

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 61 (2014)

**Heft:** 2

**Artikel:** Die Hermeneutik einer Schatzkammer : der Stellenwert alttestamentlicher Perikopen im gegenwärtigen Gottesdienst

**Autor:** Theissen, Henning

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761043>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 03.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

HENNING THEIßEN

# Die Hermeneutik einer Schatzkammer. Der Stellenwert alttestamentlicher Perikopen im gegenwärtigen Gottesdienst\*

Gerhard Sauter gewidmet.

## 1. DIE BIBEL – EINE SCHATZKAMMER

Wenn die Sprache nach einem Worte Heideggers das „Haus des Seins“<sup>1</sup> ist, so beherbergt sie mit der Bibel eine Schatzkammer, aus der die Kundigen „Neues und Altes hervorhol[en]“<sup>2</sup>, wie es Jesus im Gleichnis vom Schriftgelehrten des Himmelreiches ausdrückt. Dabei deutet die auffällige Reihenfolge – erst das Neue, dann das Alte – an, dass das, was an Neuem aus der biblischen Schatzkammer zutage gefördert wird, angesichts der weitergehenden Erwartung, die es selbst mit seiner Neuheit weckt, auch wieder veralten muss. Dieses fast periodische Wechselspiel von Alt und Neu trägt in das räumliche Bild von der Sprache als „Haus des Seins“ einen quasi-zeitlichen Faktor ein, der einige Berührungspunkte mit dem Problem einer Revision der biblischen Perikopen im Gottesdienst aufweist, das derzeit die Zusammenschlüsse der deutschen evangelischen Landeskirchen (EKD, UEK, VELKD) beschäftigt.<sup>3</sup> Denn die Perikopen, also die für Lesung oder Predigt vorgesehenen Bibelabschnitte, sind selbst so etwas wie das sprachliche „Haus“ des Gottesdienstes. Seine Gestaltung vollzieht sich – getreu der protestantischen Devise „ecclesia semper reformanda“ und ganz ähnlich wie im zitierten matthäischen Gleichnis – in wellenförmiger Kontinuität: Der Abschluss einer Perikopenrevision markiert mit der Anwendung in der kirchlichen Praxis bereits den Auftakt zu einer neuen Reform. Kann man angesichts dessen überhaupt ein sachliches Grundanliegen der Perikopenreform benennen? Oder erschöpft es sich eher formal in der Beobachtung, dass die Perikopenordnung, um das textliche Rückgrat des Gottesdienstes bilden zu können, wie die menschliche Wirbelsäule ständig

\* Ausgearbeitet im Rückblick auf das Liturgiewissenschaftliche Fachgespräch „Zu den Hermeneutiken einer anstehenden Perikopenreform“ des Liturgiewissenschaftlichen Instituts der VELKD in Leipzig, 28.02.–02.03.2011. Für die Veröffentlichung wurde die seitherige Diskussion einbezogen. Für redaktionelle Unterstützung danke ich Ramona Schließer.

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin: *Über den Humanismus* [an Jean Beaufret] [1946]. Frankfurt am Main: Klostermann 1949, 5.

<sup>2</sup> Mt 13,52.

<sup>3</sup> Über den aktuellen Entwicklungsstand berichtet DEEG, Alexander: *Zur Revision der Perikopenordnung. Ein Zwischenbericht*, in: DtPfrBl 113 (2013) 202–204.

in Bewegung sein muss? Die zahlreichen Anliegen, die in der laufenden Perikopendiskussion angemeldet werden – von der Israeltheologie über die Genderdebatte bis zu kirchenmusikalischen und ökumenischen Aspekten des Gottesdienstes<sup>4</sup> –, lassen Ersteres hoffen, nähren aber auch die Vermutung, dass das Problem der Perikopenrevision noch nicht völlig scharf ins Auge gefasst worden ist.

Das gilt ganz besonders für den Gegensatz von Alt und Neu selbst. Unausgesprochen steht er hinter vielen Kriterien, die gegenwärtig für die Perikopenrevision vorgeschlagen werden. So wird etwa unter den Stichworten der Prädikabilität und Lektionabilität gefragt, inwieweit ein alter Text für neuzeitliche Verstehensvoraussetzungen zugänglich sei, ob er also angesichts seiner biblischen Fremdheit unkommentiert stehen zu lassen und als bloßer Lesetext zu verwenden oder aber notwendig in der Predigt auszulegen sei – und in welchem Maße ein solches Irritationspotenzial der alten Texte unverzichtbar sei.<sup>5</sup> Auch die viel diskutierte Frage, ob die Perikopenordnung einem thematischen Proprium des jeweiligen Sonntags den Vorzug geben solle, das die einzelnen Perikopen übergreife, oder umgekehrt deren historischem Aussagesinn sein Eigenrecht lassen solle,<sup>6</sup> lässt

<sup>4</sup> Diese Interessen wurden z.B. bei der 2010 von EKD, UEK und VELKD veranstalteten Wuppertaler Fachtagung artikuliert, vgl.: RAUPACH-RUDNICK, Wolfgang: *Christlich-jüdischer Dialog*, in: Kirchenamt der EKD/Amt der UEK/Amt der VELKD (Hgg.): *Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung*. Hannover: VELKD 2010, 225–230; JOST, Renate: *Feministische Impulse für eine neue Perikopenordnung*, in: EKD/UEK/VELKD (Hgg.): *Perikopenrevision*, a. a. O., 231–263; KENNEL, Gunter: *Kirchenmusik und Perikopenordnung*, in: EKD/UEK/VELKD (Hgg.): *Perikopenrevision*, 265–269. Für eine Angleichung des deutschen Perikopenmodells, das weitgehend auf *Predigttexte* ausgerichtet ist, an internationale Muster, die stärker *Leseordnungen* darstellen, votiert hier mit Rücksicht auf die institutionalisierte Ökumene: BUKOWSKI, Peter: *Die Perikopenrevision als Frage an die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*, in: EKD/UEK/VELKD (Hgg.): *Perikopenrevision*, a. a. O., 179–183, der sich bei besonderer Sympathie für das *Revised Common Lectionary* auf HERRMANN, Florian: *Leseordnungen in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*, in: EKD/UEK/VELKD (Hgg.): *Perikopenrevision*, a. a. O., 185–197 stützt; gegenteilig jedoch: RASCHZOK, Klaus: *Zwölf Merkmale für die Weiterarbeit und ein Fazit*, in: EKD/UEK/VELKD (Hgg.): *Perikopenrevision*, a. a. O., 271–274, hier 273 („Verzicht auf einen Gleichtakt der Ökumene“).

<sup>5</sup> Während Ulrich Körtner in seinem Hauptreferat der Wuppertaler Tagung 2010 die Notwendigkeit der Unterscheidung von Lektionabilität und Prädikabilität ebenso hervorhob wie Michael Meyer-Blanck (KÖRTNER, Ulrich H.J.: *Gegeben und bezeugt – Systematisch-theologische und rezeptionsästhetische Gesichtspunkte für eine Reform der Lese- und Predigtperikopen*, in: EKD/UEK/VELKD [Hgg.]: *Perikopenrevision*, a. a. O. [s. Anm. 4], 15–43, hier 27 bzw. MEYER-BLANCK, Michael: *Perikopenrevision mit Maß und Problembewusstsein – Eindrücke aus der Schlussdiskussion*, in: EKD/UEK/VELKD [Hgg.]: *Perikopenrevision*, a. a. O. [s. Anm. 4], 283–294, hier 286), vermisste Karl-Heinrich Bieritz bei derselben Gelegenheit „wirkliche Klarheit darüber“, was beide Begriffe bezeichnen (BIERITZ, Karl-Heinrich: *Es wechseln die Zeiten. Perikopenreformen seit 1896 und ihr hermeneutischer Horizont*, in: EKD/UEK/VELKD [Hgg.]: *Perikopenrevision*, a. a. O. [s. Anm. 4], 115–133, hier 130).

<sup>6</sup> Eine grundsätzliche Klärung (und zugleich historische Aufklärung) bietet hierzu MILDENBERGER, Irene: *Leitbild, roter Faden, Thema – Wie viel Konsonanz, wie viel Spannung wollen wir?*, in: EKD/UEK/VELKD (Hgg.): *Perikopenrevision*, a. a. O. (s. Anm. 4), 209–224.

sich auf die Gegenläufigkeit von Alt und Neu zurückführen, wenn man bedenkt, dass in der geltenden *Ordnung der Lesungen und Predigttexte* (1977/78) stets die neutestamentliche Evangelienlesung das Proprium bestimmt und ihr die alttestamentliche Lektion gezielt zugeordnet wird. Die besonders von der Liturgischen Konferenz aufgeworfene, ritualtheoretische Rahmenfrage nach der Diskrepanz zwischen gelehrtem und gelebtem Kirchenjahr<sup>7</sup> ist ebenso eine Variante des produktions-/rezeptionshermeneutischen Gegensatzes von Alt und Neu wie ihr seit Ernst Lange im Raum stehender homiletischer Zwilling, das Spannungsverhältnis von biblischem Text und gemeindlicher Situation.<sup>8</sup> Keine noch so datenreiche Darlegung dieser gewandelten gesellschaftlichen und kirchlichen Situation vermag „die Bibel“ als Antwort auf die Frage abzulösen, „was in der Kirche gilt“.<sup>9</sup>

Im Unterschied zu all diesen Antagonismen von Alt und Neu begreift das Gleichnis Jesu vom Schriftgelehrten des Himmelreiches die biblische Schatzkammer als einen Fundus, der in sich selbst *Neues und Altes* birgt. Zwar tritt, wie eingangs erläutert, auch hierbei das periodische Wechselspiel von Alt und Neu auf, doch anders als bei allen genannten Kriterien der laufenden Diskussion entsteht diese Gegenläufigkeit hier nicht dadurch, dass, allgemein gesprochen, Bibel (alt) auf Kirche (neu) trifft, vielmehr setzt die Bibel ihrerseits der Kirche *beide* Pole dieser Gegenläufigkeit vor(-aus). Die Grundfrage von Alt und Neu stellt sich hier nicht erst dadurch, dass die Kirche durch ihre Verkündigungspraxis neben den Bibeltext tritt. Vielmehr weckt der Bibeltext in seiner Neuheit selbst eine Erwartung des Neuen, die ihn selbst zugleich als alt erscheinen lässt. Dieses bemerkenswerte Phänomen, dass die Spannung von Neu und Alt im Bibeltext selbst verborgen ist, entlastet einerseits die Kirche von dem verfehlten Streben, in ihrer Verkündigung den richtigen oder ursprünglichen Sinn des Bibeltextes zu treffen oder doch zu aktualisieren. Auf der anderen Seite bedeutet es, dass die Bibel, die im homiletischen Paradigma auf den ersten Blick den Platz des Alten innehat,<sup>10</sup> zugleich alt und neu ist, so dass

<sup>7</sup> Vgl. das von einem Ausschuss unter Vorsitz von Kristian Fechtner zwischen 2002 und 2005 erarbeitete Positionspapier: LITURGISCHE KONFERENZ DER EKD (Hg.): *Kirchenjahr erneuern. Gottesdienstliche Praxis im Rhythmus des Jahreskreises*.

[http://www.ekd.de/liturgische\\_konferenz/download/TB-3-Kirchenjahr.pdf](http://www.ekd.de/liturgische_konferenz/download/TB-3-Kirchenjahr.pdf) (03.02.2012), bes. 5f.

<sup>8</sup> Es ist grundlegend für das Konzept der von Lange begründeten *Predigtstudien*, vgl. dessen Programmschrift: LANGE, Ernst: *Sprachschule für die Freiheit. Bildung als Problem und Funktion der Kirche*. Herausgegeben und eingeleitet von Rüdiger Schloz. München: Kaiser 1980, 9–67.

<sup>9</sup> Ich denke an den Titel der streitbaren Publikation von GRETHLEIN, Christian: *Was gilt in der Kirche? Perikopenrevision als Beitrag zur Kirchenreform* (= ThLZ.F 27). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, v.a. 21–24 bzw. 119f. sowie zusammenfassend 129–136 zur strukturgebenden, rhetorisch überspitzten Entgegensetzung zwischen „der“ Bibel und E. Langes Konzept einer *Kommunikation des Evangeliums*.

<sup>10</sup> Bei der Wuppertaler Fachtagung wurde diese homiletische Position (bewusst?) einseitig vertreten von einem Nestor der Stuttgarter *Predigtstudien*: ROESSLER, Roman: *Gravami-*

sie der Kirche mit sehr viel gegenwärtigerem Anspruch auf Verbindlichkeit gegenübertritt. Die Fundamentalfrage der Perikopenrevision besteht m.E. in diesem *kanonischen Anspruch der Bibel*. Diese Frage ist mit den unbestreitbar gegebenen gesellschaftlichen Umbrüchen auch der kirchlichen Situation, die Ch. Grethlein in seinem aktuellen Plädoyer zur Perikopenrevision nachweisen kann,<sup>11</sup> nicht erledigt.

Dass in der kirchlichen Verkündigung Bibeltexte gepredigt werden, ist keine von noch so altem Herkommen geheiligte Tradition, sondern ein unbedingtes Muss, weil die Bibel selbst das Wechselspiel von Neu und Alt in sich birgt, das über ihre kanonischen Grenzen hinaus in die Geschichte der Kirche wirkt. Mit der Kanontheorie, die P. Ricœur im Anschluss an P. Beauchamp entwickelt hat, kann man davon sprechen, dass die Bibel sich selbst ihre Rezeptionshorizonte schafft, indem sie ihre eigenen Erwartungen eschatologisiert, also in fernes Neuland entrückt und zugleich hinter sich lässt. Besonders die Tatsache, dass der biblische Kanon selbst ein Doppelkanon aus Neu und Alt (AT und NT) ist, macht diesen Sachverhalt augenfällig. Tatsächlich bildet für Beauchamp die Beobachtung einer „Prophetie [...] als Prophetie ihrer selbst“<sup>12</sup> den Ausgangspunkt, an dem das Alte Testament über seine Kanongrenzen hinausweist und sich so selbst neue Rezeptionshorizonte erschließt. Allerdings ist dabei der christliche Kanon des Alten Testaments vorausgesetzt, der mit den Propheten als offenem Ende hin zum Neuen Testament „endet“. Schon das zeigt, wie sehr die Erwartung der Bibel als Schatzkammer aus Neu und Alt mit dem Problem der Bedeutung des Alten Testaments verknüpft ist. Angesichts dessen konzentriere ich mich im vorliegenden Beitrag auf die Bedeutung, die dem Alten Testament in einigen exemplarischen Vorschlägen zur Perikopenreform zukommt.

Da die Vorstellung der Bibel als Schatzkammer sich auf die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückführen lässt,<sup>13</sup> liegt es nahe, in die Überlegungen zur evangelischen Perikopenrevision den seinerzeit recht intensiv geführten Vorgängerdiskurs aus der katholischen

*na gegen die geltende Ordnung der Predigttexte*, in: EKD/UEK/VELKD (Hgg.): *Perikopenrevision*, a. a. O. (s. Anm. 4), 135–142, z. B. 136: „hier einmal vorrangig Anwalt der Hörer“.

<sup>11</sup> Vgl. GRETHLEIN: *Was gilt in der Kirche?*, a. a. O. (s. Anm. 9), 57–127 zur „Situationsanalyse“ – mit über einem Drittel des Gesamtumfangs fraglos das Herzstück seiner Darlegung.

<sup>12</sup> So RICŒUR, Paul: *Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs* [1992], in: DERS.: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*. Herausgegeben, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Veronika Hoffmann. Freiburg: Alber 2008, 95–115, hier 111 im Rückgriff auf Beauchamp.

<sup>13</sup> Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* [SC 51]: „Damit den Gläubigen der Tisch des Wortes reicher bereitet werde, sollen die biblischen Schätze weiter geöffnet werden [...]“. In: HÜNERMANN, Peter (Hg.): *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe* (= Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil I). Sonderausgabe. Freiburg: Herder 2009, 27.

Schwesterkirche einzubeziehen, obgleich er als konkretes Reformprojekt nicht zum Erfolg geführt und seither sicherlich auch an Aufmerksamkeit eingebüßt hat. Ohnehin aber kann der Gegenstand einer hermeneutischen Besinnung auf das Problem der Perikopenrevision nicht in der Ermittlung oder Beurteilung einzelner Textvorschläge bestehen. Im Gegenzug scheint mir aber die Heranziehung der ihrer Natur nach schnelllebigen, konkreten Entwürfe dann geboten, wenn sie unter kanonhermeneutischem Blickwinkel tiefer liegende Einsichten zu erkennen geben. Als solche betrachte ich auf katholischer Seite (2.) das von dem Mainzer katholischen Liturgiewissenschaftler Hansjakob Becker vorgeschlagene *Patmos-Modell* (2.1.) und das von dem Alttestamentler und Benediktiner Georg Braulik stammende Perikopenmodell, das sein jesuitischer Fachkollege Norbert Lohfink als *Wiener Modell* empfohlen hat (2.2.). Nach einer Zwischenbilanz (3.) schließen sich evangelischerseits (4.) das Projekt *Elementares Kirchenjahr* der Liturgischen Konferenz (LK) der EKD (4.1.) und das Perikopenmodell an, das die Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise „Christen und Juden“ (KLAJ) 2009 vorgelegt hat (4.2.). Ich gehe an den einzelnen Entwürfen entlang, entwickle daraus aber ein systematisches Argument, das im Schlussabschnitt zusammenhängend formuliert und auf die aktuelle Situation bezogen wird (5.).

