

Reinhard Meßner, Innsbruck

Der Wortgottesdienst der Messe als rituell inszenierte Christusanamnese

Die Verkündigung der Schrifttexte ist – jedenfalls innerhalb der Messfeier – Medium der Heilsvergegenwärtigung in Jesus Christus. Reinhard Meßner, Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Innsbruck, hat dies bereits bei einem Universa-Laus-Kongress 2004 in einem Vortrag herausgearbeitet, der 2005 auf Französisch in der Quartalsschrift *La Maison Dieu* abgedruckt wurde. Für die vorliegende Publikation auf Deutsch hat der Autor den Beitrag dankenswerterweise überarbeitet, mit zahlreichen weiterführenden Anmerkungen versehen und um die grundsätzliche Fragestellung erweitert, ob diese Dimension der Schriftverkündigung auch den Wort-Gottes-Feiern eignet bzw. eignen sollte. Die Redaktion dankt *La Maison Dieu* für die Möglichkeit zur Publikation. (Redaktion)

1 Verschiedene Typen des Wortgottesdienstes

Es ist in der Theologie und in der gottesdienstlichen Praxis noch wenig reflektiert, dass der Begriff „Wortgottesdienst“ äquivok ist, dass also gottesdienstliche Schriftlesung und Predigt ganz unterschiedliche Funktionen wahrnehmen können. Mit Paul F. Bradshaw¹ kann man drei Idealtypen von „Wortgottesdienst“ unterscheiden, die in der gottesdienstlichen Realität natürlich zumeist in vielfältigen Überschneidungen existieren:

- ◇ Im *katechetischen*² Wortgottesdienst geht es um das Kennenlernen der Schrift und ihres Inhalts. Der klassische Fall eines katechetischen Wortgottesdienstes sind die im altkirchlichen Katechumenat für die Täuflinge gehaltenen Katechesen mit der Auslegung erheblicher Teile des Alten Testaments; auch die Schriftlesung im jüdischen Synagogengottesdienst gehört von ihrem Ursprung im Torastudium wohl zunächst einmal hierher³. Typisches Kennzeichen dieser Art von Wortgottesdienst ist die kontinuierliche Lesung und Auslegung ganzer biblischer Bücher.
- ◇ Im *parakletischen* Wortgottesdienst ist die gottesdienstliche Verlesung und Auslegung der Schrift Quelle der Weisung für die christliche Lebensführung. Zu diesem Typus gehören etwa im Rahmen eines nachmittäglichen Gottesdienstes gehaltene Fastenpredigten.
- ◇ Im *anamnetischen* Wortgottesdienst haben die Schriftlesung und die Predigt repräsentative Funktion: Ihre gottesdienstliche Verlautung ist Medium der Vergegenwärtigung der in ihr erzählten Geschichte. Am deutlichsten ist die anamnetische Funktion der Schriftlesung im Festgottesdienst wahrnehmbar. Auch im heutigen Synagogengottesdienst stellt

¹ Bradshaw (1992) 35–52.

² Von Bradshaw wird dieser Typ „didactic“ genannt; im Deutschen wäre der Begriff „didaktisch“ aber zumindest sehr missverständlich.

³ Vgl. Langer (1998) 43–67.

die Rezitation der Tora durch ihre rituelle Inszenierung die Synagogengemeinde vor den sich am Sinai offenbarenden Gott⁴.

Der Wortgottesdienst der Messe ist, jedenfalls primär, anamnetischer Wortgottesdienst, dient dem Gedächtnis des geschichtlichen Ursprungs, aus dem die feiernde Gemeinde lebt, durch den sie in ihrem Dasein konstituiert wird. Entscheidendes Kennzeichen anamnetischen Wortgottesdienstes im konkreten Vollzug ist es, dass die Schrift nicht einfach vorgelesen und zur Kenntnis gebracht, sondern rituell inszeniert wird. In eben dieser Inszenierung realisiert sich das Gedächtnis der Kirche, das ritualisierte Schriftwort ist die konkrete Gestalt der Präsenz derjenigen Geschichte, deren gedacht wird – oder besser: der Person, die der Inhalt des Gedächtnisses der Kirche ist. Daher ist zuerst von der Bedeutung des Gedächtnisses im Allgemeinen und im Lebensvollzug der Kirche im Besonderen zu sprechen, darauf von der rituellen Gestalt des Wortgottesdienstes der Messe.

2 Gedächtnis / Anamnese⁵

2.1 Kulturanthropologisch

Indem das Gedächtnis den immer nur flüchtigen und ins Nichts einer endgültigen Vergangenheit entweichenden Moment der Gegenwart durch Erinnerung überschreitet und konserviert, schafft es Identität, indem es Geschichte herstellt. Durch das individuelle Gedächtnis des einzelnen Menschen werden die einzelnen, je vom Vergessen bedrohten Augenblicke des Lebens zur Biographie (Lebensgeschichte) einer Person verknüpft, was dieser erst eine Identität als Person verschafft. Dieses individuelle Gedächtnis kann freilich nur funktionieren, wenn es in den gemeinsamen Erinnerungsraum einer Gruppe bzw. Gesellschaft eingebettet ist, so wie der einzelne Mensch in diese Gesellschaft eingefügt ist und nur als Teil derselben existieren kann. Das individuelle Gedächtnis ist, wie vor allem Maurice Halbwachs aufgewiesen hat⁶, sozial bedingt, d. h. es bildet sich im Rahmen der Sozialisation der einzelnen Menschen im gemeinsamen Sozialraum und in Bezug auf gesellschaftlich geteilte Erinnerungen. Dieses kollektive Gedächtnis („*mémoire collective*“) schafft die Identität einer sozialen Gruppe in der und auf Grund der gemeinsam erinnerten Geschichte.

Das kollektive Gedächtnis funktioniert in zwei Zeitregistern:

- ◇ Als „kommunikatives Gedächtnis“ umfasst es den gemeinsamen Erinnerungsbestand der jeweils letzten drei bis vier Generationen (ca. 80 bis 100 Jahre), also im Wesentlichen der lebenden Zeitzeugen. In nicht-schriftlichen Gesellschaften entsteht dahinter eine Erinnerungslücke („floating gap“), welche in Schriftkulturen durch die Geschichtsschreibung aufgefüllt wird. Das kommunikative Gedächtnis erinnert die Ereignisse in der Alltagszeit und macht sie kommunikabel; es schafft damit unter den Mitgliedern einer Gedächtnisgemeinschaft Gleichzeitigkeit.
- ◇ Demgegenüber erinnert das „kulturelle Gedächtnis“⁷ den unvordenklichen Ursprung bzw. die urzeitliche Gründungsgeschichte einer Gesellschaft. Es gedenkt dessen, was die

⁴ Vgl. ebd. und die Fortsetzung dieser Studie: Langer (2005) 121–159.

⁵ Dieser Abschnitt ist (leicht bearbeitet) übernommen aus Meßner (2000) 210–222.

⁶ Vgl. Halbwachs (1966).

⁷ Das vor allem von Jan Assmann eingeführte Konzept des kulturellen Gedächtnisses ist inzwischen vielfach in den Kulturwissenschaften, auch in der Theologie rezipiert worden. Vgl. Assmann (1997); Assmann (1988) 9–19.

