indirekt bei Clemens Alexandrinus⁵⁸ bezeugt, freilich als schon bestehende Praxis.⁵⁹ Für die Zeit davor gibt es kaum Quellen zum christlichen (und jüdischen) Wortgottesdienst. Mit verschiedenen Entwicklungstempi zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten muss gerechnet werden; die Gesamttendenz ist eindeutig.

2.2 Das Evangelium in den Paulusbriefen und seine geistvolle Bejahung in der Gemeinde

Die Suche nach den Gründen für die erstaunliche Entwicklung, die wahrscheinlich seit dem 2. Jahrhundert das Gesicht des christlichen Gottesdienstes vielerorts prägt, führt zurück zu Paulus. Dass seine Briefe über den Tag hinaus Wirkung gezeitigt, ja eine eigene paulinische Tradition als Keimzelle des Kanons gebildet haben, hängt

⁵⁵ Justin ist allerdings weit davon entfernt, eine Vielzahl von Details oder auch nur annäherungsweise eine Agende mitzuteilen. Aus der Apologie ein *argumentum e silentio* gegen eine Lesung aus Briefen abzuleiten, wäre deshalb sehr riskant.

⁵⁶ Tertullian, Praescr. 36,1f.; 3,65 (ecclesia Romana ... legem et prophetas cum euangelicis et apostolicis litteris miscet); Marc. IV 5,1; vgl. monog. 12,3f. (1 Tim 3). Strittig ist nur die Zahl und Abfolge der Lesungen; vgl. *Salzmann*, Lehren und Ermahnen (wie Anm. 13) 416 ff.

⁵⁷ Laut Werkliste hat Origenes auch Epistel-Homilien gehalten, die aber nicht überliefert sind. Die Homilien sind kein sicherer Beweis, aber ein starkes Indiz für gottesdienstliche *lectiones*, die im (alltäglichen) Wortgottesdienst oder in der Eucharistiefeier am Sonntag (sowie Mittwoch und Freitag) Platz gefunden haben können.

⁵⁸ Nach strom. VI 113,3 (und paid. III 89,1) gehört die Schriftlesung zum Gottesdienst, für Clemens ist auch schon das Neue Testament „Schrift“ (strom. VII 1,4; 94,1); er redet bereits technisch vom „Alten“ und „Neuen Testament“ (strom. I 5; V 85,1; auch IV 134,2f.). Quis dives 4,3 belegt die Lesung aus den Evangelien.

⁵⁹ Nach der syrischen Didaskalie beginnt der frühmorgendliche Gottesdienst mit Schriftlesung und Predigt durch den Bischof. Die Frage, ob „Schrift“ in der Didaskalie – wie sonst zu jener Zeit – auch neutestamentliche Texte über die Evangelien hinaus meint, ist kaum sicher zu beantworten. Zur Vorsicht rät, dass der Gottesdienst der Osternacht nur Lesungen aus den Propheten und aus den Evangelien zu kennen scheint und bei den „Propheten“ eher nur die alt- als auch die neutestamentlichen gemeint sein dürften.

an der Art des Apostels, in den Briefen das Evangelium zu verkünden. Einerseits ist er so konkret, dass eine Übertragung auf andere, analoge, auch weit entfernte Situationen möglich ist. Andererseits verfügt er über die Fähigkeit, die anstehenden Probleme in Zusammenhängen und Tiefendimensionen zu sehen, die für das Verständnis des christlichen Glaubens schlechterdings konstitutiv sind. Die Konkretion seiner Briefe steht für die praktische Ausrichtung des Evangeliums, die seiner soteriologischen Dynamik folgt; die Grundsätzlichkeit seiner Interventionen steht für die „Wahrheit“ des Evangeliums (Gal 2), die seiner parakletischen Dynamik entspricht. Den Paulusbriefen kommt nicht nur exemplarische, sondern von Anfang an „kanonische“ Autorität zu (vgl. Gal 6,6) – zunächst im Kreis seiner Anhänger und Schüler erkannt, dann weiter in die Ekklesia hinein transponiert, nicht ohne mächtige Modifikationen seines theologischen Impetus, aber doch in der Form, dass der schriftliche Text der Anwalt der paulinischen Theologie bleiben konnte.⁶⁰

Die späteren Briefe hängen sich an diesen Zug an. Bis in die Johannesepisteln, den Jakobusbrief und die Sendschreiben der Apokalypse hinein ist die formprägende Kraft der Paulusbriefe zu spüren. Die Deuteropaulinen setzen die Autorität des Heidenapostels voraus und bestärken sie auf ihre eigene Weise.⁶¹ „Was hätte Paulus dazu gesagt?“, ist ihre unausgesprochene Leitfrage, und sie antworten im sicheren Kalkül, dass ein Brief, der seinen Namen trägt, in der Gemeinde und ihrem Gottesdienst Gehör findet. Andere Briefe haben andere Bezugspunkte: Die Johannesbriefe beziehen sich auf das Evangelium zurück (vgl. 1 Joh 1,1–4), die Sendschreiben ordnen sich auf die bestürzenden Visionen des neutestamentlichen Apokalyptikers hin.⁶² Auch sie nutzen die kommunikativen Möglichkeiten eines apostolischen Briefes: Die Schriftform garantiert die Zuverlässigkeit der übermittelten Botschaft, die Möglichkeit ihrer Wiederholung und vertiefenden Aneignung, die Adresse beansprucht normative Autorität und zielt auf die Rezeption in der Ekklesia und durch die Ekklesia.

Der entscheidende Zusammenhang zwischen der Abfassung des

⁶⁰ Zum Brief als authentischer Form neutestamentlicher Theologie vgl. *H. Weder*, Neutestamentliche Hermeneutik. Zürich 1986, 314–325.

⁶¹ Vgl. *D. G. Meade*, Pseudonymity and Canon. An investigation into the relationship of authorship and authority in Jewish and earliest Christian tradition. Tübingen 1986 (WUNT 39).

⁶² Umgekehrt prägen sie der ganzen Apokalypse brieflichen Charakter auf; vgl. *M. Karrer*, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort. Göttingen 1986 (FRLANT 140).

Briefes und seiner ekklesialen Rezeption ist – die Paulusschreiben haben einmal mehr eine hermeneutische Leitfunktion – pneumatologischer Art.⁶³ Paulus verkündet das Evangelium kraft des Geistes, grundlegend in mündlicher, aufbauend auch in schriftlicher Form. Diese Geistbegabung ist die Frucht seiner Berufung zum Heidenapostel. Sie wirkt in der lebendigen Beziehung zwischen dem Kyrios Jesus und seinem Diakonos und Doulos, dem Apostel. In dieser Christusbeziehung darf und muss es sich der Apostel herausnehmen, seine eigene Berufung nach dem Vorbild der Prophetenberufungen zu stilisieren.⁶⁴ Gleichzeitig sieht er die Adressaten seiner Briefe gerade deshalb als Ekklesia, weil er alles darauf setzt, dass ihnen, Juden wie Heiden, durch die Predigt des Evangeliums der Geist Gottes verliehen worden ist (Gal 3), der in ihnen die Charismen entzündet (1 Kor 12; Röm 12) und sie zusammen mit dem Gottessohn Jesus rufen lässt: Abba, lieber Vater (Gal 4, 5 f.; Röm 8, 15)⁶⁵.

Die eigentliche Stärke der paulinischen Apostolats- und Inspirationstheologie aber liegt darin, dass sie im strengen Sinn *theologia crucis* ist. Im Blick auf das Evangelium und seine eigene Person sagt der Apostel (2 Kor 4, 7): „Wir tragen diesen Schatz in irdenen Gefäßen, damit das Übermaß der Kraft Gott vorbehalten bleibe und nicht von uns ausgehe.“ Damit fängt er nicht nur den Gegensatz zwischen der Unendlichkeit Gottes und der Endlichkeit der Menschen ein, nicht nur die letzte Unangemessenheit jeder menschlichen Gottesrede, sondern – weit mehr noch – die Partizipation des präexistenten Gottessohnes an der Niedrigkeit der Menschen zum Heil Israels wie der Völker (vgl. 2 Kor 8, 9; Phil 2, 6–11) und die Konformität des leidenden Apostels mit seinem leidenden Kyrios (2 Kor 11, 21–33; vgl. 4, 7–15). In demütiger Klarheit – und in selbstkritischer Einsicht – weiß der Apostel (2 Kor 12, 10): „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.“ Denn im Blick auf den aufgeweckten Gekreuzigten sagt er (2 Kor 12, 9): „Die Kraft wird in Schwachheit vollendet.“

Seine Briefe machen diese Kreuzestheologie nicht nur zum The-

⁶³ Zur paulinischen Pneumatologie vgl. *F.-W. Horn*, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie. Göttingen 1992 (FRLANT 154).

⁶⁴ Gal 1, 15 ist nach dem Vorbild von Jer 1, 5 und Jes 49, 1.5f. gestaltet. Der Apostel Jesu Christi ist ein lebendiger Beweis dafür, dass der Geist der Prophetie nicht erloschen ist, sondern „in Christus“ die Frucht der vollmächtigen Evangeliumsverkündigung hervorbringt.

⁶⁵ Die traditionsgeschichtlichen Spuren, die nicht deutlich zu erkennen sind, führen zurück zum Gebet Jesu, besonders zum Vaterunser, verweisen aber auch auf die alttestamentlichen und frühjüdischen Anrufungen Gottes als „Vater“; vgl. *A. Strotmann*, „Mein Vater bist du!“ (Sir 51, 10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften. Frankfurt/M. 1991 (FTS 39).

ma, sondern sind als Kommunikationsform des Glaubens von ihr geprägt. Einerseits schreibt Paulus im Ersten Thessalonicherbrief, auf seine Gründungspredigt zurückblickend, aber auch auf die Wirkung seines Schreibens bedacht (2,13): „Deshalb danken wir Gott immer wieder, dass ihr unsere Botschaft nicht als Wort von Menschen angenommen habt, sondern als das, was es in Wahrheit ist: als Wort Gottes, der auch in euch Gläubigen wirksam ist.“ Andererseits hat er wenige Sätze zuvor der jungen Gemeinde in schutzloser Offenheit geschrieben (2,8): „Voller Leidenschaft haben wir euch nicht allein am Evangelium Gottes Anteil gegeben, sondern an unserem eigenen Leben, denn ihr seid uns lieb geworden“.

Die menschliche Vermittlung entspricht der göttlichen Qualität, weil Gott – wie es an der alt- und neutestamentlichen Prophetie abgelesen werden kann – durch das Wort von Menschen seine Stimme erhebt und umgekehrt der Apostel (jedenfalls idealiter) in seiner Verkündigung auf die offenbarte, tradierte, reflektierte, interpretierte „Wahrheit“ des Evangeliums festgelegt ist und dem Evangelium gemäß lebt (1 Thess 2,1–12).⁶⁶

Die nachpaulinische Schule steht in der Gefahr, die kreuzestheologische Dialektik von Gotteswort und Menschenwort aufzulösen. So weit die hagiographische Stilisierung des Apostels geht, so sehr seine Stärke und nicht mehr auch seine Schwäche hervorgehoben wird, desto leichter schien seine Kanonisierung – und desto wichtiger ist die Rückbesinnung auf die genuin paulinische Apostolatheologie, die letztlich allein die Kanonisierung der Briefe begründen kann und in dem Maße ihre konstruktive Gemeindegemeinschaft leisten kann, wie sie in ihrer ursprünglichen Kraft zu Wort kommt.