## 2. KATHOLISCHE ENTWÜRFE ZUR PERIKOPENREVISION

Die Ende der 1990er Jahre im deutschsprachigen Katholizismus geführte Perikopendiskussion steht im größeren Kontext der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils,<sup>14</sup> die sich mit der profilierten Unterscheidung von Wort- und Sakramentsgottesdienst als den zwei Großbausteinen der katholischen Liturgie auch deren jeweiliger sprachlicher Modernisierung zuwandte. Während dabei für die Messliturgie generell der Gebrauch der Volkssprache hervorsteht, bildet am sog. „Tisch des Wortes“<sup>15</sup> die Korrelation von im Wesentlichen zwei unterschiedlichen Prinzipien den entscheidenden Modernisierungsschritt, der sich im *Ordo Lectionum Missae*, der (mit geringen Modifikationen) seither gültigen Perikopenordnung in der römisch-katholischen Kirche, findet.<sup>16</sup> Das eine Prinzip ist der

<sup>14</sup> Einen sehr guten Gesamteindruck von der Diskussion gibt der im Folgenden immer wieder herangezogene Diskussionsbeitrag von LOHFINK, Norbert: *Die Perikopenordnung für die Sonntage im Jahreskreis*, in: *HID* 55 (2001) 37–57. Zum Überblick ebenfalls wesentlich: FRANZ, Ansgar: Die Rolle des Alten Testaments in Perikopenreformen des 20. Jahrhunderts, in: DERS. (Hg.): *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie* (= *PiLi* 8). St. Ottilien: EOS Verlag 1997, 619–648. Der Sammelband, dem dieser Text entstammt, vereint zahlreiche wichtige Stimmen der Diskussion.

<sup>15</sup> SC 51, a. a. O. (s. Anm. 13), 27.

<sup>16</sup> Vgl. als Hintergrund die Zusammenstellung reformliturgischer Prinzipien bei LOHFINK: *Perikopenordnung Sonntage*, a. a. O. (s. Anm. 14), 40f.

dreijährige Lesezyklus, der im Verlauf eines Kirchenjahres, nämlich außerhalb von Weihnachts- und Osterfestkreis samt ihren Vorbereitungs- und Folgezeiten (von Advent bis Epiphanie bzw. von der Fastenzeit bis Himmelfahrt/Pfingsten), eines der drei synoptischen Evangelien in Fortsetzung, wenngleich mit gewissen Auslassungen (sogenannter Bahnlesung oder *lectio semi-continua*), zu Gehör bringt und folglich nach Lesejahr A (Matthäus), B (Markus) und C (Lukas) wieder von vorne beginnt. Diesem zyklischen Prinzip der Bahnlesung folgt auch die dem Evangelium im Gottesdienst vorangehende Epistellegung. Für die erst seit dem Zweiten Vatikanum allsonntäglich obligate, erste Lesung aus dem Alten Testament gilt jedoch ein anderes Prinzip: Die Evangelienlesung gibt demnach eine thematische Einheit (oder Konsonanz) vor, nach der die alttestamentliche Lektion gezielt ausgesucht wird.

Die Gegenläufigkeit beider Prinzipien wird besonders an den Einwänden deutlich, die aus israeltheologischer Sicht gegen die römische Leseordnung laut geworden sind. Demnach bedingt die thematische Zuordnung der alttestamentlichen Lesung deren bald lineare (Vorstufe), bald typologische (Verheißung/Erfüllung) *Unterordnung* unter das Evangelium – ein Grund, warum außerkatholische Perikopenordnungen wie das für Nordamerika tonangebende *Revised Common Lectionary* (1992), die die Prinzipien des *Ordo Lectionum Missae* ansonsten übernehmen, zu Modifikationen greifen, die dem Alten Testament höheren Eigenwert zumessen, wie etwa einer eigenen alttestamentlichen Lesereihe ohne thematische Konsonanz mit dem Evangelium. Dadurch sollte vermieden werden, dass die alttestamentlichen Texte von vornherein in der Vereinnahmung durch eine kirchliche Erfüllungshermeneutik gelesen werden, die ein konstruktives Verhältnis zur jüdischen Lesepraxis der zum Teil identischen Texte ausschließt.

Aus der Diskussion dieser hinlänglich bekannten Entwicklungen der 1990er Jahre<sup>17</sup> möchte ich hervorheben, dass hier gerade die Bahnlesung als Mittel der Wahl erscheint, um den Eigenwert und die Fremdheit des biblischen (insbesondere alttestamentlichen) Lesungstextes zu unterstreichen, während das Konsonanzprinzip umgekehrt den kirchlich-liturgischen Kontext über den Text der Lesung selbst zu stellen und so besonders die

<sup>17</sup> Zu vgl. sind neben den in Anm. 14 genannten Werken v.a. NÜBOLD, Elmar: *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Feiertagen*. Paderborn: Bonifatius 1986; NÜBOLD, Elmar: *Der Stellenwert des Alten Testaments in der nachvatikanischen Liturgiereform unter besonderer Berücksichtigung der Meßperikopen der Sonn- und Feiertage*, in: FRANZ (Hg.): *Streit am Tisch*, a. a. O. (s. Anm. 14), 605–617; GAFUS, Georg: *Das Alte Testament in der Perikopenordnung. Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonn- und Feiertagen* (= EHS.T 23, 687). Frankfurt: Lang 2000; FRANZ, Ansgar: *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* (= PiLi 13). Tübingen: Francke 2002.

alttestamentlichen Texte durch eine Hermeneutik kirchlicher Erfüllungsgewissheit zu Vereinnahmungen scheint.

Diese in der Perikopendiskussion so eingespielte Gegenüberstellung ist keineswegs selbstverständlich. Den Arbeiten von A. Franz zum Thema glaube ich entnehmen zu können, dass auch die Bahnlesung den Bibeltext dem liturgischen Kontext unterordnet, nur dass dessen Einheit hier nicht „vertikal“ im Verhältnis zur thematisch regierenden Evangelienlesung gegeben ist, sondern „horizontal“ in der Abfolge der einzelnen Sonntage im Kirchenjahr.<sup>18</sup> Als Fortsetzungslesung setzt die Bahnlesung ja wesentlich die Kontinuität der liturgischen Schriftlektüre durch die Kirche voraus und bestätigt diese; der umgekehrte katechetische Aspekt, dass die Gemeinde in der Bahnlesung Woche für Woche mit der narrativen Kontinuität eines biblischen Buches vertraut gemacht wird,<sup>19</sup> ist demgegenüber sekundär, was man neben schwindender Stetigkeit des Messbesuches vor allem daran erkennen kann, dass die Bahnlesung ja nur mit Auslassungen kontinuierlich ist. Wenn jedoch in der Perikopendiskussion die Bahnlesung mit dem Eigenwert besonders der alttestamentlichen Lesungen in Zusammenhang gebracht wird, dürfte dieser sekundäre, katechetische Sinn maßgeblich sein.

Vor diesem Hintergrund ist es mehr als nahe liegend, dass die kritische Auseinandersetzung mit der konziliaren Leseordnung, die recht bald nach dem *Ordo Lectionum Missae* begann, besonders auf das Instrument einer alttestamentlichen Bahnlesung setzte. Schien dieses Instrument doch geeignet, der Gemeinde die alttestamentlichen Texte in ihrem originären Kontext zu Gehör zu bringen und damit deren Fremdheit gegenüber allen kirchlichen Vereinnahmungen des Alten Testaments zu unterstreichen. So schlug das *Common Lectionary* von 1983, ehe es 1992 als *Revised Common Lectionary* reformiert wurde, insgesamt drei Bahnlesungen vor, nachdem Epistel und Evangelium schon im *Ordo Lectionum Missae* als solche gestaltet waren. Die kurze Halbwertszeit dieses Vorschlags lässt nun allerdings auch erkennen, dass Bahnlesung und Konsonanz in aller Gegenläufigkeit doch keine ausschließenden Prinzipien sind. Tatsächlich kann man die katholischen Modelle, auf die ich mich im Folgenden beziehe, als den Versuch begreifen, mit Hilfe einer aus dem Alten Testament genommenen Bahnlesung ein textliches Sonntagsformular zu finden, das einen konsonanten (zusammenstimmenden) Mitvollzug der Liturgie erlaubt. Hier ist nicht zu vergessen, dass das Unbehagen vieler katholischer Liturgiker an der thematischen Abhängigkeit der alttestamentlichen von der Evangelienlesung durch die Unabhängigkeit der in der Liturgie dazwischentretenden

<sup>18</sup> Vgl. die entsprechende (auch graphische) Darstellung bei FRANZ: *Die Rolle des Alten Testaments*, a. a. O. (s. Anm. 14), 645f.; in größerem Kontext erneuert: FRANZ, Ansgar: *Unterschiedliche Lesarten? Perikopenordnungen in der Ökumene*, in: EKD/UEK/VELKD (Hgg.): *Perikopenrevision*, a. a. O. (s. Anm. 4), 153–177, hier 164f.

<sup>19</sup> Hierauf hebt aus religionspädagogischer Sicht besonders SCHÖTTLER, Heinz-Günther: *Die Bibel kanonisch lesen – auch in der liturgischen Leseordnung*, in: BiLi 84 (2011) 112–127 ab.

Epistel gesteigert wurde, die ja selbst als Bahnlesung gestaltet und daher weder mit dem Alten Testament noch dem Evangelium in thematischer Übereinstimmung steht.<sup>20</sup> Man erkennt hieran, dass die erwähnte Gegenläufigkeit der Prinzipien erst im Verbund mit dem Phänomen der unterschiedlichen Perikopenklassen (Altes Testament, Epistel, Evangelium) zum Problem wird.

### 2.1. Das Patmos-Modell

Der Zusammenhang von Prinzipienfrage und Perikopenklassen wird besonders deutlich in dem Modell einer Leseordnung, das der Mainzer katholische Liturgiker Hansjakob Becker über einen längeren Zeitraum hinweg entwickelt und als Patmos-Modell bezeichnet hat.<sup>21</sup> Becker schlägt vor, die Sonntage im Jahreskreis, also die liturgischen Zeiten außerhalb der prägenden Hochfeste, anhand einer Bahnlesung durch das gesamte Alte Testament zu strukturieren, die dessen zentrale Gestalten (Adam, Noah, Abraham, Mose, David, Salomo, Elia, Jeremia, Hiob u.a.)<sup>22</sup> im Laufe eines Lesejahres präsentieren und ihnen sowohl die Epistel- als auch die Evangelienlesung thematisch zuordnen will.<sup>23</sup> Der starke Einsatz der Bahnlesung geht also keineswegs auf Kosten des Prinzips thematischer Einheit des Sonntagsformulars, nur dass jetzt nicht mehr das Evangelium, sondern die Prosopographie des Alten Testaments das sonntägliche Proprium regiert. Denn gegenüber dem *Ordo Lectionum Missae*, wo Evangelium und Epistel semikontinuierlich gelesen werden, ist die Verteilung der Bahnlesungen auf die drei Perikopenklassen im Patmos-Modell genau umgekehrt.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> LOHFINK: *Perikopenordnung Sonntage*, a. a. O. (s. Anm. 14), 46f. verweist auf die nachkonziliaren Bemühungen von H. Schürmann u.a., konsonante Apostolos- (also Epistel-) Lesungen herzustellen.

<sup>21</sup> Vgl. v.a. BECKER, Hansjakob: *Wortgottesdienst als Dialog der beiden Testamente. Der Stellenwert des Alten Testaments bei einer Weiterführung der Reform des Ordo Lectionum Missae*, in: FRANZ (Hg.): *Streit am Tisch*, a. a. O. (s. Anm. 14), 659–689, wo auch die vollständige Perikopentabelle des Modells dargeboten wird (680–685).

<sup>22</sup> Das Patmos-Modell widmet Adam 2, Abel, Noah und Babel (!) je 1, Abraham 2, Jakob 1, Mose 4 und Josua, David, Salomo, Elia, Amos, Jeremia, Ezechiel, Esra, Jona, Hiob, Kohelet sowie den Makkabäern (!) je 1 Sonntag (vgl. BECKER: *Wortgottesdienst*, a. a. O. [s. Anm. 21], 669 mit Anm. 35). Die Reihenfolge orientiert sich weitgehend am hebräischen Kanon, neigt aber zum Ende des Lesejahres einer historisierenden Anordnung in Anlehnung an die Septuaginta zu.

<sup>23</sup> Laut Becker (BECKER: *Wortgottesdienst*, a. a. O. [s. Anm. 21], 672) lässt „ein kohärentes Formular“ grundsätzlich „nur eine einzige Bahnlesung“ zu; er bemüht sich zu zeigen, dass dies keine Abwertung des Evangeliums bedeute: „Das Alte Testament ist die Grundlage, das Evangelium der Höhepunkt des Wortgottesdienstes“ (a. a. O., 673).

<sup>24</sup> Das wird auch daran deutlich, dass der vorgesehene einjährige Zyklus der Bahnlesung ein prosopographisch, vor allem für das Buch Genesis auch textlich, festgelegtes alttestamentliches Sonntagsproprium etabliert, während die zugeordneten neutestamentlichen Lesungen in einem vierjährigen Zyklus unterschiedlichen thematischen Charakteristika desselben alttestamentlichen Buches oder Textes folgen.

Für seine Zuordnungen der neu- zu den alttestamentlichen Stellen nennt Becker die Kriterien der literarischen Ähnlichkeit, der „typologischen Steigerung“, der „thematischen Spannung“ und der „theologischen Übereinstimmung“<sup>25</sup> – also durchweg Kategorien, die im konkurrierenden Verhältnis der beiden Kanonteilte zueinander gewonnen sind, nur dass diesmal das Alte Testament den Maßstab abgeben soll. Diese Umkehrung ändert aber am kanonhermeneutischen Modell als solchem nicht viel. Das zeigen die in vielem parallel gelagerten Überlegungen von Elmar Nübold, der seit seiner Dissertation über die konziliare Leseordnung zahlreiche Beiträge besonders zur pastoralen Handhabung der Perikopen veröffentlicht hat. Nübold teilt weitgehend die u.a. ja auch von Becker erhobene Forderung nach einer alttestamentlichen Bahnlesung, ohne dessen israeltheologische Perspektive zu übernehmen; vielmehr gewährleisten für ihn die kanonhermeneutischen Instrumente der „analogen“ oder „komplementären“ „thematische[n] Zuordnung“ bereits in hinreichendem Maße die gleichberechtigte „Einheit“ zwischen Altem und Neuem Testament.<sup>26</sup>

Nübold versteht damit ebenso wie Beckers Patmos-Modell den biblischen Kanon im wörtlichen Sinne als Richtschnur, wonach eine verbindliche (kanonische) Tradition die anderen normativ reguliert. Das wird besonders an einer architektonischen Rahmenbedingung des Patmos-Modells deutlich, die man über Beckers Einzelerwägungen zum „Tisch des Wortes“ leicht aus den Augen verliert. Seine Textvorschläge decken diesen Tisch gewissermaßen nur zur Hälfte, nämlich für die festlosen Zeiten der sogenannten Sonntage im Jahreskreis (= Sonntage nach Epiphanie sowie nach Pfingsten bis zum Christkönigfest). Für die durch die Christusfeste und ihren liturgischen „Hof“ geprägten Zeiten nimmt Becker an, dass das Evangelium aufgrund der Inhalte dieser Feste ein Proprium vorgibt, dem die alttestamentliche Lesung folgt. Das Patmos-Modell teilt sich somit in zwei genau komplementäre Hälften des Kirchenjahres: Während die Zeit von Advent bis Pfingsten (mit Ausnahme der Sonntage nach Epiphanie) das „Evangelium Jesu“ präsentiert, bringe die Hälfte von Pfingsten bis Advent mit der „Bibel Jesu“, die das Alte Testament ist, die Voraussetzung dieses Evangeliums zu Gehör.<sup>27</sup> Die genau spiegelbildliche Entsprechung

<sup>25</sup> Die Begriffe sind der Tabelle BECKER: *Wortgottesdienst*, a. a. O. (s. Anm. 21), 676 entnommen.

<sup>26</sup> NÜBOLD, Elmar: *Das Alte Testament in der gegenwärtigen Perikopenordnung. Offene Wünsche*, in: LJ 47 (1997) 174–189, hier 182f. Ganz ähnlich votiert er in seinem Beitrag: NÜBOLD: *Stellenwert*, a. a. O. (s. Anm. 17), 611–614 mit der Auflistung der „Prinzipien“ der „thematischen Zuordnung“ (a. a. O., 611), der „thematischen Abstimmung“ (a. a. O., 612) und der „Prägung“ (614; sc. durch das Evangelium).

<sup>27</sup> Vgl. die (auch graphische) Darstellung bei BECKER: *Wortgottesdienst*, a. a. O. (s. Anm. 21), 677: „Die Zeit von Pfingsten bis Advent zeigt, wie sich die Glaubensgeschichte Israels in der Verkündigung Jesu spiegelt; die Zeit von Advent bis Pfingsten macht sichtbar, wie die Lebensgeschichte Jesu in der Tradition seines Volkes gründet.“ Becker setzt im beigege-

beider Kirchenjahreshälften verdeutlicht, dass auch im Hintergrund des Patmos-Modells eine Variante der typologischen Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament steht, die Becker selbst am *Ordo Lectionum Missae* nicht zu Unrecht kritisiert.