Gesellschaft begründet (fundiert) und in ihrem Alltagsleben und -verhalten normiert, was deshalb kanonisch gilt. Dieses begründende und normierende Geschehen steht nicht innerhalb der Chronologie der Alltagszeit, sondern ist das, was „im Anfang“ („in illo tempore“) geschieht. Damit dient das kulturelle Gedächtnis der Sinnstiftung und Identitätsgewinnung der Gruppe (in archaischen Gesellschaften auch dem Bestand der Welt), indem es das urzeitliche Geschehen in die Gegenwart hereinholt bzw. die jeweilige Gegenwart an den stiftenden Ursprung zurückführt. Inhalt des kulturellen Gedächtnisses sind nicht Ereignisse der Alltagszeit, sondern einer davon qualitativ verschiedenen „stiftenden Urzeit“, einer Gegenzeit und Gegenwelt, welche der Alltagszeit erst Sinn gibt. Das kulturelle Gedächtnis schafft somit eine ständige Ungleichzeitigkeit, in der der Mensch bzw. die Gesellschaft lebt. Um sinnvoll existieren zu können, bedarf es des ständigen Regresses in die Urzeit, die im kulturellen Gedächtnis aufbewahrt ist. Dieses wehrt damit einer totalitären Eindimensionalität der menschlichen Existenz, einem aussichtslosen Verhaftetsein des Menschen allein an das Heute.

Im Unterschied zum individuellen Gedächtnis ist das kulturelle Gedächtnis nicht eine Sache reiner Innerlichkeit, kein nur psychologisch beschreibbares Phänomen. Es funktioniert vielmehr – das ist für unser Thema von grundlegender Bedeutung – durch Objektivationen in symbolisch-rituellen Kommunikationsformen: durch die Verlautung heiliger Texte, welche die Ursprungsgeschichte erzählen (und deshalb den Charakter eines Mythos haben), durch die Versammlung an außeralltäglichen, heiligen Orten zu besonderen, heiligen Zeiten, durch das Hantieren mit heiligen Gegenständen usw. All dies dient der rituellen Inszenierung des Ursprungsgeschehens. Die primäre Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses ist das Fest, welches durch die Inszenierung des nicht chronometrisch fassbaren Anfangs innerhalb der chronometrisch fassbaren Alltagszeit die andere, die „Gegen“-Zeit zur Geltung bringt und damit die Festteilnehmer zu Zeitgenossen der Götter und – da das Fest die alltäglichen Begrenzungen inklusive der Todesgrenze aufhebt – der Toten macht.⁸ Die Alltagszeit wird im Fest, im Ritual, auch im christlichen Gottesdienst durch die Vergegenwärtigung des uranfänglichen „illud tempus“ für eine Weile sistiert. Erst durch das Fest und die in ihm erinnerte Zeit wird die Alltagszeit zum sinnvoll erfahr- und begehbaren Zeitraum.

2.2 Biblisch-theologisch

Auch Israel und die Kirche leben aus einer stiftenden Urzeit, die das Geschehen in der Alltagszeit fundierend und normierend bestimmt, die deshalb auch in einem Kanon heiliger Schriften gespeichert ist. Die Besonderheit des jüdischen und christlichen kulturellen Gedächtnisses gegenüber archaischen bzw. mythischen Konzeptionen besteht freilich in der bemerkenswerten Tatsache, dass das die Gesellschaft begründende und der Geschichte Sinn verleihende Ursprungsgeschehen nicht schlechthin in einer völlig außerhalb der (Alltags-) Geschichte stehenden Vorzeit angesiedelt ist, sondern selbst ein historisches, freilich mythisch als Stiftungsgeschehen gedeutetes Ereignis ist, zumindest auf tatsächlichen historischen Erfahrungen beruht.⁹ Das Fest, in dem das kulturelle Gedächtnis bzw. sein Inhalt rituell

⁸ Vgl. dazu Assmann (1991) 13–30.

⁹ Dies gilt auch für die biblische Sinn- und Gedächtnisfigur des Exodus. Auch wenn, wie wahrscheinlich, hinter der biblischen Exoduserzählung kein partikuläres historisches Ereignis im neuzeitlichen Sinn – das Entkommen einer kleinen Menschengruppe aus Ägypten o. ä. – steht, hat sie doch zwei-

inszeniert wird, ist hier Anamnese eines besonderen Ausschnittes der Geschichte. Diese Geschichte wird erinnert als Medium der Begegnung mit Gott, dem Herrn der Geschichte, der selbst als Subjekt handelnd in das Geschehen eingegriffen hat. Jüdisch-christliche Anamnese ist Gedächtnis des geschichtlich handelnden – befreienden und erlösenden – Gottes.

2.2.1 Anamnese des Exodus

Israel lebt als Erinnerungsgemeinschaft aus dem Gedächtnis des Exodus als der Urheilstat Gottes, welche die Welt heil macht und mit Sinn erfüllt. Unter „Exodus“ ist dabei nicht bloß die Befreiung Israels aus Ägypten, sondern der ganze im Pentateuch erzählte Ereigniszusammenhang zu verstehen:

- ◇ die göttliche Tat der Befreiung Israels aus der inhumanen Gesellschaft Ägyptens;
- ◇ die göttliche Gabe der Tora am Sinai als gottentsprechende Lebens- und Sozialordnung für eine wahrhaft menschliche, weil an Gottes Weisung orientierte Gesellschaft;
- ◇ die göttliche Gabe des Landes als des paradiesischen Lebensraumes (das Land, das von Milch und Honig fließt), in dessen Zentrum sich der Ort der Gegenwart Gottes, also das Heiligtum auf dem Zion befindet.

Diese göttliche Urheilstat des Exodus begründet die Identität des Gottesvolkes („jeder ist aus Ägypten ausgezogen“¹⁰), ja sie wird zum Prädikat Gottes selbst, dessen Wesen darin besteht, der Gott zu sein, der gemäß der fundamentalen Selbstprädikation Gottes in der Präambel zum Dekalog (Dtn 5,16; Ex 20,2) sich als derjenige identifiziert, „der Israel aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat“.

Das Gedächtnis des Exodus schafft Heilserfahrung und Sinngebung in heillosen Gegenwart. Grundlegend ist dabei die von Gott vollzogene Anamnese: Gott ist es, der seiner Heilstat in unvorstellbarer Zeit, in der stiftenden Urzeit Israels gedenkt und als solcher um Heilshilfe angerufen werden kann:

Ps 74,2: Gedenke deiner Gemeinde, die du erworben hast in Urzeit (*qādām*¹¹), die du erlöst hast zum Stamm deines Eigentums, (gedenke) des Berges Zion, auf dem du Wohnung genommen hast.

Das „erworben in Urzeit“ spielt auf den Exodus an, das Wohnen auf dem Berg Zion auf dessen Ziel im verheißenen Land. Hier ist es Gott, der sozusagen der Träger des kulturellen Gedächtnisses Israels ist, indem er Israels „gedenkt“.

Der Anamnese Gottes entspricht die Anamnese Israels, das der grundlegenden Heilstat Gottes gedenkt:

fellos konkrete, auch in unserem Sinn historische Erfahrungen verarbeitet (politische Abhängigkeit von Fremdmächten – Ägypten, Assur, Babylon – und Phasen der Befreiung davon). Vgl. dazu knapp Utzschneider (2007) 215–220; ausführlicher Utzschneider (1996). Eine Übersicht über das Vorkommen des Exodusmotivs im Alten Testament gibt Herrmann (1982) 732–737. Für das Geschichtsgedächtnis, auch das biblische und damit das jüdische und christliche, allein entscheidend ist erzählte Geschichte, in „story“ transformierte „history“.

¹⁰ Vgl. Dtn 6,20f: „Wenn dich dein Sohn in Zukunft fragt: Was (bedeuten) die Zeugnisse und Vorschriften und Rechtsbestimmungen, die der HERR, unser Gott, euch geboten hat?, sollst du zu deinem Sohn sagen: Sklaven waren wir dem Pharao in Ägypten, und der HERR hat uns herausgeführt aus Ägypten mit starker Hand.“ Vgl. auch Ex 13,8.14f.