3. Die neutestamentlichen Briefe in ihrem Verhältnis zum Evangelium Jesu und zur Heiligen Schrift

Für Paulus sind die „heiligen Schriften“ (Röm 1,2) des Gottesvolkes Israel (vgl. 3,1f.) eine Vorgabe, die er in dankbarer Selbstverständlichkeit seiner Verkündigung und auch seinen Briefen zugrunde legt. Ähnlich steht es bei den anderen neutestamentlichen Briefautoren.⁶⁷ Die Evangelien hingegen sind einige Zeit später als

⁶⁶ Paulus hat Anlass, sich den Thessalonichern noch einmal so in Erinnerung zu bringen, dass er nicht mit kynisch-stoischen Wanderpredigern (deren schlechtes Image der Apostel voraussetzt) verwechselt wird; vgl. A. J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians*. Philadelphia 1987.

⁶⁷ Wertvolle Beobachtungen zur Rezeption des Alten Testaments finden sich bei H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments II–III*. Göttingen 1993. 1995.

die Paulusbriefe und im Wesentlichen gleichzeitig mit den späteren Briefen verfasst. Man kann durchaus diskutieren, in welchem Maße die Evangelien von paulinischer Theologie beeinflusst sind. Doch führen diese historischen Anmerkungen allein nicht weit genug. Für eine Hermeneutik der neutestamentlichen Briefe im Blick auf ihren gottesdienstlichen Gebrauch ist vielmehr die theologische Verhältnisbestimmung einerseits zu Jesus Christus, andererseits zur „Schrift“ entscheidend.

3.1 Der Primat Jesu und seines Evangeliums im Spiegel der neutestamentlichen Briefe

Die Autorität Jesu Christi ist für den Apostel Paulus über jeden Zweifel erhaben.⁶⁸ Dass er am irdischen Jesus desinteressiert sei, ist ein Mythos der Kerygmatheologie.⁶⁹ Die Probleme, die Paulus in seinen Briefen anspricht, sind meist nicht von der Art, dass sie durch die Zitation eines Herrenwortes gelöst werden könnten. Wo es geht, wie zum Beispiel in den korinthischen Diskussionen über Ehescheidung und Ehelosigkeit, führt der Apostel ein Jesuslogion als unumstößliche Norm an und ordnet sein eigenes Urteil dem qualitativ unter (1 Kor 7).⁷⁰ Die „Davidssohnschaft“ ist ein integrales Moment der Gottessohnschaft Jesu (Röm 1,3f.). Dass Jesus Jude ist, ist nicht nur eine selbstverständliche historische Tatsache, sondern eines der bleibenden Heilsprivilegien des Gottesvolkes Israel (Röm 9,4f.). Was Jesus in der „Nacht, in der er ausgeliefert wurde“, getan und gesagt hat, prägt das Bild des „historischen“ Jesus und die urchristliche Eucharistiefeier (1 Kor 11,23ff.).

Entscheidend ist die Orientierung am Kreuzestod und an der Auferweckung Jesu. Dass Jesus „gestorben ist für unsere Sünden“

Allerdings darf der Blick nicht auf jene alttestamentlichen Texte fixiert bleiben, die in den neutestamentlichen Schriften direkt oder indirekt rezipiert werden.

⁶⁸ Vgl. K. Kertelge, Autorität des Gesetzes und Autorität Jesu bei Paulus (1989), in: *ders.*, Grundthemen paulinischer Theologie. Freiburg/Br. 1989, 92–110.

⁶⁹ Als tief problematisch hat sich die Auslegung von 2 Kor 5,16 durch R. Bultmann (Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: *ders.*, Glauben und Verstehen I. Tübingen 1964, 188–213, hier 202ff.; Theologie des Neuen Testaments [1958]. Hg. v. O. Merk. Tübingen 1984, 293f.) erwiesen. Vgl. demgegenüber die Klarstellungen durch K. Scholtissek, „Geboren von einer Frau, geboren unter das Gesetz“ (Gal 4,4). Die christologisch-soteriologische Bedeutung des irdischen Jesus bei Paulus, in: Paulinische Christologie. Exegetische Studien. FS H. Hübner. Hg. v. U. Schnelle – Th. Söding – M. Labahn. Göttingen 2000, 194–219.

⁷⁰ Eine geistreiche Spekulation bleibt die These von H. W. Kuhn, Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches Problem, in: ZThK 67. 1970, 295–320, die Jesus-Tradition sei von den korinthischen „Enthusiasten“ gepflegt worden, die Paulus kreuzestheologisch kritisiere.

und „auferweckt worden ist am dritten Tage“, beides „gemäß den Schriften“, ist eine konfessorische Kurzfassung der Passionsgeschichte, die Paulus aus jerusalemer und antiochenischer Tradition als Kernsätze seines Evangeliums verkündet und reflektiert (1 Kor 15,3–5). Grundlegend sind die Erzählungen vom Wirken und Leiden Jesu, die zweifellos eine große Rolle in der paulinischen Erstverkündigung gespielt⁷¹ und später ihre verbindliche Form in den Evangelienbüchern gefunden haben. Die Briefe des Apostels Paulus sehen ihre Aufgabe nicht darin, die Stationen des Wirkens und Leidens Jesu narrativ zu vergegenwärtigen, sondern von Kreuz und Auferweckung her dessen Heilsbedeutung zur Sprache zu bringen und in das Leben der Ekklesia hinein zu vermitteln.

Die Deuteropaulinen folgen der Spur des Paulus. Ihre Nähe zu Jesus erschließt sich durch den Tod und die Auferweckung Jesu, wie dies der Perspektive sowohl der Paulusbriefe als auch der urchristlichen Christus-Bekenntnisse entspricht, auf die sie in reichem Maße rekurren. Interessanterweise sind es gerade die Pastoralbriefe, die mit der Erinnerung an die Davidssohnschaft Jesu (2 Tim 2,8) die irdische Existenz Jesu (vgl. 1 Tim 3,16), auch sein Menschsein (1 Tim 2,5), christologisch weiter aufwerten⁷², ohne jedoch die Verkündigung des Irdischen wiederzugeben, von der sie wohl auch in Gestalt von Evangelien Kenntnis gewonnen haben. Strukturell ähnlich wie bei den Deuteropaulinen stellt sich die Sachlage im Ersten Petrusbrief und im Hebräerbrief dar. Die christologische Dynamik ist offenkundig und macht sich an der Neuinterpretation des Leidens wie der Auferstehung Jesu fest, im Ersten Petrusbrief vor allem durch eine intensive Passionschristologie (2,18–25), im Hebräerbrief durch die Christologie des Hohepriestertums Jesu, getragen vom Glauben Jesu (Hebr 12,2) und fokussiert im Aufruf: „Schaut auf Jesus“ (3,1)⁷³.

Einen ganz eigenen Akzent setzt der Zweite Petrusbrief. Die wahrscheinlich jüngste Schrift des Neuen Testaments, die bereits den Ersten Petrusbrief und eine Sammlung von Paulusbriefen voraussetzt, beruft sich am massivsten auf apostolische Verfasserschaft.

⁷¹ Das braucht nicht dazu zu verleiten, auf Schritt und Tritt, bei jedem vergleichbaren Motiv, Spuren der Jesus-Tradition zu vermuten. So ist aber leider die Tendenz von *D. Wenham*, *Paulus – Jünger Jesu oder Gründer des Christentums?* Paderborn 1999 (engl. 1995); *R. Riesner*, *Paulus und die Jesus-Überlieferung*, in: *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche*. FS P. Stuhlmacher. Hg. v. J. Adna u. a. Göttingen 1997, 347–365.

⁷² Vgl. *Th. Söding*, *Das Erscheinen des Retters. Zur Christologie der Pastoralbriefe*, in: *Christologie in der Paulus-Schule* (wie Anm. 38) 149–192.

⁷³ Vgl. *F. Laub*, „Schaut auf Jesus“ (Hebr 3,1). Die Bedeutung des irdischen Jesus für den Glauben nach dem Hebräerbrief, in: *Vom Urchristentum zu Jesus*. FS J. Gnlika. Hg. v. H. Frankemölle – K. Kertelge. Freiburg/Br. 1989, 417–432.

Nichts Geringeres als die „persönliche“ Erinnerung des „Autors“ an die Verklärung Christi (1,16 ff.) trägt die Autorität, beschreibt den theologischen Standpunkt und öffnet die hermeneutische Perspektive authentischer Schriftauslegung und Paulusinterpretation, für die das Schreiben einsteht (1,3.10 f.; 3,15 f.).

Der Primat des Evangeliums lässt sich am deutlichsten an den Johannesbriefen erkennen: zum einen historisch, da sie das Evangelium voraussetzen und auf einen Streit um das rechte Verständnis der in ihm bekundeten Theologie reagieren⁷⁴, zum anderen theologisch, da der programmatische Eingangstext 1 Joh 1,1–4 auf Joh 1,1–18 und das ganze Evangelienkorpus zurückgreift, um nicht nur – formal – den Wahrheitsanspruch des Verfassers und seiner Kommunität, sondern auch – inhaltlich – die Qualität seines Christuszeugnisses auf das Evangelium zurückzuführen.

Die Struktur des neutestamentlichen Kanons fängt den Primat Jesu ein, indem er – ungeachtet der Chronologie – die Evangelien an die erste Stellung rückt und sogar die literarischen Zusammenhänge einerseits des lukanischen Doppelwerks, andererseits des Corpus Johanneum auflöst, um die vier Evangelien beieinander zu haben, denen die „Apostelgeschichte“ folgt, bevor die Briefe ihren kanonischen Platz finden können.

3.2 Die „heiligen Schriften“ Israels im Lichte der neutestamentlichen Briefe

Paulus hat seine Briefe nicht geschrieben, weil er meinte, die „Heilige Schrift“ Israels sei unzureichend oder ergänzungsbedürftig, gar irrelevant oder falsch.⁷⁵ Er hat sie nicht selektiert oder nachträglich korrigiert, sondern sie schlicht akzeptiert. Er wäre nicht auf die Idee gekommen, seine Briefe der heiligen Schrift Israels einzufügen oder anzuhängen. Er hat in seinen Briefen auch keinen Kommentar zum Alten Testament geliefert, so wie – viel später – Talmud und Midrasch vielleicht als Bibelkommentare eingeschätzt werden können, die für das Judentum autoritativ geworden sind. Er hat vielmehr erstens das Seine dazu beigetragen, dass die Bibel Israels auch den Heidenchristen als Heilige Schrift vertraut werden konnte, da sie doch die Verwurzelung der Kirche Jesu Christi im Gottes-

⁷⁴ Überzeugend ist die Argumentation von *Klauck*, Johannesbriefe (wie Anm. 46) 46f., für die Priorität des Evangeliums; für die Priorität der Briefe plädiert allerdings mit gewichtigen Gründen *Schnelle*, Einleitung (wie Anm. 2) 451 f. 468 ff.