## 2.2. Das sogenannte Wiener Modell

Einen Schritt weiter als Becker oder Nübold geht das vor allem von Georg Braulik vorgeschlagene und seither von mehreren katholischen Theologen propagierte Modell einer Leseordnung, die nicht das ganze Alte Testament als abstrakte Entgegensetzung zum Neuen, sondern konkret die Tora für eine Bahnlesung vorsieht und damit der suggestiven Einteilung der Perikopenklassen entlang der Zweiteilung des biblischen Kanons entgegentritt.<sup>28</sup>

Brauliks Modell erstrebt eine liturgiegeschichtliche Abstützung mit dem Hinweis darauf, dass in der historischen Liturgie der syrischen Kirchen eine solche Bahnlesung wahrscheinlich zu machen sei.<sup>29</sup> Unabhängig von der historischen Belastbarkeit dieses Hinweises ist damit aber vor allem geltend gemacht, dass die Reform des *Ordo Lectionum Missae* durch die semikontinuierliche Lesung einer alttestamentlichen Perikopenklasse nicht (wie in Beckers prosopographischem Einjahreszyklus) einer durch die Anordnung dieses Kanonteils vorgegebenen, heilsgeschichtlichen Abfolge innerhalb des Alten Testaments folgen, sondern Anhalt an der im Judentum unbestrittenen Vorrangstellung der Tora gegenüber Propheten und Schriften suchen sollte. Damit wird die zweistellige (typologische) Gegenüberstellung von Altem und Neuem Testament hinfällig, die auch das Patmos-Modell noch belastet, weil sie kanonhermeneutisch immer wieder dazu führt, die eine Größe zur Richtschnur der anderen zu machen. Wird demgegenüber innerhalb dieser beiden Kanonteile so nach Perikopenklassen (Tora, Propheten, Schriften) differenziert, wie es im Neuen Testament mit der Unterscheidung von Evangelium und Epistel ohnehin schon geschieht, dann ergibt sich die Möglichkeit, die von Becker gesuchte Verbindung von Bahnlesung und konsonantem Proprium ohne Entgegensetzung zum Neuen Testament auch *innerhalb* der alttestamentlichen Texte zur Geltung zu bringen. Aufbauend auf Brauliks Überlegungen, hat

benen graphischen Schema das AT mit der „Bibel Jesu“ und das NT mit dem „Evangelium Jesu“ gleich.

<sup>28</sup> Vgl. insbes. BRAULIK, Georg: *Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer künftigen Auswahl der Sonntagsperikopen*, in: MEßNER, Reinhard/NAGEL, Eduard/PACIK, Rudolf (Hgg.): *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie* (FS Hans Bernhard Meyer) (= IThS 42). Innsbruck: Tyrolia 1995, 50–76, z. B. 62: „Es gibt eine nicht überspringbare Vorzugsstellung der Tora.“ Auf evangelischer Seite sind ähnliche Überlegungen angestellt worden von WACHOWSKI, Johannes: *Die Leviten lesen. Untersuchungen zur liturgischen Präsenz des Buches Leviticus in Judentum und Christentum. Erwägungen zu einem Torahjahr der Kirche* (= APTh 36). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, der freilich eher ein liturgisches Projekt als eine hermeneutische Untersuchung anstrebt.

<sup>29</sup> Vgl. BRAULIK: *Tora*, a. a. O. (s. Anm. 28), 68–75.

insbesondere Norbert Lohfink diesen Gedanken als Wiener Modell einer katholischen Leseordnung entfaltet<sup>30</sup> und darin jüngst aus katechetischer Perspektive Gefolgschaft bei Heinz-Günther Schöttler gefunden.

Dieses Wiener Modell hält an der dreifachen Schriftlesung des *Ordo Lectionum Missae* fest, entwirft aber nicht wie dieser Evangelium und Epistel, sondern Evangelium und Tora als Bahnlesung, denen die dritte Lesung entweder (bezogen auf das Evangelium) aus der Epistel oder aber (bezogen auf die Tora) dem Corpus von Propheten und Schriften zugeordnet wird. Die Besonderheit dieses Modells besteht vordergründig darin, dass hier dem jeweiligen Liturgen eine gewisse Freiheit bei der Gestaltung der thematisch konsonanten Lesung eingeräumt wird. Das Proprium des gesamten Formulars hat somit festere Bestandteile in Gestalt der jeweiligen Bahnlesungen und eher variable, die ihr in Gestalt einer konsonanten Lesung koordiniert werden. Eine ähnliche Mischung zwischen dem Proprium und seiner internen Akzentsetzung war auch schon im Patmos-Modell zu beobachten, doch geht das Wiener Modell kanonhermeneutisch einen entscheidenden Schritt weiter, den wiederum besonders Lohfink in direkter Auseinandersetzung mit Becker hervorgehoben hat.<sup>31</sup> Denn mit der Unterscheidung zwischen den beiden Bahnlesungen und den für die dritte Lesung alternativ angebotenen Lesungen aus Propheten/Schriften oder Epistel geht eine neuartige Einteilung der Perikopenklassen einher. Folgt man Lohfink, so enthalten die Corpora, aus denen die Bahnlesungen entnommen sind, die Gründungsgeschichten Israels bzw. der Kirche, während die konsonant koordinierten Lesungen deren Aktualisierung oder Explikation bieten.<sup>32</sup> Der Alttestamentler Lohfink greift hier unausdrücklich Gerhard von Rad auf, der in seiner *Theologie des Alten Testaments* zwischen geschichtlichen und prophetischen Überlieferungen so unterschied, dass erstere einen zumeist erzählerisch tradierten Bestand der Geschichte Israels bilden (L. Rosts „kleine[s] geschichtliche[s] Credo“), der von letzteren als kanonisch vorausgesetzt, aber neu interpretiert wird.<sup>33</sup> Freilich stellt Lohfink diese exegetische Figur in einen größeren kultur-

<sup>30</sup> Vgl. LOHFINK: *Perikopenordnung Sonntage*, a. a. O. (s. Anm. 14), 49–56.

<sup>31</sup> Vgl. LOHFINK, Norbert: *Perikopenordnung „Patmos“*. Gedanken eines Alttestamentlers zu dem Leseordnungsentwurf von Hansjakob Becker, in: BiLi 70 (1997) 218–232, 221f. zur Ersetzung der Kategorie der „Heilsgeschichte“ durch die „Gründungsgeschichte“.

<sup>32</sup> Vgl. LOHFINK: *Perikopenordnung „Patmos“*, a. a. O. (s. Anm. 31), 223 sowie LOHFINK: *Perikopenordnung Sonntage*, a. a. O. (s. Anm. 14), 52 ordnet die übrigen alttestamentlichen Lesungen der in der Tora enthaltenen „Gründungsgeschichte“ „explikativ“ zu.

<sup>33</sup> Vgl. nur die Zweiteilung des exegetischen Hauptwerks: VON RAD, Gerhard: *Theologie des Alten Testaments. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (= Einführung in die evangelische Theologie 1/1). München: Kaiser 1960 bzw. VON RAD, Gerhard: *Theologie des Alten Testaments. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels* (= Einführung in die evangelische Theologie 1/2). München: Kaiser 1960, v.a. die „Methodischen Vorerwägungen“ a. a. O., Bd. I, 135–142 bzw. ROST, Leonhard: *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*. Heidelberg: Quelle & Meyer 1965, hier 11–25, Zitat 11.

theoretischen Rahmen, indem er auf J. Assmanns Theorie des *kulturellen Gedächtnisses* verweist, die den von M. Halbwachs herrührenden Begriff des *kollektiven Gedächtnisses* in zwei Unterformen gliedert.<sup>34</sup> Während nämlich das *kommunikative Gedächtnis* nicht mehr als die gemeinsame Lebenszeit von drei bis vier Generationen umspanne, die miteinander in direktem Austausch über Erfahrenes stehen können, bilde das *kulturelle Gedächtnis* gewissermaßen ein teils in ritueller, narrativer Begehung, teils (so in Israel) in Form kanonischer Texte gepflegtes Archiv, das über viele Generationen hinweg erinnert wird und identitätsstiftende Bedeutung für die Gemeinschaft seiner Nutzer hat. Die Tora besitzt mit ihrer Gründungsgeschichte in dieser Unterscheidung den Status eines kulturellen Gedächtnisses, das in den prophetischen Texten des Alten Testaments im Modus des kommunikativen Gedächtnisses aktualisiert und expliziert wird.

Zieht man diesen Theorierahmen heran, so bekommen die Reformbestrebungen gegenüber dem *Ordo Lectionum Missae* eine erhebliche Tragweite, weil sich nun im Gegenüber von Gründungsgeschichte und ihrer aktualisierenden Explikation sowohl im Alten als auch im Neuen Testament das Verhältnis von Bibel und Liturgie abbildet: Die Bibel erzählt in ihren beiden Kanonteilen einerseits Gründungsgeschichte, die andererseits in der Liturgie erinnert und expliziert wird. Dies ist, wie die inneralt- und -neutestamentliche Unterteilung der Perikopenklassen im Wiener Modell zeigt, im Alten wie im Neuen Testament der Fall; die Einteilung in biblische Gründungsgeschichte und liturgische Explikation weist also bereits in die Bibel selbst zurück. Mit unseren Überlegungen im 1. Abschnitt dieses Beitrags kann man sagen, dass das Wiener Modell in Lohfinks Präsentation das Wechselspiel von Alt (Gründungsgeschichte) und Neu (Aktualisierung) in der Bibel selbst am Werk sieht und damit den kanonischen Anspruch der Bibel in sehr viel grundlegenderer Weise zur Geltung bringt, als dies in Beckers Patmos-Modell möglich ist. Denn im Wiener Modell ist die Zuordnung der Kanontteile nach dem Modell der Richtschnur, die der eine Kanonteil dem anderen vorgibt, abgelöst zugunsten einer korrelativen Verhältnisbestimmung, die im Alten wie im Neuen Testament geschieht.

Eine wichtige Einschränkung ist allerdings zu machen, die uns ähnlich schon beim Patmos-Modell begegnete. Die doppelte Bahnlesung von Tora und Evangelium samt alternativer Konsonanzperikope aus Propheten/Schriften bzw. Epistel soll nur für die *festlosen Zeiten* des Kirchenjahres gelten. Wo die Christusfeste das Kirchenjahr prägen, geht auch Lohfink davon aus, dass das Evangelium die Zuordnung der alttestamentlichen Le-

<sup>34</sup> Vgl. zum Folgenden das Assmann-Referat bei LOHFINK: *Perikopenordnung Sonntage*, a. O. (s. Anm. 14), 51f. Zugrunde liegt insbesondere ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (=Beck'sche Reihe 1307). 6. Auflage. München: Beck 2007, 48–56 (56: Tabelle), wo die Unterscheidung beider Gedächtnisformen (im Unterschied zu früheren Theoriebildungen über dieselbe Unterscheidung) eine gewisse Ausschließlichkeit bekommt.

sungen regiert.<sup>35</sup> Die bei Becker zu beobachtende Zweiteilung des Kirchenjahres hat hier eine gewisse Entsprechung.

Lohfink geht damit in seinem Plädoyer für das Wiener Modell nicht so weit wie dessen eigentlicher Schöpfer Braulik, der fast gleichzeitig mit seinen Überlegungen zu den Lesungen der festlosen Zeiten des Kirchenjahres einen Vorschlag zu den Hochfesten, konkret für die Leseordnung des österlichen Triduums, speziell der Ostervigil, unterbreitet hat.<sup>36</sup> Diese Spezialisierung liegt nahe, weil die Osternachtfeier im ganzen Kirchenjahr das liturgische Formular mit den weitaus meisten, nämlich sieben, mindestens aber vier alttestamentlichen Lesungen (mit Passa und Exodus im Zentrum) ist. Und Braulik lässt hier dieselbe Schrifthermeneutik wie für die nachpfingstlichen Sonntage im Jahreskreis erkennen, wenn er unter Berufung auf J. Wohlmuth zu einer *Phänomenologie der Offenbarung* greift, die „das Frühere im Späteren und umgekehrt das Spätere im Früheren“<sup>37</sup> sieht. Wie schon der terminologische Verzicht auf die Begriffe Alt und Neu zeigt, treibt Braulik die gedächtnishermeneutische Korrelation von Gründungsgeschichte und Explikation, die wir bei Lohfink schon ganz in die Bibel selbst hineinverlagert fanden, noch auf die Spitze, wenn er sogar die Identifikation der beiden Pole der Korrelation für variabel hält. D.h. mit Wohlmuth vermag Braulik in der Ostervigil „die Befreiungsgeschichte Israels als Auferstehungstext und umgekehrt den Auferstehungstext als Befreiungsgeschichte“<sup>38</sup> zu lesen. Es ist offensichtlich, dass damit die das Patmos-Modell bestimmende und ebenso bei Lohfink aufrecht erhaltene kanonhermeneutische Wende im Kirchenjahr aufgehoben ist. Brauliks eigene Darlegungen lassen eigentlich nur den Schluss zu, dass das (ja nicht für das ganze Kirchenjahr ausgearbeitet vorliegende) Wiener Modell die zwischen Altem und Neuem Testament gegebene Gleichartigkeit in der Zuordnung von Bahnlesung (aus Tora bzw. Evangelium) und konsonanter Drittläsung (aus den übrigen Teilen des Alten bzw. Neuen Testaments) sowohl für die festlosen wie für die von den Hochfesten geprägten Zeiten des Kirchenjahres vorsieht. Damit erst wäre das Wiener Modell, das hier exemplarisch für die katholische Perikopendiskussion vorgestellt wurde, vollständig entfaltet. Für meine Überlegungen ist dies die Gelegenheit, vor dem Übergang zur evangelischen Seite der Diskussion eine Zwischenbilanz zu ziehen.

<sup>35</sup> Diese „wichtige Eingrenzung“ nimmt LOHFINK: *Perikopenordnung Sonntage*, a. a. O. (s. Anm. 14), 40 vor.

<sup>36</sup> Vgl. BRAULIK, Georg: *Die alttestamentlichen Lesungen der drei österlichen Tage. Ein Beitrag zur Erneuerung des römischen Meßlektionars*, in: LJ 48 (1998) 3–41.

<sup>37</sup> BRAULIK: *Die alttestamentlichen Lesungen*, a. a. O. (s. Anm. 36), 21 mit Zitat von Josef Wohlmuth.

<sup>38</sup> BRAULIK: *Die alttestamentlichen Lesungen*, a. a. O. (s. Anm. 36), 21 im genannten Wohlmuth-Zitat.

### 3. ZWISCHENBILANZ

Unser Einblick in eine jüngere katholische Diskussion zur Perikopenrevision setzte bei zwei gegenläufigen Prinzipien an, auf deren Fundament die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums das Haus des (gottesdienstlichen) Seins, nämlich die biblischen Leseabschnitte, umbaut. Dabei dient das (zyklische) Prinzip der Bahnlesung in der Liturgiereform – durchaus anders als in der altkirchlichen Praxis der Bahnlesung – dazu, Eigenwert und Fremdheit der biblischen Texte gegenüber jeder hermeneutischen Vereinnahmung zu unterstreichen, während das Prinzip thematischer Einheit des Sonntagsformulars die liturgischen und pastoralen Belange der kirchlichen Lesepraxis zur Geltung bringt. Der aus dieser Gegenläufigkeit von Bibel und Liturgie resultierende Prinzipienstreit ist trotz seiner diskursgeschichtlichen Verwurzelung in der konziliaren Gottesdienstreform keine katholische Besonderheit, vielmehr ist dieselbe Spannungslage schon vorab für eine evangelische Perikopenrevision durch das Gegenüber von sogenanntem Schriftprinzip und Sonntagsproprium zu konstatieren.

Es ist daher gerade am Übergang von der zurückliegenden katholischen zur laufenden evangelischen Debatte von Belang, wenn unsere Beschäftigung mit dem Patmos- und dem Wiener Modell ergab, dass jene Entgegensetzung von Bibel und Liturgie trotz ihres prinzipiellen Auftretens das Problem der Perikopenreform noch nicht bei der Wurzel packt.

Gerade die Zusammenschau beider Modelle zeigte, dass der durch die liturgische Praxis der Bibellesung sich aufbauende Gegensatz zur Bibel selbst von der doppelten Zusatzfrage abhängt, welche Perikopenklasse (Evangelium? Altes Testament? Tora?) gelesen wird und zu welcher Zeit des Kirchenjahres. Im Blick auf diese Zusatzfragen wurde das eigentlich klärungsbedürftige Problem sichtbar. Denn sowohl bei den Perikopenklassen als auch bei den Kirchenjahreszeiten wurden widersprüchliche Tendenzen deutlich, die einerseits zu stärkerer Differenzierung, andererseits zur Austauschbarkeit von Perikopenklassen bzw. Kirchenjahreszeiten neigten. So operierte das Patmos-Modell mit einer geradezu prinzipiellen Zweiteilung des Kirchenjahres, in dessen Hälften sich das hermeneutische Verhältnis von Evangelium und Altem Testament exakt komplementär darstellen sollte. Das Wiener Modell insistiert demgegenüber auf einer zusätzlichen Differenzierung der alttestamentlichen Lesungen nach Tora bzw. anderen Kanonteilchen, die im Gegenzug zumindest bei Braulik die kanonhermeneutische Halbierung des Kirchenjahres unnötig macht. Lohfink hingegen nimmt letztere wieder auf, dehnt dafür aber die Differenzierung der Perikopenklassen in Gründungsgeschichten und Explikationen auf Altes und Neues Testament aus, während Braulik letztere Gegenüberstellung von Alt und Neu in die strikte Korrelation von Früher und Später hinein auflöst.