¹¹ Zur geschichtstheologischen Relevanz von *qādām* und verwandten Begriffen vgl. den fundamental wichtigen Beitrag von Koch (1991) 248–280.

Ps 77,6: Ich erwog die Tage von Urzeit (*miqqādām*), der Jahre von Weltzeiten will ich gedenken.¹²

„Am Tag meiner Drangsal“ (V. 3), angesichts drohender Resignation (V. 8: „Wird der Herr auf Weltzeit verwerfen und keine Gunst mehr erweisen?“) wendet das Gedächtnis der urzeitlichen Heilstaten Gottes die Situation des Beters:

Ps 77,12: Ich gedenke der Taten Jahs; ja, ich will gedenken deiner Wunder von Urzeit (*miqqādām*).

Dieses Gedenken erfolgt in der anamnetischen Proklamation der Befreiung beim Exodus (V. 15–21).¹³ Die Anamnese als Erinnerung der heilvollen Gegenzeit deutet und bewältigt die gegenwärtige Notsituation.

Der Exodus als Ursprungsgeschehen ist literarisch im Pentateuch gespeichert, der deshalb einen höheren kanonischen Stellenwert hat als die übrigen Bücher des Alten Testaments. Die in ihm erinnerte Zeit hat – als stiftende Urzeit – eine andere Bedeutung als alle andere im Alten Testament sonst besprochene Zeit. Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, dass der Pentateuch nicht die ganze Geschichte enthält; er schließt mit dem Deuteronomium an der Schwelle – genauer: vor der Schwelle – zum verheißenen Land, also vor dem Einzug ab. Die Ursprungsgeschichte Israels ist im Pentateuch damit als unabgeschlossene Geschichte erzählt; sie bleibt offen auf je neue Zukunft hin. Alle weitere Geschichte Israels schließt unmittelbar an den Abschluss des Deuteronomiums an.¹⁴ Dieses Faktum weist auf einen weiteren, gerade für die christliche Anamnese höchst bedeutsamen Sachverhalt hin.

2.2.2 Eschatologisierung der Ursprungsgeschichte

In der Exilsprophetie und dann vor allem in der nachexilischen Redaktion der Prophetenbücher beginnt ein Prozess der Eschatologisierung der stiftenden Urzeit. Das vergangene Ursprungsgeschehen des Exodus wird zum Typus eines neuen, in der Zukunft angesiedelten Exodus.

Besonders wichtig sind hier einige Stellen, in denen der zukünftige Exodus mit dem Motiv des Gedenkens, genauer: des Nicht-mehr-Gedenkens an den ersten Exodus verknüpft ist.

Jes 43,18f: Gedenkt nicht des Früheren, und an das Ursprüngliche (*qadmoniyôt*) denkt nicht! Siehe, ich schaffe Neues! Jetzt sprosst es auf. Erkennt ihr es nicht? Ja, ich lege in der Wüste einen Weg an, in der Wildnis Ströme.

Die Deutung der Stelle ist nicht ganz unumstritten.¹⁵ Doch lässt der unmittelbare Kontext in V. 16f wohl kaum einen Zweifel daran, dass mit dem „Früheren“ und „Ursprünglichen“ der Exodus gemeint ist, nicht die heillose Zeit des Exils oder die ganze Geschichte Israels.¹⁶ Eine

¹² Mit der Septuaginta und der syrischen Version; andere Versabtrennung im masoretischen Text. Zur Problematik vgl. Weber (1995) 69–78. Der masoretische Text hat: „(6) Ich erwog die Tage von Urzeit, die Jahre von Weltzeiten. (7) Ich will gedenken meines Saitenspiels in der Nacht.“

¹³ Zur Bedeutung des Exodus (besonders Ex 15) in Ps 77 und zur Kohärenz des Psalms vgl. Kselman (1983) 51–58.

¹⁴ Auch für die Liturgiewissenschaft äußerst beachtenswerte Überlegungen dazu bei Lohfink (2005) 151–164.

¹⁵ Knappes Referat und Diskussion verschiedener Meinungen bei Elliger (²1989) 350–353. Nach Elliger wäre die gesamte Geschichte Israels bis in die jüngste Vergangenheit gemeint.

¹⁶ Die Verteilung des „Früheren“ auf die Einnahme Babels (s. V. 14) und des „Ursprünglichen“ auf den Exodus (gemäß V. 16f) durch Berges (2008) 300 ist wohl eine Überinterpretation des Parallelismus.

andere Frage ist, ob das „Neue“, das „jetzt“ bereits zu sprossen beginnt, ein endgültiges, in diesem prägnanten Sinn „eschatologisches“ Handeln Gottes meint, das nicht mehr durch andere Taten überholt werden kann. Jedenfalls: Die Ablehnung der Anamnese des „Früheren“ und „Ursprünglichen“, damit des Exodus, impliziert, dass dieser seine unumstrittene Stellung als grundlegende, die Gegenwart fundierende und normierende Urzeit verloren hat, ein neuer, zweiter Exodus, die Rückkehr aus dem Exil, also ein zukünftiges Ereignis, die Funktion der stiftenden Urzeit übernehmen soll.¹⁷ Die Anamnese richtet sich auf die Zukunft. In diesem Sinn liest man gegen Ende des Jesajabuches:

Jes 65,17f: „Denn siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde. Und man wird nicht mehr gedenken des Früheren, und es wird nicht (mehr) in das Herz aufsteigen. Vielmehr freut euch und frohlockt allezeit über das, was ich schaffe!“

Hier ist das formative und normative Geschehen, die „stiftende Urzeit“, über die man sich freuen soll, ganz klar in die Zukunft verlegt, ja überhaupt als neuer Schöpfungsakt gesehen.

2.2.3 Neutestamentliche Christusanamnese

Eine radikale Eschatologisierung der stiftenden Urzeit in dem Sinn, dass das neue, zukünftige heilsbegründende Handeln Gottes einen Bruch mit der vergangenen Geschichte voraussetzt und den Charakter unüberbietbarer Endgültigkeit trägt, ist wohl erst in der Apokalyptik erfolgt.¹⁸ Hier sind auch Johannes der Täufer und Jesus anzusiedeln, die das Heil Israels nicht mehr durch die vergangenen Verheißungen Gottes (vgl. Mt 3,7–9 par Lk 3,7f), sondern nur durch sein demnächst zu erwartendes (Johannes) bzw. in der Gegenwart schon anhebendes Kommen (Jesus) gewährleisten sehen. Das Neue Testament bezeugt dieses endgültige Heil und neue Identität schaffende Geschehen der Vollendung der Geschichte im Anbruch der Herrschaft Gottes. Das Leben und Sterben und die Auferstehung Jesu Christi (als Auftakt zur allgemeinen Totenaufweckung) sind nun die „stiftende Urzeit“. Das Heil gründet im Glauben an Jesus Christus. Das endgültige Handeln Gottes, also seine eschatologische Offenbarung in Jesus begründet die Identität des endzeitlichen Gottesvolkes, der Kirche aus Juden und Heiden. Im Jesugeschehen ist die im Pentateuch erzählte, aber noch offen gebliebene Geschichte Gottes mit der Menschheit nunmehr an ihr Ziel gelangt. Auch das Neue Testament schließt unmittelbar an den Pentateuch an, dessen Geschichtserzählung an der Schwelle des heiligen Landes abbricht. Besonders deutlich ist das im Markusevangelium, nach dessen Prolog das „Evangelium“ im Alten Testament beginnt:

Mk 1,1–3: Anfang des Evangeliums Jesu Christi, [des Sohnes Gottes], wie in dem Propheten Jesaja geschrieben steht¹⁹: Siehe, ich sende meinen Boten vor deinem Angesicht her, der deinen Weg bereiten wird (vgl. Ex 23,20; Mal 3,1). Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, macht seine Pfade gerade (Jes 40,3).

