Liturgische Bibelhermeneutik: Durch die Feier der Liturgie die Bibel verstehen

Eine Relecture von Pius Parschs Grundanliegen »Bibel und Liturgie«

Der Verfasser ist Gastprofessor für Liturgiewissenschaft an der School of Theology and Religious Studies der Catholic University of America in Washington, DC. sowie Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg.

Pius Parsch beschrieb in seinem Werk *Volksliturgie* (1940) auf eindrückliche Weise, wie die Liturgie ihm die Augen geöffnet hat, die tiefere Bedeutung der Hl. Schrift wahrzunehmen. Die Feier des Gottesdienstes hat ihn zu der »Entdeckung von unerhörter Bedeutung« geführt, die Bibel »als lebendiges Wort Gottes anzusehen«¹ und in den liturgischen Predigten² entsprechend auszulegen:

»Nun aber wurde für mich die Bibel das geoffenbarte Wort Gottes. Gott spricht zu mir [...]. Früher habe ich die Heilige Schrift historisch gesehen, heute sehe ich sie wirklich, gegenwärtig. Es ist nicht Paulus, der zu den Korinthern spricht, sondern es ist Gott, der zu mir spricht. Und weil Gott auf den Flügeln des Bibelwortes zu mir kommt, so muss ich Ehrfurcht haben vor dieser Heimsuchung Gottes. Immer mehr ist mir aufgeleuchtet die *Sakramentalität des Wortes Gottes*. [...] *Das war für mich die letzte große Entdeckung: das Wort ist sakramental. Und ich kam zu ihr nur durch die Liturgie*; diese hat seit jeher die Hl. Schrift als Symbol Christi und die Verkündigung des Evangeliums als Wort Christi erkannt und angesehen.«³

¹ P. PARSCH: *Liturgische Predigt*, Bd. 1, 48; vgl. ebd., Bd. 1, 137; Bd. 6, 268 u.ö.

² Vgl. Anm. 1 und bereits ZUVOR DERS.: *Liturgische Predigten*.

³ DERS.: *Volksliturgie* (1940), 261. Hervorhebung durch den Verfasser. – Diese Passage wurde in der zweiten Auflage 1952 verändert; Nachdruck: Würzburg 2004 (PPSt 1). Wenn nicht anders angegeben, erfolgt die Zitation nach dieser Ausgabe.

Die bald erscheinende Habilitationsschrift »Liturgische Bibelhermeneutik«⁴ ist ganz auf dieser Linie, da sie von der Liturgie ausgeht und danach fragt, wie die Teilnehmer im Horizont des Gottesdienstes die Schrift verstehen. Freilich geschieht dies weniger in »volksliturgisch«-pastoraler als in akademischer Weise. Denn liegen viele Einzelarbeiten zu Pius Parschs Grundanliegen »Bibel und Liturgie«⁵ vor und wurde die Hermeneutik der Schriftlesungen der Messe⁶ eingehend thematisiert, stellte eine monographische Gesamtdarstellung aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive noch ein Desiderat dar. Biblische Hermeneutiken gehen auf die Liturgie meist nicht ein, selbst wenn sie auch an den Lesern interessierte Ansätze verfolgen.⁷ Das ist umso mehr bemerkenswert, weil die meisten Menschen über die Liturgie mit der Hl. Schrift in Berührung kommen, zumal durch die Liturgiereform die Schrift im Gottesdienst qualitativ und quantitativ aufgewertet worden ist.⁸ Der vorliegende Beitrag soll Aufbau und Methode, einzelne Aspekte sowie die Ergebnissen der Habilitationsschrift knapp vorstellen. Dabei wird auf inhaltliche Verbindungen zu Pius Parsch eingegangen.

1. AUFBAU UND METHODE

Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass es zweifelsohne nicht geringe Unterschiede gibt, ob jemand die Hl. Schrift für sich privat meditiert, sie mit exegetischen Methoden studiert oder ob er ihr in der Feier der Liturgie begegnet. Von Letzterem ausgehend, zielt die Studie auf die Leitfrage, wie eine liturgische, d.h. aus der Feier der Liturgie selbst sich ergebende Hermeneutik der Hl. Schrift beschaffen ist. Dies vereint freilich mehrfache Dimensionen: Welche hermeneutischen Konsequenzen ergeben sich für das Verständnis der Schrift aus ihrer vielfältigen Verwendung in der Liturgie? Wie beeinflusst die liturgische

⁴ Vgl. M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik. – Der Verfasser dankt Prof. Dr. Andreas Redtenbacher für die Möglichkeit, sie in diesem Rahmen knapp vorstellen zu dürfen.