Unabhängig von der Frage, was in der Gemengelage von Differenzierung und Entdifferenzierung dem Spannungsverhältnis von konkretem Autor und abstraktem Modell geschuldet ist, scheint der Befund zu den katholischen Reformvorschlägen eine wichtige Heuristik für die evangelische Debatte zu bieten, denn hier liegen zwei Modelle vor, die sich genau den Fragen der (Ent-)Differenzierung von Kirchenjahreszeiten bzw. Perikopenklassen widmen. Ersteres ist der Gegenstand des von der Liturgischen Konferenz vorgelegten Entwurfs für ein *Elementares Kirchenjahr*, während das Modell der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise „Christen und Juden“ sein Charakteristikum in der zuletzt genannten Frage der Perikopenklassen hat.

#### 4. EVANGELISCHE ENTWÜRFE ZUR PERIKOPENREVISION

##### 4.1. *Das LK-Projekt* Elementares Kirchenjahr

Das Bedürfnis einer Revision der in den Gliedkirchen der EKD geltenden Ordnung der Lese- und Predigttexte ist immer wieder empfunden worden, seit der 1958 geschaffene, sechsjährige Zyklus von ganzjährigen Evangelien- und Epistelreihen mit eingestreuten alttestamentlichen Lesungen 1977 moderat überarbeitet wurde, um Anstöße aus dem nachkonziliaren Katholizismus aufzunehmen; der Übergang von der katholischen zur evangelischen Perikopendiskussion hat insoweit neben sachlichen auch historische Gründe. In unserem Kontext ist von Interesse, dass der bislang umfassendste Revisionsvorschlag, den die (bis 2002: Lutherische) Liturgische Konferenz 1995 vorlegte, von einer Umstrukturierung des ganzen Kirchenjahres ausging.<sup>39</sup> Speziell in der Ordnung der Predigttexte sollte die ganzjährige Festlegung auf Evangelien- oder Epistelreihen durchbrochen und zugleich die Bahnlesung wiederentdeckt werden. Im Kirchenjahr allgemein sollten z.B. in der festarmen Trinitatiszeit Johannes (24. Juni) und Michaelis (29. September) als kirchenjahreszeitliche Angelpunkte gestärkt,<sup>40</sup> dafür aber (ähnlich wie im Katholizismus) die Vorpassionszeit in die Epiphaniasonntage eingegliedert werden.

Das kirchenjahreszeitliche Hintergrundinteresse blieb auch lebendig, als dieser Revisionsvorschlag – nach verbreiteter Auffassung aus Rücksicht auf die parallele Gesangbuch- (1993) und Agendenreform (1999)<sup>41</sup> – nicht

<sup>39</sup> Christian Trappe, der das Interesse dieses Revisionsvorschlags bei der Wuppertaler Tagung 2010 artikuliert hat (TRAPPE, Christian: *Der Reformversuch von 1995*, in: EKD/UEK/VELKD [Hgg.]: *Perikopenrevision*, a. a. O. [s. Anm. 4], 143–151), sieht hierin dessen wichtigsten Anstoß. Der Reformversuch selbst ist auf den Internetseiten der Liturgischen Konferenz greifbar.

<sup>40</sup> Dieses Interesse zeigte bereits 1934 die *Kirchenjahr*-Denkschrift von Wilhelm Stählin und Theodor Knolle (vgl. BIERITZ: *Zeiten*, a. a. O. [s. Anm. 5], 124).

<sup>41</sup> So bei der Wuppertaler Tagung 2010 neben TRAPPE: *Reformversuch*, a. a. O. (s. Anm. 39), 144 auch RASCHZOK: *Zwölf Merkmale*, a. a. O. (s. Anm. 4), 272.

weiter verfolgt wurde. Das dokumentiert das zehn Jahre später von der LK vorgelegte Arbeitspapier *Kirchenjahr erneuern* (2005). Es konstatiert eine Spannung zwischen gelehrtem und gelebtem Kirchenjahr, die ausgehend von den weiterhin volkskirchlich fest verankerten Festen Weihnachten, Ostern und Pfingsten überbrückt werden soll.<sup>42</sup> Einen konkreten Entwurf solcher Erneuerung stellt das Konzept eines *Elementaren Kirchenjahres* vor, das die LK 2009 unter dem Schlagwort *Gottesdienst von Monat zu Monat* veröffentlichte<sup>43</sup> und so gleich die auch für die Perikopenrevision gewaltigste Spannung der volkskirchlichen Wirklichkeit gegenüber der kirchlichen Liturgievorstellung namhaft machte. Während nämlich die Perikopenordnung durch die allsonntägliche Abfolge der Gottesdienste zusammengehalten wird, folgt die Gottesdienstpraxis in der EKD mehr und mehr aufgrund des Partizipationsverhaltens vieler Kirchenangehöriger, aber auch angesichts abnehmender kirchlicher Präsenzdichte in der Fläche (besonders Ostdeutschlands) eher einem monatlichen Rhythmus. Würde dabei die geltende Perikopenordnung zugrunde gelegt, ergäbe sich eine höchst willkürliche Zusammenstellung verstreuter Sonntagsproprien.

Diesem Problem will das *Elementare Kirchenjahr* mit einem *Gottesdienst von Monat zu Monat* entgegentreten, der pro Monat ein liturgisches Formular mit einem übergreifenden Thema anbietet, das in drei frei wählbare Unterthemen mit jeweils alttestamentlicher, epistolischer und evangelischer Lesung (also neun Perikopen) differenziert wird. Die gleiche Struktur weisen die Formulare auf, die zusätzlich zu den zwölf Monatsproprien für die großen Festkreise Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt/Pfingsten vorgeschlagen werden. Die mit dieser Struktur erstrebte Elementarisierung des Kirchenjahres hat nicht die Absicht, in Zeiten erodierender liturgischer Tradition und Bewusstheit einige besonders zentrale Proprien gleichsam zu retten, vielmehr soll ausdrücklich<sup>44</sup> der gesamte Perikopenreichtum des Kirchenjahres in der bloß kleineren Münze monatlicher Taktung ausgezahlt werden.<sup>45</sup> Erkennbar ist dieser hohe Anspruch z.B. da-

<sup>42</sup> Vgl. LITURGISCHE KONFERENZ (Hg.): *Kirchenjahr erneuern*, a. a. O. (s. Anm. 7), v.a. 10–12 unter der Überschrift „Fremde Heimat Kirchenjahr“.

<sup>43</sup> LITURGISCHE KONFERENZ DER EKD (Hg.): *Gottesdienst von Monat zu Monat. Elementares Kirchenjahr. Ein Projekt der Liturgischen Konferenz*, o.O. [Hannover] 2009. [http://www.ekd.de/liturgische\\_konferenz/download/Elementares\\_Kirchenjahr\\_Internet.pdf](http://www.ekd.de/liturgische_konferenz/download/Elementares_Kirchenjahr_Internet.pdf) (10.02.2012); vgl. hierzu: THEIßEN, Henning: *Was wird aus der Perikopenordnung? Zwei aktuelle Vorschläge aus dem Bereich der EKD*, in: DtPfrBl 110 (2010) 353–357, hier 353–355.

<sup>44</sup> Vgl. LITURGISCHE KONFERENZ (Hg.): *Elementares Kirchenjahr*, a. a. O. (s. Anm. 43), Einleitung (unpaginiert).

<sup>45</sup> Auch GRETHLEIN: *Was gilt in der Kirche?*, a. a. O. (s. Anm. 9), 154f. u.ö. kann unter den aktuellen Beiträgen zur Perikopenrevision dem LK-Projekt wegen seines elementarisierenden Interesses am meisten abgewinnen, und zwar, weil (durch die wählbaren Unterthemen) Pfarrerinnen und Pfarrer zur Wahrnehmung ihrer theologischen Kompetenz in Gestalt eigener Auswahl der biblischen Texte angehalten werden (158, 183). Grethlein sympathisiert im selben Zusammenhang (152) freilich auch mit gottesdienstlichen Kernbibelstellen (z.B. 139–144:

ran, dass die eben erst (mit dem *Evangelischen Gottesdienstbuch* von 1999) wiedergewonnene dreifache Schriftlesung unter Einschluss des Alten Testaments in allen „elementaren“<sup>46</sup> Formularen aufrechterhalten bleibt.

Während mithin der *Gottesdienst von Monat zu Monat* die Frage der Perikopenklassen nicht antastet, liegen seine Chancen wie auch seine Risiken auf dem Gebiet der Gestaltung des Kirchenjahres. Aufnahme und Abwandlung früherer Projekte der LK lassen sich klar benennen. Vom Revisionsvorschlag des Jahres 1995 ist die Bestellung eines kirchenjahreszeitlichen „vierfachen Ackers“ geblieben (Weihnachts-, Oster- und Pfingstfestkreis sowie die späte oder reife Zeit des Kirchenjahres um Michaelis und Erntedank); geblieben sind auch die Bedenken gegen dessen feste homiletische „Fruchtfolge“, wenn zur Vermeidung ganzer Kirchenjahre mit Epistelpredigten 1995 eine Durchmischung der sechs Perikopenreihen angeregt wurde und 2009 keine Festlegung des Predigttextes geschieht, vielmehr über die geltende Ordnung hinaus auch der Wochenpsalm hierfür empfohlen wird.<sup>47</sup>

Gleichzeitig ist die Weiterentwicklung des älteren Revisionsvorschlags nicht zu übersehen. Während die Reformbestrebungen noch 1995 vor allem bei den festarmen Zeiten des Kirchenjahres durch die Wiedergewinnung von Johannis und Michaelis ansetzten, hält umgekehrt das Arbeitspapier *Kirchenjahr erneuern* (2005) die großen Christusfeste angesichts ihrer (noch) starken volksskirchlichen Partizipation für den reformerischen Ansatzpunkt,<sup>48</sup> und das *Elementare Kirchenjahr* folgt diesem Ansatz. Weniger offensichtlich dürfte sein, dass die ja ebenfalls durch die gegebene volksskirchliche Partizipation motivierte Umstellung auf einen monatlichen Gottesdienstrhythmus mit diesem Ansatz bei den Christusfesten konfligiert.

Entgegen der Behauptung, dass der Monatsrhythmus im „traditionellen Kirchenjahr“<sup>49</sup> nicht vorkomme, kann man konstatieren, dass gerade der Monatstakt seit Jahrhunderten das kalendarische Hauptproblem des Kirchenjahres markiert. Während nämlich der Ostertermin nach dem Mondkalender berechnet wird (= Sonntag nach dem ersten Vollmond nach der Frühjahrstagundnachtgleiche), bestimmt sich der andere, der weihnachtliche Festkreis nach dem Sonnenkalender (= 25. Dezember), wodurch von

Vaterunser, Einsetzungsworte, aaronitischer Segen) – wohl in Analogie zur sog. Kernliederliste der EKD – was dem elementarisierenden Anspruch streng genommen nicht entspricht.

<sup>46</sup> LITURGISCHE KONFERENZ (Hg.): *Elementares Kirchenjahr*, a. a. O. (s. Anm. 43), Einleitung (unpaginiert).

<sup>47</sup> LITURGISCHE KONFERENZ (Hg.): *Elementares Kirchenjahr*, a. a. O. (s. Anm. 43), Einleitung (unpaginiert): „[...] gelegentlich als Predigttext herangezogen werden könnte“.

<sup>48</sup> LITURGISCHE KONFERENZ (Hg.): *Kirchenjahr erneuern*, a. a. O. (s. Anm. 7), v.a. 1f. unter der Überschrift „Orientierungen“.

<sup>49</sup> So die LITURGISCHE KONFERENZ (Hg.): *Elementares Kirchenjahr*, a. a. O. (s. Anm. 43), Einleitung (unpaginiert) mit der Behauptung eines Gegensatzes zum „gesellschaftlichen Kalenderjahr“.

Kirchenjahr zu Kirchenjahr die bekannten Abweichungen der osterabhängigen Zeiten (von Septuagesimae an) im Umfang von bis zu etwa einem Monat entstehen. Folglich lässt sich der monatliche Takt, den das *Elementare Kirchenjahr* dem Gottesdienst geben will, für die Monate November (= frühestmöglicher Advent) bis Februar (= spätestmögliches Ende der Epiphaniasezeit) verhältnismäßig leicht einhalten, für die Monate März bis November hingegen eigentlich gar nicht, weil hier die vermeintlichen monatlichen Proprien je nach Ostertermin ganz verschiedene kirchenjahreszeitliche Anlässe berühren würden. In den konkreten Perikopensystemen des *Gottesdienstes von Monat zu Monat* ist das z.B. daran abzulesen, dass das für weite Strecken des evangelischen Kirchenjahres strukturierende Ideenfest Trinitatis (immerhin bis zu 24 Sonntage nach Trinitatis sind denkbar!) in den angebotenen Formularen gar nicht eigens vorkommt, da von Jahr zu Jahr differiert, ob es in den Mai (Thema: „Gott alles in allem“<sup>50</sup>) fällt oder den Juni (Thema: „Feier der Fülle“<sup>51</sup>).

Diese nicht nur kalendarische, sondern (wie zu zeigen sein wird) das gesamte Verhältnis von Form und Inhalt gottesdienstlicher Zeit (terminologisch: Erzählzeit und erzählte Zeit) strukturierende Grundgegebenheit wird im ganzen *Elementaren Kirchenjahr* nicht erwähnt, das statt dessen auf Phänomene der heutigen kirchlichen Lebenswelt wie monatlich stattfindende Presbyteriumssitzungen abhebt.<sup>52</sup> Bei all ihrer Dignität können solche Praxisfaktoren aber in keinem Fall die Begründungslast einer Perikopenrevision tragen, die vielmehr jener Grundgegebenheit der gottesdienstlichen Zeit aufgebürdet ist.<sup>53</sup> Insbesondere die gesellschaftliche Relevanz kirchlichen Tuns beim Verlesen, Verkündigen und auch Verändern gottesdienstlicher Perikopen wird sich ohne normative Argumente, also ohne Kriterien der Handlungsentscheidung, nicht explizieren lassen. Eine Perikopenkritik, die auf gesellschaftliche Relevanz abzielt,<sup>54</sup> aber mit rein

<sup>50</sup> LITURGISCHE KONFERENZ (Hg.): *Elementares Kirchenjahr*, a. a. O. (s. Anm. 43), unpaginiert.

<sup>51</sup> LITURGISCHE KONFERENZ (Hg.): *Elementares Kirchenjahr*, a. a. O. (s. Anm. 43), unpaginiert.

<sup>52</sup> So auch GRETHLEIN: *Was gilt in der Kirche?*, a. a. O. (s. Anm. 9), 109, der sich hier wie sonst (z.B. 190–192) ganz dem zugespitzt alltagspraktischen Verständnis des Kirchenjahres bei K. Fechtner (s. Anm. 67) anschließt. Dessen Entgegensetzung von gelehrtem und gelebtem Kirchenjahr ist jedoch gegenüber der zeitphänomenologischen Grundgegebenheit desselben (vgl. weiter im Text) genauso und aus denselben Gründen nachrangig wie die ad 1. erwähnte Entgegensetzung von „alter“ Bibel und „neuer“ Kirche (oder kirchlicher Situation).

<sup>53</sup> Logisch betrachtet, sitzt der Versuch, die normative Frage „Was gilt in der Kirche?“ aufgrund veränderter soziologischer Gegebenheiten einer Beantwortung zuzuführen, einem Sein-Sollens-Fehlschluss auf. Das Buch von GRETHLEIN: *Was gilt in der Kirche?*, a. a. O. (s. Anm. 9) ist davon insofern kaum betroffen, als jene titelgebende Frage im Korpus des Buches selbst zugunsten der „These“ (57) von der latent gesellschaftsfremden Selbstreferentialität („Beharren“, [57]) der kirchlichen Perikopendiskussion in den Hintergrund tritt.

<sup>54</sup> Bei GRETHLEIN: *Was gilt in der Kirche?*, a. a. O. (s. Anm. 9) fällt auf, dass er dem von ihm diagnostizierten „Beharren“ (51–57.) des bundesrepublikanischen Protestantismus bei

sozialempirischen Einsichten operiert, bringt sich daher selbst um die möglichen Früchte ihrer kritischen Einsichten. Lediglich heuristisch vermag das LK-Projekt des *Elementaren Kirchenjahres* das Hauptproblem der gottesdienstlichen Zeit wie folgt zu verdeutlichen.

