

Daniela Kranemann, Erfurt

„Unsere Väter, die Söhne Israels ...“

(*Zeitgenossenschaft von Israel und Kirche in der christlichen Liturgie – Chancen und Desiderate*)

Vor 40 Jahren, am 4. Dezember 1963, wurde als erstes Dokument des II. Vatikanischen Konzils die Konstitution über die heilige Liturgie verabschiedet. Sie stand am Anfang einer der weitreichendsten Reformen in der Geschichte der katholischen Liturgie. Wer mit der biblischen Zahlsymbolik vertraut ist, weiß, dass 40 Jahre eine kritische Schwelle des Übergangs markieren. Das Wissen derjenigen, die einst den Aufbruch wagten, droht verloren zu gehen. Da sich jedoch ohne dieses Wissen eine Orientierung in der Gegenwart und der Weg in die Zukunft schwierig gestaltet, ist eine je neue Vergewisserung der Aufbruchssituation notwendig. Dies gilt auch für die Liturgiekonstitution und die mit ihr eingeleitete Erneuerung des liturgischen Lebens. Von bleibender Aktualität ist daher gegenwärtig ein Wort, das Papst Johannes Paul II. der Kirche bereits zum 25. Jahrestag der Liturgiekonstitution mit auf den Weg gegeben hat: „Es scheint die Zeit gekommen zu sein, den starken Geistesantrieb wieder zu entdecken, den die Kirche in jenem Augenblick verspürte, da die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* vorbereitet, diskutiert, abgestimmt und veröffentlicht wurde und diese die ersten konkreten Ausführungen erfuhr.“¹ Der Weg, den die katholische Kirche im II. Vatikanum auch in der Erneuerung der Liturgie beschritten hat, war also alles andere als „geist-los“ oder nur dem „Zeit-Geist“ verpflichtet. Es war ein Weg, auf dem sich in vielfältiger Weise das ‚Hindurchgehen des Geistes durch die Kirche‘ (SC 43) offenbaren sollte.

Im Folgenden soll ausschnitthaft den Spuren nachgegangen werden, die von einem neuen, wahrhaft christlichen Geist im Verhältnis der katholischen Kirche zum ersterwählten Gottesvolk Israel zeugen. Dabei war es auch und gerade die erneuerte Liturgie, in der sich dieser Geisteswandel hin zu einer positiven Sicht des alttestamentlichen Israel und zugleich des zeitgenössischen Judentums vollzog. Entscheidende Impulse bekam dieser Prozess zweifellos durch die Konzilserklärung *Nostra Aetate*, die sich im 4. Kapitel dezidiert mit der Frage des Verhältnisses und des bleibenden Gegenübers von Christen und Juden befasst. Die jahrhundertlang tradierte ‚Lehre der Verachtung‘ (Jules Isaac) wurde hier überwunden. An ihre Stelle trat eine Würdigung dessen, was die Kirche dem ersterwählten Gottesvolk bleibend verdankt, da sie doch von ihm „die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaumes, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind“ (NA 4). Diese und andere Anspielungen auf die paulinische Israeltheologie in Röm 9–11 geben beredtes Zeugnis von dem Geist, in dem sich der Wandel hin zu einer positiven christlichen Israeltheologie vollzog. Es ist – mit einem alten Gebet der Osternacht gesagt – die ‚Teilhabe an der Würde Israels‘, der die Kirche gegenwärtig wurde und der sie auch in der erneuerten Liturgie Ausdruck verschaffte.

Den hier angedeuteten Paradigmenwechsel in seiner liturgischen Relevanz zu bedenken, ist das Ziel der folgenden Überlegungen. Es gilt, zunächst den liturgischen „Ort“ (im Sinne

¹ Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* über die heilige Liturgie. 4. Dezember 1988. Bonn o. J. (VApS 89), hier Nr. 23.

eines locus theologicus) aufzusuchen, der wie kein anderer die Zeitgenossenschaft von Israel und Kirche bezeugt. Ein zweiter Abschnitt widmet sich der Frage, wo auch in der nachkonziliar erneuerten Liturgie Notwendigkeiten und Möglichkeiten bestehen, eine immer noch latente christliche Israelvergessenheit zu überwinden bzw. einen Rückfall in alte, negativ gefärbte Deutungsmuster zu verhindern. In diesem Zusammenhang sind auch einige verheißungsvolle Ansätze zu benennen, die gerade auf liturgischem Gebiet eine gewachsene Sensibilität für diese Fragestellungen erkennen lassen. Die wiederentdeckte „Teilhabe an der Würde Israels“ bleibt auch auf Zukunft hin eine anspruchsvolle Aufgabe. Es sind daher abschließend Wege aufzuzeigen, wie die Liturgie als ‚Quelle und Höhepunkt kirchlichen Tuns‘ (SC 10) noch deutlicher zu einem „produktiven Ort christlicher Israeltheologie“² werden kann.

1. „Israel – Gottes ersterwähltes Volk“.

Das österliche Triduum als Maßstab christlicher Israeltheologie

Kein liturgischer Feierzusammenhang des christlichen Kirchenjahres spiegelt in einer solchen Dichte und Bedeutungstiefe die Einheit der Heilsgeschichte und darin die bleibende Verwiesenheit der Kirche an Israel wider wie die drei österlichen Tage vom Gründonnerstagabend bis zum Ostersonntag. Es spannt sich ein Erinnerungsbogen vom letzten Abendmahl Jesu, das mit der Lesung aus Ex 12 (V. 1–8; 11–14) in den Deutehorizont des alttestamentlichen Pessachmahles gestellt wird, über die feiernde Vergegenwärtigung des Leidens und Sterbens Jesu, in der durch das 4. Gottesknechtslied (Jes 52,13–53,12) und der zugeordneten Lesung aus dem Hebräerbrief (4,14–16; 5,7–9) bereits Gottes rettendes Handeln aus Leiden und Tod aufscheint, bis hin zur Feier der Osternacht selbst, die in einzigartiger Konzentration „Feier des Paschamysteriums“ ist. Mit ihren insgesamt sieben alttestamentlichen Lesungen führt sie in das Geheimnis dieser Nacht ein³ und eröffnet den Mitfeiernden darin vielfältige Möglichkeiten der Identifikation: sei es in den herausragenden Einzelgestalten wie Abraham, Isaak oder Mose, sei es in der Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten oder sei es in den prophetischen Hoffnungsbildern, die von der Treue Gottes zu seinen Verheißungen künden. Seinen Widerhall findet das Gehörte in den Psalmen, Liedern und Gebeten dieser Nacht. Dabei wird immer wieder auch das Heilshandeln Gottes an Israel dankbar vergegenwärtigt, und zwar an durchaus zentralen Stellen der Liturgie: so zu Beginn der Lichtfeier im Exsultet („Dies ist die Nacht, die unsere Väter, die Söhne Israels, aus Ägypten befreit und auf trockenem Pfad durch die Fluten des Roten Meeres geführt hat“)⁴, ebenso nach der Lesung des Exodus Israels (Ex 14,15–15,1) in den zugehörigen Auswahlorationen, die von einer „Teilhabe aller Menschen an der Würde Israels“ sprechen, und schließlich im Taufwasserweihegebet, das den Exodus Israels typologisch in Beziehung setzt zum paschalen Geschehen der Taufe: „Als die Kinder Abrahams, aus Pharaos Knechtschaft befreit, trockenem Fußes das Rote Meer durchschritten, da waren sie ein Bild [der] Gläubigen, die durch das Wasser der Taufe aus der Knechtschaft des Bösen befreit

² Vgl. E. ZENGER, Erneuerung der christlichen Liturgie nach der Schoa. In: Dialog (Du Siach) Nr. 40 (2000) 3–12, hier 11.