Das Evangelium, dessen Anfang schon im Alten Testament zu lesen ist, kündigt den neuen, endgültigen Einzug in das Land an. Dessen Herold ist Johannes der Täufer, der an der Schwelle zum Heiligen Land, am Ostufer des Jordan, also gerade dort, wo Israel nach dem Exodus

¹⁷ So, allerdings ohne die Terminologie des Gedenkens, sondern in Gestalt der Schwurformel mit der Gottesprädikation „der die Söhne Israels aus Ägypten heraufgeführt hat“, auch in Jer 16,14f; 23,7f.

¹⁸ Vgl. Müller (1991) 35–173, bes. 105–109.

¹⁹ Zur sprachlichen Zusammengehörigkeit von V. 1–3 (gegen Deutungen, nach denen V. 1 die Überschrift ist und mit V. 2 ein neuer Satz beginnt) vgl. überzeugend Klauck (1997) 27–30.

aus Ägypten unter Josua eingezogen war, seine Predigt ausrichtet und die prophetische Symbolhandlung der Taufe vollzieht, indem er die Umkehrenden in den Grenzfluss hinein taucht und sie damit auf das Kommen Gottes und die Hineinführung in das Land vorbereitet.²⁰ Mit Jesus bricht dann das von Johannes für die allernächste Zeit erwartete Kommen Gottes endgültig in die Gegenwart herein, in seinen Exorzismen und Heilungen ist die Herrschaft Gottes schon hier und jetzt wahrnehmbar:

Lk 11,20: Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Herrschaft Gottes zu euch gekommen.

Die futurische Eschatologie wird durch eine präsentische ergänzt. Eine rein futurische Eschatologie gibt es im Neuen Testament wohl überhaupt nicht. Das Ende der Geschichte ist in die Geschichte selbst eingetreten. Im Sterben Jesu und in der Auferstehung des Gekreuzigten ist sie schon vollendet.

Die Kirche lebt seither als Erinnerungsgemeinschaft aus dem Gedenken an den gekreuzigten und auferstandenen Christus, freilich ohne die vorausgehende Geschichte Israels für bedeutungslos zu erklären, da die Jesusgeschichte ohne die Geschichte Israels, also ohne das Alte Testament („die Schrift“ im Neuen Testament) schlechthin unverständlich wäre. Ihr kulturelles Gedächtnis umfasst daher auch das auf Jesus hin neu gelesene kulturelle Gedächtnis Israels.

Freilich hat die christliche Eschatologie von Anfang an neben der präsentischen zugleich und weiterhin eine futurische Dimension. Die Vollendung der Geschichte in Kreuz und Auferstehung Jesu hat das endgültige Heil, die vollkommene Gesellschaft unter Gottes Herrschaft noch nicht öffentlich sichtbar gemacht. Die ersten Christen warteten auf die demnächst erfolgende eschatologische, öffentliche Manifestation des Reiches Gottes bei der Parusie des auferstandenen Gekreuzigten. Doch entgegen dieser ursprünglichen Erwartung ist die Geschichte weitergelaufen; ihre in Jesus schon erfolgte Vollendung bleibt unter den Bedingungen dieser Welt verborgen (Mysterium), wie die Offenbarung Gottes in Jesus auf der Ebene geschichtlicher Ereignisfolge unter dem scheinbaren Scheitern Jesu am Kreuz verborgen ist. In Christus ist das Ziel der Geschichte (und damit das Ende aller Leidens- und Todesgeschichte) innerhalb der weitergehenden Geschichte antizipiert.²¹ Seine auf der Ebene der Alltagszeit schon längst wieder vergangene Geschichte ist aber durch die Auferstehung der Vergänglichkeit und damit auch der Vergangenheit entrissen und in die Ewigkeit Gottes aufgehoben. Von da aus kommt sie – im historischen Zeitregister – aus der Zukunft und als letztgültige Zukunft, als die Vollendung der Geschichte aller Menschen, ja der Menschheit und der ganzen Welt, damit als die „stiftende“ und als solche Sinn und Identität begründende „Urzeit“ oder – nun besser – Endzeit, auf die Gegenwart zu.

Anamnese dieser neuen, in der Zukunft angesiedelten Ursprungsgeschichte ist damit zuerst nicht auf Vergangenheit, auch nicht auf eine unvordenkliche „Vorzeit“, sondern auf Zukunft gerichtet. Christliche Anamnese ist Erinnerung an die Zukunft, ist ein Modus symbolischer Antizipation der Vollendung der Welt im Reich Gottes. Sie kann das sein, da sie nicht einfach in der Erinnerung an eine historische Gestalt, sondern in der aktuellen Begegnung mit dem

²⁰ Diese hier angedeutete Sicht der Verkündigung und vor allem der Taufe des Johannes ist überzeugend ausgearbeitet bei Stegemann (1993) 292–313.

²¹ Dies ist bekanntlich eine Grundauffassung in der Theologie Wolfhart Pannenburgs. Grundlegend, seinerzeit viel diskutiert, heute – m. E. ganz zu Unrecht – nur noch wenig beachtet ist Pannenburg (³1965) 91–114, bes. 103–106.

auferstandenen und als solchem gegenwärtigen Christus besteht. Freilich, da innergeschichtlich das Ende der Geschichte in Christus erst in der Weise der Antizipation gegeben ist, ist die Zukunftsanamnese nur vermittelt über die historische Person Jesus Christus – sein Leben und seinen Tod am Kreuz – möglich. Die christliche Anamnese gedenkt – antizipativ – der Zukunft, indem sie – rememorativ – des Übergangs Christi in das Reich Gottes gedenkt.²² Sie ist bestimmt vom *mysterium paschale*, dem österlichen Durchgang Christi vom Tod zum unvergänglichen Leben, dem Zugang aller Menschen (durch den Glauben) zum Übergang in das Reich Gottes, in den neuen Äon.

3 Anamnese im Wortgottesdienst der Messe

Die Anamnese im Wortgottesdienst der Messe geschieht durch Lesungen aus der Heiligen Schrift (dem kanonischen Speicher des kulturellen Gedächtnisses) und durch die Homilie, welche letztere die Lesungen, die als kanonische Texte in ihrem Wortlaut streng invariant sind, immer wieder neu in die Gegenwart hinein spricht. Diese Art des Wortgottesdienstes ist eine Weise des Vollzugs des kulturellen Gedächtnisses, ist daher anamnetischer Wortgottesdienst, in dem die Lesung (und die Predigt) – jedenfalls primär – nicht dem katechetischen Ziel eines Kennenlernens der Schrift dient, sondern der anamnetischen Vergegenwärtigung des in der Lesung erzählten oder in anderer Weise sprachlich kodierten Geschehens. Zwei Gestaltungsprinzipien bestimmen den anamnetischen Wortgottesdienst: die anlassbezogene Auswahl der Perikopen (nicht das Prinzip der *lectio [semi-]continua*²³) sowie vor allem die rituelle Inszenierung des Schriftwortes²⁴ über die bloße Textdarbietung hinaus.