Die von der LK angestrebten Monatsproprien können sich in den osterabhängigen Zeiten nicht darauf beschränken, eine mehr oder weniger thematisch konsonante Perikopenauswahl von vier aufeinander folgenden Kalenderwochen zusammenzustellen, sondern müssen angesichts der Schwankungen im Ostertermin Themen und Texte integrieren, die ganz unterschiedlichen Zeiten des Kirchenjahres angehören können. So können mindestens die Monate Februar und April je nach Ostertermin völlig unterschiedliche liturgische Termine (noch Epiphania- oder aber schon Passionszeit bzw. noch vorösterliche Fasten- oder aber schon nachösterliche Freudenzeit) enthalten, die in einem Monatsproprium allesamt zu berücksichtigen und miteinander ins Gespräch zu bringen wären. Diese anspruchsvolle liturgische Aufgabe wird nicht dadurch leichter, dass etwa der Monat März im *Elementaren Kirchenjahr* unabhängig vom Ostertermin durch das Thema „Der Weg zu Kreuz und Auferstehung“<sup>55</sup> gekennzeichnet ist – im Gegenteil! Wenn hier nämlich das Unterthema „Anfechtung“ ausschließlich Perikopen enthält, die nach der geltenden Ordnung zu Invokavit, einem der am stärksten geprägten Sonntagsproprien im evangelischen Kirchenjahr, gehören, oder wenn das Unterthema „Leiden/Schuld“ ganz mit Bausteinen des (jetzigen) Propriums von Reminiszenz bestritten wird – dann bedeutet das im Ergebnis, dass eine Gemeinde, die *Gottesdienst von Monat zu Monat* feiert, dieselbe „zufällige Auswahl“<sup>56</sup> einzelner Sonntagsproprien vorgesetzt bekommt, die ihr nach der berechtigten Problemdiagnose des *Elementaren Kirchenjahres* begegnet wäre, wenn sie bei monatlicher Gottesdienstfeier einfach die geltende Ordnung beibehalten hätte. Derartige Monatsformulare, die bei einem bestimmten Unterthema einfach ein einzelnes Sonntagsproprium reproduzieren, begegnen im *Elementaren Kirchenjahr* immer wieder;<sup>57</sup> es dürfte sie nach dem Ansatz

der Struktur der *Ordnung der Predigttexte* von 1958 (dazu 47) mehrfach vorhält, mit den so festgelegten Perikopen die am Gottesdienst desinteressierten Kirchenfernen nicht mehr ansprechen zu können (z.B. 67, 79). Bei aller sachlichen Diskussionswürdigkeit dieser Behauptung ist die hier vorausgesetzte Annahme, der gottesdienstliche Bibelgebrauch hätte vorrangig Abwesende anzusprechen, befremdlich, insofern sie für Grethlein impliziert: „Schon der Rückgriff auf die Bibel ist begründungspflichtig.“ (79) Dagegen ist vielmehr zu sagen, dass der bloße Begriff der Bibel als Kanon – wie immer man ihn konzeptionell bestimmen mag – genau diese vermeintliche Begründungspflicht erledigt.

<sup>55</sup> LITURGISCHE KONFERENZ (Hg.): *Elementares Kirchenjahr*, a. a. O. (s. Anm. 43), unpaginiert.

<sup>56</sup> Das Zitat entstammt der Problemdiagnose in der unpaginierten Einleitung: LITURGISCHE KONFERENZ (Hg.): *Elementares Kirchenjahr*, a. a. O. (s. Anm. 43).

<sup>57</sup> Vgl. meine Zusammenstellung der Belege: THEIßEN: *Perikopenordnung*, a. a. O. (s. Anm. 43), 354.

dieses Projekts aber gar nicht geben, denn dieser sieht ja gerade nicht vor, besonders wichtige Sonntagsproprien zu retten, sondern das ganze Kirchenjahr in „komprimierter Auswahl“<sup>58</sup> darzubieten.

Unsere etwas ausführlichere Problemanalyse dürfte auch deutlich gemacht haben, wie eine solche Auswahl gelingen kann. Sie muss verschiedene, auch divergente kirchenjahreszeitliche Anlässe in den betreffenden Perikopen miteinander ins Gespräch bringen. Das impliziert, auf den ersten Blick überraschend, dass die erstrebte Auswahl bei den am festesten vorgeprägten Zeiten des Kirchenjahres, eben den Christusfesten, am schwierigsten ist, weil hier die Perikopen meist auf nur diesen einen kirchenjahreszeitlichen Anlass bezogen sind. Anders, als es der konzeptionelle Ansatz bei den volkskirchlich noch gut verankerten Christusfesten will, gelingt dem *Elementaren Kirchenjahr* die Elementarisierung daher am besten in so festarmen Zeiten wie dem den Sakramenten gewidmeten Monat Juli, wo das Unterthema „Unterwegs zu Gott“<sup>59</sup> Perikopen aus der Passionszeit (Elia am Horeb ist nach der geltenden Ordnung alttestamentliche Lesung zu Okuli), der Trinitatiszeit (Bekehrung des Paulus nach Apg 9,1–9[10–20]; zur Zeit 12. Sonntag nach Trinitatis) und der Epiphantiaszeit (Verklärung Jesu nach Mk 9,2–9; in der matthäischen Parallele zur Zeit am Letzten Sonntag nach Epiphantias) kombiniert.

Die programmatische Unterscheidung verschiedener Kirchenjahreszeiten („vierfacher Acker“) erfährt hier die in unserer Zwischenbilanz schon angedeutete Entdifferenzierung, die die einzelnen Epochen des Kirchenjahres miteinander ins Gespräch bringt. Insbesondere die Zweiteilung des Kirchenjahres nach Christusfesten und festlosen Zeiten wird gegenstandslos, wie wir es schon bei Brauliks Modell beobachten konnten, das die österlichen Auferstehungstexte als Schöpfungstexte und die Gründungsgeschichte des biblischen Israel als Befreiungstext für die christliche Kirche zu lesen vermag. In der Konsequenz solcher Überlegungen ist die Annahme aufzugeben, dass die Perikopen der Christusfeste in der fälligen Revision gewissermaßen „gesetzt“ seien und die Reform eher die festlosen Zeiten angehe. Vielmehr können auch christologische Perikopen, beispielhaft der Einzug in Jerusalem (Mt 21,1–9 parr.), mehrere Haftpunkte im Kirchenjahr besitzen: Während er in der evangelischen *Ordnung der Lesungen und Predigttexte* einerseits zu Beginn des Kirchenjahres am 1. Advent auftaucht, ist er andererseits mit dem Palmsonntag verbunden und kann dabei im katholischen *Ordo Lectionum Missae* noch unterschiedlich als

<sup>58</sup> LITURGISCHE KONFERENZ (Hg.): *Elementares Kirchenjahr*, a. a. O. (s. Anm. 43), Einleitung (unpaginiert).

<sup>59</sup> LITURGISCHE KONFERENZ (Hg.): *Elementares Kirchenjahr*, a. a. O. (s. Anm. 43), unpaginiert.

Ausdruck der Königswürde Jesu (*dominica in palmis*) oder aber als Beginn der Passion (*dominica de passione Christi*) gelesen werden.<sup>60</sup>

Voraussetzung dafür, dass die Perikopen eines bestimmten liturgischen Formulars – sei es nun ein Sonntags- oder ein Monatsproprium – Texte und Themen verschiedener Kirchenjahreszeiten miteinander ins Gespräch bringen, ist freilich, dass die unterschiedlichen Herkünfte aus dieser oder jener Zeit des Kirchenjahres erkennbar bleiben. Wenn nun aber das Beispiel des Einzugs in Jerusalem zeigt, dass sogar die vermeintlich liturgisch festliegenden christologischen Perikopen auf wechselnde Anlässe im Kirchenjahr ansprechen, so ist die Erkennbarkeit kirchenjahreszeitlicher Herkünfte nur dadurch zu gewährleisten, dass die hinter den liturgischen Proprien stehenden biblischen Texte selbst als identifizierbare Stimmen in einem Wechselgespräch verstanden werden. E. Käsemanns These, dass der biblische Kanon nicht die „Einheit der [christlichen] Kirche“<sup>61</sup>, sondern die „Vielfalt der Konfessionen“<sup>62</sup> begründe,<sup>63</sup> ist mutatis mutandis auch für den kanonischen Anspruch der Bibel gegenüber der kirchlichen Verkündigung geltend zu machen.

Damit ist zweierlei impliziert. Zum einen gibt es aufgrund der biblischen Daten der Geschichte Jesu eine Art kirchenjahreszeitlichen Kalenders, eine Metastory,<sup>64</sup> die gegliedert erzählt werden kann und durch die eine Unterscheidung unterschiedlicher Zeiten des Kirchenjahres erst möglich wird.<sup>65</sup> Diese Metastory spannt sich über den gesamten Ablauf der

<sup>60</sup> Speziell zu letzterem Problem vgl. NÜBOLD, Elmar: *Die Leidensgeschichte am Palmsonntag? Die Verkündigung der synoptischen Leidensgeschichte am Palmsonntag während des österlichen Triduums*, in: HfD 64 (2010) 276–288.

<sup>61</sup> KÄSEMANN, Ernst: *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?* [1951/52], in: DERS. (Hg.): *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960, 221.

<sup>62</sup> KÄSEMANN: *Begründet der neutestamentliche Kanon*, a. a. O. (s. Anm. 61), 221.

<sup>63</sup> Vgl. KÄSEMANN: *Begründet der neutestamentliche Kanon*, a. a. O. (s. Anm. 61), 214–223.

<sup>64</sup> Mit dem Begriff der Metastory greife ich hier und im Folgenden auf das narratologische Konzept von Dietrich Ritschl zurück, das über eine bloß narrative Theologie hinausgeht, vgl. RITSCHL, Dietrich/JONES, Hugh: *„Story“ als Rohmaterial der Theologie* (= TEH NF 192). München: Chr. Kaiser 1976 sowie besonders zur theologischen Weiterarbeit an diesem Rohmaterial: RITSCHL, Dietrich: *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*. München: Kaiser 1984, 39–54.

<sup>65</sup> U. Körtner hat sich in seinem Wuppertaler Hauptreferat (KÖRTNER: *Gegeben und bezeugt*, a. a. O. [s. Anm. 5]) hauptsächlich der Frage gewidmet, ob eine stets als Auswahl biblischer Texte vorgehende Perikopenordnung nicht Auswahlkriterien anwenden muss, die implizit das evangelische sola scriptura verletzen – und hat diese Frage mit Hinweis darauf verneint, dass sich die biblischen Texte „selbst den Leser schaffen, dessen sie zu ihrer Vervollständigung bedürfen“ (a. a. O., 39). So sehr letztere Entscheidung in Übereinstimmung mit der bei Anm. 12 erwähnten Bibelhermeneutik bei Beauchamp/Ricœur steht, so wenig scheint mir Körtners skeptische Ausgangsfragestellung dadurch gedeckt. Unter Voraussetzung offener, weil vom Text selbst eröffneter Rezeptionshorizonte ist vielmehr davon auszugehen, dass eine erzählende Textauswahl von „Stories“ (wie eine Perikopenordnung) als indirekte, weil kompilierende Erzählung einer „Metastory“ in Betracht kommt (mit diesen Theorieinstrumenten operiert KÖRTNER: *Gegeben und bezeugt*, a. a. O. [s. Anm. 5], 42 auch selbst).

Christusgeschichte von Advent und Weihnachten über Passion und Ostern bis zur Erwartung der Wiederkunft zum Gericht (Vorletzter Sonntag des Kirchenjahres). Zum anderen jedoch stellt diese Metastory keine Richtschnur dar, mit der die Perikopenauswahl festgemauert stünde, sondern sie folgt einer ganz eigenen Kompilationslogik, die sich aus dem theologischen Verständnis der Offenbarung Gottes als Selbstoffenbarung in Christus ergibt. Demnach wird in der Offenbarung Gott selbst erkenntlich, doch nicht in seiner nackten Majestät, sondern in der Gestalt des Juden Jesus, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wird. Die Gestalt der Offenbarung ist also bleibend zwiespältig und anstößig, weswegen der mit ihr gegebene kanonische Anspruch immer nur indirekt im Widerstreit seiner Bezeugungen geltend zu machen ist. Vorrangig steht die christliche Kirche daher in komplementärer Zeugnisgemeinschaft mit Israel als Offenbarungsempfänger desselben Gottes, was sich unmittelbar im Doppelkanon der christlichen Bibel niederschlägt.

Die *indirekte* Kanonizität der Bibel ist besonders für ihre Schilderung jener christologischen Metastory zu beobachten. Paulus und Johannes, aber auch jeder der Synoptiker, erzählen mit je unverwechselbar eigener Stimme die Geschichte Christi, ergeben aber erst im Wechselgespräch miteinander die Metastory des Kirchenjahres. Für die Perikopenordnung verbietet sich daher z.B. der – besonders in Weihnachtspredigten immer noch verbreitete – Versuch einer Evangelienharmonie, weil eine solche die Obertöne und Dissonanzen eliminieren würde, die aus den einzelnen Stimmlagen herausragen und nur so den Mehrwert andeuten, den die offenbarte Christusgeschichte gegenüber allen ihren Schilderungen besitzt. Das andere Extrem, das einem produktiven Wechselgespräch aber genauso im Wege steht, ist die säuberliche Aufteilung der einzelnen Stimmen auf je ein Lesejahr – also die Bahnlesungen der Evangelisten wie im *Ordo Lectionum Missae* oder besonders dem *Four Year Lectionary*. Denn hierbei wird eine weitere Besonderheit der Metastory des Kirchenjahres vernachlässigt, deren Erzählung nicht nur auf die Poly- und Kakophonie der biblischen „Wolke von Zeugen“<sup>66</sup> angewiesen ist, sondern darüber hinaus einer besonderen Zeitlichkeit folgt. Diese Zeitlichkeit scheint mir ausschlaggebend für das Problem der Taktung des Kirchenjahres, an dem sich das Projekt *Gottesdienst von Monat zu Monat* abarbeitet. Ich widme dieser Frage daher, ausgehend von der geltenden Perikopenordnung, einige eingehendere und über den laufenden Diskussionsstand hinausgehende<sup>67</sup> Erörterungen.

<sup>66</sup> Hebr 12,3.

<sup>67</sup> Die Zeitlichkeit des Kirchenjahres beschäftigte besonders die LK-Arbeitsgruppe unter Vorsitz von K. Fechtner. Sein Beitrag zur Wuppertaler Fachtagung 2010 konzentriert das Problem der Zeitlichkeit jedoch auf die Vorbereitungszeiten der Hochfeste (Advent, Passion), während er für die Folgezeiten eine Umstrukturierung des Kirchenjahres nach dem Empfinden des Naturjahres nahe legt (FECHTNER, Kristian: *Kirchenjahr und modernes Zeitemp-*

Einesteils erzählt das Kirchenjahr die Geschichte Christi stark gerafft, wenn das mit dem Morgenstern von Betlehem aufgegangene Licht schon wenige Wochen später am Karfreitag wieder verlöscht, Christus also sozusagen in der Wiege schon die Passion erleidet. Andernteils wird die mit der Himmelfahrt geweckte Erwartung der Wiederkunft Christi durch die Trinitatiszeit bis zum Vorletzten Sonntag des Kirchenjahres zerdehnt. Wird die Raffung oder die Dehnung der Zeit nicht bedacht, so läge es nahe, bereits beim Kind in der Krippe nach Anzeichen des Kreuzes zu suchen und die lange Trinitatiszeit liturgisch als die Zeit der zwischen Himmelfahrt und Parusie gestellten Kirche<sup>68</sup> zu entwerfen. Beides sind jedoch sekundäre, wenngleich verbreitete Rationalisierungen, die lediglich die sozusagen losen Enden der Christusgeschichte (Weihnachten/Passion bzw. Himmelfahrt/Parusie) miteinander verknüpfen, ohne auf die der jeweiligen Zeitlichkeit inhärente Rationalität zu achten. Unterscheidet man demgegenüber zwischen raffendem und dehnendem Zeitmodus, so eröffnen beide der christologischen Metastory Räume, die sich in einer konkreten Textauswahl niederschlagen; man kann in diesem Sinne von „Texträumen“ sprechen, die ich ausgehend von der geltenden *Ordnung der Lesungen und Predigttexte* erschließen möchte. Dass damit gewisse gestalterische Vorentscheidungen gerade dieser Ordnung vorausgesetzt sind,<sup>69</sup> ist nicht als Präjudiz für die bevorstehende Perikopenrevision gemeint, sondern soll lediglich beispielhaft die Anwendung von narratologischen Kompilationstechniken verdeutlichen.

Die zwischen Weihnachten und der Passion gelegene Zeit von Epiphania und Vorpassion gewährt Textraum, um die irdische Wirksamkeit Jesu zu erzählen. Diese Erzählung hat jedoch – mit Ausnahme der in der geltenden Perikopenordnung der Kindheitsgeschichte Jesu gewidmeten zwei Sonntage nach dem Christfest – nicht biographischen Charakter, sondern geschieht eben in geraffter Manier.<sup>70</sup> Mit den sogenannten altkirchlichen

finden, in: EKD/UEK/VELKD [Hgg.]: *Perikopenrevision*, a. a. O. [s. Anm. 4], 199–207, hier 203 zu den Vorbereitungszeiten und 205f. bes. zur sog. späten Zeit des Kirchenjahres).

<sup>68</sup> Wie BIERITZ: *Zeiten*, a. a. O. (s. Anm. 5), 122 bzw. 124 darstellt, ist eine solche ekklesiologische Kirchenjahreszeit fester Bestandteil der liturgischen Reformvorschläge von Rudolf Otto, aber auch in der von Berneuchen beeinflussten *Kirchenjahr*-Denkschrift von Stählin/Knolle (1934).