⁷⁵ Zum Hintergrund der folgenden Erwägungen vgl. *Th. Söding*, Heilige Schriften für Israel und die Kirche. Die Sicht des „Alten Testamentes“ bei Paulus (1995), in: *ders.*, Das Wort vom Kreuz (wie Anm. 32) 222–247.

volk Israel dokumentiert; und er hat sie zweitens „in Christus“ neu gelesen, nämlich als Zeugnis einer großen Verheißung, die Gott jetzt durch den auferstandenen Gekreuzigten eschatologisch bejaht hat (2 Kor 1,20): die Verheißung des Lebens für Israel und alle Völker. Paulus hat allerdings dem Evangelium, das er zu verkünden hatte, auch keinen minderen Rang als die „Schrift“ eingeräumt. Er stellt sich vielmehr – auch mit seinen Briefen – in den Dienst eines eschatologisch Neuen, das Gott selbst durch die Sendung, den Tod und die Auferweckung Jesu geschaffen hat und nun vor Juden wie Heiden proklamiert haben will. Dass Paulus seine Berufung zum Apostel nach dem Muster alttestamentlicher Prophetenbücher beschreibt, gewinnt an dieser Stelle seine kanontheologische Pointe: Paulus kommuniziert mit Jesaja und Jeremia, auch mit dem Propheten Mose auf gleicher Augenhöhe⁷⁶, indem er den Blick auf den „lebendigen und wahren“ Gott lenkt (1 Thess 1,9), der Jesus von den Toten auferweckt hat.

Paulus ist sich vollkommen im Klaren darüber, dass die Schriften aus dem Zeitraum vor dem Kommen Jesu Christi stammen. Deshalb sind sie nicht veraltet oder überholt, vielmehr bleibend aktuell, weil ja Gott ein und derselbe ist. Deshalb bedarf es aber „jetzt“ einer neu ansetzenden Verkündigung, die das „Alte“ nicht abstreifen kann, aber das „Wort vom Kreuz“ zur Sprache bringt. Ohne die „Schriften“ wäre dieser Dienst des Neuen Bundes, der Dienst der Versöhnung (2 Kor 3–5), schlechterdings nicht zu leisten: nicht nur, weil das Evangelium sonst sprachlos wäre, sondern weil Jesus in die Geschichte Israels hineingehört und mit seiner Person dafür einsteht, dass Gott seine Gnade nicht reut, die er dem Israel der Väter erwiesen hat, so dass nicht nur alle Glaubenden, sondern auch „ganz Israel“ gerettet werden (Röm 11). Umgekehrt lässt sich der Aussagewert, der diesen Schriften für die Christen eignet, in der Hermeneutik paulinischer Theologie nicht ohne den Blick auf jenes Handeln Gottes erkennen, das nach christlichem Glauben durch den Gottessohn Jesus von Nazareth ein für alle Mal eschatologisches Heil schafft.

In der Paulusschule werden solche Überlegungen teils wie selbstverständlich vom Apostel übernommen, teils, wo nötig, theologisch reflektiert. In kritischer Auseinandersetzung mit einer sog. „Gnosis“ (1 Tim 6,20), die in der Gefahr zu stehen scheint, (plakativ ge-

⁷⁶ Der sekundäre Schluss des Römerbriefes, Röm 16,25 ff., rechnet den Brief selbst zu den prophetischen Schriften. Dass die Apostel auf einer Höhe mit den Propheten zu stehen kommen, ist für den Zweiten Petrusbrief darin begründet, dass in den von ihnen „überlieferten heiligen Geboten“ (2,21) der Anspruch des Evangeliums Jesu sich bekundet; vgl. *Vögtle*, Der Zweite Petrusbrief (wie Anm. 43) 214.

sagt) Biblische Theologie in synkretistische Mythologie aufzulösen⁷⁷, formuliert der Zweite Timotheusbrief (3,16f.)⁷⁸: »Die ganze Schrift ist von Gott inspiriert und nützlich zur Lehre, zur Beweisführung, zur Zurechtweisung und zur Erziehung in Gerechtigkeit,¹⁷ damit der Mensch Gottes gerüstet sei, zu jedem guten Werk bereit.« Gemeint ist nicht das „Neue“, sondern das „Alte“ Testament, die Bibel Israels; gemeint sind auch nicht nur einzelne Teile, sondern „die ganze Heilige Schrift“, d. h. die Bibel als Ganzheit und in all ihren Teilen, den verschiedenen Büchern und den zahlreichen Perikopen. Diese Schrift gilt in der Paulusschule von Anfang an als normative Glaubensurkunde (vgl. 2 Petr 1,20f.). In den Auseinandersetzungen mit der aufkommenden Gnosis am Ende des neutestamentlichen Jahrhunderts erhält die Schrift eine so herausragende Bedeutung, dass dem „lieben Timotheus“ und mit ihm allen Bischöfen, die es nach dem Willen des Verfassers erst noch geben soll, das Studium der „Schrift“ als wichtigste Amtspflicht eingeschärft wird.⁷⁹ Es liegt nahe, dass sie eine große Rolle in der ekklesialen Didache gespielt hat, die ja gerade das Reservat des Bischofs werden soll. Interessant ist, dass die Bedeutung der „Schrift“ formal – hinsichtlich ihrer Inspiration und Relevanz – weitgehend der hellenistisch-jüdischen Inspirationstheologie entspricht, während sie inhaltlich klar durch das Christus-Evangelium geprägt ist, dem sie zugeordnet wird.

Der *Hebräerbrief* geht ebenso wie Paulus (und die alexandrinisch-frühjüdische Theologie) von der Inspiration der „Schrift“ aus (z. B. 3,7; 4,7; 9,8; 10,15), obschon gerade der *Schrift*-Charakter der Bibel nicht betont wird.⁸⁰ Entscheidend ist, dass der eine Gott auch in der Geschichte Israels seine Stimme erhebt (1,5–13 u. ö.) – und zwar so markant und verbindlich, dass sie jeweils gerade „jetzt“, „heute“ (3,7–4,13), in der eschatologischen Gegenwart des christologischen Heilsgeschehens als direkte Anrede ertönt. Dass Gott „einst“ zu den Vätern durch die Propheten“, „jetzt aber zu uns durch den Sohn“ gesprochen hat resp. spricht (1,1f.), wertet das frühere Reden Gottes nicht ab, sondern – im christlichen Kontext –

⁷⁷ Vgl. Th. Söding, *Mysterium fidei. Zur Auseinandersetzung mit der „Gnosis“ in den Pastoralbriefen*, in: *IKaZ* 26. 1997, 502–524.

⁷⁸ Zur Exegese vgl. *Oberlinner*, *Zweiter Timotheusbrief* (wie Anm. 42) 136–151.

⁷⁹ Vgl. (mit anderen Akzenten) G. Häfner, »Nützlich zur Belehrung« (2 Tim 3,16). Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption. Freiburg/Br. 2000 (Herders biblische Studien 25).

⁸⁰ Vgl. M. Theobald, *Vom Text zum „lebendigen Wort“* (Hebr 4,12). Beobachtungen zur Schrifthermeneutik des Hebräerbriefes, in: *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*. FS O. Hofius. Hg. v. Chr. Landmesser – H.-J. Eckstein – H. Lichtenberger. Berlin 1997 (BZNW 86) 751–790.

gerade auf. Die Schrift-Theologie des Hebräerbriefes ist allerdings nicht wie bei Paulus in erster Linie apokalyptisch-, sondern „hellenistisch-eschatologisch“ entwickelt⁸¹: nicht von der erwarteten Vollendung und antizipierten Gegenwart des Reiches Gottes her, sondern im (mittelplatonisch vorgegebenen, aber biblisch-theologisch umstrukturierten) Gefüge von himmlischem Urbild und irdischem Abbild. Sie ist deshalb weniger geeignet, die geschichtliche Tiefendimension biblischer Theologie zu erhellen, formuliert aber ein klares Votum für eine umfassende, gerade aus christologischen Gründen theozentrisch orientierte und existentiell verdichtete Schrift-Auslegung, auch im Gottesdienst.

Der *Erste Petrusbrief* entwickelt eine dezidiert positive Schrift-Theologie unter dem Vorzeichen einer präexistenzchristologisch geprägten Inspirationstheologie (1,10ff.). Weil es „der Geist Christi“, d.h. Christus selbst in der Kraft des Geistes Gottes (1,11), war, der „in“ den Propheten wirkte, konnten sie in ihrem Zeugnis (das die alttestamentlichen Schriften einfangen) bereits von jenem eschatologischen Heil handeln, das sich für die Christen gegenwärtig realisiert. Inspiriertes „Wort Gottes“ ist die alttestamentliche Prophetie ihrem Inhalt nach, weil sie Tod und Auferweckung Jesu Christi als das eschatologische Heilsgeschehen voraussagt, und ihrer Form nach, weil Gott die Propheten durch Jesus Christus inspiriert hat, sein Wort zu verkünden.

Die neutestamentliche Briefliteratur bezeugt eine reiche Schrift-Theologie. Eine christliche „Vereinnahmung“ geschieht an keiner Stelle – schon deshalb nicht, weil sich die einschlägigen Texte gerade im Horizont *judenchristlicher* Theologie finden, die in ihren vielfältigen Ausprägungen und Wirkungen nie den Eindruck erweckt hätte, ihr Judentum zu verlassen, zu „überwinden“ oder gar aufzugeben. Umgekehrt ist die *interpretatio Christiana* des „Alten Testaments“, wie sie sich im Neuen Testaments vielstimmig (gerade auch in den Evangelien) entwickelt, nicht nur ein probates Mittel zur Legitimation der Christologie (was einer Funktionalisierung der „Schrift“ gleichkäme), sondern zugleich eine Voraussetzung, es in seiner ganzen Erstreckung als kanonische Glaubensurkunde anzunehmen. Würde das Alte Testament nicht „in Christus“ und „auf Christus“ hin interpretiert, bliebe es das Zeugnis einer großen Vergangenheit. Würde diese *interpretatio Christiana* undialektisch

⁸¹ Vgl. N. Walter, „Hellenistische“ Eschatologie im Neuen Testament (1985), in: *ders.*, *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments*. Hg. v. W. Kraus – F. Wilk. Tübingen 1997 (WUNT 98) 252–272, hier 267–271.

geleistet, gegen die hermeneutischen Regeln der Allegorie und Typologie⁸², würde nicht nur die Bibel Israels christomonistisch vereinnahmt, es bedürfte dann auch nicht mehr der neuen Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi als Evangelium Gottes. Die „Heiligen Schriften“ des Gottesvolkes Israel bleiben für die Ekklesia relevant – als Altes Testament. Die Grundstruktur der christlichen Bibel, die zwei Testamente in der Heiligen Schrift, hält genau diese Spannung aufrecht – welche Chance für die Liturgie und welche Herausforderung: das Alte Testament nicht ohne das Zeugnis der neutestamentlichen Apostelschriften und die neutestamentlichen Apostelschriften nicht ohne das Alte Testament zu lesen, beides durch Christus im Heiligen Geist von Gott her und auf Gott hin.

4. Anregungen für die Liturgie

Aus der exegetischen Vergewisserung über den Status der neutestamentlich gewordenen Episteln lassen sich keine liturgischen Handlungsanweisungen deduzieren, aber Maßstäbe und Anregungen für die gottesdienstliche Praxis gewinnen.