Dies erklärt die Sonderstellung der evangelischen Lesung im Wortgottesdienst der Messe, ihre Unverzichtbarkeit und ihre durch die Person des Verkünders und die besondere rituelle Inszenierung gegenüber allen übrigen Schriftlesungen aus dem Alten und Neuen (!) Testament hervorgehobene Ästhetik. Im anamnetischen Wortgottesdienst der Messe geht es nicht um Belehrung, sondern um die je neue Vergegenwärtigung des Ursprungs der zur Eucharistie versammelten Kirche, also des Handelns Gottes an und in Jesus Christus, das in den vier Evangelien erzählt wird. Die evangelische Lesung ist *apostolisches Zeugnis* des eschatologischen Handelns Gottes in Christus *im Modus der Erzählung*. Als apostolisches Zeugnis ist das Evangelium, das in der Schrift aufbewahrt wird, aus der Erstoffenbarung an die Auferste-

²² Dies ist übrigens der Kern der rememorativen Liturgieauslegung des Theodor von Mopsuestia (und der antiochenischen Schrift- und Liturgieauslegung insgesamt): In Taufe und Eucharistie geschieht eine proleptische Teilhabe an der kommenden Katastase (d.h. an der Welt in ihrem erlösten Zustand); die Teilhabe ist vermittelt durch den vom göttlichen Logos „angenommenen Menschen“, also durch die Menschheit (nicht direkt durch die Gottheit) Christi, konkret durch *rememoratio*. Vgl. dazu Abramowski (1961) 262–293. Diese Art der Liturgieerklärung hat bekanntlich auch die lateinische Tradition lange Zeit geprägt.

²³ Dies gilt jedenfalls für den Festgottesdienst. Die Bahnlesung eines Evangeliums im Verlauf eines Jahres, wie in der geltenden römisch-katholischen Leseordnung vorgesehen, kann man als die über einen längeren Zeitraum gestreckte anamnetische Repräsentation des gesamten im Evangelium erzählten Geschehens verstehen, wobei in Hinblick auf die Perikopierung jedenfalls zu beachten wäre (was in der geltenden Leseordnung nicht immer der Fall ist), dass in jeder Einzelperikope etwas vom Ganzen des Evangeliums aufscheinen sollte.

²⁴ Vgl. dazu auch das Plädoyer von Martin Nicol für eine „Ritualität des Wortes“ im evangelischen Gottesdienst: Nicol (2010) 135–161.

hungszeugen (Apostel) erwachsen, der gegenüber jede weitere Bezeugungsgestalt in der Kirche (wie die aktuelle Predigt in der Eucharistiefeier) nur abgeleitet und vom Evangelium, wie es die Schrift bezeugt, normiert ist. Ein christlicher Wortgottesdienst ohne Schriftlesung – die als kanonischer Text durch keinerlei anderen Text ersetzt werden kann – ist daher undenkbar.

Was die Lesung aus den Evangelien von den übrigen neutestamentlichen Schriftlesungen unterscheidet, ist ihr narrativer Charakter. Die Vergegenwärtigung des Ursprungsgeschehens in Form von Erzählung ist Kennzeichen von menschlichem Ritual und Fest generell.²⁵ Es ist gegenüber eher reflektierenden Formen der Sprache, wie sie sich etwa in der neutestamentlichen Briefliteratur finden, der primäre und als solcher unersetzbare Modus sprachlicher Geschichtsdarbietung. Die Geschichte im Sinn von *history* wird repräsentiert in der Geschichte im Sinn von *story*. Die Erzählung von Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi ist daher die zentrale Gestalt der verkündigenden Anamnese des christlichen Ursprungsgeschehens. Die evangelische Lesung holt die glaubenden Hörer in dieses herein. Die Kirche wird dadurch als Erzähl- und Hörgemeinschaft konstituiert; der durch die Lesung geschaffene Textraum²⁶ bildet den neuen, kanonischen Lebensraum der Hörenden, der Gemeinde. Wie für mythische Rede charakteristisch, fallen auch in der Lesung aus den Evangelien Erzählzeit und erzählte Zeit zusammen, wobei die erzählte Zeit die Erzählzeit qualifiziert (und nicht umgekehrt). Die Kirche als Erzählgemeinschaft wird im Glauben, der aus dem Hören kommt (vgl. Röm 10,17), zugleich Bekenntnis- und Gebetsgemeinschaft, indem sie die erzählte Ursprungsgeschichte als ihre eigene Geschichte im Bekenntnis anerkennt, dessen primäre Gestalt in der Eucharistie das eucharistische Hochgebet ist (das Glaubensbekenntnis ist demgegenüber nicht nur historisch, sondern auch sachlich sekundär).

Freilich wäre ein nur aus der evangelischen Lesung bestehender Wortgottesdienst in der Messe ganz ungenügend. Denn das Evangelium und die in ihm erzählte Christusgeschichte ist ohne die ihm vorausliegende Schrift, also ohne das Alte Testament, schlechthin unverständlich. So entstand das apostolische Zeugnis des Evangeliums auch aus dem rechten Verstehen der Schrift (vgl. Lk 24,45). Das Handeln Gottes in Christus ist die Vollendung der Geschichte Gottes mit Israel, ist der endgültige Abschluss der im Pentateuch gespeicherten, aber dort offen bleibenden Ursprungserzählung Israels vom Exodus. Deshalb muss zur evangelischen Schriftlesung die alttestamentliche treten.²⁷ Die nichtevangelischen neutestamentlichen Lesungen bilden demgegenüber eine dritte Schicht als apostolische Deutung des Evangeliums, die ergänzend und interpretierend zur evangelischen und zur alttestamentlichen Lesung hinzutritt.

²⁵ Vgl. Bieritz (2004) 15f. – Es kann daher ausnahmsweise, wie an Himmelfahrt und vor allem an Pfingsten, die narrative Lesung aus der Apostelgeschichte die eigentlich zentrale, den Ursprung vergegenwärtigende Lesung des Wortgottesdienstes sein, auch wenn dies in der rituellen Inszenierung nicht zur Geltung kommt.

²⁶ Das schöne und die Sache treffende Bild der „Begehung eines unterschiedlich konturierten Textraums“ verwendet Deeg (2010) 86.

²⁷ Dies ist bekanntlich nicht in allen historisch und gegenwärtig geltenden Leseordnungen der Fall. Vgl. den Überblick bei Brakmann (1997) 565–604. Die Einführung einer alttestamentlichen Lesung ist eine der ganz großen Errungenschaften des Ordo Lectionum Missae, ihre mehr oder minder regelmäßige Unterlassung in der gottesdienstlichen Praxis, auch ihre weitgehende Vernachlässigung in der Predigt sind gravierende Defizite. Eine andere Frage ist, ob die Auswahlprinzipien und die konkrete Perikopenwahl der alttestamentlichen Lesungen immer sehr glücklich sind. Über diese informiert knapp Nübold (1997) 605–617. Zu sehr bedenkenswerten Alternativen vgl. Franz (2002) sowie die Aufsätze von Georg Braulik und Norbert Lohfink in: Braulik/Lohfink (2005) 125–266.

4 Wortgottesdienst als rituelles Symbolgeschehen

Anamnetischer Wortgottesdienst ist nicht einfach ein Akt der Textverlesung. Die Darbietung des heiligen Textes wird vielmehr rituell inszeniert, ist eine symbolische Handlung, und zwar nicht nur, wenn natürlich auch in erster Linie eine Sprachhandlung. Dieser für die Ästhetik des Wortgottesdienstes entscheidende Punkt wird leider derzeit in der durchschnittlichen (westlichen) gottesdienstlichen Praxis viel zu wenig beachtet. Die anamnetische Verkündigung, die im Wortgottesdienst geschieht, ist symbolisches *Geschehen*, nicht ein thematisches Sprechen *über* irgend ein mehr oder minder interessantes oder lebensrelevantes Thema. In ihm geschieht über die Information hinaus eine Transformation, eine Wandlung der Hörenden in das proklamierte Geschehen hinein.