³ So heißt es im Gebet nach der letzten alttestamentlichen Lesung der Osternacht (Ez 36,16–17a.18–28): „Herr, unser Gott, durch die Schriften des Alten und Neuen Bundes führst du uns ein in das Geheimnis dieser heiligen Nacht.“ (Die Feier der heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes [...]. Einsiedeln [u. a.] 1975, [91]). (= MB [1975])

⁴ MB (1975) [69]–[78], hier [72].

sind.⁵ Und ein Alternativgebet dankt Gott für das Wasser als Symbol seines Erbarmens: „Im Roten Meer hast du [= Gott] dein Volk [= Israel] durch das Wasser aus der Knechtschaft Ägyptens befreit, in der Wüste mit Wasser aus dem Felsen seinen Durst gestillt.“⁶

Ohne diese vielfältige Präsenz der alttestamentlich bezeugten Heilsgeschichte würden den drei österlichen Tagen nicht nur die Bilder fehlen, die das Paschamysterium Christi gewissermaßen farbig unterlegen. Sie gebrauchen und brauchen diese Bilder, damit die Gläubigen je neu verstehen lernen, was hier und heute in der Feier des Paschamysteriums geschieht und was sie angesichts der Unerlöstheit der Welt noch erwarten und erhoffen dürfen. Die lukanische Emmauserzählung in der Liturgie des Ostermontags (Lk 24,13–35) ist in dieser Hinsicht so etwas wie ein hermeneutischer Wegweiser, wenn sie davon erzählt, wie der Auferstandene den Jüngern „ausgehend von Mose und allen Propheten“ darlegt, „was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht“ (Lk 24,27).⁷

Allerdings ist die Wahrnehmung der unaufgebbaren Verwiesenheit der Kirche an die alttestamentlich bezeugte Heilsgeschichte, die sich hier im Österlichen Triduum in vielfältiger Weise zeigt, allein noch nicht ausreichend. Hinzukommen muss eine Wahrnehmung und Würdigung der zweifachen Nachgeschichte, die das Alte Testament hatte und hat, wenn sich bis heute neben der christlichen Glaubensgemeinschaft auch die des Judentums auf diesen Schriftenkanon bezieht und sich einem unabgeschlossenen Prozess des Lesens und Neu-Interpretierens verpflichtet weiß. Geschichtlich betrachtet hatte die Beziehung der Kirche zum jeweiligen zeitgenössischen Judentum über viele Jahrhunderte eine grundlegend andere Gestalt. Sie war, wie John Hennig es einmal formuliert hat, geprägt von einem „Missverhältnis zwischen der Hochschätzung des vorchristlichen und der Missachtung des nachchristlichen Judentums, bzw. zwischen der Hochschätzung Israels in heilsgeschichtlicher und der Missachtung der Juden in zeitgeschichtlicher Sicht“⁸.

Diese Diastase wurde bis zur Liturgiereform des II. Vatikanums ausgerechnet in dem liturgischen Zusammenhang offenbar, der wie kein anderer die Wertschätzung des alttestamentlichen Israel transportiert: im Österlichen Triduum, genauer gesagt in der Liturgie des Karfreitags, die in ihrer alten Gestalt einen sicherlich nicht geringen Anteil an der Ausbildung bzw. Fortschreibung einer negativen Sicht des zeitgenössischen Judentums hatte. Prägend wirkten hier vor allem einige dramatisierende Elemente, die seit dem 8./9. Jahrhundert in die Karfreitagsliturgie Eingang gefunden hatten und die stärker noch als ihre an sich schon ambivalenten Schrift-, Gebets- und Gesangstexte eine antijüdische Rezeption

⁵ MB (1975) [97]–[101], hier [98].

⁶ MB (1975) [102f.], hier [103]. Diesem Gebet sehr ähnlich ist das Gebet, das zur Weihwassersegnung bei einer sonntäglichen Tauferinnerung in der Osterzeit verwendet werden kann: MB (1975) 1172f.

⁷ Dieser neutestamentlichen Schrifthermeneutik folgte auch die Liturgiekonstitution (vgl. SC 6; 24; 51) und mit ihr die nachkonzilare Liturgiereform, die dem Alten Testament auch außerhalb des Triduum sacrum in der liturgischen Leseordnung einen festen Platz einräumte. Diese Neuerung ist in ihrer Bedeutung nicht hoch genug einzuschätzen, trotz mancher Anfragen, die man heute etwa an die Auswahl- und Zuordnungskriterien der biblischen Texte oder an die Dramaturgie des Wortgottesdienstes stellen kann und muss (vgl. dazu: Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie. Hg. G. Steins. Stuttgart 1997 [Gottes Volk, S/97]; Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie. Hg. A. Franz. St. Ottilien 1997 [PiLi 8]).

⁸ J. HENNIG, Zum Begriff „Heilsgeschichte“. In: DERS., Liturgie gestern und heute. Bd. 2. Maria Laach 1989, 866–870, hier 866 (zuerst in: Christlich-jüdisches Forum Nr. 34 [1964] 22–26).

ermöglichten.⁹ Zu nennen wären hier der dramatisierende, weil auf verschiedene Sprecher verteilte Vortrag der Johannespassion oder die Improperien als Begleitgesang zur Kreuzverehrung¹⁰, vor allem aber die Karfreitagsfürbitte für die Juden, bei der im Unterschied zu allen anderen Fürbitten die Kniebeugung zum stillen Gebet der Gemeinde gezielt unterlassen wurde. Gerade dieser Unterlassungsritus konnte sich über elf Jahrhunderte hinweg tief in das kollektive christliche Bewusstsein eingraben und antijüdische Ressentiments befördern. Zu diesem „Anti-Gestus“ gesellte sich ein „Anti-Text“, d. h. eine Fürbitte, die im eigentlichen Sinne eine „Gegenbitte“ war¹¹, weil sie ein durchweg negatives Bild von jüdischer Glaubensidentität zeichnete. So charakterisierte der lateinische Gebetstext die Juden gleich zweifach als „perfidus“, wobei das Verständnis dieses Ausdrucks zwischen „treulos“ und „ungläubig“ oszillierte.¹² Das Gebet sprach ferner von einem „Schleier auf dem Herzen“ der Juden, von einer „Verblendung jenes Volkes“ und von seinem Verharren im Zustand der „Finsternis“. Auch die herablassende Aussage, dass Gott „sogar“ die Juden von seiner Barmherzigkeit nicht ausschließe, sprach Bände. Es lag in der Logik dieses Gebets, dass es nur in die Bitte um Bekehrung der Juden zu Christus münden konnte.

Die Liturgiereform des II. Vatikanums hat genau an dieser historisch belasteten Stelle einen heilsamen Bruch vollzogen. Hier zeigte sich, dass die Erklärung *Nostra Aetate* 4 nicht ein Lippenbekenntnis war, sondern den Beginn einer wirklichen Umkehr im Verhältnis zum Judentum darstellte, eine Umkehr, die auch im Gottesdienst der Kirche ihre Früchte tragen sollte. Das Karfreitagsgebet für die Juden wurde im nachkonziliaren Reformprozess so grundlegend überarbeitet, dass es heute nicht mehr im Geringsten an seine Vorgängerausfassung erinnert. Das Gebet, das mit dem *Missale Romanum* von 1970 bzw. im deutschsprachigen Raum mit dem Messbuch von 1975 Gültigkeit erlangte¹³, ist durch und durch geprägt von einer positiven Israeltheologie: Es vergegenwärtigt sowohl in der Gebetseinladung als auch im eigentlichen Gebet den heilsgeschichtlichen Ersterwählungsstatus des Gottesvolkes Israel. Zugleich durchbricht das Gebet die alte Diastase zwischen der Wertschätzung des alttestamentlichen Israel und der Geringschätzung des zeitgenössischen Judentums. Wenn die Kirche Gott darum bittet, dass er die Juden auch heute „in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen“ bewahren möge, so ist das nichts anderes

⁹ Über Jahrhunderte waren die Kar- und Ostertage für Juden eine geradezu „gefährliche Zeit“. Vgl. M. J. WENNINGER, Das gefährliche Fest. Ostern als zeitlicher Kristallisationspunkt antijüdischen Verhaltens. In: Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposion d. Mediävistenverbandes. Hg. D. Altenburg [u. a.]. Sigmaringen 1991, 323–332. Der Verfasser weist für das Hochmittelalter nach, dass gerade im näheren Umfeld der Kar- und Ostertage Juden des Ritualmords oder der Hostienschändung angeklagt wurden (326 mit Anm. 18; 330 mit Anm. 44). Er sieht dies in Zusammenhang mit der hochmittelalterlichen Eucharistiefrömmigkeit, aber auch mit antijüdisch gefärbten Predigten und Passions- und Osterspielen. Die Funktion der Karfreitagsliturgie, die der Vf. nicht eigens berücksichtigt, wäre zu ergänzen. Vgl. dazu für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts die mentalitätsgeschichtliche Untersuchung von U. ALTERMATT, Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945. Frauenfeld [u. a.] 1999, hier bes. 63–72.