4.1 Die liturgischen Bezeichnungen der Lesungen

Dass die Lesungen aus dem Alten und dem Neuen Testament durch die Ankündigung, die Abschlussformel und die Antwort der Gemeinde einen liturgischen Interpretationsrahmen erhalten, ist nicht nur aus pastoralen, sondern auch aus theologischen Gründen geboten⁸³. Die liturgische Markierung sichert, dass die Worte der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments in ihrem einzigartigen Rang auch noch einmal gegenüber den zahlreichen Gebetsworten der Kirche herausgestellt werden. Gleichzeitig fordert die Proklamation, was mindestens ebenso wichtig scheint, eine Antwort der Gemeinde⁸⁴. Die Zustimmung der Ekklesia zum Schriftwort aber

⁸² Sehr gute Beobachtungen zu Paulus bei *D.-A. Koch*, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus. Tübingen 1986 (BHTh 69); *Ch. D. Stanley*, Paul and the Language of Scripture. Citation technique in the Pauline Scriptures and contemporary literature. Cambridge 1992 (MSSNTS 69).

⁸³ Gravitätisch formuliert *J. A. Jungmann*, Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia. Freiburg/Br. 1970, 49: „In der Liturgie kann die Lesung der Schrift nicht ohne den geziemenden Rahmen stehen; die Lesung erhält Einleitungs- und Schlußformeln“.

⁸⁴ Die ursprüngliche Form der Zustimmung ist *Amen*, während das geläufig geworde-

macht einen wesentlichen Aspekt seiner Kanonizität aus.⁸⁵ Konsequent definiert das Zweite Vatikanische Konzil den *sensus fidelium* im Kern als Bejahung der Heiligen Schrift durch die ganze Ek-klesia (LG 12.35 [DH 4130. 4161] mit Verweis auf 1 Thess 2,13).⁸⁶ Indem die Liturgiereform beides fördert, die liturgische Markierung der *lectio* und die aktive Zustimmung der Gemeinde, hat sie einen großen theologischen Fortschritt gemacht – *back to the roots* und hin zur Mitte.

Etwas anderes ist die Frage, *wie* die *lectiones* angemessen zu bezeichnen wären. Während die Evangelien eine stimmige Rahmung gefunden haben, scheint dies bei den anderen Lesungen nicht so klar.

4.1.1 Die lateinische Bezeichnung: *verbum domini*

Im Lateinischen lautet die liturgische Bezeichnung der alt- wie der neutestamentlichen Lesung *verbum domini*. Das ist kurz und knapp formuliert. Aber ist es auch präzise? Wer ist der *dominus*? Die Antwort der Gemeinde lautet *deo gratias*. Aber ist der *dominus*, dessen *verbum* verkündet wird, tatsächlich klar genug als der *deus unus* zu verstehen, den Jesus selbst als seinen Vater geglaubt und verkündet hat? Das ist wahrscheinlich, aber die Sprache der Liturgie könnte ebenso auf den Kyrios Jesus Christus verweisen. Die Vieldeutigkeit ist ein Mangel. Denn eine christozentrische Identifizierung wäre nicht unproblematisch, sowohl für die alt- wie für die neutestamentliche Lesung.

Zwar gibt es im Neuen Testament, besonders im Ersten Petrusbrief (1,10ff.), Zeugnisse für eine Theologie der Inspiration des Alten Testaments, die präexistenzchristologisch angelegt sind; und auch Paulus kann bestimmte Psalmverse als Gebetsworte des Mes-

ne *Deo gratias* von Nordafrika in die mozarabische und schließlich die römische Liturgie eingedrungen ist; vgl. *F. Cabrol*, Art. *Deo gratias*, in: *DACL* 4. 1920, 649–652. Die Formel darf nicht theologisch überfrachtet werden; sie ist im Grunde nur eine vornehme Bezeugung verstehenden Einverständnisses; vgl. *Jungmann*, *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 9) I 537f. Die koptische Tradition kennt *Gratia enim tecum et pax in super. Amen, ita sit*. Noch weit ausführlicher ist die äthiopische Liturgie, die einerseits das *Anathema* von 1 Kor 16, andererseits den apostolischen Segenswunsch aufnimmt, verbunden mit der Fürbitte für die Gemeinde.

⁸⁵ Vgl. *J. Kardinal Ratzinger*, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*. Freiburg/Br. 2000, 178: „Der antwortende Zuruf bestätigt das Ankommen des Wortes und macht den Prozeß der Offenbarung, der Selbstgabe Gottes im Wort erst vollständig [...] Es ist ein wichtiges Ergebnis der liturgischen Erneuerung, daß das Volk wirklich wieder in der Akklamation antwortet und dies nicht einem Stellvertreter, dem Ministranten, überlassen muß.“

⁸⁶ Vgl. *H. Fries*, *Sensus fidelium. Die Theologie zwischen dem Lehramt der Hierarchie und dem Lehramt der Gläubigen*, in: *ThBer* 17. 1988, 55–77.

sias Jesus zitieren⁸⁷. Damit sind tragfähige Säulen des Neuen Testaments für die vielstimmige Einheit der Schrift errichtet, die man nicht ohne Gefahr umstürzen kann. Aber erstens sind diese neutestamentlichen Belege ihrerseits theozentrisch ausgerichtet, und zweitens dominieren sie nicht die zahlreichen und gewichtigen anderen Stellen, nach denen Gott selbst und sein Geist sein Wort sagt, so dass es „in heiligen Schriften“ (Röm 1,2) aufgezeichnet werden konnte. Das stimmt mit dem alttestamentlichen und frühjüdischen Zeugnis zusammen: Von einer Inspiration der „Schrift“ durch einen präexistenten Messias ist in den Quellen nie die Rede, wohl aber gibt es gewichtige Zeugen einer Inspiration durch Gott, besonders im Strahlungsfeld der Prophetie. Hierauf sollte die Liturgie sich zurückbesinnen, nicht nur um des *dialogus cum Judaeis* willen, sondern aus der genuin christlichen Einsicht in die grundlegende Bedeutung des Alten Testaments als Glaubenszeugnis des Gottesvolkes Israel für die Kirche, wie dies besonders klar und mit kanonischer Autorität im Neuen Testament bezeugt wird.

Selbst im Blick auf die neutestamentlichen Lesungen wäre ein christologisches Verständnis des *verbum Domini* nicht selbstverständlich und auch nicht ganz treffend. Zwar schreibt Paulus als „Apostel Jesu Christi“ seine Briefe; und er weiß, dass er „an Christi Statt“ mahnt (2 Kor 5,20), wie die Glaubensbotschaft des Evangeliums insgesamt „durch das Wort Christi“ zur Sprache kommt (Röm 10,17). Aber auch diese christologische Apostolatstheologie ist theozentrisch. „Für Christus sind wir gesandt“, heißt das vollständige Pauluszitat aus dem Zweiten Korintherbrief, „wie es Gott ist, der durch uns mahnt“. Diese theozentrische Spitze sollte liturgisch nicht abgeschliffen werden⁸⁸ – so wie freilich im Licht des Neuen Testaments die Theozentrik in keiner Weise die Christologie relativieren könnte, vielmehr der „eine Gott“ von allem Anfang an für alle Zeit und Ewigkeit der Vater Jesu Christi ist und als solcher der Schöpfer der Welt, der Herr der Geschichte, der Richter und vor allem der Retter.

4.1.2 Die deutsche Bezeichnung: „Wort des lebendigen Gottes“

Im Ganzen liegt die deutsche Übersetzung sehr gut auf der Linie Biblischer Theologie, wenn sie die Theozentrik akzentuiert. Freilich – warum heißt es gerade „Wort des lebendigen Gottes“?

⁸⁷ Röm 15,3; Ps 70,10LXX; Röm 15,9; Ps 17,50LXX.

⁸⁸ Ältere Formulierungen waren durch Zusätze klarer. Wenn es nach alttestamentlichen Prophetenlesungen hieß *dicit Dominus omnipotens*, ist eindeutig Gott, der Vater, gemeint.

„Lebendiger Gott“ ist ein theologischer Topos, der beide Testamente von innen heraus verbindet. Im Alten Testament⁸⁹ steht er, mit Schwüren (vgl. Dtn 32,40; ferner Mt 26,63) und Gebeten (vgl. Ps 42,3) verbunden, für das Wissen um Gottes überwältigende Kraft und schöpferische Macht (vgl. Sir 18,1; Tob 13,2), der, als Krieger gut (vgl. 1 Sam 17,26.36; Jos 3,10), als Helfer heilig (vgl. 1 Sam 14,39), sich selbst sein Volk erschaffen hat (vgl. Jer 16,14f.; 23,7f.), um von ihm nie mehr zu lassen (vgl. Jer 10,10; Dan 6,27f.), und sich in seinem Volk Geltung verschafft, indem er seine Stimme erhebt, die Israel am Sinai bei der Offenbarung der Zehn Gebote „mitten aus dem Feuer“ gehört hat, nicht um zu sterben, sondern um zu leben (Dtn 5,26).⁹⁰ Von dieser kraftvollen Theologie profitiert das Neue Testament⁹¹, wenn es im „lebendigen Gott“ den majestätischen Herrscher wiedererkennt (Offb 7,2; 15,7; vgl. 4,9f.; 10,6), den Schöpfer des Himmels und der Erde (Apg 14,15; vgl. Ex 20,11; Ps 146,6), den Richter, der seiner Gerechtigkeit umfassende Geltung verschaffen wird (Röm 14,11 [Jes 45,23]; vgl. 1 Tim 4,10; Hebr 4,13), und wenn es diesen einzig wahren, den gefährlich nahen und ins Weite rettenden Gott als den Vater Jesu bekennt (Mt 16,16; vgl. 26,63), der zum Heil von Juden und Heiden seinen Sohn von den Toten auferweckt hat (1 Thess 1,9f.), damit das Evangelium kraftvoll und kritisch verkündet wird (Hebr 4,12f.).

Die akzentuierte Wendung in der deutschsprachigen Liturgie, die das etwas bloss wirkende *verbum Domini* mit kräftigen Farben aufzubessern versucht, trifft also etwas Richtiges, wenn sie nicht nur die Theozentrik hochhält, sondern auch das Wort mit der unbändigen Lebendigkeit, dem heiligen Recht, dem radikalen Anspruch, der absoluten Souveränität und der kraftvollen Liebe des „lebendigen Gottes“ zusammenbringt. Aber sie wirkt überdramatisiert und trägt deshalb dazu bei, eine starke Aussage Biblischer Theologie

⁸⁹ Vgl. S. Kreuzer, Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung. Stuttgart u. a. 1983 (BWANT 116).

⁹⁰ Schlüsseltexte sind Ps 18 (vgl. F.-L. Hossfeld – E. Zenger, Psalmen I. Würzburg 1993 [NEBAT] 118–128) und Hos 2 (vgl. E. Haag, „Söhne des lebendigen Gottes“ [Hos 2,1], in: Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. FS W. Thüsing. Hg. v. Th. Söding. Münster 1996 [NTA 31] 3–24). Aus neutestamentlicher, besonders paulinischer Sicht betrachtet, handelt der erste Text vom messianischen (vgl. Röm 15,9), der zweite vom ekklesiologischen Drama (vgl. Röm 9,26f. im Kontext von Röm 9–11), das der „lebendige Gott“ inszeniert, um aus eigener Machtvollkommenheit heraus die Sünden- und Leidensgeschichte der Menschheit zum guten Ende für Israel und die Völker zu führen.