Die Inszenierung des Wortgottesdienstes geschieht durch eine Vielzahl von Elementen.

- ◇ Es gibt im Kirchenraum einen eigenen *Ort* für die Verkündigung, an dem nichts Anderes geschieht als eben Verkündigung: den Ambo.²⁸ Dieser ist kein Rednerpult (und dürfte auch nicht so gestaltet sein), er ist ein ausgesonderter Ort für die Verlautung der Schriftlesungen (einschließlich des Psalms, der trotz seiner responsorischen Ausführung zu den Lesungen zu zählen ist) und – heute wohl in aller Regel, aber nicht ausschließlich – der Predigt. Die verbreitete, auch kirchenamtlich als Alternative zulässige Verwendung des Ambo als Ort für den Vortrag der Gebetsanliegen im Allgemeinen Gebet (AEM 272; GORM 71. 138. 309) simuliert eine Verkündigungssituation und schwächt gleichzeitig die rituelle Inszenierung des Schriftworts.
- ◇ Es gibt besonders für den Dienst der Verkündigung beauftragte *Personen* (Lektoren, Psalmisten, Diakon für die Verkündigung des Evangeliums), die sich als Zeugen des Evangeliums zur Verfügung stellen und mit ihrer Person für das Bezeugte einstehen. Diese eminent wichtigen Dienste erfordern die dafür unbedingt nötige, nicht einfach als selbstverständlich vorauszusetzende menschliche Begabung (und ihre Aus- und Weiterbildung): die Fähigkeit des öffentlichen Proklamierens sowie im Fall des Psalmisten ein überdurchschnittliches gesangliches Talent; sie erfordern ebenso geistliche Eignung: den regelmäßigen persönlichen Umgang mit dem öffentlich zu verkündigenden Wort. Dass es vielerorts vor allem an Psalmisten (Kantoren) mangelt (und dementsprechend der Psalm durch irgendeinen, meist nicht geeigneten Gesang ersetzt wird), ist derzeit eines der gravierendsten Defizite der Messpraxis im deutschen Sprachraum.
- ◇ Die nichtevangelischen Lesungen werden durch die *Akklation* der Kenntnisnahme „Deo gratias – Dank sei Gott“ als Gottes Wort („verbum Domini“) anerkannt. Das ist kein mehr oder minder unverbindlicher „Dank“, sondern – als Akklamation – eine öffentliche, ritualisierte, gemeinschaftliche Kundgabe der Zustimmung zum verlauteten Wort Gottes. Akklamationen²⁹ sind Rechtsakte und binden als solche die Akklamierenden, sie haben den Charakter ganz elementarer Glaubensbekenntnisse. Die entsprechende Form ihrer Verlautung ist das kollektive, häufig rhythmisierte, stimmlich intensive Rufen bzw. Schrei-

²⁸ Vgl. den Überblick bei Gerhards (2011) 124–133 und das ganze Buch zur – leider häufig ganz unterschätzten – Bedeutung des Raumes für die Ritualität des Gottesdienstes.

²⁹ Vgl. die sehr knappen, aber sehr gehaltvollen Informationen von Häußling (1993) 289, der zu Recht die Bekenntnisfunktion christlicher Akklamationen hervorhebt. Hier findet sich weitere Literatur. Immer noch sehr wichtig ist Klauser (1950) 216–233.

en; insofern entsprechen sie sehr genau den aus dem Sport- und Konzertwesen bekannten „standing ovations“.

- ◇ Es gibt eine ritualisierte *Prozession* zur evangelischen Lesung. Das Evangelienbuch, das in dieser rituellen Sequenz den erhöhten Christus repräsentiert, wird vom Altar, wo es am Beginn der Messe deponiert worden ist, mit Leuchtern und Weihrauch abgeholt und zur Christophanie in der evangelischen Lesung zum Ambo geleitet. Damit diese Prozession auch angemessen – d. h. primär: in angemessener räumlicher Entfaltung – durchgeführt werden kann, bedarf es einer Gestaltung des Kirchenraumes, wo es tatsächlich einen Prozessionsweg zwischen der Sessio, von wo aus der Diakon das Evangeliar einholt, dem Altar und dem Ambo gibt. Noch einmal: Der Ambo ist kein Pult – dieses dient nur der Ablage des Buches zur Verlesung –, das man, wie häufig zu sehen, aus praktischen Gründen möglichst nahe dem Altar platziert, sondern ein ausgesonderter Ort eigener Würde und eigener Funktion, der sich nicht im „Altarraum“ (der per definitionem der Raum des Altars ist und sonst nichts), sondern im Gläubigenraum befindet. Nicht wenige historische Kanzeln könnten problemlos als Ambonen benützt werden, wodurch auch in den meisten Kirchen die elektronische Verstärkung der Stimme überflüssig würde. Lautsprecheranlagen schaden dem Charakter des Wortgottesdienstes als einer rituellen Inszenierung von Gottes Wort immens³⁰ – ein eigentlich bekanntes, unzählige Male schmerzlich erfahrbares Faktum, das aber regelmäßig in seiner Bedeutung ignoriert wird. Die Prozession zum Evangelium ist eine Inszenierung des „adventus Christi“, d. h. seines Kommens als Herr der Welt, ein präsentatives Symbol, das auf sein letztes Kommen „in Herrlichkeit“ vorausweist und dieses im Kommen in seinem Wort – dem Evangelium – rituell repräsentiert.
- ◇ Deshalb wird während der Evangelienprozession dem kommenden Christus mit dem *Alleluia* akklamiert. Gerade durch den Gesang des Alleluia wird das Evangelium zur Anamnese der Zukunft. Nur ein einziges Mal erscheint diese Akklamation im Neuen Testament, und zwar in hocheschatologischem Zusammenhang in Offb 19, wo in V. 6 der endgültige Herrschaftsantritt Gottes – also die öffentliche und endgültige Manifestation der Gottesherrschaft – und das eschatologische himmlische Hochzeitsmahl proklamiert werden.

Offb 19,6–9: Halleluia! Denn der Herr, unser Gott, der Allherrscher, hat die Herrschaft angetreten. Wir wollen uns freuen und jubeln und ihm die Ehre geben; denn gekommen ist die Hochzeit des Lammes, und seine Frau hat sich bereit gemacht. Und es wurde ihr gegeben, sich zu kleiden in strahlendes, reines Leinen [...] Und er spricht zu mir: Schreibe! Selig sind, die zum Hochzeitsmahl des Lammes gerufen sind.

Mit der Alleluia-Akklamation, die dem im Evangelium erscheinenden Auferstandenen gilt, wird die Eucharistie als symbolische Antizipation des himmlischen Hochzeitsmahls, also der endgültigen Zukunft und der Freude im Reich Gottes inszeniert. Das Evangelium spielt nicht einfach in der historischen Zeit Jesu, sondern „in illo tempore“, d. h. letztlich in jener – künftigen – Zeit, in der Gott die Menschheit endgültig unter seine Herrschaft sammeln wird.