<sup>69</sup> Für die Revision von 1958, die durch die *Ordnung der Lesungen und Predigttexte* von 1977/78 nur moderat verändert wurde, sind solche Grundentscheidungen gerade für die im Folgenden berücksichtigten Zeiten des Kirchenjahres dokumentiert bei MILDENBERGER: *Leitbild*, a. a. O. (s. Anm. 6), 212f. mit Anm. 8.

<sup>70</sup> Der Begriff des Textraumes als Eröffnung eines Gespräches von Stimmen oder Stories, die nur im (auch widerstreitenden) Zusammenklang eine umgreifende Metastory erzählen, kann sich auf die Verwendung desselben Terminus bei Alexander Deeg und K.-H. Bieritz stützen (DEEG, Alexander: *Gehört wird – Homiletische und liturgische Gesichtspunkte für eine Reform der Lese- und Predigtperikopen*, in: EKD/UEK/VELKD [Hgg.]: *Perikopenrevision*, a. a. O. [s. Anm. 4], 77–94, hier 87; BIERITZ: *Zeiten*, a. a. O. [s. Anm. 5], 118). Der Begriff Textraum balanciert so, ohne einer Verabschiedung sonntäglicher Proprien das Wort zu reden, allzu

Evangelien ist daher die Epiphaniasszeit durch Taufe und Verklärung Jesu (1. bzw. Letzter Sonntag nach Epiphaniass) gerahmt. Auf diese Weise wird Jesu irdische Wirksamkeit in den Proprien der Epiphaniassonntage, die ja derzeit von den Evangelienlesungen bestimmt werden, in *Wunder und Heilungen* (andeutungsweise auch seine *Tischgemeinschaften*) komprimiert (2.-4. Sonntag nach Epiphaniass: Weinwunder zu Kana, Joh 2,1-11; Hauptmann von Kapernaum, Mt 8,5-13; Sturmstillung, Mk 4,35-41), denen an den drei Sonntagen der Vorpassion *Reich-Gottes-Gleichnisse* (Septuagesimae: Arbeiter im Weinberg, Mt 20,1-16; Sexagesimae: vierfacher Acker, Lk 8,4-8) und *Leidensankündigungen* (Estomihi: Mk 8,31-38) gegenübergestellt werden. Man würde wiederum die spezifische Zeitlichkeit des Kirchenjahres unterschätzen, wenn man in der Einteilung nach Epiphaniass- und Vorpassionszeit die biographische Abfolge vom „galiläischen Frühling“ Jesu zum Kreuzweg nach Jerusalem erkennen wollte. Sondern wie man die einzelnen Synoptiker oder Paulus und Johannes als charakteristische Zeugen der Geschichte Christi verstehen kann, so kommen auch mit Jesu Wundern und Heilungen, seinen Gleichnissen und Leidensankündigungen unverwechselbare Stimmen zu Wort, die erst im Wechselgespräch die Geschichte Christi ganz hörbar machen. Im Falle von Epiphaniass und Vorpassion handelt es sich um den Widerstreit von *Tat* (Wunder, Heilungen) und *Wort* (Gleichnisse, Leidensankündigungen), wobei die charakteristische Zeitlichkeit ihres Widerstreits darin zum Ausdruck kommt, dass sie allesamt in die Zukunft von Gottes Reich deuten, Jesu Taten (Proprien der Epiphaniasszeit) also von seinen Worten (Proprien der Vorpassion) gedeutet werden, die ihrerseits – zugespitzt in den Leidensankündigungen, die zu Estomihi gelesen werden – vorausweisen auf die Passion selbst.

Man erkennt in dieser zeitlichen Erzählstruktur, wie die in die christologische Metastory zwischen Weihnachts- und Osterfestkreis eingeschaltete Raffung der irdischen Wirksamkeit Jesu selbst wieder auf den Fortgang des Kirchenjahres in der Passionszeit bezogen ist. Für die Sonntage der Passion lässt sich wiederum eine komplementäre, zeitlich deh nende Erzählstruktur aufweisen, die mittels der Rahmung durch Versuchung (Evangelium zu Invokavit, Mt 4,1-11) und Einzug in Jerusalem (Evangeliums des Palmsonntags, Mt 21,1-9) die der erzählten Zeit nach auf wenige Tage begrenzte Passion Jesu als den seine ganze öffentliche Wirksamkeit umspannenden Weg von der Wüste in die Heilige Stadt entfaltet, der zugleich der Weg des Volkes Israel vom Sinai zum Zion ist. Während die zeitliche Raffung der irdischen Wirksamkeit Jesu in der Epiphaniass- und Vorpassionszeit die eschatologische Zuspitzung auf das Reich Gottes

rigide Vorstellungen von thematischer Konsonanz aus, wie v.a. MILDENBERGER: *Leitbild*, a. a. O. (s. Anm. 6) darstellt, indem sie auf den weitgehend assoziativen Charakter der Proprien verweist (a. a. O., 214), die historisch „aus unterschiedlichen Zeiten und Gegenden stammen“ (a. a. O., 212).

unterstrich, lässt die liturgische Dehnung der Passion auf vierzig Tage umgekehrt die Einbettung von Jesu Wirksamkeit in die Gemeinschaft seines Volkes hervortreten. Die geltenden Formulare der Passionszeit artikulieren denn auch unterschiedliche Stimmen, die die Gemeinschaft stiftende Wirkung der Passion Jesu zum Ausdruck bringen: sein Tod als Gottesknecht in der Tradition der Propheten (Gleichnis von den bösen Winzern, Mk 12,1–12, zu Reminiszenz), die Gemeinschaft der Kreuzesnachfolge im Evangelium zu Okuli (Lk 9,57–62), die Gemeinschaft von Tod und Auferstehung im Gleichnis vom Weizenkorn (Laetare: Joh 12,20–26), der Tod Jesu als Loskauf der Seelen (Judika: Mk 10,35–45).

Das hier beschriebene Wechselspiel in der Zeitlichkeit der christologischen Metastory lässt sich durch das weitere Kirchenjahr ab Ostern verfolgen. Die nächste „Station“ ist Himmelfahrt mit der Erwartung der erneu(er)ten Gegenwart des Gottessohnes zunächst im Geist, zuletzt auch in seiner leiblichen Natur. Dieser doppelte Erwartungshorizont, der in der geltenden Perikopenordnung durch die auffallende Ballung von Evangelienlesungen aus den Abschiedsreden des Johannesevangeliums und der dortigen Parakletsprüche an den Sonntagen nach Ostern (insbesondere Jubilate, Rogate, Exaudi, Pfingstsonntag) unterstrichen wird, eröffnet wiederum unterschiedliche Texträume, die sich der Gemeinschaft der Kirche (Ostern bis Pfingsten) bzw. der Gemeinschaft mit Israel (Pfingsten bis Ende des Kirchenjahres mit dem Israelsonntag am 10. Sonntag nach Trinitatis im Zentrum) zuordnen lassen. Die offensichtliche Ausdehnung der in der Bibel als unmittelbare Naherwartung auftretenden Parusiehoffnung (bis zum Vorletzten Sonntag des Kirchenjahres!) begründet also im Kirchenjahr keine heilsgeschichtliche Zeit der Kirche, sondern statuiert mit dem Gegenüber von geistiger und leiblicher Gemeinschaft wiederum zwei Stimmen der religiösen Erwartung, die sich wechselseitig fordern. Wie schon im Falle der Passion versetzt dabei die Dehnung der christologischen Metastory, d.h. die Erwartung der leiblichen Parusie, die Kirche in die Gemeinschaft Israels.

Diese hier nur angerissenen Überlegungen zur Zeitlichkeit des Kirchenjahres sollten verdeutlichen, wie es zu dem Wechselgespräch unterschiedlicher Kirchenjahreszeiten kommen kann, dessen eine Perikopenordnung aufgrund des nur indirekten Offenbarungscharakters der biblischen Texte bedarf. Es ist also nicht möglich, dem Kirchenjahr eine vermeintliche biblische Heilsgeschichte unmittelbar zugrunde zu legen. Die biblischen Daten der Christusgeschichte geben lediglich einen Plot (sog. Metastory) vor, der sich zwar über alle Zeiten des Kirchenjahres (vom Advent bis zum Ende des Kirchenjahres) erstreckt, aber in verschiedenen Epochen (z.B. Epiphaniast- oder Trinitatiszeit) charakteristische Modulationen der Er-

zählzeit<sup>71</sup> aufweist und so Texträume eröffnet, die je nach Raffung oder Dehnung der Zeit unterschiedlich ausgefüllt werden können.<sup>72</sup> Während also die christologische Metastory vorgegeben ist, vollzieht sich ihre liturgische Erzählung durch die biblischen Perikopen in unterschiedlichen Texträumen, die als eigene Stimmen der Erzählung wahrzunehmen sind, gerade dadurch aber auch in Widerspruch zueinander geraten können. Die Relation der einzelnen Texträume zueinander im Ganzen der Bibel als dem „Haus“ des liturgischen Seins bezeichnet das Wechselgespräch einer Perikopenordnung.

In dieser Abstraktion ist das Thema eines innerbiblischen Wechselgesprächs in jeder der betrachteten Perikopendiskussionen virulent. Die vertrauteste Variante dürfte darin bestehen, verschiedene Überlieferungen zum selben thematischen Stoff zu einem Sonntagsformular zusammenzustellen. Dies geschieht unter inhaltlichen Gesichtspunkten, wenn Lesungen nach den Schemata thematischer Entsprechung, Überbietung oder Entgegensetzung kombiniert werden (einschließlich der damit verbundenen Schwierigkeiten), aber auch unter formalem, genauer zeitlichem Aspekt. Man kann die Überlegungen von A. Franz zur vertikalen und horizontalen Bahnlesung<sup>73</sup> so auffassen, dass ein innerbiblisches Wechselgespräch auch dann entsteht, wenn in den drei Lesejahren des *Ordo Lectio-num Missae* synoptische Parallelüberlieferungen einer Perikope demselben Sonntagsformular zugeordnet werden. Freilich übersteigt die überjährige Zeitspanne des katholischen Lesezyklus die Hörmerkspanne der Gottesdienstbesucher bei weitem, aber die grundsätzliche Überlegung, dass ein *Wechselgespräch der Perikopen mit Zeitverschiebung* stattfinden kann, dürfte weiterführend sein, denn damit lassen sich Kriterien der Handlungsentscheidung für die Perikopendiskussion gewinnen.

Handlungsleitend erschien uns die Idee eines zeitverschobenen Wechselgesprächs für das Projekt der Liturgischen Konferenz, in einem *Elementaren Kirchenjahr* die Sonntagsproprien der geltenden Perikopenordnung in monatlichen Rhythmus zu bringen. Wenn dabei gleichwohl oft einfach Sonntagsformulare als Monatsproprien konserviert wurden, so dominierte das thematische Verständnis des Propriums offenbar weiterhin das zeitliche – obwohl der Begriff Proprium ja (im Unterschied zum gleichbleibenden Ordinarium) die *de tempore*, also in Abhängigkeit von der Zeit des

<sup>71</sup> Die Unterscheidung zwischen Erzählzeit und erzählter Zeit greift die im narrativen Interesse entworfene Theoriebildung von Harald Weinrich auf, vgl. grundlegend: WEINRICH, Harald: *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*. Stuttgart: Kohlhammer 1964 sowie speziell zur Unterscheidung von Mythos und Logos in der Theologie: WEINRICH, Harald: *Narrative Theologie*, in: Conc(D) 9 (1973) 329–334, hier 331.

<sup>72</sup> Dies scheint mir über die Erwägungen hinaus wichtig, die Körtner (KÖRTNER: *Gegeben und bezeugt*, a. a. O. [s. Anm. 5]) zum Verhältnis von sola scriptura und Perikopenordnung anstellt.

<sup>73</sup> S. o. bei Anm. 17.

Kirchenjahres, wechselnden Stücke bezeichnet. Wenn nun die Zeit des Kirchenjahres selbst Modulationen (Raffung, Dehnung) unterworfen ist, muss auch das Proprium, da es von dieser Zeit (*de tempore*) abhängig ist, diese Modulationen abbilden können. Es besteht also eine Abhängigkeit zwischen modulierter Erzählzeit (Kirchenjahr) und ebenso zu modulierender erzählter Zeit (Proprium). Erst diese narratologischen Modulationen stellen das methodische Instrumentarium bereit, um das Gegengewicht des Kirchenjahres zum Konsonanzprinzip der Proprien zur Geltung zu bringen, das die verschiedenen Reformansätze der Perikopendiskussion – von der Berneuchener Bewegung über die konziliaren Reformimpulse des Katholizismus bis zur Arbeit der Liturgischen Konferenz der EKD – anvisiert haben. Wird also die Erzählung der christologischen Metastory im Kirchenjahr so gerafft bzw. gedehnt, wie es z.B. in der Epiphaniast- oder Trinitatiszeit geschieht, dann kann auch der Begriff des Propriums jedenfalls in diesen Zeiten des Kirchenjahres keine für einen bestimmten Sonntag festgelegte thematische Einheit bezeichnen, sondern muss Zeitverschiebungen innerhalb der erzählten Christusgeschichte integrieren.

Solch zeitliche Modulation begegnete uns in Brauliks Perikopenmodell, das grundsätzlich bereit ist, „das Frühere im Späteren und umgekehrt das Spätere im Früheren“<sup>74</sup> wahrzunehmen, so dass im konkreten Beispiel des Osterpropriums gleichermaßen die Befreiung Israels aus der Sklaverei und die Auferweckung Jesu von den Toten das liturgische Formular bestimmen. Brauliks Beispiel macht deutlich, welche Konsequenz aus einem zeitlich modulierten Proprium zu ziehen ist: Weil die Modulation hier eben nicht mehr nur die Erzählzeit (das Kirchenjahr) erfasst, sondern auch die erzählte Zeit, also die in den biblischen Perikopen eines Sonntagspropriums erzählte christologische Metastory, dehnt sich die Frage von der Zeitlichkeit des Kirchenjahres auf die der Perikopenklassen aus. Damit komme ich zum letzten der hier vorzustellenden Perikopenmodelle, dessen entscheidendes Charakteristikum in einem grundsätzlichen Umbau der in den geltenden Ordnungen vorausgesetzten Perikopenklassen besteht.

#### 4.2. Das KLAKE-Modell Die ganze Bibel zu Wort kommen lassen

Das 2009 von einem Expertengremium im Auftrag der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise „Christen und Juden“ (KLAKE) vorgelegte Perikopenmodell *Die ganze Bibel zu Wort kommen lassen*<sup>75</sup> versteht sich selbst als moderate Revision der geltenden Perikopenordnung, die insbesondere der

<sup>74</sup> S. o. bei Anm. 37f.

<sup>75</sup> ARNDT, Timotheus/DEEG, Alexander/HALAMA, Udo/KRIENER, Katja/RAUPACH-RUDNICK, Wolfgang/SCHWEMER, Ulrich/ZANDER, Gabriele: *Die ganze Bibel zu Wort kommen lassen. Ein neues Perikopenmodell. Erarbeitet im Auftrag der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (KLAKE) = Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum, [Hannover] Sonderheft Dezember 2009, [http://www.perikopenmodell.de/klak\\_perikopen.pdf](http://www.perikopenmodell.de/klak_perikopen.pdf) (10.02.2012).*

kaum bestreitbaren Unterrepräsentanz alttestamentlicher Texte in der kirchlichen Verkündigung entgetreten will, zugleich aber weiten Strecken des Kirchenjahres ihr bestehendes Gepräge lässt, indem z.B. nur sehr selten für das Evangelium des Sonntags eine Änderung vorgeschlagen wird. Die darin schon anklingende Ausgewogenheit der einzelnen Perikopenvorschläge spiegelt die hochreflektierte Bibelhermeneutik, die sich in den vorgeschlagenen Formularen nachweisen lässt.<sup>76</sup> Die Autoren beobachten zwischen jüdischem und christlichem Kanon eine grundlegende *Strukturanalogie*,<sup>77</sup> die sich im Perikopenmodell am deutlichsten bei der fast durchgehenden Korrespondenz von Mose- oder Elia- und Christusperikopen in den Formularen von der Epiphania- bis zur Osterzeit erkennen lässt,<sup>78</sup> dabei jedoch nicht dem Schematismus traditioneller Typologien gehorcht. Vielmehr handelt es sich bei Mose und der Tora (oder bei Elia) bzw. Christus und dem Evangelium um zwei durchaus inkompatible Weisen der Kundgabe desselben einen Gottes an ihm notwendigerweise unvergleichliche Menschen, also um Offenbarung im vorhin (s.o. 4.1.) schon beschriebenen Sinne als Eröffnung einer Auslegungsgeschichte wechselseitiger, auch widerstreitender Zeugnisse. Indem das KLA-K-Modell Mose (auch Elia) und Christus als antagonistische Protagonisten dieser Juden und Christen gemeinsamen (nicht gleichen!) Zeugnisgeschichte schildert, nimmt es eine Modulation der Metastory des Kirchenjahres vor, die deutlich der Modulation der Erzählzeit entspricht, die wir generell für das Kirchenjahr zwischen Epiphania und Pfingsten beobachten konnten.