¹⁰ Vgl. dazu in diesem Heft den Beitrag von F. K. Praßl.

¹¹ A. GERHARDS, Universalität und Toleranz. Die Großen Fürbitten am Karfreitag als Maßstab christlichen Glaubens, Betens und Handelns. In: Gd 24 (1990) 41–43, hier 41.

¹² Vgl. dazu ausführlicher D. KRANEMANN, *Israelitica dignitas?* Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete. Altenberge 2001 (MThA 66) 77f mit Anm. 66.

¹³ Vgl. *Missale Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica. Romae 1970, 254 (= MR [1970]); MB (1975) [48].*

als ein Bekenntnis zur ungebrochenen Fortdauer dieses Bundes und eine Anerkennung des jüdischen Glaubensweges. Dieser Weg ist Teil des göttlichen Heilsplanes bzw. steht, wie es das Gebet ausdrückt, unter der Führung des göttlichen Ratschlusses. In ihm allein, nicht in menschlichem Ermessen und Urteilen, ist somit auch das Ziel dieses Weges beschlossen. Eine Bitte um Bekehrung kennt dieses Gebet folglich nicht mehr, sondern es erhofft für das ersterwählte Gottesvolk die „Fülle der Erlösung“ – eine sicherlich bewusst offen gehaltene Formulierung, die auch deswegen glücklich gewählt ist, weil die Kirche selbst noch der endzeitlichen Vollendung entgegengeht.

Das alles zusammengekommen ist kein Zeugnis eines religiösen Indifferentismus, wie gelegentlich behauptet wird. Diese Gebets-theologie ist zurückgebunden an die Norm der Schrift, wie die vielfältigen Anspielungen auf die paulinische Israeltheologie in Röm 9–11 zeigen. Sie ist zugleich Spiegel der innerkirchlichen Glaubensnorm, die in einem theologischen Such- und Klärungsprozess zur Konzilerklärung *Nostra Aetate* 4 geführt hat. Sie fügt sich schließlich auch stimmig in den je größeren liturgischen „Kon-Text“ des *Triduum sacrum* ein. Wie gezeigt ist gerade hier, in der Mitte des christlichen Kirchenjahres, die Heilsgeschichte Gottes mit Israel in den liturgischen Texten und Gebeten präsent. Dabei wohnt den verschiedenen liturgischen Feiern letztlich eine gemeinsame Dynamik inne: Sie vergegenwärtigen, dass und wie sich Gott in der Vergangenheit als der treue Gott erwiesen hat, und stiften an zu dem Vertrauen und der Hoffnung, dass Gott auch in der Gegenwart und Zukunft je neu seine Treue erweisen wird. Das Karfreitagsgebet hält in diesem „Kon-Text“ fest, dass Juden und Christen zwar seit 2000 Jahren ihren je eigenen Bezugspunkt haben, an dem sie diese Treue Gottes und damit seinen Bund festmachen – also die Tora auf der einen und Christus auf der anderen Seite –, dass sie aber letztlich doch verbunden sind in einer „messianischen Weggemeinschaft“¹⁴, die unter dem Treueversprechen des „Immanu-El“, des „Gott-mit-uns“ steht (vgl. Ex 3,14; Jes 7,14; Mt 1,23).

Die Karfreitagsfürbitte für die Juden, die aus dem Zeugnis der Schrift, dem Glaubenskonsens der Kirche und dem Sinnhorizont der Liturgie, insbesondere des *Triduum sacrum*, erwachsen ist, bildet also eine eigenständige *Gebetsnorm* im Hinblick auf eine christliche Israeltheologie. An ihrer Theologie hat sich jegliche Rede über das alttestamentliche Israel und das zeitgenössische Judentum zu bewähren, nicht zuletzt innerhalb der Liturgie.¹⁵

¹⁴ E. ZENGER, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*. Düsseldorf ³1993, 26 u. ö.

¹⁵ Gewiss wären auch andere, für das Verhältnis zu Israel bedeutsame Texte der christlichen Liturgie als „Lex orandi“ denkbar. So wird die tägliche Stundenliturgie mit *Benedictus* und *Magnificat* durch Gebete strukturiert, die mit großer theopoetischer Kraft das Christusgeschehen in Kontinuität zur Heilsgeschichte Gottes mit Israel aussagen (vgl. N. LOHFINK, *Das Alte Testament und der christliche Tageslauf. Die Lieder der Kindheitsgeschichte bei Lukas*. In: *BiKi* 56 [2001] 26–34). Ähnliches gilt für die O-Antiphonen des Advent (vgl. E. BALLHORN, *Die O-Antiphonen. Israelgebet der Kirche*. In: *JLH* 37 [1998] 9–34). Dennoch ist das Karfreitagsgebet für die Juden insofern singulär, als es das Judentum eindeutig nicht nur in heilsgeschichtlicher Perspektive wahrnimmt, sondern als eine Größe der Gegenwart und der Zukunft. Es ist daher auch verständlich, dass es wie kein anderes Gebet immer wieder in theologischen oder lehramtlichen Äußerungen zum Judentum als Quelle kirchlicher Israeltheologie herangezogen wird (vgl. dazu KRANEMANN [s. Anm. 12] 91–98). Sogar innerliturgisch ist eine produktive Rezeption dieser *Lex orandi* feststellbar. Dies gilt für die katholische Liturgie – prominentes Beispiel ist die Vergebungsbitte Papst Johannes Pauls II. im Heiligen Jahr 2000 (Text in: *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. II: *Dokumente von 1986 bis 2000*. Hg. H. H. Henrix – W. Kraus. Paderborn 2001, 154) –, aber auch darüber hinaus (am deutlichsten z. B. in der Württembergischen Landeskirche, die den Text der Karfreitagsfürbitte für die Juden als Fürbittegebet für den *Israelsonntag* wortwörtlich übernommen

2. „Altes Gesetz – Neuer Bund“? Ambivalente Gebetsmuster und neue Aufbrüche

In den letzten Jahren begegnet in der theologischen Diskussion immer wieder das Stichwort der „Israelvergessenheit“ christlicher Theologie, insbesondere Liturgie.¹⁶ Wie gesehen, trifft diese Diagnose für das Österliche Triduum gerade nicht zu. Wie aber steht es mit anderen liturgischen Feiern des christlichen Kirchenjahres? Bevor diese Frage beantwortet werden soll, gilt es, sich noch einmal die drei theologischen Kriterien zu vergegenwärtigen, die für die Beurteilung leitend sein sollen. Es sind dies im hermeneutischen Horizont der Karfreitagsfürbitte für die Juden: (1) die Ersterwählung Israels zum Gottesvolk, (2) die Fortdauer des göttlichen Bundes mit Israel und (3) im Blick auf das gegenwärtige Gegenüber von Juden und Christen die messianische Weggemeinschaft. Anhand dieser Kriteriologie sollen im Folgenden ausgewählte Gebetstexte einer kritischen Relecture unterzogen werden.