Es ist daher ein für die Ästhetik des Wortgottesdienstes entscheidender Punkt, dass das Alleluia in seinem Bezug zum Evangelium zur Geltung kommt, als Begleitgesang der Ad-

³⁰ Das durchaus auch theologisch ernst zu nehmende Problem sei hier nur mit einem kleinen, zum Nachdenken anregenden Zitat illustriert: „Die Braut spricht zu ihrem himmlischen Bräutigam nicht durch einen Lautsprecher“ (Spämann [2008] 91).

ventus-Prozession zum Ambo, bei der Christus, im Evangelienbuch – nicht im Amtsträger! – repräsentiert, durch Lichter und Weihrauch geehrt, von seiner Gemeinde empfangen wird. Ein Alleluia als bloßer „Zwischengesang“, sozusagen als Pauseneinlage zwischen zwei Lesungen, ist ort- und funktionslos.

- ◇ Die evangelische Lesung ist in besonderer Weise durch Akklamationen ausgezeichnet. Sie finden sich bei ihr – im Unterschied zu den nichtevangelischen Lesungen – vor und nach der Lesung³¹, und es handelt sich nicht um die Akklamation der Kenntnisnahme („Deo gratias – Dank sei Gott“), sondern um die Akklamation der Huldigung an den im Evangelium selbst redenden Christus: „Gloria tibi, Domine – Ehre sei dir, o Herr“; „Laus tibi, Christe – Lob sei dir, Christus“.

Das Evangelium ist aktuelle Begegnung mit dem auferstandenen Christus; seine durch das verkündete Schriftwort vermittelte Gegenwart wird durch die Akklamation anerkannt. Er kommt als der zu Gott Erhöhte zu den Seinen, von dort, wohin schließlich auch die Seinen gelangen sollen: aus der den Glaubenden verheißenen Zukunft. Um diese Zukunft des Kommenden geht es im Evangelium, diese Zukunft wird im Alleluiagesang bejubelt.

- ◇ Schließlich werden die Schriftlesungen nicht einfach vorgelesen, sondern kantilliert. Die Kantillation dient in erster Linie der rhetorischen Gestaltung und damit der affektiven Erschließung des Textes.³² Sie schafft das für die Verlautung eines heiligen Textes nötige Pathos und ist insofern auch eine Hilfe für den Lektor zur Vermeidung eines den liturgischen Vollzug immens beeinträchtigenden falschen Pathos – wenn er die Regeln der Kantillation beherrscht, was allerdings auch bei ordinierten Amtsträgern, bei denen das zum unerlässlichen Handwerkszeug gehören müsste, alles andere als selbstverständlich ist. Außerdem dient sie einer gewissen Verfremdung des Textes. Dies ist hier freilich nicht im Sinn einer Minderung der Verständlichkeit gemeint, im Gegenteil. Gottesdienstliches Handeln ist – auch im Wortgottesdienst – rituelles Handeln mit eigenen, von den Weisen des Alltagshandelns markant verschiedenen Regeln der Kommunikation. Die Kantillation hebt das verlautete Wort Gottes vom alltäglichen Reden ab, in ihr gewinnt gegenüber allem menschlichen Reden Gottes Wort seine Lautgestalt, die – mit Martin Luther – darauf abzielt, dass die Hörer die Botschaft „im Herzen fühlen“³³. Die kantillierte Lesung verfremdet die gottesdienstliche Schriftlesung gegenüber alltäglichem Gerede. Es geht hier ja um das Wort, das dem Leben der Hörenden Gestalt geben soll und das daher selber angemessene Gestalt – Wortgestalt wie Klanggestalt – annehmen muss. In all dem dient die kantillierte Schriftlesung der Präsentation des Wortes Gottes. Das ist im wörtlichen Sinn zu verstehen: In diesem Wort, das anders vortragen wird als irgendein Bericht über irgend ein mehr oder minder relevantes vergangenes Geschehen, als irgend ein noch so hehrer moralischer Appell, in dem Wort, das aktuelle, jetzt geltende und die ganze menschliche Existenz in Anspruch nehmende Anrede ist, ist die Präsenz Gottes sinnlich – im Hören des Wortklanges – wahrnehmbar. Dieses Wort ist präsentatives – Gegenwart schaffendes – Symbol des Heiligen. Die Art der Verlautung hat dem zu entsprechen. Im kantillierten Schriftwort richtet sich die Lesung nicht bloß an den Intellekt, sondern setzt vor allem Af-

³¹ Auch für das Alleluia ist die Wiederholung am Ende der Evangeliumslesung äußerst bedenkenswert und wird auch in immer mehr Gemeinden praktiziert. Es bildet dann einen eschatologischen Rahmen um das Evangelium.

³² Vgl. dazu die vorzüglichen, für die Liturgiewissenschaft hoch bedeutsamen Ausführungen von Stolt (2000) 127–146 („Rhetorik und Musik in Luthers Deutscher Messe 1526“).

³³ Vgl. ebd. 55–57. 110–112.

fekte frei, die in ihm enthalten, sozusagen gespeichert sind, damit die Hörer diese zu ihren eigenen Affekten machen.³⁴ Noch einmal mit Martin Luther: Fruchtbare Schriftgebrauch besteht darin, „dass wir unsere Affekte an den Affekten der Psalmen ausrichten und an sie anpassen sollen“³⁵ und nicht umgekehrt.

5 Eine kleine Problemanzeige am Schluss

Schon im Titel dieses Beitrags kommt klar zum Ausdruck, dass sich die Ausführungen nicht auf „den Wortgottesdienst“ insgesamt, sondern speziell auf den Wortgottesdienst der Messe beziehen. Wie steht es mit den selbstständigen Wortgottesfeiern, die in immer mehr Gemeinden, wenn dort keine Eucharistie gefeiert wird, in unterschiedlicher Häufigkeit, bisweilen wohl schon einigermaßen regelmäßig am Sonntag gehalten werden? Sind auch sie anamnetische Wortgottesdienste, in denen das Wort der Heiligen Schrift rituell inszeniert wird? Sollen sie es sein? Es besteht kein vernünftiger Zweifel daran, dass man sinnvollerweise auch selbstständige Wortgottesdienste anamnetischen Typs mit einer starken Hervorhebung der Ritualität des Wortes feiern kann. Es gehörte etwa zu den besonderen Kennzeichen der spätantiken Jerusalemer Liturgie, dass das Kirchenjahr durch Gottesdienste dieser Art an den heiligen Stätten geprägt war, deren Kern „zu Ort und Zeit passende (apti diei et loco)“ Lesungen und Gesänge waren.³⁶ Diese „kerygmatischen Wortgottesdienste“³⁷ haben dann Eingang in das sabbatische und deshalb später in das byzantinische Offizium gefunden und prägen letzteres bis heute wesentlich mit. Allerdings stellt sich bei den heutigen sonntäglichen Wortgottesfeiern drängend die Frage nach ihrem Verhältnis zur Eucharistie. Bei all den unterschiedlichen – privaten wie offiziösen – Gestaltungsvorschlägen und -versuchen scheint man weitestgehend, häufig wohl wenig oder gar nicht reflektiert, vom Wortgottesdienst der Messe, seiner Ordnung und seiner rituellen Ästhetik auszugehen. Man übernimmt die Leseordnung der Messe, die Gesänge im Wortgottesdienst der Messe, man übernimmt oftmals – was ja in der Sache alles andere als selbstverständlich ist – die für die Messe spezifischen Eingangsriten mit ihren Gesängen (Kyrie eleison, Gloria in excelsis), man übernimmt das Glaubensbekenntnis usw. In ihrer Ästhetik wirken die sonntäglichen Wortgottesfeiern deshalb notwendigerweise – ob das so gewollt ist oder nicht – als Surrogate für die Eucharistie, nicht nur, aber natürlich erst recht, wenn sie mit Kommunionsspendung verbunden sind.