Auch in einer weiteren großen Epoche des Kirchenjahres, nämlich der festarmen (späten) Trinitatiszeit, bringt das KLA-K-Modell entsprechende Modulationen an. Wenn die Dehnung der Christuserwartung zwischen Pfingsten und dem Ende des Kirchenjahres Texträume für die Entfaltung der Einbettung der Kirche in das Gottesvolk Israel schafft, so werden diese im KLA-K-Modell mustergültig ausgefüllt, dessen nächster Reformschwerpunkt (neben der Mose-Christus-Strukturanalogie) im *sozialen Toraverständnis* liegt: Wenigstens der 14., der 18., der 20., der 23. und 24. Sonntag nach Trinitatis akzentuieren ein Verständnis der Tora als christlich verbindlicher Weisung für ein soziales Miteinander, das die israeltheologische Revision des evangelischen Gesetzesverständnisses voraussetzt.<sup>79</sup> Gele-

<sup>76</sup> Im Einzelnen habe ich diesen Nachweis angestrengt in meinem Beitrag: THEIßEN, Henning: *Eingedenk Israels predigen. Die Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden schlägt ein neues Perikopenmodell vor*, in: PTh 99 (2010) 418–434.

<sup>77</sup> Vgl. ARNDT/DEEG/HALAMA/KRIENER/RAUPACH-RUDNICK/SCHWEMER/ZANDER: *Die ganze Bibel*, a. a. O. (s. Anm. 75), 18: „strukturanalog“.

<sup>78</sup> Vgl. meine Zusammenstellung der Einzelbelege: THEIßEN: *Eingedenk*, a. a. O. (s. Anm. 76), 424. Herausragend sind z.B. die neue Lesung von Jitros Besuch bei Mose (Ex 18,1–12) zu Epiphania sowie die Lesung von Moses strahlendem Antlitz (Ex 34,29–35) zu Exaudi.

<sup>79</sup> Z.B. werden für den 18. Sonntag nach Trinitatis („Freude an der Tora“ in: ARNDT/DEEG/HALAMA/KRIENER/RAUPACH-RUDNICK/SCHWEMER/ZANDER: *Die ganze Bibel*, a. a. O. [s. Anm. 75], 67.) bewusst Anklänge an das jüdische Simchat-Tora-Fest hergestellt. Vgl. im Ein-

gentlich, so beim 14. Sonntag nach Trinitatis („Der Himmel offen!“<sup>80</sup>), wird dafür eigens ein neues liturgisches Formular geschaffen, dessen Besonderheit darin besteht, dass hier die Toralesung das liturgische Gesicht des Sonntags prägen soll – und nicht (wie in der geltenden Perikopenordnung) das Evangelium, das im KLAKE-Modell für die meisten Sonntage nicht angetastet wird.

Tatsächlich muss man feststellen, dass das KLAKE-Modell den herkömmlichen Begriff des Propriums als thematischer Einheit eines bestimmten Sonntags bereits hinter sich gelassen hat. In einer Grundsätzlichkeit, die dem ebenfalls israeltheologisch motivierten Patmos-Modell noch fremd war, erwägen die Autoren, die liturgische Schwerpunktsetzung eines bestimmten Sonntags von dem von Jahr zu Jahr wechselnden Predigttext abhängig zu machen.<sup>81</sup> Und das damit de facto eingeführte zeitverschobene Proprium verbleibt durchaus nicht im Jahresrhythmus jenseits der gottesdienstlichen Hörmerkspanne. Vielmehr ist die grundlegendste Neuerung des KLAKE-Modells als Zeitverschiebung des Propriums innerhalb eines jeden Gottesdienstes zu charakterisieren, wenn die Autoren für jeden Sonntag vorschlagen, die bislang sechs Reihen der Perikopenordnung durch ein „füngliedrige[s] Lektionar“<sup>82</sup> abzulösen. Anstatt Altes Testament, Epistel und Evangelium zu unterscheiden, bietet das Modell mit der gängigen Einteilung der Hebräischen Bibel eine Lesung aus der Tora, eine aus den Propheten, eine aus den Schriften an, weiterhin mit der abendländischen Kirche eine aus den Episteln und eine aus den Evangelien. Dabei ist keine fünffache Schriftlesung angestrebt, sondern eine dreifache, die zu zwei Dritteln aus der Hebräischen Bibel stammen soll<sup>83</sup> – in Entsprechung zu dem Umfangsverhältnis, in dem Altes und Neues Testament zueinander stehen.

Insgesamt streicht das füngliedrige Lektionar also die Unterscheidung von Altem und Neuem Testament nicht einfach durch, billigt ihr aber keine hermeneutische Normativität zu. Beide Testamente treten im Lektionar der KLAKE nicht als bloße Textkorpora in Erscheinung, sondern immer gemäß ihrer liturgischen Verwendung, wenn mit der jüdischen

zelenen (auch zu den übrigen genannten Sonntagen) meine Darlegungen in: THEIßEN: *Eingedenk*, a. a. O. (s. Anm. 76), 421f.

<sup>80</sup> ARNDT/DEEG/HALAMA/KRIENER/RAUPACH-RUDNICK/SCHWEMER/ZANDER: *Die ganze Bibel*, a. a. O. (s. Anm. 75), 63.

<sup>81</sup> Vgl. ARNDT/DEEG/HALAMA/KRIENER/RAUPACH-RUDNICK/SCHWEMER/ZANDER: *Die ganze Bibel*, a. a. O. (s. Anm. 75), 3: „Die Auswahl dieser [...] Lesungen [...] erfolgt von der Predigtlesung her.“ Letztere kann dabei wie bisher im Modell jährlicher Reihen oder in dessen Durchmischung festgelegt werden (a. a. O., 3f.).

<sup>82</sup> ARNDT/DEEG/HALAMA/KRIENER/RAUPACH-RUDNICK/SCHWEMER/ZANDER: *Die ganze Bibel*, a. a. O. (s. Anm. 75), 63.

<sup>83</sup> Vgl. ARNDT/DEEG/HALAMA/KRIENER/RAUPACH-RUDNICK/SCHWEMER/ZANDER: *Die ganze Bibel*, a. a. O. (s. Anm. 75), 3: „Als Richtlinie soll gelten, auch hier die ersten drei Bereiche gebührend – also in der Regel in zwei von drei Lesungen – zu berücksichtigen.“

Gemeinschaft in Tora, Propheten und Schriften und mit der christlichen Kirche in Epistel und Evangelium unterteilt wird. Damit wird der schon skizzierten Einsicht Rechnung getragen, dass die kirchliche Verkündigung sich mit Israel in einer Zeugnisgemeinschaft für denselben Gott befindet. In der Auswahl der Lesungen und Predigttexte für einen konkreten Gottesdienst lässt das KLAKE-Modell den Predigern im Rahmen der erwähnten 2/3-Regelung freie Hand, d.h. alle fünf Perikopenklassen können gleichrangig Quelle der kirchlichen Verkündigung sein;<sup>84</sup> im Unterschied zur traditionellen Liturgie (Evangelium als „krönender Abschluss“) ist durch die Reihenfolge der Lesungen keine Aufwertung signalisiert. Das ist kaum als Nivellierung misszuverstehen, vielmehr bringt von den hier diskutierten Perikopenmodellen das Lektionar der KLAKE am grundsätzlichsten die von J. Wohlmuth artikulierte Zeitphänomenologie der Liturgie zur Geltung, wonach die christliche Gemeinde „das Frühere im Späteren und umgekehrt das Spätere im Früheren“<sup>85</sup> wahrnimmt.

Dieser Gesichtspunkt ist gerade für die liturgische Bedeutung des Alten Testaments, die ja den Leitfaden unserer ganzen Überlegungen bildet, von Gewicht. In historischer Perspektive lässt sich kaum bestreiten, dass die verstärkte Berücksichtigung alttestamentlicher Texte in Lesung und Predigt eingewurzelten Tendenzen der Missachtung von Israels kanonischen Traditionen entgegenwirkt. Israeltheologisch kann man gegen die (scheinbar) flächig entdifferenzierte Überblendung von Früherem und Späterem jedoch einwenden, dass dadurch die Texte des Alten Testaments doch wieder christlich usurpiert würden; in der Logik dieses Einwands müsste das Alte Testament im christlichen Gottesdienst in derjenigen Perspektive zur Kenntnis gebracht werden, die das Judentum selbst darauf einnimmt. Insbesondere in der katholischen Perikopendiskussion ist dieser Einwand unter dem Stichwort des Eigenwertes der alttestamentlichen Texte virulent; die Vorschläge einer alttestamentlichen Bahnlesung im Patmos-Modell, aber auch im (außerkatholischen) *Revised Common Lectionary*, zielen darauf.

Gegenüber dem KLAKE-Modell verfängt dieser Einwand jedoch nicht. Die Tatsache, dass hier die fünffache Gliederung höhere Signifikanz als die Unterscheidung von Altem und Neuem Testament besitzt, basiert ja auf der Übernahme sowohl der jüdischen Kanoneinteilung in Tora, Propheten und Schriften als auch ihres Pendants aus der christlichen Liturgie, die

<sup>84</sup> Eine bemerkenswerte Ergänzung hierzu ist das Wuppertaler Referat von Hans-Joachim Eckstein, das an mehreren Stellen die Abgrenzungen der einzelnen Kanontteile gegeneinander (z.B. den Vorrang der Tora) aus exegetischer Sicht hinterfragt, vgl. ECKSTEIN, Hans-Joachim: *Geschrieben steht – Biblisch-theologische und exegetische Gesichtspunkte für eine Reform der Lese- und Predigtperikopen*, in: EKD/UEK/VELKD (Hgg.): *Perikopenrevision*, a. a. O. (s. Anm. 4), 45–76, hier 71f.

<sup>85</sup> BRAULIK: *Die alttestamentlichen Lesungen*, a. a. O. (s. Anm. 36), 21. Vgl. auch bei Anm. 37.

Epistel und Evangelium unterscheidet. Der liturgische Gebrauch alttestamentlicher Texte (erzählte Zeit) geschieht also immer im Horizont einer konkreten liturgischen Gemeinschaft (als Erzählzeit), ist deshalb aber auch davon zu unterscheiden. Wollte die Kirche also beanspruchen, mit ihrem liturgischen Gebrauch des Alten Testaments dessen Eigenwert zur Geltung zu bringen, den es in seinem originären Rezeptionskontext im Judentum besitzt, würde sie ihre eigene liturgische Gemeinschaft als Christenheit mit der liturgischen Gemeinschaft des Judentums verwechseln.<sup>86</sup> Das fünfgliedrige Lektionar der KLAK macht so deutlich, dass es nicht nur legitim, sondern notwendig ist, wenn die christliche Kirche einen eigenen liturgischen Gebrauch des Alten Testaments pflegt, der zwar im Wechselgespräch, aber auch im Widerstreit mit dem im Judentum geübten steht.

Diese Einsicht liegt einem dritten wichtigen Merkmal des KLAK-Modells (neben der Mose-Christus-Strukturanalogie und dem sozialen Toraverständnis) zugrunde, nämlich der bewussten Hinwendung zu Perikopen mit antijudaistischer Wirkungsgeschichte. Die KLAK modifiziert hiermit auch eigene Stellungnahmen aus der Vergangenheit. Hatte sie noch 1995 bei der Debatte um die Agendenreform verlauten lassen, es sei „problematisch“, „[i]nnerisraelische Kritik“ wie die Hirtenschelte aus Ez 34 im christlichen Gottesdienst, also „außerhalb Israels“ zu Gehör zu bringen,<sup>87</sup> schlägt sie mittlerweile das gesamte Kapitel als Prophetenlesung für *Misericordias Domini* vor und integriert auch Perikopen wie das berühmte „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (Ex 21,18–27) in die Leseordnung (21. Sonntag nach Trinitatis) oder empfiehlt die Lesung des Sündenbockrituals aus Lev 16 als Toralesung für den Karfreitag. Die Wahl dieses prominenten Termins, der in der kirchlichen Liturgiegeschichte für antijudaistische Exzesse noch viel einschlägiger gewesen sein dürfte als der in dieser Hinsicht jüngst viel untersuchte Israelsonntag (10. Sonntag nach Trinitatis),<sup>88</sup> lässt deutlich erkennen, dass die KLAK die für die Kirchen schuldbehaftete Wirkungsgeschichte bestimmter Perikopen weder eliminieren noch bloß als vergangen hinstellen, sondern thematisieren und damit das vermeintlich Alte in neuem Licht sehen will, um so einen wirklich neuen Anfang zu

<sup>86</sup> Deswegen scheint mir auch der Einwand, dass das KLAK-Modell Altes Testament und Tanach gleichsetze (so KÖRTNER: *Gegeben und bezeugt*, a. a. O. [s. Anm. 5], 33), unberechtigt.

<sup>87</sup> BUSCHBECK, Reinhard/DITHMAR, Christiane/LAQUEUR, Gudrun/SONTAG, Jörgen: *Lobe mit Abrahams Samen. Israel im christlichen Gottesdienst. Eine Arbeitshilfe* (= Schriftenreihe des Arbeitskreises Kirche und Israel in Hessen und Nassau). Heppenheim: Evangelischer Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau 1995, Belege: 11.

<sup>88</sup> Vgl. VOLKMANN, Evelina: *Vom „Judensonntag“ zum „Israelsonntag“*. *Predigtarbeit im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs*. Stuttgart: Calwer Verlag 2002 sowie insbesondere MILDENBERGER, Irene: *Der Israelsonntag – Gedenktag der Zerstörung Jerusalems. Untersuchungen zu seiner homiletischen und liturgischen Gestaltung in der evangelischen Tradition* (= SKI 22). Berlin: Institut Kirche und Judentum 2004 und dazu THEIßEN: *Eingedenk*, a. a. O. (s. Anm. 76), 429f.

ermöglichen. Somit ist auch in diesem dritten Merkmal des KLA-KLektionars die bibelhermeneutische Grundeinsicht am Werk, „das Frühere im Späteren und umgekehrt das Spätere im Früheren“<sup>89</sup> wahrzunehmen. Konkret beim Problem der Antijudaismen setzt die KLA-K damit voraus, dass die derart rezipierten Bibeltex-te *selbst* die Möglichkeit besitzen, ein erneuertes Verständnis zu eröffnen. Gerade bei diesem Problem bewährt sich so die Annahme vom Anfang unserer Überlegungen, dass die Bibel eine Schatzkammer darstellt, aus der die Kundigen Neues und Altes hervorholen. Damit aber kehrt meine Betrachtung an ihren Ausgangspunkt zurück, und ich möchte sie mit einer zusammenfassenden Betrachtung zur kanonischen Bedeutung der Bibel für die Perikopenordnung beschließen.

##### 5. ERGEBNIS: GEDÄCHTNISTHEORETISCHE UND NARRATOLOGISCHE PERIKOPEN-HERMENEUTIK

Die Beschäftigung mit zwei katholischen und zwei evangelischen Modellen der Perikopenordnung hat trotz der durchaus unterschiedlichen liturgischen Rahmenvoraussetzungen in den beiden Kirchen eine Reihe von gemeinsamen Problemstellungen hervortreten lassen, die für eine Perikopenrevision über die Frage der jeweils geltenden oder in Geltung zu setzenden Ordnung hinaus von Belang sind. Geradezu prinzipieller Natur scheint der Antagonismus von zyklischer Bahnlesung und thematischer Einheit der liturgischen Formulare zu sein, der besonders die römisch-katholische Perikopendiskussion der 1990er Jahre prägte. Im Hintergrund stand hier ein gewisses Unbehagen an einer kirchlichen Vereinnahmung besonders des Alten Testaments durch den konziliaren *Ordo Lectionum Missae*, dem in stärkerem Maße Eigenwert und Fremdheit der alttestamentlichen Texte entgegengehalten werden sollten. Dieser konkrete Kontext deutet allerdings schon an, dass der Gegensatz von Bahnlesung und thematischer Einheit sich je nach betrachteter Perikopenklasse unterschiedlich scharf (am schärfsten eben für das Alte Testament) darstellt und zudem nicht für alle Zeiten des Kirchenjahres gleich gewichtet wird. So meldeten die beiden katholischen Modelle ihre israeltheologisch begründeten Reformanliegen speziell für die festlose Zeit des Jahreskreises an, während für die christologischen Festzeiten weniger Handlungsbedarf gesehen wurde.