(1) Der erste Beispieltext stammt aus der Feier der Pfingstvigil.¹⁷ Um ihn nicht isoliert zu betrachten, sei zunächst kurz der liturgische Kontext umschrieben. Das Formular für die Pfingstvigilfeier sieht vier zentrale alttestamentliche Lesungen vor: die Turmbauerzählung (Gen 11,1–9); die Gottesoffenbarung am Sinai (Ex 19,3–8a.16–20); die Erweckung des Gottesvolkes (Ez 37,1–14) und die endzeitliche Geistausgießung (Joel 3,1–5). Diesen Schrifttexten ist analog zur Osternacht jeweils ein eigener Psalm und ein abschließendes Gebet zugeordnet. In unserem Zusammenhang von Interesse ist das Gebet nach der Lesung von Ex 19.¹⁸ Das Gebet erinnert daran, dass Gott „im Feuer des Sinai [. . .] dem Mose das alte Gesetz gegeben und am Pfingstfest im Feuer des Geistes den Neuen Bund kundgetan [hat]“. Die Epiklese dieses Gebetes fährt dann im zweiten Teil fort: „Schenke dem neuen Volk Israel, das du aus allen Völkern zusammenführst, Freude an deinem ewigen Gebot der Liebe.“ An diesem Gebet sind vor allem zwei Aspekte problematisch: Zum einen begegnet hier die geschichtlich vorbelastete Aneignung des Würde-Namens „Israel“. Die Selbstbezeichnung der Kirche als „neues Volk Israel“ insinuiert dabei zugleich Kontinuität und Diskontinuität zum alttestamentlichen Gottesvolk, nämlich eine Kontinuität im Namen („Israel“) und im Erwählungsstatus („Volk“), durch den Zusatz „neu“ aber eine Diskontinuität, die an eine Ablösung der Erwählung Israels durch die Kirche denken lässt. Problematisch ist zum zweiten, dass die Antithetik, die der Text an dieser Stelle erzeugt, sowohl explizit als auch implizit durch weitere Gegensatzpaare verstärkt wird (explizit: altes Gesetz – Neuer Bund; Feuer des Sinai – Feuer des Geistes; implizit: altes Volk Israel, national beschränkt – neues Volk Israel, universal; altes Gesetz – ewiges Gebot der Liebe). Die Dissonanz verschärft sich dabei noch durch den „Kon-Text“ der Schrifttexte, auf die dieses

hat (Kirchenbuch für die Ev. Landeskirche in Württemberg. Erster Teil: Der Predigtgottesdienst. Stuttgart 1988, hier 240 [nr. 228]).

¹⁶ Vgl. z. B. N. LOHFINK, Altes Testament und Liturgie. Unsere Schwierigkeiten und unsere Chancen. In: LJ 47 (1997) 3–22, hier 16; W. GROSS – H. NIEHR – M. THEOBALD, Israel sichtbar machen in der Liturgie. In: ThQ 180 (2000) 147f, hier 148.

¹⁷ Die Wiederbelebung der Pfingstvigil wurde Ende der 80er Jahre angeregt (Rundschreiben der Kongregation für den Gottesdienst „Paschalis sollemnitatis“. Über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung. 16.1.1988, hier Nr. 107). Das liturgische Formular erschien in deutscher Fassung erstmals in: Gd 25 (1991), Beilage zu Heft 9, und ist dann in den Nachdruck des Messbuches von 1995 eingegangen. Wir berücksichtigen es hier nach: Textbuch Gemeindemesse. [. . .] Mit Einführungen hg. vom Deutschen Liturgischen Institut in Trier. Augsburg 1997, 309–312 (= Textbuch Gemeindemesse [1997]).

¹⁸ Textbuch Gemeindemesse (1997) 310.

Gebet antwortet: Ex 19, ein „Kerntext der Tora, in dem Israels Gottesverhältnis grundlegend definiert wird“¹⁹, und Ps 19,8–11, ein Lobpreis auf die vollkommene Weisung des Herrn (vgl. 19,8). Davon klingt in dem Gebet allerdings nicht viel nach. Die Gesetzesgabe am Sinai wird zwar noch erwähnt, erscheint jedoch durch die überbietungstheologischen Anklänge nur als schwacher Vorglanz jener größeren Offenbarung, die sich am Pfingsttag in der Gabe des Heiligen Geistes ereignet hat. Eine Reform hätte hier vor allem dem Rechnung zu tragen, was man gemeinhin als den „liturgischen Dreischritt“ bezeichnet: Hören des Wortes Gottes (in der Lesung), Bedenken des Wortes Gottes (im Psalm) und Antworten auf das Wort Gottes (im Gebet).²⁰ In der Gebetsantwort auf Ex 19 müsste demnach zumindest eine dankbare Würdigung der Tora und mit ihr der Ersterwählung Israels am Sinai enthalten sein (vgl. Ex 19,5f, bes. 6: „Ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören“). Der Brückenschlag zum aktuell vergegenwärtigten Pfingstgeschehen wäre durch eine stärkere Betonung der heilsgeschichtlichen Kontinuität, also des einen Offenbarungshandelns Gottes herzustellen: wie Gott Israel seinen Willen in Gestalt der Tora kundgetan hat, so führt er auch heute die Kirche in der Gabe des Heiligen Geistes. Angesichts des engen Feierzusammenhangs von christlichem Pfingstfest und jüdischem Wochenfest bietet es sich sogar an, die Gabe der Tora an Israel auch in seiner gegenwärtigen Relevanz für Juden heute zu bedenken. Dabei könnte in der Epiklese des Gebetes bruchlos die Formulierung der Karfreitagsfürbitte übernommen werden, die Gott um die Treue der Juden zum Bund, d. h. zur Befolgung der Tora, bittet. Auf diese Weise würde am Ende der österlichen Festzeit auch noch einmal ein Bogen zurückgeschlagen zum Triduum sacrum. Dagegen reißen die überbietungstheologischen Anklänge des offiziellen Gebetes alte Wunden auf, die gerade erst mühsam zu heilen beginnen. Gerade auch im Hinblick auf die konstitutive Bedeutung der Tora für jüdische Glaubensidentität ist eine solche Gebetstheologie dringend reformbedürftig.²¹

(2) Bei dem zweiten Beispielttext handelt sich um eine Präfation und damit um ein Gebet, das aufgrund seiner Situierung am Beginn des Eucharistischen Hochgebets eine herausgehobene Stellung innerhalb der Messfeier einnimmt. Es geht um die I. Präfation für Sonntage im Jahreskreis und darin folgende Selbstaussage der Gemeinde: „In ihm [= Christus] sind wir ein auserwähltes Geschlecht, dein [= Gottes] heiliges Volk, dein [= Gottes] königliches Priestertum.“²² Diese Gebetsaussage ist inspiriert von einer analogen Formulierung in 1 Petr 2,9, die ihrerseits wiederum zurückgreift auf den bereits erwähnten alttestamentlichen Spitzentext Ex 19 (V. 5f). Auch hier besteht wieder das Problem, dass Aussagen wie

¹⁹ G. STEINS, Gegen die Bibel beten? Kritische Auseinandersetzung mit dem Wortlaut und Inhalt liturgischen Betens anhand eines Beispiels. In: Gd 30 (1996) 153–155, hier 154.

²⁰ Vgl. dazu A. FRANZ, Der Psalm im Wortgottesdienst. Einladung zur Besichtigung eines ungeräumten Problemfeldes. In: Leseordnung (s. Anm. 7) 198–203, hier 139f.

²¹ Eine Reform müsste dabei einhergehen mit einem neuen Nachdenken über die Tora im innerchristlichen theologischen Diskurs wie im christlich-jüdischen Gespräch. Vgl. N. LOHFINK, Der Begriff „Bund“ in der biblischen Theologie. In: ThPh 66 (1991) 161–176, hier 175f: „Im jüdisch-christlichen Gespräch dürften die christlichen Beteiligten [...] nie vergessen, daß das eigentliche kanonische Leitwort in der Bibel ihrer Gesprächspartner nicht *b'êrit*, sondern *tôrâh* heißt. Da die *tôrâh* nach Jer 31 im neuen Bund die gleiche bleibt wie im alten, hindert auch nichts daran, gerade diese zum Thema zu machen“. Interessante Ansätze finden sich hierzu jüngst bei F. CRÜSEMANN, Maßstab Tora. Israels Weisung und christliche Ethik. Gütersloh 2003.