⁹¹ Vgl. W. Stenger, Die Gottesbezeichnung „lebendiger Gott“ im Neuen Testament, in: TThZ 87. 1978, 61–69; speziell zum Hebräerbrief K. Backhaus, Per Christum in Deum. Zur theozentrischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief, in: Der lebendige Gott (wie Anm. 90) 258–284.

durch Formalisierung abzuschwächen. Einerseits verkennt sie, dass sich die alt- und neutestamentlichen Texte nie auf das geschriebene Wort, sondern immer auf das Offenbarungshandeln Gottes selbst beziehen, und andererseits bringt sie die kennzeichnende Dialektik zwischen Gotteswort und Menschenwort nicht heraus, geschweige die Kraft in der Schwachheit, die den paulinischen Gedanken vorbildlich formt. Altes und Neues Testament bekennen den „lebendigen Gott“, machen aber diese Bezeichnung nicht zu einer gängigen Formel. Diese Zurückhaltung ist es gerade, die ihm seine Prägnanz sichert. Das sollte bei einer Revision, wann immer sie einmal anstehen wird, beachtet werden. „Wort des lebendigen Gottes“ klingt sehr gut, aber die meisten Lesungstexte sind schlichtweg überfordert, wenn sie das Niveau, die Leidenschaft und Dichte jener Gotteserfahrung widerspiegeln sollen, die sich mit dem Motiv des „lebendigen Gottes“ verbindet.

Weniger ist mehr, und immer nur das eine ist zu wenig. Jede Generation hat ihre Vorlieben. Früher wäre den meisten Christenmenschen der „allmächtige“ Gott leichter von der Zunge gekommen. Doch wurde das Attribut so häufig gebracht, dass es nichtssagend wurde. Mehr noch: In den menschlichen Katastrophen des 20. Jahrhunderts entstand der Verdacht, es sei hohl und falsch, eine reine Beschwörungsformel. Dieses Schicksal sollte dem „lebendigen“ Gott erspart bleiben. Gewiss fängt es eine gegenwärtig weit verbreitete Stimmung ein: die Sehnsucht, Gott möge sich als der Lebendige erweisen. Daraus erklärt sich die Wahl gerade dieser Formel. Aber genau aus diesem Grund muss sie auch wieder überprüft werden.

Ein einfaches „Wort Gottes“ klingt wohl zu hart und blendet die menschliche Seite der Bibel aus. Gibt es Alternativen?

4.1.3 Auf der Suche nach Erneuerung

Der Blick in die Geschichte der Liturgie hilft, über den Tellerrand der Gegenwart hinauszuschauen. Ältere Rahmungen waren differenzierter.⁹² So war am Schluss der Prophetenlesung die Ausleitungswendung *dicit Dominus omnipotens* üblich oder mehrfach am Ende von Pauluslesungen ein *in Christo Jesu Domino nostro* vorgesehen⁹³. Darüber, ob dies, biblisch, dogmatisch und liturgisch ge-

⁹² Vgl. J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* III/2: De Missa rituum orientalium. Rom 1932, 178 ff.; Jungmann, *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 9) I 501–633, bes. 517 ff.; ferner P. H. Droosten, *Proems of Liturgical Lectures and Gospels*, in: JThS 6. 1905, 99–106.

⁹³ Oder *Gloria sit Domino Pauli* oder *Benedictio Pauli apostoli Jesu Christi: sint sanctae eius benedictiones super nos*.

sehen, bessere Formulierungen wären, lässt sich trefflich streiten. Entscheidend ist, dass die Tradition einen reicheren Wortschatz als das jüngste Messbuch hat. Sie enthält differenzierte Wendungen, welche die Verschiedenheit der Gattungen der biblischen Lesetexte, vor allem aber den historisch-theologischen Unterschied zwischen der alt- und der neutestamentlichen Lesung würdigen (so wie sie den zum Evangelium scharf markieren), ohne die Einheit der Schrift hintanzustellen. Diese Möglichkeiten sollten künftig stärker genutzt werden. Ob es klug wäre, die Attribute Gottes zu variieren („Wort des barmherzigen Gottes“, „Wort des eifersüchtigen“, des „treuen“, „gerechten“, des „richtenden“, des „ewigen“, des „allmächtigen“, des „gütigen“, „geheimnisvollen“, „starken“, „heiligen“, „gnädigen“, „wahrhaftigen“, „strafenden“, „langmütigen“, „rettenden“ Gottes⁹⁴), bleibe dahingestellt. Die Gefahr, peinlich gut gemeinte Attribute zu häufen, ist nicht von der Hand zu weisen. „Wort des Lebendigen Gottes“ scheint im Ganzen gut gewählt. Noch besser schiene es, die Spannung vom Gotteswort im Menschenwort einzufangen. Im Anschluss an ältere Formeln könnte es auch heißen „Gottes Wort im Alten Testament“ – „Gottes Wort im Neuen Testament“ oder, wo es passt: „So spricht Gott durch den Propheten ...“ resp. „... durch den Apostel ...“ oder „So spricht Gott im Buch des ...“, „... im Brief an ...“ oder „Gottes Wort im Buch des ...“, „im Brief des ...“.⁹⁵ Es gibt sicher noch bessere Möglichkeiten; eine Diskussion wäre angezeigt, die im Ergebnis vor allem die Dialektik von Gotteswort und Menschenwort würdigt, möglichst aber auch die Spannung zwischen der Einheit der Schrift und der Zweiheit der Testamente wie der Vielfalt der Schriften und Texte.

4.2 Stellenwert und Zusammenhang der Lesungen

Der Blick in die Geschichte⁹⁶ zeigt eine Fülle von Möglichkeiten, wie die verschiedenen Schriftlesungen im Gottesdienst, namentlich

⁹⁴ Einen alttestamentlichen Bezugspunkt markiert die „Gnadenformel“ Ex 34,6f.; vgl. *H. Spieckermann*, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“, in: *ZAW* 102. 1990, 1–18.

⁹⁵ Die Ein- und Ausleitungswendungen reflektieren nicht den jeweiligen Stand der Einleitungswissenschaft hinsichtlich der Autorenfrage, sondern knüpfen an den feststehenden Kanon und die dort fixierten Zuordnungen an.

⁹⁶ Vgl. *G. Godu*, Art. *Épîtres*, in: *DACL* 5. 1922, 245–344; *Jungmann*, *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 9) I 504–583; *G. Kunze*, *Die gottesdienstliche Schriftlesung I: Stand und Aufgabe der Perikopenforschung*. Göttingen 1947; *ders.*, *Die Lesung*, in: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*. 2: *Gestalt und Formen des evangelischen Gottesdienstes*. I. *Der Hauptgottesdienst*. Hg. v. K. F. Müller – W. Blankenburg.

in der Eucharistiefeier, ausgewählt und angeordnet worden sind.⁹⁷ Diese Vielfalt muss im Blick haben, wer eine kritische Beurteilung der gegenwärtigen Agenda anstrebt. Die heutige Ordnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass einer alttestamentlichen eine neutestamentliche Lesung und dann das Evangelium folgt, greift auf ältere Traditionen zurück, die vor allem im Westen verbreitet gewesen sind, aber ausgerechnet in Rom nicht gepflegt worden waren.⁹⁸ Die entscheidende Neuerung gegenüber der tridentinischen Messe besteht darin, dass an den Sonntagen wieder – wie im neutestamentlichen Anfang, weitgehend in der Väterzeit und in vielen nichtrömischen Traditionen – aus dem Alten Testament gelesen wird.⁹⁹ Die Entscheidung für diese Reform folgt aus dem hochgemuten Vorsatz des Konzils, den „Tisch des Wortes“ reicher zu decken und „die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk“ vorzutragen (SC 51), wirft aber in der Architektur des Wortgottesdienstes neue Probleme auf, die zu Konzilszeiten kaum schon im Blick gestanden haben und gegenwärtig erfreulich kontrovers diskutiert werden.

Kassel 1955, 87–180; *E. J. Lengeling*, Art. Pericopes, in: NCE 11. 1967, 129–138; *D. Monshouer*, The Reading of the Scriptures in the Early Church, in: *Bijdragen* 53. 1993, 51–71; *A. Gerhards*, Der Schriftgebrauch in den altkirchlichen Liturgien, in: *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*. FS E. Dassmann. Hg. v. G. Schöllgen – C. Scholten. Münster 1996 (JAC.E 23) 177–190; speziell zum Alten Testament *H. Brakmann*, Der christlichen Bibel erster Teil in den gottesdienstlichen Traditionen des Ostens und Westens. Liturgiehistorische Anmerkungen zum sog. Stellenwert des Alten/Ersten Testaments im Christentum, in: *Streit am Tisch des Wortes?* (wie Anm. 1) 565–604.

⁹⁷ Das schwierige Problem der Auswahl, Kombination, Zerstückelung und Paraphrasen untersucht *A. 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* (wie Anm. 1) 491–503.

⁹⁸ Die Dreizahl der Lesungen, für die es keine starren Regeln gab, wird u. a. für Nordafrika (durch Augustinus, *serm.* 45, 1) und für Mailand (durch Ambrosius, in *Ps* 118, 17), aber auch für Byzanz (vgl. *R. Kaczynski*, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus*. Freiburg/Br. 1974 [FThSt 94]) bezeugt, nur in Ausnahmen auch für Jerusalem (vgl. *R. Zerfaß*, *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems*. Münster 1968 [LQF 48]). Im Lauf der Zeit tritt die alttestamentliche Lesung vielerorts zurück.

⁹⁹ Offensichtlich ist nur in Ägypten früh und für längere Zeit, in der byzantinischen Liturgie seit dem 7. Jahrhundert auf eine alttestamentliche Lesung verzichtet worden. Auch die römische Liturgie ist in den Sonntagslesungen über eine sehr lange Strecke diesen Weg der Reduktion gegangen. Umstritten ist, ob zuerst – wie in der gallikanischen, mozarabischen und ambrosianischen Liturgie – gleichfalls drei Lesungen (aus dem Alten Testament, den neutestamentlichen Episteln und den Evangelien) vorgesehen waren und seit dem 6. Jahrhundert die alttestamentliche am Sonntag wegfiel (so *Jungmann*, *Missarum Sollemnia* [wie Anm. 9] I 504 ff.), oder ob von vornherein nur zwei Lesungen (ggf. ohne Altes Testament) üblich waren (so *Lengeling*, *Pericopes* [wie Anm. 96]).