Die zusätzlichen Faktoren der unterschiedlichen Perikopenklassen und der Stellung im Kirchenjahr geben dem Prinzipienstreit von Bahnlesung und thematischer Einheit eine andere Ausrichtung, die besonders bei den beiden evangelischen Perikopenmodellen zum Tragen kam. Das Problem einer kirchlichen Vereinnahmung der biblischen, besonders der alttesta-

<sup>89</sup> BRAULIK: *Die alttestamentlichen Lesungen*, a. a. O. (s. Anm. 36), 21. Vgl. auch bei Anm. 37.

mentlichen Texte durch die Konsonanz des Sonntagspropriums war zwar auch hier im Blick, stellte sich aber in der Perspektive narrativer Theorie (H. Weinrich) als Zuordnung von Erzählzeit und erzählter Zeit dar. In dieser Perspektive hat die Perikopenordnung die Aufgabe, den liturgischen Grundvollzug, dass die Kirche in ihrer Liturgie biblische Geschichte erzählt, zu regulieren, indem sie die Zeitlichkeit dieser Erzählung moduliert. Bei Einbezug dieses Zeitlichkeitsaspekts lässt sich die Gefahr, dass thematische Proprien den Eigenwert biblischer, besonders alttestamentlicher, Texte unterdrücken, dadurch bannen, dass das Proprium der Liturgie schon seinem Begriff nach von der Zeit des Kirchenjahres (*de tempore*) abhängig ist. Treten also im Kirchenjahr (d.h. der Erzählzeit) Zeitmodulationen auf, so muss das Proprium (d.h. die erzählte Zeit) diese mitvollziehen und kann nicht selbständig Auswahl und Verständnis der biblischen Perikopen bestimmen. Diese werden vielmehr durch die Zeitlichkeit des Kirchenjahres bestimmt, das in seinem Grundvollzug als Erzählung biblischer Geschichte christologisch strukturiert ist. Die biblische Christusgeschichte mit Geburt, Kreuzigung, Auferweckung, Himmelfahrt und Wiederkunft ist allerdings nur die Metastory (D. Ritschl), die dem Kirchenjahr einen groben Plot vorgibt und noch keine konkreten Perikopensysteme. Diese lassen sich erst dadurch füllen, dass die Raffungen und Dehnungen, die die Zeit des Kirchenjahres als Erzählzeit gegenüber der Christusgeschichte als erzählter Zeit aufweist, als Texträume (A. Deeg, K.-H. Bieritz) begriffen werden, in denen unterschiedliche und auch widerstreitende Stimmen der Erzählung der Christusgeschichte wie z.B. seine irdische Wirksamkeit in Wundern und Heilungen, aber auch Gleichnissen und Leidensankündigungen oder auch seine Einbettung in die Geschichte Israels laut werden. In jedem Fall markiert die Unterscheidung zwischen der christologischen Metastory des Kirchenjahres und den konkreten einzelnen Stories, aus denen diese in den Perikopen der sonntäglichen Formulare kompiliert ist, ein wohl typisch evangelisches Charakteristikum: Die biblische Geschichte, die die Kirche in ihrer Liturgie erzählt, ist ein Wechselgesang dieser verschiedenen Stimmen, die nur in ihrem Widerstreit als je eigene Texträume das Haus des liturgischen Seins bauen, das die Bibel darstellt. Zwischen der biblischen Geschichte Christi und ihrer kirchlichen Verkündigung besteht also eine kategoriale Schranke, die in den herangezogenen Theoriekonzepten durch die Unterscheidungen zwischen Erzählzeit (Kirchenjahr) und erzählter Zeit (Proprien) sowie, dem vorgeordnet, zwischen Story (Perikopen) und Metastory (Christusgeschichte) ausgedrückt wird und sich sachlich mit der Distinktion von kirchlicher Liturgie und biblischem Wort deckt.

In der katholischen Perikopendiskussion scheinen die narratologischen Distinktionen von Story und Metastory sowie von Erzählzeit und erzählter Zeit nicht dieselbe Rolle zu spielen. An ihrer Stelle steht besonders in den in dieser Hinsicht konzeptionell am weitesten ausgreifenden Überlegun-

gen von N. Lohfink die von J. Assmann entlehnte Unterscheidung zwischen dem kulturellen Gedächtnis einer liturgischen Gemeinschaft und ihrem kommunikativen Gedächtnis. Zwar referiert auch diese Unterscheidung auf die Bibel (Evangelium oder Tora je nach christlicher bzw. jüdischer Gründungsgeschichte) und ihren liturgischen Gebrauch, doch ist der propositionale Gehalt der Unterscheidung hier ein anderer als in den erwähnten narratologischen Distinktionen. Lohfinks Rückgriff auf Assmann zielt darauf, die (biblische) Gründungsgeschichte von deren (liturgischer) Explikation zu unterscheiden und lässt damit erkennen, dass zwischen beiden das Verhältnis der Kontinuität besteht: In der Liturgie wird die Bibel expliziert, und die Liturgie versetzt die christliche Gemeinde rituell in ihre biblische Gründungssituation. Dass diese Korrelation der Gründungsgeschichte mit ihrer liturgischen Explikation konstitutiv auf die ebenfalls biblische Gründungsgeschichte des Judentums bezogen ist, kennzeichnet alle hier betrachteten katholischen Modelle. Die Feststellung wird daher kaum übertrieben sein, dass christliche Bibel und christliche Liturgie hier mit großer Konsequenz (und in Übereinstimmung mit Ergebnissen der neueren Israeltheologie) auf ihre Verwurzelung im Judentum zurückgeführt werden: Das gilt sowohl für die christliche Bibel, die offensichtlich die Hebräische Bibel voraussetzt (ohne diese damit zur bloßen Voraussetzung zu machen!), als auch für die Liturgie einschließlich ihrer Lesungen, die sich auf die synagogale Praxis einer Lesung aus der Tora samt ihr zugeordneter Haftara zurückführen lässt. Als paradigmatische Stimme der katholischen Liturgiewissenschaft kann hier Albert Gerhards genannt werden, der in der vorgestellten katholischen Diskussion die Rückführung der christlichen, liturgischen Schriftlesung auf ihre jüdischen Wurzeln mit Nachdruck unterstrichen hat.<sup>90</sup>

Die Betonung der jüdischen Verwurzelung der christlichen Bibellesepraxis und ihrer liturgischen Gestaltung berührt sich offensichtlich mit der Bibelhermeneutik des evangelischen KLAKE-Lektionars, das durch die Aufgliederung der alttestamentlichen Perikopenklassen in Tora/Propheten/Schriften gleichfalls die Verbundenheit der kirchlichen Schriftlesung mit der liturgischen Praxis Israels herausstellt. Auch das grundlegende Interesse der KLAKE, alle fünf Glieder des Lektionars gleichrangig als Quellen der christlichen Verkündigung zu nutzen und so im Alten das Neue und im Neuen das Alte wahrzunehmen, hat Parallelen und Vorläufer im katholischen Wiener Modell. Dennoch scheint mir hier ein ebenso feiner wie gewichtiger Unterschied zu bestehen, der es rechtfertigt, zwischen der

<sup>90</sup> Z.B. GERHARDS, Albert: *Schriftgebrauch im Gottesdienst. Zur Bewertung der Rolle des Gottesdienstes in den Überlegungen des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen unter besonderer Berücksichtigung des Alten Testaments*, in: FRANZ (Hg.): *Streit am Tisch*, a. a. O. (s. Anm. 14), 491–503.

narratologischen Hermeneutik des *KLAK-Lektionars* und der gedächtnistheoretischen des *Wiener Modells* zu differenzieren.

Der Unterschied beider Perikopenhermeneutiken wirkt sich besonders auf die kanonische Geltung der Bibel für die kirchliche Verkündigung aus und ist damit höchst relevant für die gegenwärtige Perikopenrevision. Betont man nämlich mit der gedächtnistheoretischen Verknüpfung von biblischer Gründungsgeschichte und liturgischer Explikation derselben, dass „Liturgie und Bibel letztlich einer Tradition entstammen“,<sup>91</sup> nämlich dem Gebrauch des jüdischen Bibelkanons, dann lautet die systematische Konsequenz aus dieser historischen Behauptung, dass Bibel und Liturgie bloß unterschiedliche Stämme aus derselben kanonischen Wurzel sind. In Gerhards' Argumentation, die das Bild der zwei Stämme umstandslos mit der konziliaren Vorstellung von den „zwei Tischen“ der Messfeier (sc. Wort- und Sakramentsgottesdienst) verbindet, hat diese Angleichung von Bibel und Liturgie programmatischen Status. Mindestens mit Blick auf die Dramaturgie der Messfeier kann man weiterfragen, ob hier nicht sogar die Liturgie im Sinne der eucharistischen Liturgie noch vor der Bibel im Sinne des Wortgottesdienstes rangiert. In der Perikopenhermeneutik des *KLAK-Lektionars* war das Verhältnis jedenfalls umgekehrt zu bestimmen: Die Bibel stellt die Metastory des Kirchenjahres dar, die in den liturgischen Lesungen nicht direkt, sondern nur im Wechselgespräch und Widerstreit der einzelnen Perikopen, entsprechend den zeitlichen Modulationen des Kirchenjahres, erzählt wird. Bibel und Liturgie sind hier auch kategorial durch die Distinktion von erzählter Zeit und Erzählzeit unterschieden.

Dass diese Differenz beider Perikopenhermeneutiken durchaus zum Tragen kommen kann, zeigen jüngere Entwicklungen in den ökumenischen Bemühungen um den kirchlichen Gebrauch der Bibel. Hatte z.B. die sog. Gemeinsame Erklärung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) zum Thema „Kanon – Heilige Schrift – Tradition“, die (der Methodik des ÖAK entsprechend) hauptsächlich die kontroverstheologischen Gegensätze hinterfragen wollte, die gemeinsame Verwurzelung sowohl der hebräischen als auch der christlichen Bibel in „ursprünglich jüdischem“ „Wurzelboden“ als geschichtliche These festgehalten<sup>92</sup> und damit die Heilige Schrift selbst als Produkt der Tradition verstehbar<sup>93</sup> gemacht, so wertet bereits wenige Jahre danach (1998) der Abschlussbericht desselben ÖAK diese historische These systematisch aus, wenn er Schrift und Tradition mit Zitat der konziliaren Offenbarungs-

<sup>91</sup> GERHARDS: *Schriftgebrauch*, a. a. O. (s. Anm. 90), 499.

<sup>92</sup> ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN [ÖAK]: *Kanon – Heilige Schrift – Tradition. Gemeinsame Erklärung*, in: PANNENBERG, Wolfhart/SCHNEIDER, Theodor (Hgg.): *Verbindliches Zeugnis, Bd. I: Kanon – Schrift – Tradition* (= DiKi 7). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 371–397, hier 383.

<sup>93</sup> Vgl. ÖAK: *Kanon – Heilige Schrift – Tradition*, a. a. O. (s. Anm. 92), 388.

konstitution *Dei Verbum* als „[d]emselben göttlichen Quell entspringend“<sup>94</sup> begreift. Beide sind Gestalten der einen „Paradosis als Gewähr für ein ur-sprungsgetreues Leben der christlichen Gemeinde“.<sup>95</sup> Nach der rein ekkle-siologischen Auslegung von für diese Paradosis einschlägigen Bibelstellen wie 1 Kor 1,18 (Wort vom Kreuz) oder 2 Kor 5,19 (Wort von der Versöh-nung) zu urteilen,<sup>96</sup> ist sie ein kirchlicher Vollzug. Wenn jedenfalls keine zehn Jahre später (2005) die EKD die ökumenische Revision der Einheits-übersetzung der Bibel mit dem Argument scheitern lässt, dass die katholi-scherseits geplante Hinzuziehung der Vulgata bei strittigen Einzelfragen der Übersetzung das Verhältnis von Schrift und Tradition verkehrt hätte,<sup>97</sup> kann man das Befremden namhafter katholischer Theologen (prominent z.B. Karl Kardinal Lehmann) nachvollziehen – hatte nicht sogar der einfluss-reiche ÖAK die Einbettung der Bibel in die Tradition des kirchlichen Auf-trags zur Paradosis des Kerygmas als konsensuell festgestellt?

Diese und andere jüngere Irritationen im ökumenischen Bibelgespräch verdeutlichen, dass die nicht bloß deskriptive, sondern normative These einer gemeinsamen Wurzel von Bibel und Liturgie mit der narratologi-schen Perikopenhermeneutik in direkten Widerspruch geraten kann. Wäh-rend auf der Linie der ÖAK-Erklärungen die Bibel gerade bei Streitfragen ihres Verständnisses durch die kirchliche Kerygmatradition abgestützt werden soll (vgl. das Beispiel der gescheiterten ökumenischen Einheits-übersetzung), geht eine narratologische Perikopenhermeneutik davon aus, dass die biblische Christusgeschichte von sich aus Texträume eröffnet, die ein erneuertes Verständnis von strittigen Bibelstellen ermöglichen. Der Um-gang des KLAKE-Lektionars mit der antijudaistischen Wirkungsgeschichte der Perikopenordnung ist ein deutliches Beispiel dafür.<sup>98</sup>

Während die gedächtnistheoretische und die narratologische Periko-penhermeneutik also in vielen Belangen übereinstimmen, scheint es, dass gerade beim Umgang mit den neuralgischen Problemen der Perikopen-

<sup>94</sup> Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum* [DV 9], in: HÜ-NERMANN (Hg.): *Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzil*, a. a. O. (s. Anm. 13), 370.

<sup>95</sup> ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN [ÖAK]: *Schriftverständnis und Schriftgebrauch. Abschließender Bericht*, in: EBER, Hans Helmut/PAN-NENBERG, Wolfhart/SCHNEIDER, Theodor (Hgg.): *Verbindliches Zeugnis, Bd. III: Schriftver-ständnis und Schriftgebrauch* (= DiKi 10). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 367, Ziff. 201 (mit Zitat von DV 9 = DH 4212) bzw. a. a. O., 361, Ziff. 184. Das DV-Zitat findet sich zwar (anders als der konsensuelle Paradosisbegriff) im Abschnitt über „Konfessionelle Ak-zentsetzungen“ (a. a. O., 363), doch wurde DV 9 im selben Sinne bereits in der Konvergenz-erklärung von 1992 konsensuell beansprucht (ÖAK: *Kanon – Heilige Schrift – Tradition*, a. a. O. [s. Anm. 92], 386 mit Anm. 14).

<sup>96</sup> Vgl. ÖAK: *Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, a. a. O. (s. Anm. 95), 376, Ziff. 223 zu 2 Kor 5,19.

<sup>97</sup> Vgl. die diesbezügliche Presseerklärung der EKD von Rainer Clos vom 08.09.2005: CLOS, Rainer: *EKD zieht sich aus ökumenischem Bibel-Projekt zurück*.

[http://www.ekd.de/aktuell\\_presse/news\\_2005\\_09\\_08\\_1\\_bibeluebersetzung.html](http://www.ekd.de/aktuell_presse/news_2005_09_08_1_bibeluebersetzung.html) (11.02.2012).

<sup>98</sup> S. O. nach Anm. 89.

ordnung ein Richtungsunterschied zwischen beiden Hermeneutiken gegeben ist. Zu diesen neuralgischen Problemen zählen der Umgang mit sogenannten schwierigen oder dunklen Bibelstellen, die Sorge vor einer Überforderung der Gemeinden z.B. durch rein epistolische Predigttextreihen, die Frage latenter Antijudaismen in der Perikopenordnung. Bedürfen die Bibeltexte in solchen Streitfällen der Unterstützung durch das Urteil der Kirche, und sei es nur durch Festlegung dessen, welche Texte gelesen, welche gelesen und in der Predigt ausgelegt und welche gar nicht zu Gehör gebracht werden? Oder muss sich gerade in solchen Streitfragen die Einsicht in die Bibel als eine Schatzkammer bewähren, die von sich aus Neues und Altes birgt und damit auch alteingefahrene Rezeptionsweisen erneuern kann?

Diese Frage fordert keine konfessionalistische Entscheidung zwischen Protestantismus und Katholizismus heraus, sondern geht die evangelischen Kirchen in Deutschland bei ihrer ureigenen Aufgabe einer Revision ihrer Perikopenordnung an. Die vorliegenden Überlegungen haben kein konkretes Perikopenmodell vorzuschlagen oder zu empfehlen, sondern Kriterien, also grundsätzliche Gesichtspunkte namhaft zu machen, auf die sich die tatsächliche Auswahl einzelner Perikopen stützen kann. Dass solche Kriterien erforderlich sind, ist eins damit, dass die Bildung einer Perikopenordnung nur in der Entscheidung von Streitfragen gelingen kann. Es scheint mir selbstverständlich, angesichts der erwartbaren Auseinandersetzungen eine Perikopenhermeneutik zugrunde zu legen, die sich im Streit um die Bibel bewährt, ja gerade in der Schlichtung des Streits die eigentliche Verlässlichkeit der Bibel sieht.

*Zusammenfassung*

*Dieser Aufsatz nimmt die aktuelle Perikopenreform in der EKD zum Anlass, nach dem Stellenwert alttestamentlicher Perikopen im Gottesdienst zu fragen. Im Vergleich mit parallelen Diskursen der katholischen Schwesterkirche in den 1990er Jahren werden verschiedene Typen von Perikopenhermeneutik vorgestellt und diskutiert. Sie unterscheiden sich vor allem in dem Gewicht, das sie der Stellung des Gottesdienstes im Kirchenjahr einräumen, sowie in der Einteilung von Perikopenklassen. Im Rückgriff auf D. Ritschls Story-Konzept wird vorgeschlagen, die christologische Metastory des Kirchenjahres bei der Perikopenreform als Orientierung für das Verhältnis von Bibel und Liturgie zu nutzen.*

*Abstract*

*Inspired by the current reform of the liturgical pericopes in German Protestantism, this essay examines the significance of the Old Testament pericopes and their implicit hermeneutics. In comparison with the earlier Roman-Catholic discourse in the 1990s, several types of pericope systems can be distinguished. They differ mostly in the significance they attribute to the liturgical year and in their way of classifying the pericopes. Drawing on the 'story' concept developed by D. Ritschl, it is suggested that we should base the pericope system on the Christological meta-story of the liturgical year and use this as a point of orientation for the relationship between Bible and liturgy.*