Ich halte es daher für sehr fragwürdig, die sonntäglichen Wortgottesfeiern, deren Problematik in diesem Beitrag nicht grundsätzlich zu erörtern ist, in ihrer Ordnung und in ihrem rituellen Vollzug am Wortgottesdienst der Messe auszurichten. Die römisch-katholische Kirche könnte darüber langfristig die Eucharistie als den sonntäglichen Hauptgottesdienst verlieren. Es wäre ernsthaft – jedenfalls intensiver als bisher meines Wissens geschehen –, zu erwägen, bei selbstständigen Wortgottesdiensten, gerade auch bei den sonntäglichen Wortgottesfeiern an dem in evangelischen Kirchen (als durchaus kostbares Erbe des Mittelalters) ja bis heute lebendigen Typ des Predigtgottesdienstes und seine vom Wortgottesdienst der Messe doch sehr verschiedene Ästhetik anzuknüpfen. Längerfristig wäre meines Erachtens

³⁴ Vgl. dazu das ausgezeichnete Buch von Bader (1995).

³⁵ Beginn eines allgemeinen Monitums zum rechten Verständnis der Psalmen am Ende der Auslegung von Ps 1 in den Operationes in psalmos: AWA 2, 62 Hammer / Biersack.

³⁶ Vgl. dazu Zerfaß (1968) 20–38.

³⁷ Zerfaß spricht von einem „kerygmatischen Typ des Wortgottesdienstes“ (ebd. 37) sowie von „Verkündigungsgottesdiensten“ (ebd. 37).

eine gegenüber der Wortgottesfeier sachlich befriedigendere Antwort auf die unbestreitbaren Probleme priesterloser Gemeinden eine gemeindegemäße Gestalt von Tagzeitenliturgie, als wesentlicher Bestandteil sonntäglichen Gottesdienstes nicht anstelle der Eucharistie, sondern prinzipiell unabhängig von ihr. Der fatale Eindruck einer Surrogatliturgie könnte dabei von vornherein nicht aufkommen.

Literatur

- Abramowski, Luise, 1961: Zur Theologie Theodors von Mopsuestia, in: ZKG 72, 262–293.
- Assman, Jan, 1988: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Assmann, Jan / Tonio Hölscher (Hgg.), Kultur und Gedächtnis. Frankfurt/M. (stw724) 9–19.
- Assmann, Jan, 1991: Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: Assmann, Jan (Hg. in Zusammenarbeit mit Th. Sundermeier). Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt. Gütersloh (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1), 13–30.
- Assmann, Jan, ²1997: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München.
- Bader, Günter, 1995: Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters. Tübingen (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 33).
- Berges, Ulrich, 2008: Jesaja 40–48. Übersetzt und ausgelegt. Freiburg i. Br. (HThKAT).
- Bieritz, Karl-Heinrich, 2004: Auf dass die Stimme Gottes nicht verstumme ... Perikopenordnung in postmoderner Zeit, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 18 Heft 2, 4–25.
- Bradshaw, Paul F., 1992: The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives, in: StLi 22, 35–52.
- Brakmann, Heinzgerd, 1997: 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: Franz, Ansgar (Hg.), Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie. St. Ottilien (Pietas Liturgica 8), 565–604.
- Braulik, Georg / Norbert Lohfink, 2005: Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze. Frankfurt/M. (Österreichische Biblische Studien 28).
- Deeg, Alexander, 2010: Gehört wird – Homiletische und liturgische Gesichtspunkte für eine Reform der Lese- und Predigtperikopen, in: Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung. Hg. v. Kirchenamt der EKD – Amt der UEK – Amt der VELKD. Hannover, 77–94.
- Elliger, Karl, ²1989: Deuteriojesaja. 1. Teilband: Jesaja 40,1–45,7. Neukirchen-Vluyn (BK 11/1) 350–353.
- Franz, Ansgar, 2002: Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament. Katholische und ökumenische Lektionarreformen nach dem II. Vatikanum im Spiegel von Ordo Lectionum Missae, Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary: Positionen, Probleme, Perspektiven. Tübingen 2002 (Pietas Liturgica Studia 14)
- Gerhards, Albert, 2011: Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen. Kevelaer.
- Halbwachs, Maurice, 1996: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Berlin (Soziologische Texte 34).
- Häußling, Angelus A., 1993: Akklamation I. Liturgisch, in: LThK³ 1, 289.

- Herrmann, Siegfried, 1982: Exodusmotiv I. Altes Testament, in: TRE 10, 732–737.
- Klauck, Hans-Josef, 1997: Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog. Neukirchen-Vluyn (Biblisch-Theologische Studien 32).
- Klauser, Theodor, 1950: Akklamation, in: RAC 1, 216–233.
- Koch, Klaus, 1991: Qādām. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament, in: ders., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze. Band 1. Hg. v. Janowski, Bernd/Martin Krause. Neukirchen-Vluyn, 248–280.
- Kselman, John S., 1983: Psalm 77 and the Exodus, in: JANES 15, 51–58.
- Langer, Ruth, 1998: From Study of Scripture to a Reenactment of Sinai. The Emergence of the Synagogue Torah Service, in: Worship 72, 43–67.
- Langer, Ruth, 2005: Sinai, Zion, and God in the Synagogue. Celebrating Torah in Ashkenaz, in: Langer, Ruth/Fine, Steven (Hg.), Liturgy in the Life of the Synagogue. Studies in the History of Jewish Prayer, Winona Lake (Duke Judaic Studies Series 2).
- Meßner, Reinhard, 2000: Die Kirche an der Wende zum neuen Äon. Vorüberlegungen zu einer Theologie der eucharistischen Anamnese, in: Hell, Silvia (Hg.), Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. [FS L. Lies]. Innsbruck, 209–238.
- Müller, Karlheinz, 1991: Die frühjüdische Apokalyptik. Anmerkungen zu den Anfängen ihrer Geschichte, zu ihrem Erscheinungsbild und zu ihrer theologischen Wertung, in: ders., Studien zur frühjüdischen Apokalyptik. Stuttgart (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 11), 35–173.
- Nicol, Martin, 2010: Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst. Göttingen.
- Nübold, Elmar, 1997: Der Stellenwert des Alten Testaments in der nachvatikanischen Liturgiereform unter besonderer Berücksichtigung der Meßperikopen der Sonn- und Festtage, in: Franz, Ansgar (Hg.), Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie. St. Ottilien (Pietas Liturgica 8), 605–617.
- Pannenberg, Wolfhart, 1965: Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: Pannenberg, W. (Hg. in Verb. m. R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff), Offenbarung als Geschichte. Göttingen (KuD.B 1), 91–114.
- Spämann, Robert, 2008: Bemerkungen eines Laien, der die alte Messe liebt, in: Gerhards, Albert (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinien Papst Benedikts XVI. zur Liturgie. Freiburg i. Br. (Theologie kontrovers), 75–102.
- Stegemann, Hartmut, 1993: Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch. Freiburg i. Br. (Herder Spektrum 4249).
- Stolt, Birgit, 2000: Martin Luthers Rhetorik des Herzens. Tübingen (UTB 2141).
- Utzschneider, Helmut, 2007: Gottes langer Atem. Erzählung, Fakt und Fiktion in Ex 1–14 (15), in: BiKi 62, 215–220.
- Utzschneider, Helmut, 1996: Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht. Stuttgart 1996 (SBS 166).
- Weber, Beat, 1995: Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie. Weinheim (BBB 103), 69–78.
- Zerfaß, Rolf, 1968: Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems. Münster (LQF 48).