Alttestamentler kämpfen vor allem um die angemessene Würdigung „ihres“ Bibelteiles, während viele Neutestamentler die Diskussion mit distanzierendem Interesse verfolgt zu haben scheinen. Pastoraltheologen wollen aus praktischen Erwägungen die Zahl der Lesungen möglichst gering und den Grad inhaltlich-theologischer Gemeinsamkeiten möglichst hoch halten. Bibliker blicken mit leuchtenden Augen nach Antiochien und ganz Syrien, wo, wie Quellen aus dem 4. Jahrhundert sagen, wahrscheinlich zwei alttestamentliche Lesungen aus „Gesetz und Propheten“ einer neutestamentlichen Epistel und dem Evangelium vorangehen¹⁰⁰, und wagen nicht zu hoffen, dass die Perikopenordnung der westsyrischen Jakobiten, die sechs Lesungen notiert, je der liturgischen Praxis entsprach. Mit diesem Lektüreprogramm – drei alttestamentliche Lesungen aus „Gesetz“, „Propheten“ und „Schriften“ und drei neutestamentliche aus der Apostelgeschichte, den Apostelbriefen und den Evangelien – wäre zwar die Struktur des zweiteiligen Bibelkanons am besten abgebildet, aber die Fassungskraft der Hörgemeinde hoffnungslos überfordert. Eine klare Struktur im Interesse der Gottesdienst-Gemeinde tut Not.

Prinzipiell scheint richtig, dass zuerst aus dem Alten, dann aus dem Neuen Testament vorgelesen wird. Das entspricht nicht nur der Chronologie der Entstehung beider Testamente, sondern berücksichtigt beides: sowohl die schlechthin fundamentale, in diesem Sinn erst-rangige Bedeutung des Alten Testaments für die gottesdienstliche Schriftlesung der Ekklesia als auch die Entwicklung vom Alten zum Neuen Testament, die, wie gezeigt, weder evolutiv noch pädagogisch, nicht moralisch und spirituell, sondern nur heilsdramatisch verstanden werden kann, darin aber für die Ekklesia und ihre Eucharistie konstitutiv ist.¹⁰¹

¹⁰⁰ Vgl. A. Baumstark, Nichtevang. syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends. Münster 1921 (LF 3). Der Bezugstext (Const. Apost. VIII 5,11), der von einer Bischofsweihe (einer liturgischen Sonderform?) handelt, ist allerdings nicht ganz eindeutig; dass es eher doch nur drei waren (nämlich eine aus Gesetz oder Propheten), erwägt Salzmann, Lehren und Ermahnen (wie Anm. 13) 446 mit Anm. 97. Die tief sinnige Deutung des Maximus Confessor (cent. 1, 91 ff.), die sehr zeitgemäß gewesen sein dürfte, die Abfolge Gesetz – Propheten – Evangelium entspreche dem Aufstieg vom Fleisch über die Sinnlichkeit zur Vernunftseele resp. der Entwicklung vom Schatten über das Bild zur Wirklichkeit, wirft einige Fragen auf, darf aber nicht verkennen lassen, dass Maximus – wie vor ihm Origenes (In Lev. hom. 6,2; comm. in Rom 1,10.15) – geschichtlich und philosophisch genug denkt, um andererseits hervorzuheben, dass das Evangelium im Gesetz und in den Propheten wie in seinem Leib wohnt; vgl. H. U. v. Balthasar, Die „Gnostischen“ Centurien des Maximus Confessor. Freiburg/Br. 1941 (FThSt 61) 64.

¹⁰¹ Vgl. Ratzinger, Der Geist der Liturgie (wie Anm. 85) 30–43 – mit der zentralen These, dass in der christlichen Eucharistiefeyer sowohl der in der Wortverkündigung

Fraglicher scheint die Bestimmung des Gewichtes und der Beziehungen zwischen den drei Lesungen.

4.2.1 Der Primat des Evangeliums

Ein Strukturelement, das in großer Konstanz die unterschiedlichsten Liturgietraditionen prägt, ist die Schlussstellung des Evangeliums.¹⁰² In einer liturgischen Feier der *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi* ist dies sachlich begründet¹⁰³ (während andere Gottesdienstformen eher die Leseordnung in anderer Weise strukturieren und gewichten können). Der Wortgottesdienst der Messe muss in seinem inneren Zusammenhang mit dem Eucharistiegottesdienst gesehen werden. Außerhalb der Osterzeit werden Tod und Auferweckung Jesu durch die *lectio* aus einem der Evangelien in den Kontext des Wirkens Jesu gerückt, aus dem heraus das christologische Paschageschehen überhaupt nur zu begreifen ist; innerhalb der Osterzeit wird, beginnend am Palmsonntag, dieses Grundgeschehen selbst in den Evangelien narrativ entfaltet. An die verkündigende Verlesung des Evangeliums ist eine spezifische Form der Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst gebunden; es geschieht die pneumatisch vergegenwärtigende *memoria Jesu Christi* in einem sehr konkreten Sinn des Wortes und einem unmittelbaren Erfahrungsbezug für die ganze Gemeinde. Die Orientierung der drei Lesjahre an den drei Synoptikern mit den gezielten Ergänzungen durch Johannes ist ein so großer Gewinn für die Sonntagsgottesdienste auf einer so guten theologischen und philologischen Basis, dass künftige Reformüberlegungen kaum mit guten Gründen davon Abstand nehmen können.¹⁰⁴

konzentrierte (und letztlich auf den Tempel ausgerichtete) Synagogengottesdienst als auch der (in einer großen Gebets- und Lesegemeinde stehende) Tempelgottesdienst christologisch transformiert wird.

¹⁰² Als Ausnahme von der Regel wird Justin zitiert, wo er schreibt, es werde bei der gottesdienstlichen Zusammenkunft der Christen aus den „Denkwürdigkeiten der Apostel oder den Schriften der Propheten“ gelesen, „solange es die Zeit erlaubt“ (apol. I 67,3). Aber ob daraus auf eine Reihenfolge geschlossen werden darf, ist zweifelhaft. Die ältesten Quellen für das Evangelium als letzte Lesung zitiert *Th. Zahn*, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II. Erlangen – Leipzig 1890, 380 Anm. 2.

¹⁰³ Schief ist die nach Amalar (De eccl. Off. 3,11 [PL 105, 1189]) typische Allegorisierung, dass die Vorordnung der Epistel vor dem Evangelium auf das Wirken des Vorläufers (Johannes des Täufers) verweise. Besser begründet ist der Einfall des Remigius von Auxerre (Expositio [PL 101, 1250a]), dass die Epistel dem Evangelium so vorausgehe, wie der Herr die Apostel vorausgeschickt habe (Lk 10,1). Gerade bei Paulus klingt diese Allegorie aber merkwürdig.

¹⁰⁴ Ein dreijähriger Lesezyklus ist – in Anlehnung an die Dauer des Katechumenats – schon bei Origenes bezeugt: vgl. *P. Nautin*, Origene. Sa vie et son œuvre. Paris 1977 (CAnt 1) 395 ff.

Die besonderen liturgischen Auszeichnungen, die dem Evangelium – vielleicht allzu reichlich – bis hin zu Lichterprozession, Weihrauch und Buchkuss zukommen, lassen sich nicht ohne weiteres mit der Diskussion um die angemessene Würdigung des Alten Testaments im (eucharistischen) Gottesdienst verrechnen. Auch gegenüber der neutestamentlichen Lesung wird das Evangelium hervorgehoben. Es ist gewiss einerseits die dritte *lectio*, aber andererseits die einzige, die im strengen Wortsinn das „Evangelium unseres Herrn Jesus Christus“ zu Wort bringt. Das ist entscheidend. Nicht dass die Evangelisten gute Theologen sind, wird liturgisch gefeiert, sondern dass sie als Evangelisten Jesus, den Christus, zu Wort kommen lassen, indem sie die Geschichte seines Wirkens und Leidens im Licht des Ostertages erzählen. Nicht: „Respekt, lieber Markus“, sondern „Ehre sei dir, o Herr“, und „Lob sei dir, Christus“¹⁰⁵ ist die Antwort der Ekklesia. Das Evangelium steht im Abendmahlsgottesdienst außer Konkurrenz. Die liturgische Ehrenbezeugung gilt nicht einem weiteren biblischen Buch, sondern Jesus Christus selbst, von dessen Worten und Taten, aber auch von dessen Menschwerdung, Leiden, Sterben und Auferstehung die Evangelien handeln. Die anderen Lesungen bleiben auf das Evangelium bezogen – nicht unbedingt in dem Sinn, dass sie den Wortlaut und Hintergrund der jeweils ausgewählten Perikope beleuchten, aber in dem Sinn, dass sie durch ihre Auswahl und Abfolge die Grundlinie *Ex Deo per Christum et in Christo et cum Christo in Deum* nachzeichnen, die sich in der Grundstruktur der Eucharistie und des christlichen Kanons abbilden.

Freilich: Auch die Evangelien sind Teil der Heiligen Schrift; auch sie setzen die Bibel Israels voraus; und sie sind im Traditionsraum der Urkirche entstanden, der entscheidend durch das mitgeprägt ist, wovon die Apostelgeschichte, die Briefe und die Johannesoffenbarung handeln. Deshalb sollte die Vorlesung des Evangeliums zwar – über Einzelheiten lässt sich streiten – durchaus liturgisch eigens hervorgehoben, gleichzeitig aber der Zusammenhang mit der Gesamt-Bibel sinnfällig werden. Ein wichtiges und verständliches Zeichen könnte die Einführung einer Lesungsbibel sein.¹⁰⁶ Wird nicht ein isoliertes Evangeliar, sondern auch bei der Lesung des

¹⁰⁵ Diese Zurufe sind – nach dem karolingischen *ordo* – eine Zugabe des germanischen und gallikanischen Nordens an die römische Liturgie; vgl. *Jungmann*, *Missarum Sollemnia* (wie Anm. 9) I 572 f. Die Spur der Tradition führt freilich in den christlichen Orient.

¹⁰⁶ Ein guter Vorschlag von *B. Kranemann*, *Anmerkungen zur Dramaturgie des Wortgottesdienstes in der Meßfeier*, in: *Streit am Tisch des Wortes?* (wie Anm. 1) 759–768, hier 767 f.

Evangeliums die „ganze Heilige Schrift“ benutzt, kann durch liturgische Riten die Einheit der Schrift dargestellt, dem Alten wie dem Neuen Testament gleiche Ehre bezeugt¹⁰⁷ und der theologisch-historische Kontext des Evangeliums veranschaulicht werden, ohne dass die Christologie eingeebnet würde.

4.2.2 Die alttestamentliche Lesung

Die alttestamentlichen Lesungen werden in der *interpretatio Christiana* meist als *praeparatio evangelica* direkt auf das „Evangelium unseres Herrn Jesus Christus“ bezogen. Diese hermeneutische Perspektive bleibt speziell für die Feier der Sakramente wichtig, wirft aber die Frage auf, wie sich Christen auch in ihrem Gottesdienst dazu verhalten wollen, dass für die Juden bis heute die „alttestamentliche“ Schrift die ganze heilige Bibel ist – so wie sie das damals für Jesus war, durch den und mit dem und in dem Christen Eucharistie feiern.