²² MB (1975) 398f. Ähnlich im Gabengebet für die heilige Kirche (ebd. 1017), das Gott bittet: „mache deine Gläubigen [...] immer mehr zu dem, was sie durch deine Berufung sind: ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das dir gehört.“

diese jahrhundertlang enterbungstheologisch besetzt waren. Andererseits enthält dieses Gebet eine wichtige Differenzierung: das christliche Erwählungsbewusstsein, das sich hier artikuliert, ist durch Jesus Christus vermittelt, denn es heißt: in Christus sind wir ein auserwähltes Geschlecht (usw.). Im Horizont der Schrifttexte, die hier im Hintergrund stehen, kann man dieses Gebet also auch lesen und hören als Lobpreis Gottes für die „Teilhabe an der Würde Israels“. Ein solches Verständnis setzt allerdings schon eine profunde Bibelkenntnis voraus. Seine Verwendung würde sich daher vor allem dort empfehlen, wo die Schrifttexte, auf die hier angespielt wird, verwendet werden.²³ Käme dann idealerweise auch noch eine Predigt hinzu, die die intertextuellen Verbindungen von Schriftwort und Gebetswort aufzeigt und sensibel erschließt, wäre damit auch der Stimmigkeit der liturgischen Feier insgesamt gedient.

(3) Ein drittes Gebetsbeispiel betrifft noch einmal das Thema der Israelerinnerung sowie das Verhältnis von Israel und Kirche. Es handelt sich um die II. Präfation des „Hochgebets für Messen für besondere Anliegen“ – dem derzeit übrigens einzigen Eucharistischen Hochgebetstext, in dem Israel und der Exodus – als Israels zentrale Erinnerung – explizit zur Sprache kommen. Die Präfation beginnt mit folgender Aussage: „Einst hast du [= Gott] Israel, dein Volk, mit starker Hand durch die weglose Wüste geleitet. Heute führst du deine pilgernde Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes.“²⁴ Hier begegnet das sog. Einst-Jetzt-Schema, das auch in anderen Gebeten des Messbuches anzutreffen ist.²⁵ Es ist für sich genommen nicht zwingend im Sinne einer Abwertung des Vergangenen, hier des vorgängigen Heilshandelns Gottes an Israel zu verstehen. Dagegen spricht insbesondere, dass dieses Einst-Jetzt-Schema bereits inneralttestamentarisch verankert ist und eben gerade nicht einen Gegensatz zwischen Vergangenheit und Gegenwart aufbauen, sondern die Selbigkeit Gottes in seinem Handeln und damit seine Treue ausdrücken will.²⁶ Dennoch gilt es im Blick auf die zitierte Präfationsaussage wieder die jahrhundertlang einseitig vorgeprägten christlichen Hörgewohnheiten mit zu bedenken, zumal der Text zumindest in seiner lateinischen Urfassung durchaus von einer Antithetik geprägt ist; denn die ekklesiologische Aussage wird gegenüber der israeltheologischen durch einen adversativen Einschub abgesetzt: „In manu potenti et brachio extento populum tuum Israel per desertum duxisti; nunc autem

²³ Für Ex 19 wäre das der 11. Sonntag im Jahreskreis A und für 1 Petr 2 der 5. Sonntag der Osterzeit A (zwar hat die Osterzeit eigene Präfationen [vgl. MB (1975) 384–393], jedoch weisen die Theologie und die „Überschrift“ der Präfation für Sonntage I [Ostergeheimnis und Gottesvolk] auf den osterzeitlichen Kontext hin und ließen eine Verwendung auch in der Osterzeit gerechtfertigt erscheinen).

²⁴ Die Feier der heiligen Messe. Meßbuch. [. . .] Hochgebet für Messen für besondere Anliegen. Solothurn [u. a.] 1994, 24.

²⁵ So noch stärker in der 1. Alternativoration für die 3. Lesung der Osternacht, wenn es heißt: „Was einst dein mächtiger Arm an e i n e m Volk getan hat, das tust du jetzt an allen Völkern: Einst hast du Israel aus der Knechtschaft des Pharao befreit und durch die Fluten des Roten Meeres geführt; nun aber führst du alle Völker durch das Wasser der Taufe zur Freiheit“; MB (1975) [88]. Allerdings trägt diese Übersetzung eine Antithetik in den Text ein, die weder im MR (1970) 277 noch in der früheren Übersetzung im Schott-Messbuch anzutreffen war, wenn es dort hieß: „O Gott, die Wunder, die Du vor alters gewirkt hast, sehen wir auch in unsern Zeiten wieder aufstrahlen: was dein mächtiger Arm an dem einen Volke getan, als Du es vor den ägyptischen Verfolgern gerettet, das wirkst Du zum Heil der Heidenvölker durch das Wasser der Wiedergeburt.“ (Das vollständige Römische Meßbuch. Lat. u. deutsch. Mit allg. u. bes. Einführungen im Anschluß an das Meßbuch v. A. Schott, hg. v. Mönchen der Erzabtei Beuron. Freiburg/Br. 1937, 423 [= Schott (1937)]).

²⁶ Vgl. z. B. in Dtn 10,8: „*Damals* [בָּעֵת הַהִיא] sonderte der Herr den Stamm Levi aus, damit er die Lade des Bundes des Herrn trage [. . .]. So geschieht es noch *heute* [הַיּוֹם הַזֶּה].“

Ecclesiam tuam [...] comitaris“.²⁷ Diese Antithetik ist nicht nur israeltheologisch problematisch. Sie sperrt sich auch gegen die eigentliche Sinnrichtung der Präfation, die darauf hinzielt, die Kontinuität göttlichen Handelns „damals“ und „heute“ dankbar vor Gott zu erinnern.²⁸ Es müsste hier also noch stärker der Aspekt der heilsgeschichtlichen Zeitgenossenschaft²⁹ von Kirche und Israel zum Ausdruck kommen. Wie dieser Aspekt der heilsgeschichtlichen Kontinuität gebetstheologisch umgesetzt werden kann, ist nicht zuletzt aus der langen Gebetstradition der Kirche zu lernen; die lateinischen Orationen kennen hierfür von alters her eine Formulierung, die auch im Deutschen nachvollzogen werden kann. Sie lautet: „sicut ..., ita et nos ...“ (oder ähnlich). Ein Beispiel dafür ist eine Oration, die in der vorkonziliaren Liturgie zur Segnung des Feuers in der Osternacht gebetet wurde. Es preist Gott über dem entzündeten Feuer als Schöpfer allen Lichtes und fährt im epikletischen Teil fort: „wie Du dem Moses beim Auszug aus Ägypten Leuchte warst, so erleuchte unsere Herzen und Sinne, damit wir zum ewigen Leben und Licht gelangen“.³⁰ In dieser paradigmatischen Bezugnahme auf Mose und den Exodus Israels kommt der Gedanke einer „existentiellen Kontinuität“³¹ mit den heilsgeschichtlichen Vorfahren zum Ausdruck. Diese werden in der erinnernden Vergegenwärtigung des Heilshandelns Gottes zu heilsgeschichtlichen Zeitgenossen. Der Liturgiewissenschaftler Angelus Häußling hat diesen Gedanken der heilsgeschichtlichen Zeitgenossenschaft auf die treffende Kurzformel gebracht: „Wie diese, so auch wir“.³² Auf diese einfache, aber sprechende Weise kann sich im Gebet eine Gemeinschaft von Israel und Kirche aus der Identität der Erfahrung eines rettenden und befreienden Gottes konstituieren. Es ist insofern bedauerlich und auch schwer nachzuvollziehen, dass das zitierte Gebet nicht in die nachkonziliare Osternachtliturgie übernommen wurde.