Die vatikanische Liturgiereform¹⁰⁸ setzt gerade an dieser Stelle wichtige Zeichen. Die Auswahl der alttestamentlichen Perikopen, deren regelmäßige Berücksichtigung am Sonntag zweifellos ein riesiger Fortschritt, nämlich eine Rückkehr zum Ursprung war, geschah beim Konzil unter den Auspizien heilsgeschichtlicher Hermeneutik, wie sie von der Exegese und der Patristik jener Jahre gerne entziffert worden sind. Da der typologischen Exegese im Neuen Testament¹⁰⁹ bei zahlreichen Autoren, besonders bei Paulus, Johannes, Matthäus, Lukas, Petrus und im Hebräerbrief, auf durchaus unterschiedliche Weise, aber auch im Horizont frühjüdischer Hermeneutik große Bedeutung zukommt, wird man jenes Modell kaum

¹⁰⁷ Es wäre angemessen, gäbe es im Haus der Kirche neben dem Tabernakel einen „Schrein“ für die Heilige Schrift, nicht als Kopie, aber als christliche Transformation des Thoraschreines in einer Synagoge, am besten verbunden mit dem Ambo und dem Priestersitz. Ein interessantes Beispiel aus dem Münchner Priesterseminar, das freilich nur dem Lektionar, nicht der ganzen Bibel einen Ehrenplatz gibt, beschreibt R. Kaczynski, Wertschätzung der Bücher, die Gottes Wort enthalten, in: Streit am Tisch des Wortes? (wie Anm. 1) 769–772. Eine ähnliche Lösung findet sich – auf Initiative des verstorbenen Weihbischofs Alois Stöger – im Priesterseminar zu St. Pölten. Die theologische Leitidee bringt, typologischem Denken verpflichtet, Ratzinger (Der Geist der Liturgie [wie Anm. 85] 63) zur Sprache: „Der Schrein des Wortes, die ‚Bundeslade‘, wird nun zum Thron des Evangeliums, das freilich die ‚Schriften‘ nicht aufhebt, nicht beiseiteschiebt, sondern sie deutet, so daß sie immerfort auch die ‚Schriften‘ der Christen bilden und ohne sie das Evangelium ohne Fundament wäre.“

¹⁰⁸ Vgl. E. Nübold, Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen. Paderborn 1986.

¹⁰⁹ Nach wie vor wichtig ist L. Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen (1939). Darmstadt 1973 [Reprint]. Eine neue Untersuchung steht aus.

radikal in Frage stellen können, zumal es in der Patristik¹¹⁰ und in späteren Zeiten¹¹¹ ein Garant dafür war, dass die Schrift-Theologie geschichtlich ausgerichtet bleiben konnte, und auch heute aufzuweisen vermag, wie die in der Einheit Gottes begründete Identität der Geschichte mit der gleichfalls theozentrisch begründeten Hoffnung auf die Stiftung futurisch- und präsentisch-eschatologischen Heiles zusammenzudenken ist. Das Leitmotiv von Verheißung und Erfüllung, das im Alten wie im Neuen Testament variationsreich aufklingt, wird durch Missbrauch nicht obsolet, sondern bleibt, weil biblisch-theologisch wichtig, auch liturgisch relevant, ist aber auch aus neutestamentlicher Sicht dadurch geprägt, dass „in Christus“, der die epochale Zäsur setzt, schon das Gottesvolk Israel Erfüllungen bestimmter Verheißungen kennt und dass Jesu Wirken, Tod und Auferweckung, gerade weil sie Heilsgegenwart schafft, eine einzige neue Verheißung eschatologischer Vollendung des Reiches Gottes sind.¹¹²

Zu Recht werden allerdings Einseitigkeiten in der Auswahl und Anwendung dieses Prinzips kritisiert, *sofern* es dazu führt, das Gewicht des Alten Testaments sowohl in der Breite und Tiefe seiner Texte als auch im theologischen Gewicht seines geschichtlichen Ursprungssinns nicht zu ermessen.¹¹³ Ein Hauptproblem ist, dass die christologische Dynamik der Leseordnung allzu eng auf den jeweiligen Perikopentext des Sonntagsevangeliums und nicht umfassender, grundsätzlicher, auch tiefer und reicher verstanden, auf das ganze Kirchenjahr oder einen längeren Lesezyklus bezogen wird. Prinzipiell muss nicht jeden Sonntag ein didaktischer Effekt heilsgeschichtlicher Provenienz erzielt werden. Gerade wenn das Alte Testament breiter und tiefer, auch von seinem geschichtlichen Ursprungssinn her im Gottesdienst zu Wort kommen kann, wird eine *interpretatio Christiana*, von falschen Plausibilitäten befreit, konzentrierter zur Sache kommen können. In der altkirchlichen Her-

¹¹⁰ H. de Lubac, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Einsiedeln 1968 (frz. 1950); ders., Der geistige Sinn der Schrift. Einsiedeln 1967; ders., Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. 4 Bde. Paris 1959–1961 (Théologie 41); J. Daniélou, Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique. Paris 1950.

¹¹¹ Paradigmatisch: F. Ohly, Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, in: ders., Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt 1977, 312–337.

¹¹² Vgl. (mit charakteristischen Unterschieden der Akzentuierung) G. Steins – Th. Söding, Art. Verheißung. I. Biblisch-theologisch, in: LThK 10. '2001, 670–672.

¹¹³ Keiner näheren Begründung bedarf, dass die z. T. grausamen Perikopenverstümmelungen, die in geringerem Umfang die Episteln, in weit größerem aber die alttestamentlichen Lesungen betreffen, schnellstens korrigiert werden müssen.

meneutik hat der Literalsinn hermeneutische Leitfunktion für die – allerdings als notwendig erachtete – Allegorie. Das gibt eine Perspektive für die Liturgie bis in die Gegenwart.

Die spannungsvollen Beziehungen zwischen beiden Testamenten in der einen Heiligen Schrift der Christen¹¹⁴ erlauben vielfältigere, auch kontroversere und offenere Beziehungen, die in einer künftigen Leseordnung der Liturgie besser ausgenutzt werden sollten: Neben Typologien treten Strukturanalogien, neben heilsgeschichtliche Entwicklungsprozesse dramatische Abbrüche und neue Anfänge, neben christologische Spitzentexte basale Gottesaussagen des Alten Testaments, die im Neuen Testament nicht überholt, sondern vorausgesetzt und neu interpretiert oder einfach stehen gelassen werden; neben alttestamentliche Texte, in denen das Neue Testament wurzelt, treten neutestamentliche Texte, die stärker vom Frühjudentum inspiriert sind oder sich nur aus der kritischen Auseinandersetzung mit dem Geist des Hellenismus erklären; neben allegorische Erklärungen des Alten Testaments im Neuen treten alttestamentliche Texte, die im Neuen Testament nie zitiert werden und doch selbstverständlich in Geltung stehen; neben direkte Zeugnisse der tiefen *concordantia veteri et novi testamenti* treten Dokumente theologischer und historischer Spannungen, die um der Einheit und eschatologischen Fülle des Heilshandelns Gottes willen gerade nicht aufgelöst werden dürfen. Gerade eine starke Christologie in theozentrischer Ausrichtung kann diese Spannungen aufbauen, aushalten und im Gottesdienst energetisch nutzbar machen.

Das aber hieße, die alttestamentlichen Lesungen nicht mehr ausnahmslos „heilsgeschichtlich“ am Evangelium des Sonntags auszurichten. Zwar scheint dies im weihnachtlichen und österlichen Festkreis besonders nahe zu liegen, weil sich die Feste des Neuen Bundes nicht ohne ihre alttestamentlichen Wurzeln erklären und weil die christologische Interpretation messianischer Texte als Kehrseite der theologischen Interpretation des Christusgeschehens „gemäß der Schrift“ (1 Kor 15, 3 ff.), die seit urchristlicher Zeit das ekklesiale Schriftverständnis prägt, zum christlichen Glauben an die Verheißungstreue des Gottes und Vaters Jesu gehört. Aber auch dies schlosse weder eine Revision besonders problematisch wirkender Zuordnungen aus, die den fatalen Eindruck einer moralischen

¹¹⁴ Die Diskussion wird in der alt- und neutestamentlichen Exegese derzeit intensiv geführt; vgl. den Überblick in: Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie. Hg. v. Ch. Dohmen – Th. Söding. Paderborn 1995 (UTB 1893).

oder religiösen Höherrangigkeit des Neuen Testaments gegenüber dem Alten Testament erwecken könnten, noch eine flexible Handhabung des Prinzips. Zum einen ist die – durchaus alte – Tradition keineswegs selbstverständlich, dass in der Osterzeit die alttestamentliche Lesung fortfällt, um durch eine aus der Apostelgeschichte ersetzt zu werden; vielmehr könnten die *Acta* prinzipiell dem Kreis der Zweiten Lesung zugeordnet werden. Zum anderen ist *der* Bezugspunkt das christologische Festgeheimnis, das in theozentrischer Perspektive und offenbarungsgeschichtlicher Dynamik tiefer entdecken zu lassen, die Lektüre alttestamentlicher Leittexte voraussetzt.

Überdies ist auch aus neutestamentlicher Sicht nicht einzusehen, dass an jedem „grünen“ Sonntag dasselbe Prinzip thematischer Kongruenz und heilsgeschichtlicher Dynamik walten muss. Wenigstens hier öffnet sich ein großer Zeitraum für eine repräsentative Auswahl aus allen Teilen des Alten Testaments.¹¹⁵ Die Einführung einer Bahnlesung aus dem Alten Testament neben jener aus den neutestamentlichen Apostelschreiben kann genutzt werden. Eine Bahnlesung aus „Tora“, „Propheten“ und „Schriften“¹¹⁶ würde diesem Anliegen Rechnung tragen¹¹⁷ und zugleich das Reservoir an

¹¹⁵ Es kann Christen nicht gleichgültig sein, wenn ein Jude, der die vatikanische Leseordnung gut kennt, urteilt, „daß ein normaler Kirchgänger in Wesen und Geist der hebräischen Bibel kaum eindringen kann angesichts der fragmentarischen Lesungen“: E. L. Ehrlich, Das Kreuz mit dem Alten Testament. Jüdische Desiderate zur Verwendung der hebräischen Bibel im christlichen Gottesdienst, in: Streit am Tisch des Wortes? (wie Anm. 1) 561–563, hier 563.

¹¹⁶ Dagegen wird eingewandt, dass drei Bahnlesungen zur Konfusion der Gemeinde führen. Das überzeugt nicht. Aufmerksame Hörer können für drei gute Bibeltex-te dankbar sein (während sie im Gottesdienst auf nichtbiblische Geschichten, die seit einiger Zeit überhand nehmen, getrost verzichten können), unaufmerksamen Hörern geht auch eine thematische Geschlossenheit nicht auf. Nicht alle Bibeltex-te müssen erst mühsam in der Predigt für die Gegenwart aufgeschlossen werden. Im Gegenteil: Ein Großteil der Erzählungen aus dem Alten Testament und der Apostelgeschichte, aber auch der Gleichnisse, Wunder und Streitgespräche Jesu, selbst der johanneischen Offenbarungsreden, erschließt sich, gut vorgetragen, in den Grundzügen von selbst. Die Homilie ist ja auch keine kurzgefasste Exegese, sondern auf (hoffentlich guter exegetischer Basis) eine *applicatio*, die keineswegs in jedem Gottesdienst bei jedem Schrift-Text vorgesehen sein kann und darf. Ob die Kunst des Predigers darin gipfelt, Sonntag für Sonntag die homiletische Brücke zwischen den drei (oder zwei) Schrift-texten der Perikopenordnung zu schlagen, steht dahin. Konzentration auf das Gottes-wort im Bibelwort tut Not. Von besonderer Bedeutung für eine qualitätvolle Predigt im katholischen Gottesdienst sind dezidiert protestantische Positionen, die aufgehen lassen, was das Wort Gottes im Zeugnis der Schrift und im Gottesdienst der Kirche bedeutet; vgl. K. Barth, Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt. Zürich 1966; R. Bohren, Predigtlehre. München 1971.