(4) Als letztes Beispiel für Reformbedarf im Bereich der Hochgebete sei die Diskussion um das Postsanctus des IV. Eucharistischen Hochgebets erwähnt. Sie wurde bereits in den

²⁷ Prex Eucharistica quae in Missis pro variis necessitatibus adhiberi potest. Textus, ed. Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. In: Not. 27 (1991) 391–399, hier 396. Vgl. dazu auch die Kritik von C. GIRAUDO, Preghiere eucaristiche per la chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano. Rom – Brescia 1993, 58f.

²⁸ Das Kontinuitätsmoment ist dabei schon indirekt in dem Gebetstext angelegt, wenn Israel ohne jede Einschränkung als „Gottes Volk“ prädiert wird, während dieser Titel in Anwendung auf die Kirche nur indirekt im Motiv von der „pilgernden Kirche“ anklingt. Auch das Leitmotiv dieses Hochgebets, Gottes Weg mit den Menschen durch den Lauf der Zeiten, insinuiert alles andere als eine Antithetik von Israel und Kirche. Vielmehr geht es in der Selbigkeit Gottes gerade um die unverbrüchliche Einheit der Heilsgeschichte, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreift, zu der also die Heils- und Erwählungsgeschichte Israels bleibend hinzugehört.

²⁹ Zum Begriff vgl. KRANEMANN (s. Anm. 12) 60–72.

³⁰ Schott (1937) 405. Der lateinische Text verwendet die genannte Kurzformel: „sicut illuminasti Moysen exeuntem de Aegypto, ita illumines corda, et sensus nostros“.

³¹ A. A. HÄUSSLING, Gemeinschaft aus Identität der Erfahrung. Über eine notwendige Voraussetzung des Gebets in der Liturgie. In: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann – M. B. Merz. Münster 1997 (LQF 79) 334–344, hier 339 (zuerst in: Erfahrung als Weg. Beiträge zur Theologie und religiösen Praxis. [. . .] Hg. E. Lona – O. Wahl. Donauwörth 1981, 145–157).

³² A. A. HÄUSSLING, Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart. In: Christliche Identität aus der Liturgie (s. Anm. 31) 2–10, hier 5 (zuerst in: Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes. Hg. A. A. Häußling. Düsseldorf 1991 [SKAB 140] 118–130).

90er Jahren von Seiten einiger Alttestamentler angestoßen³³ und nach der Erarbeitung von Revisionsvorschlägen bis auf die Ebene der Deutschen Bischofskonferenz geführt.³⁴ Dieser Prozess ist mittlerweile – nicht zuletzt wohl angesichts der Instruktion *Liturgiam authenticam*³⁵ – mehr oder weniger im Sande verlaufen. Eines der Hauptprobleme des *Postsanctus* ist kurz gesagt seine Israelvergessenheit. Die Anamnese des *Postsanctus* enthält zwar wie kein anderes der übrigen Hochgebete eine Entfaltung der alttestamentlichen Heilsgeschichte. Dabei kommen auch die Stichworte „Bund“ und „Propheten“ ins Spiel, die als Kernworte für Gottes gnädige Zuwendung „zum Menschen“ dienen. Die besondere Erwählungsgeschichte Israels, auf die die Stichworte „Bund“ und „Propheten“ hindeuten scheinen, wird jedoch durch eine von vornherein universalgeschichtliche Lesart der alttestamentlichen Heilsgeschichte überformt bzw. eingeebnet. Ferner ist in diesem Zusammenhang auch die Rede von den Bundesangeboten Gottes erklärungsbedürftig, nicht nur weil sie unbiblisch ist, sondern auch weil sie so verstanden werden könnte, als seien die früheren „Gottesbünde“, also auch der Bund mit Israel, nicht oder nur zeitlich befristet zustande gekommen. Wie diese israeltheologische Leerstelle bereits durch minimale Einfügungen bzw. Veränderungen des jetzigen Textes behoben werden könnte, zeigen die Revisionsvorschläge, die etwa von Georg Braulik und Norbert Lohfink erarbeitet wurden. Sie sehen vor, nicht nur Israel namentlich zu erwähnen, sondern – in der erweiterten Entwurfsfassung – auch die Gesetzesgabe an Israel, den Bundesschluss Gottes mit Israel und seine Unterweisung durch die Propheten.³⁶ Es bleibt zu hoffen, dass diese Vorschläge weitergedacht und bei einer Revision des Messbuches berücksichtigt werden. Dabei ist zu betonen, dass diese Vorschläge nicht einer relativierenden Sicht des Christusereignisses, sondern der ernsten Sorge um die theologische Stimmigkeit der Gebetssprache erwachsen sind. Sie liegen damit auch voll und ganz auf der Linie, die die Theologie des *Triduum sacrum* mit der Karfreitagsfürbitte für die Juden und mit den Lesungen und Gebeten der Osternacht vorgibt! Und sie wären auch zurückgebunden an die Norm der Schrift, indem sie gewissermaßen eine gebetstheologische *Relecture* von Röm 9,4 darstellten, wo es über das heilsgeschichtliche *Proprium* Israels heißt: „Sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verhei-

³³ Vgl. ZENGER (s. Anm. 14) 24–26; G. BRAULIK, Das göttliche Bundesangebot an die Menschheit. Zum 4. Hochgebet. In: *Streit am Tisch des Wortes* (s. Anm. 7) 841–853; N. LOHFINK, Der Alte Bund im 4. Hochgebet. Für Erich Zenger zum 60. Geburtstag. In: *BiLi* 73 (2000) 33–46.

³⁴ Zu Entstehung und Verlauf des Diskussionsprozesses vgl. die Zusammenfassung bei H. BRAKMANN, *Foedera pluries hominibus*. Anmerkungen zur Revision des Eucharistischen Hochgebets IV. In: *LJ* 50 (2000) 211–234, hier 211f, Anm. 1. Die ersten Revisionsvorschläge wurden auf der „Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler“ (Trier, 2.7.1997) erarbeitet (Wortlaut in: GROSS – NIEHR – THEOBALD [s. Anm. 16] 148) und ein Jahr später auf der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (Fulda, 21.–24.9.1998) diskutiert.

³⁵ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. *Liturgiam authenticam*. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch – Deutsch. 28. März 2001. Bonn [o. J.] (VApS 154), hier bes. Nr. 64 und Nr. 75.

³⁶ Der fragliche Satz: „Immer wieder hast du [= Gott] den Menschen deinen Bund angeboten und sie durch die Propheten gelehrt, das Heil zu erwarten“ würde nach Lohfinks Vorschlag folgendermaßen lauten: „Mehr noch: Du hast deinem Volke Israel das Gesetz gegeben und einen Bund mit ihm geschlossen. Durch die Propheten hast du es gelehrt, das Heil zu erwarten.“ (LOHFINK [s. Anm. 33] 44).

lungen“. Mit zwei in dieser Hinsicht verheißungsvollen Ansätzen soll dieser exemplarische Teil abgeschlossen werden.

(5) Im Jahre 1997 erschien in der Schweiz ein Vorsteherbuch für Wortgottesfeiern.³⁷ Da die Feier sonntäglicher Wortgottesdienste angesichts des Priestermangels voraussichtlich in den nächsten Jahren noch an Bedeutung gewinnen wird, kommt diesem Buch sicherlich auch auf Zukunft hin einige Bedeutung zu. Es formuliert in seiner Einführung als eine zentrale Leitlinie solcher Wortgottesfeiern die „Vertiefung der biblischen Spiritualität“³⁸ und schreibt folgerichtig eine vollumfängliche Schriftlesung vor³⁹. Beachtenswert sind in diesem Kontext vor allem die eigens für diese Feiern geschaffenen Lobpreisgebete, die Gott „für das Wort der Heiligen Schrift und die Heilsgeheimnisse“ preisen.⁴⁰ Von den insgesamt sechs Lobpreisgebeten, die das liturgische Buch enthält, ist insbesondere das I. Feierliche Lobpreisgebet hervorzuheben. Es entfaltet eine doxologische Wort-Gottes-Theologie und berücksichtigt dabei alt- wie neutestamentliche Heilsparadigmen.⁴¹ Die Gebetseinleitung stellt das ganze Gebet unter die vergegenwärtigende Aktualisierung eines Schriftwortes, das bekanntlich in beiden Testamenten bezeugt ist: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort aus Gottes Mund“ (vgl. Dtn 8,3; Lk 4,4). Die dann folgenden Gebetssequenzen vergegenwärtigen die Bedeutung des Wortes Gottes in der Heilsgeschichte. Erwähnt werden: die Erschaffung der Welt durch Gottes Wort; die „Be-rufung“ Israels in den Gottesbund und die Offenbarung der Tora an Mose; schließlich die Berufung der Propheten und die Inspiration der Sänger Israels durch Gottes Wort, eine offenkundige Anspielung auf das Wort Gottes in Gestalt der biblischen Psalmen. Auf diese alttestamentlichen Paradigmen folgt die Vergegenwärtigung des christlichen Propriums, die vor allem an johanneischer Offenbarungstheologie inspiriert ist; das Gebet preist das schöpferische Sprechen Gottes in seinem Sohn Jesus Christus und die Ausgießung des Heiligen Geistes als Beistand in der Gegenwart. In gelungener Weise wird also in diesem Gebet das eine Offenbarungshandeln Gottes im Wort, das beide Teile der christlichen Bibel zusammenhält, vergegenwärtigt. Zugleich wird Zeugnis abgelegt für die unverwechselbare Würde Israels und seiner Heiligen Schrift.

(6) Eine in dieser Hinsicht gewachsene Sensibilität lässt sich auch feststellen, wenn man den Blick auf die größere innerchristliche Ökumene ausweitet. Beachtung verdient hier insbesondere das neue Evangelische Gottesdienstbuch, das seit 1999 für den Bereich der Evangelischen Kirche der Union und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands Gültigkeit erlangt hat. Dieses Gottesdienstbuch zählt das sog. „Israelkriterium“⁴² in seiner Einleitung zu den sieben „maßgeblichen Kriterien“ für „das Verstehen und Gestalten des Gottesdienstes“⁴³ und hat diesem Anspruch auch durch entsprechende Gebets- und Gottesdienstformulare Rechnung getragen. So enthalten verschiedene Abend-

³⁷ Die Wortgottesfeier. Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien. Hg. v. Liturgischen Institut Zürich im Auftrag der deutschschweizerischen Bischöfe. Freiburg/Schw. 1997 [= Die Wortgottesfeier].

³⁸ Die Wortgottesfeier 6 (Nr. 2).

³⁹ Die Wortgottesfeier 12 (Nr. 3).

⁴⁰ Vgl. Die Wortgottesfeier 12 (Nr. 4).

⁴¹ Vgl. Die Wortgottesfeier 33–35.

⁴² Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die EKU und VELKD. Berlin 1999 (2001) [= EGb]. Der Kernsatz des Israelkriteriums lautet: „Der Gottesdienst ist ein wichtiger Ort, an dem der Berufung Israels gedacht und die bleibende Verbundenheit mit Israel zur Sprache gebracht werden soll.“ (EGb 17 [Nr. 7])

⁴³ EGb 15.

mahlsgebete eine ausführliche Israelanamnese, wie z. B. diese: „Wir preisen dich [= Gott] für die Gnade, die du Israel erwiesen hast, deinem erwählten Volk: Du hast es aus der Knechtschaft in die Freiheit geführt, du hast ihm das verheißene Land geschenkt, du hast es heimgeführt aus der Gefangenschaft, du hast ihm deinen Willen kundgetan durch Mose und die Propheten.“ Das christliche Proprium bleibt nicht ausgeklammert, wenn das Gebet fortfährt: „Wir preisen dich für Jesus Christus, durch den du uns berufen hast aus allen Völkern zu Kindern und Erben deiner Verheißungen.“⁴⁴ Keine Spur also von Überbietung oder heilsgeschichtlicher Ablösung Israels. So kann christliches Beten Profil gewinnen: „Israel-gegenwärtig“ und „Christus-bezogen“ gleichermaßen. Das Evangelische Gottesdienstbuch nimmt jedoch Israel nicht nur unter heilsgeschichtlichem Aspekt wahr. Es enthält auch – analog zur Fürbitte für die Juden in der katholischen Karfreitagsliturgie – im sog. „Diakonischen Gebet“ ein Gebetsformular, das im doppelten Sinne den Gedanken der Zeitgenossenschaft von Israel und Kirche vergegenwärtigt. Nach einer Gebetseinladung „für das Volk der Juden, das Gott zuerst berufen und zu Zeugen seiner Liebe erwählt hat“, heißt es im dann folgenden Gebet: „Ewiger Gott, du hast Abraham, Sarah und ihren Nachkommen deinen Segen zugesagt. Du hast Israel durch Mose deinen Willen mitgeteilt. Du hast Jesus Christus inmitten dieses Volkes Mensch werden lassen. Erhalte Israel deine Zuneigung und Treue und gib uns Anteil an deinen Verheißungen durch Christus, unsern Herrn.“⁴⁵ Die theologische Nähe zum nachkonzilar erneuerten Karfreitagsgebet für die Juden ist kaum zu übersehen, wenngleich der Aspekt der messianischen Weggemeinschaft von Juden und Christen hier weniger deutlich ist als bei seinem katholischen Pendant.

Der exemplarische Teil hat Desiderate, aber auch Chancen im Blick auf eine Israeltheologie der christlichen Liturgie aufgezeigt. Im Sinne des Axioms „liturgia semper reformanda“ sollen abschließend einige Leitlinien benannt werden, die dem je notwendigen Reformprozess Orientierung und Richtung geben können.

3. „*Teilhabe an der Würde Israels*“ –

Wege einer produktiven Fortschreibung der Liturgiereform

„Auf keinem Gebiet kirchlichen Lebens wird die Verpflichtung des Neuen Bundes an den Alten eindringlicher bezeugt als in der Liturgie.“⁴⁶ Diese These stellte der katholische Publizist John Hennig bereits im Jahre 1960 auf, als er in einem Artikel die Frage der „Stellung der Juden in der Liturgie“ behandelte. Es deutet einiges darauf hin, dass seit der Liturgiereform des II. Vatikanums eine Sensibilisierung für diesen unlösbaren Zusammenhang von „Altem und Neuem Bund“, von Israel und Kirche eingetreten ist. Die grundlegende Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden war hierfür – wie gesehen – ein erster, maßgeblicher Anfang. Um jedoch einer immer noch latenten christlichen Israelvergessenheit zu begegnen, müssen die mit der Liturgiereform eröffneten Chancen genutzt und weiterentwickelt werden. Da jede Liturgiefeier in ihrem Grundgefüge „Wort-Antwort-Geschehen“ ist, soll im Folgenden anhand der Sprechakte der Liturgie (Wortverkündigung, Gebet/Gesang und Predigt) gezeigt werden, wo die Chancen einer produktiven Fortschreibung liegen.

⁴⁴ EGb 643; weitere israelanamnetische Gebete oder Gebetspassagen: ebd. 589; 632; 652; 654; 656; es gibt hier sogar ein Glaubensbekenntnis, das der Erwählung Israels gedenkt: ebd. 541.

⁴⁵ EGb 589.

⁴⁶ J. HENNIG, Zur Stellung der Juden in der Liturgie. In: LJ 10 (1960) 129–140, hier 139.