¹¹⁷ Über einen Vorschlag aus Nordamerika (Common Lectionary) informiert E. Nübold, Die Ordnung der Meßperikopen an den Sonn- und Wochentagen, in: Bewahren

Predigttexten gezielt verbreitern.¹¹⁸ Was an den Werktagen bei nur einer Lesung vor dem Evangelium bereits eingeführt ist, kann für den Sonntag bei zwei Lesungen nicht falsch sein.¹¹⁹

4.2.3 Die neutestamentliche Epistel

Die neutestamentlichen Episteln beziehen sich unmittelbar auf das Christusgeschehen, das in den Evangelien grundlegend bezeugt wird, näherhin auf Tod, Auferweckung, Erhöhung und Parusie Jesu. Sie sind in der Liturgie ebenso wenig wie im Kanon als Kommentar zum „Evangelium Jesu Christi“ (oder gar zum Alten Testament) angelegt¹²⁰, sondern sind ihrerseits Evangelium Gottes. Sie beschreiben den ekklesialen Kontext, in dem das Evangelium Jesu Christi vor dem Hintergrund der „Schrift“ geformt, grundlegend überliefert, theologisch reflektiert und exemplarisch angewendet worden ist. Deswegen ist es sachgerecht, wenn die vatikanische Le-

und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS H. B. Meyer. Hg. v. R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik. Innsbruck 1995 (IThS 42) 29–49, hier 33.

¹¹⁸ Die Kirchen der Reformation, denen man keine Unterbetonung des Wortes nachsagen wird, fahren seit langem gut mit der Tradition eines eigenen Predigttextes zusätzlich zu den (zwei) Gottesdienstlesungen. Auch über eine solche Reformalternative sollte offen diskutiert werden – nicht mit dem Ziel, durch die Hintertür eine vierte Schriftlesung einzuführen, sondern in der Perspektive, je nach der Wahl der Predigtperikope die Lesung aus dem entsprechenden Teil der Schrift auszusetzen. Fixpunkt bliebe das Sonntagsevangelium.

¹¹⁹ Über Einzelheiten und sekundäre Strukturfragen lässt sich immer reden. Der Primat des Evangeliums kann in der Eucharistiefeier kaum mit guten Gründen relativiert werden. Das spricht gegen den in vielerlei Rücksicht bedenkenswerten Vorschlag von *H. 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? [wie Anm. 1] 659–689), dass in den Festzeiten die alttestamentliche Lesung auf das Evangelium, in der übrigen Zeit des Jahres aber das Evangelium auf die alttestamentliche Lesung ausgerichtet sein soll. Unklar bleibt zudem in diesem Konzept der Stellenwert der Lesung aus den Apostelschriften.

¹²⁰ Die Kategorie des „Kommentars“ wird in der gegenwärtigen Kanon- und Liturgie-debatte zuweilen inflationär gebraucht. In welchem Sinn und von wem und mit welchen Interessen (auch angesichts der Entstehungsgeschichte der Bibel) die Propheten in der *Biblia Hebraica* und der *Septuaginta* als „Kommentar“ zur Tora verstanden sind, muss in der alttestamentlichen Exegese weiter diskutiert werden. Das Neue Testament kann jedenfalls nicht zureichend als „Kommentar“ zum Alten verstanden werden, es ist (wenn man bei einer präzisen Sprache bleiben will) auch kein „Kommentar“ zu Jesus Christus, sondern ein Zeugnis von ihm, oder besser: von Gottes Heilshandeln in, durch und mit Jesus Christus (vgl. Joh 19,35; 20,30f.; 21,24f.), das im Licht der „Schrift“ abgegeben wird (vgl. 1 Kor 15,3–5) und deshalb eine tiefgreifende, christologisch-eschatologische Neuinterpretation des „Alten Testaments“ mit hohem Verbindlichkeitsanspruch für die Ekklesia umfasst (vgl. 2 Kor 3,6–18). Am ehesten noch lässt sich der Erste Johannesbrief als Kommentar zum Evangelium verstehen; doch auch dieses Prädikat wäre als Gattungsbezeichnung ungeeignet; vgl. *H.-J. Klauck*, Der Erste Johannesbrief. Zürich – Neukirchen-Vluyn 1991 (EKK XXIII/1) 30f.

seordnung eine – nach dem Vorbild der Evangelien – dreijährige Bahnlesung vorschlägt.

Gerade im weihnachtlichen und österlichen Festkreis (einschließlich der Advents- und Fastenzeit) ist aber durchaus auch eine thematische Ausrichtung nach der Maßgabe des Sonntagsevangeliums in Erwägung zu ziehen, da die Stärke der neutestamentlichen Briefliteratur (einschließlich der Johannesoffenbarung) nicht zuletzt darin liegt, das Geheimnis der Inkarnation, der Passion und der Auferweckung, das die Evangelien auf schlechthin fundamentale Weise narrativ beschreiben, homologetisch, kerygmatisch und reflexiv zu entfalten.

Die neutestamentliche Epistel-Lesung ist für die Gottesdienst feiernde Gemeinde von größter Bedeutung. Sie werden nicht nachträglich für die Ausgestaltung der Liturgie „benutzt“, gar zweckentfremdet, sondern sind von Anfang an immer auch für die gottesdienstliche *lectio* qualifiziert. Sie sind im Gottesdienst unverzichtbar, nicht nur als Dokumente frühester Christentumsgeschichte, die im kollektiven Gedächtnis kirchlicher Kultur bleiben müssen, auch nicht nur wegen ihrer theologischen Substanz, ohne die sich der christliche Glaube keinen Begriff machen könnte, was er glaubt. Letztlich ist es ihre parakletische Kraft, die sie im Einflussbereich des Geistes zu ihrer Zeit und an ihrem Ort das Evangelium so zu Wort kommen ließ, dass in der Orientierung an ihnen zu jeder Zeit und an jedem Ort die befreiende Wahrheit des Evangeliums erkannt und die Spuren des Geistes entdeckt werden können.

Die Lesung aus den Apostelschriften darf nicht zur Dispositionsmasse einer künftigen Liturgiereform werden.¹²¹ Eine Ekklesia, die sich „apostolisch“ nennt, kann in ihrem Hauptgottesdienst schwerlich darauf verzichten, das Wort der Apostel Paulus, Petrus und Johannes zu hören.¹²² Ihre Schriften stehen aus eigenem Recht im Ka-

¹²¹ G. Braulik (Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen, in: Bewahren und Erneuern [wie Anm. 117] 50–76; ders., Kanon und liturgische Schriftlesung. Bibelhermeneutische Überlegungen zu einer Neuordnung der Sonntagsperikopen, in: Leseordnung [wie Anm. 1] 114–121) will die „erste Lesung“ prinzipiell aus der Tora nehmen (was im Rahmen christlicher Schrifthermeneutik gewiss ernsthaft diskutiert werden kann, aber vom Neuen Testament und der Väterzeit her nicht unbedingt einleuchtet) und – m. W. ohne Anhalt in der Tradition – die „zweite Lesung“ abwechselnd oder alternativ aus den Propheten und den Apostelschriften. Ein ähnliches Konzept verfolgt N. Lohfink, Eine Bibel – zwei Testamente, in: Eine Bibel – zwei Testamente (wie Anm. 114) 71–81. Dem Rang der Apostelbriefe für die Ekklesia werden diese Vorschläge nicht gerecht.

¹²² Das Wesen der Apostolizität ist nicht nur in der Integrität des Amtes, sondern primär in der – personal vermittelten – Kontinuität mit dem Ursprung zu suchen; vgl. Y. Congar, Die Wesenseigenschaften der Kirche, in: MySal 4/1. 1972, 357–599, hier 535–569.

non; das hat die Kirche zu akzeptieren und stark zu machen, nicht zuletzt in der Liturgie.

5. Schluss

Die kontroversen Diskussionen, die im Interesse einer vertieften Biblischen Theologie geführt werden, sind fruchtbar, wenn sie die Vielfalt der Schriften und die Zweiheit der Testamente in ein inneres Verhältnis zur Einheit der Schrift bringen, die der Einzigkeit Gottes, seines Sohnes und seines Geistes geschuldet ist. Weder im Abschleifen der Unterschiede zwischen den Schriften noch in der Auflösung der Widersprüche zwischen den Testamenten ist die theologische Substanz der Schrift zu finden, die ihre Kanonizität trägt, und weder in der Auflösung des Kanons noch in der Trennung beider Testamente ist der theologische Reichtum zu finden, der die Einheit der Schrift gerade in der Vielfalt der Schriften und in den Spannungen zwischen den Testamenten konstituiert. Entscheidend ist, dass die Bibel ihrem Wesen nach als menschliches Zeugnis eines Handelns Gottes verstanden wird, das jeder menschlichen Erfahrung und jedem menschlichen Wort vorausliegt, nie eingeholt werden kann, im Letzten immer Geheimnis bleibt und dennoch authentisch bezeugt werden kann, weil es zum Handeln Gottes gehört, Menschen so zu inspirieren, dass in ihrem Glaubenszeugnis das Wort Gottes gehört werden kann.

Die Schrift wird nicht nur im Gottesdienst gelesen – Gott sei Dank und hoffentlich; sie kommt auch nicht nur im Gottesdienst als Wort Gottes zur Geltung; auch in der Schule und im Pfarrsaal, im Haus und in der Akademie, im stillen Kämmerlein und auf dem Marktplatz der Medien kann sie ihre orientierende, normierende, inspirierende Kraft entfalten, hoffentlich auch an den Hecken und Zäunen, wo jene Menschen stehen, die gar nicht erwarten, dass ihnen die Einladung in das Reich Gottes und in das Gastmahl Jesu Christi gilt. Doch ist die Liturgie der Ernstfall der Schriftlesung: ihre Verkündigung als „Wort Gottes“ in der Gemeinde, die es hört und bejaht und nur dadurch Kirche ist.

Im Hebräerbrief heißt es (4,12): „Lebendig ist Gottes Wort und energisch und schärfer als jedes Schwert. Es dringt bis zur Scheidung von Seele und Geist, es geht durch Mark und Bein, es richtet über die Gedanken und Gesinnungen des Herzens.“ Das Wort, von dem so Großes und Erschreckendes gesagt wird, ist jenes Wort, das Gott „einst gesprochen hat zu den Vätern durch die Propheten, jetzt aber, am Ende dieser Tage, zu uns durch den Sohn“ (Hebr

1,1 f.). Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments, wenn sie im Gottesdienst gelesen wird, lässt ein schwaches Echo *dieses* lebendigen Gotteswortes hören – aber es ist doch das beste, das wir haben, und deshalb wäre ohne seine Verkündigung der Gottesdienst nicht jene *logike latreia*, von der Paulus im Römerbrief spricht (12,1 f.).