(1) Die Wortverkündigung

Die Wortverkündigung aus beiden Teilen der christlichen Bibel ist unverzichtbarer Bestandteil der Liturgie. Angesichts ihrer unerschöpflichen Glaubens- und Lebensrelevanz sollte die jetzige Leseordnung mit (sonn- und feiertags) drei Lesungstexten inklusive der Psalmodie voll ausgeschöpft werden. Dabei bedarf sowohl die Text- als auch die Zeichenebene des Wortgottesdienstes einer ansprechenden und stimmigen Gestaltung. Das fängt an beim geschulten Vortrag der Schriftlesungen und einem achtsamen und ehrfurchtsvollen Umgang mit dem Lektionar und dem daraus verkündeten Wort Gottes.⁴⁷ Die Einheit des Wortes Gottes könnte sinnfällig in der Verwendung eines einzigen Lesungsbuches, etwa in Gestalt einer Lesungsbibel, zum Ausdruck kommen.⁴⁸ Zugleich ist in längerfristiger Perspektive eine Fortschreibung der nachkonziliaren Leseordnung angezeigt, die in einer engen Zusammenarbeit von Exegeten und Liturgiewissenschaftlern erfolgen muss. Auch dazu gab es in den letzten Jahren bereits wichtige Impulse, die vor allem darauf zielten, problematische Zuordnungsmuster zwischen alttestamentlicher Lesung und Evangelium (Überbietung; Antithetik) zu überwinden und der alttestamentlichen Heilsbotschaft als „Eigenwort mit Eigenwert“ (Erich Zenger) mehr Geltung zu verschaffen.⁴⁹

(2) Gebete/Gesänge

Auch die liturgischen Eigentexte bedürfen, wie gesehen, einer kritischen Relecture und einer produktiven Fortschreibung. Kritische Relecture heißt, bei der Auswahl von Gebeten oder Liedern zu prüfen, ob und inwieweit sie in Bezug auf die Heilsgeschichte Gottes mit Israel potentiell abwertende oder gar enterbungstheologische Aussagen enthalten. Insbesondere dort, wo in den Texten Begriffe verwendet werden, die auch und zuerst mit der Erwählungsgeschichte Israels verbunden sind (insbesondere: Bund; Volk Gottes, Gesetz, Propheten), ist ein hohes Maß an sprachlicher Sensibilität erforderlich: das eine, untrennbare und unverbrüchliche Erwählungshandeln Gottes muss unmissverständlich zum Ausdruck kommen, bindet es doch Israel und Kirche dank der Treue Gottes zu einer fortdauernden messianischen Weggemeinschaft zusammen.

Hier setzt dann auch der Prozess einer produktiven Fortschreibung ein. Insgesamt ist die Präsenz alttestamentlicher und israeltheologischer Themen in den Eigentexten zu verstärken. Dabei ist auch der je größere liturgietheologische „Kon-text“, der vor allem durch die Schriftverkündigung konstituiert wird, zu berücksichtigen, damit das verkündete Wort Gottes auch in den Gebeten und Gesängen nachklingen und sich auf diese Weise den Mitfeiernden existentiell erschließen kann. Einer narrativen Theologie, die die heilsgeschichtliche Zeitgenossenschaft von Israel und Kirche verdeutlicht, ist dabei Vorrang vor abstrakt-theologischer Gebetsprache einzuräumen.⁵⁰ Israeltheologisch ambivalente Texte sind im

⁴⁷ Vgl. dazu jüngst N. HÖSLINGER, Wort-Theologie als Basis des Sakramentenverständnisses. Einige Gedanken zum Thema Wort und Mysterium. In: BiLi 76 (2003) 138–140.

⁴⁸ Vgl. B. KRANEMANN, Anmerkungen zur Dramaturgie des Wortgottesdienstes der Meßfeier. In: Leseordnung (s. Anm. 7) 56–65, hier 64f.

⁴⁹ Leseordnung (s. Anm. 7), hier bes. die Beiträge von D. MONSHOUWER (92–102); H. BECKER (103–113) und G. BRAULIK (114–121). Auch die Päpstliche Bibelkommission hat hierzu in den letzten Jahren zwei wegweisende Dokumente herausgebracht: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. [. . .] 23. April 1993. Hg. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz. Bonn [o. J.] (VApS 115); Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. 24. Mai 2001. Hg. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz. Bonn [o. J.] (VApS 152).

⁵⁰ Vgl. F.-J. ORTKEMPER, Zwischenruf: Ist unsere Liturgiesprache noch zeitgemäß? In: BiKi 56 (2001) 60.

Sinne dessen, was die Karfreitagsfürbitte für die Juden normativ vorgibt, zu überarbeiten oder um alternative Texte zu ergänzen. Hier hält nicht nur die eigene liturgische Tradition einen reichen Vorrat bereit, sondern lohnt auch eine Wahrnehmung dessen, was die Gebets- und Gesangstradition anderer christlicher Kirchen hervorgebracht hat und je neu hervorbringt.

(3) Die Predigt

Dem liturgischen Sprechakt der Predigt kommt im Wort-Antwort-Geschehen der Liturgie eine vermittelnde Funktion zu. Ihre Aufgabe ist es, das, was in den Schrifttexten verkündet und in Gebet, Psalmodie oder Gesang bedacht worden ist, in seiner Relevanz für die Gegenwart zu erschließen. Auch hier sollte gerade den alttestamentlichen Texten noch mehr Aufmerksamkeit zuteil werden, beinhalten sie doch einen immer noch ungehobenen Schatz von Glaubenserfahrungen, die je neu Identifikation und Sinnstiftung ermöglichen.⁵¹ Im Blick auf das Gottesvolk Israel kommt der Predigt gerade dort eine besondere Verantwortung zu, wo in der Liturgie Schrifttexte mit einem antijüdischen Wirkungspotential zur Verlesung kommen.⁵² Die Predigt ist dann ein wichtiger Ort, solche Aussagen im hermeneutischen Horizont von Röm 9–11 oder der Karfreitagsfürbitte für die Juden zu lesen und zu deuten und damit die bleibende Erwählung des Gottesvolkes Israel als Grunddatum christlicher Israeltheologie festzuhalten.⁵³

Dort, wo es gelingt, das vielfältige Wort der Treue Gottes im Dialoggeschehen der Liturgie zur Sprache zu bringen, dort können Menschen auch wieder neu erfahren, was es bedeutet, an der Würde Israels teilhaben zu dürfen. Dietrich Bonhoeffer hat diese Erfahrung einmal mit unübertroffener Klarheit in folgende Worte gefasst: „Wir bekommen teil an dem, was einst zu unserm Heil geschah, wir ziehen, uns selbst vergessend und verlierend, mit durch das Rote Meer, durch die Wüste, über den Jordan ins gelobte Land, wir fallen mit Israel in Zweifel und Unglauben und erfahren durch Strafe und Buße wieder Gottes Hilfe und Treue; und das ist nicht Träumerei, sondern heilige, göttliche Wirklichkeit. Wir werden aus unserer eigenen Existenz herausgerissen und mitten hineinversetzt in die heilige Geschichte Gottes auf Erden.“⁵⁴

⁵¹ Vgl. (mit Beispielen) F.-J. ORTKEMPER, Von der Exegese zur Predigt. Ein Plädoyer für die alttestamentliche Predigt. In: BiKi 56 (2001) 143–147.

⁵² Der durch verschiedene Sprecherrollen dramatisierte Vortrag der Passion in den Liturgien des Palmsonntag und des Karfreitag ist das vielleicht schwierigste und auch wirkungsgeschichtlich am stärksten vorbelastete Beispiel. Andere problematische Texte sind z. B. das Gleichnis von den bösen Winzern (Mt 21,33–44, hier bes. V. 43 / 27. Sonntag im Jahreskreis A) oder die Kritik an Schriftgelehrten und Pharisäern (Mt 23,1–12 / 31. Sonntag im Jahreskreis A).

⁵³ Vgl. dazu exemplarisch H.-G. SCHÖTTLER, „Israel“ in der Predigt. Ein Werkstattbericht zum 27. Sonntag im Jahreskreis. In: BiLi 76 (2003) 46–52.

⁵⁴ D. BONHOEFFER, Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel. Hg. G. L. Müller – A. Schönherr. Berlin ¹1988 (Dietrich Bonhoeffers Werke Bd. 5) 46 (basierend auf: D. BONHOEFFER, Gemeinsames Leben. München ⁴1940; Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen. Bad Salzuflen 1949 [Hinein in die Schrift 8]).