⁵ Vgl. neben der 1926 von Parsch begründeten gleichnamigen Zeitschrift (jüngst in »Heiliger Dienst« integriert) A. W. HÖSLINGER: Bibel und Liturgie; N. HÖSLINGER: »Bibel und Liturgie«.

⁶ Vgl. A. ZERFASS: Hermeneutik der Schriftlesung.

⁷ Vgl. M. OEMING: Biblische Hermeneutik 27f.89–139; O. FUCHS: Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift.

Feier die Deutung der Schrift oder einer Perikope? Wie spricht die Schrift in das liturgische Geschehen hinein? Welche theologischen Aspekte lassen sich hinter dem Phänomen der liturgischen Schriftrezeption erkennen, die folglich auch hermeneutisch bedeutend sind?

Papst Benedikt XVI. misst der Frage nach einer aus der Liturgie herkommenden Hermeneutik in *Verbum Domini* 52 eine »wesentliche Bedeutung« zu, von der sogar »auch der richtige Zugang zur Heiligen Schrift« abhängt:

»Man muss also die wesentliche Bedeutung, die die liturgische Handlung für das Verständnis des Wortes Gottes besitzt, verstehen und erleben. In einem gewissen Sinn *muss die Hermeneutik des Glaubens im Hinblick auf die Heilige Schrift ihren Bezugspunkt stets in der Liturgie haben*, wo das Wort Gottes als aktuelles und lebendiges Wort gefeiert wird. [...] Ich fordere daher die Hirten der Kirche und die Seelsorger auf, dafür zu sorgen, dass alle Gläubigen unterwiesen werden, den tiefen Sinn des Wortes Gottes zu erfahren, das sich in der Liturgie im Laufe des Jahres entfaltet und uns die grundlegenden Geheimnisse unseres Glaubens zeigt. Hiervon hängt auch der richtige Zugang zur Heiligen Schrift ab.«⁹

Jeder Reflexion geht die Wahrnehmung voraus. In diesem Sinn ist die Arbeit in zwei großen Teilen aufgebaut. Der erste »A. Die liturgische Verwendung der Heiligen Schrift« gliedert sich anhand von SC 24 in fünf Kapitel: Lesungen – Psalmen – Gebete – Gesänge – Zeichen und Handlungen,¹⁰ sodass dieser Teil zugleich eine Art Kommentar zu SC 24 darstellt. Da der Artikel explizit die östlichen und westlichen Riten nennt,¹¹ geht die Arbeit methodisch punktuell ritenvergleichend vor. Dabei werden für den Osten vor allem der byzantinische Ritus, den

⁸ Vgl. SC 7.24.33.35.48.51f.56.59.92.106.112. Vgl. auch DV 21. – Pius Parsch war sich der Notwendigkeit einer Reform der Leseordnung bewusst (vgl. P. PARSCH: *Volksliturgie*, 233). Vorüberlegungen zur künftigen Leseordnung wurden bereits in den 50er Jahren angestellt. Vgl. E. NÜBOLD: *Perikopenordnung*, 21–81; H. SCHÜRMAN: *Eine dreijährige Perikopenordnung* (1952); H. KAHLEFELD: *Ordo Lectionum Missae* (1953).

⁹ *Verbum Domini* 52. Hervorhebung im Dokument.

¹⁰ Die in SC 24 ebenfalls genannte Homilie wurde nur beiläufig berücksichtigt, nicht aber als eigener Punkt ausgeführt, weil sie jener Teil der Liturgie ist, der am wenigsten normiert und dem einzelnen Prediger überlassen ist. Hier sei auf P. PARSCH: *Liturgische Predigten* und DERS.: *Liturgische Predigt* verwiesen.

¹¹ Manchmal griff auch Pius Parsch auf die Ostkirche zurück: »In der griechischen Kirche thront die Hl. Schrift als Symbol Christi auf dem Altar. Wir Abendländer denken kaum mehr daran...« (P. PARSCH: *Volksliturgie*, 232f.).

etwa 85% aller Ostkirchen verwenden,¹² und für den Westen neben dem römischen auch der Mailänder Ritus einbezogen.

Ein Anliegen dieser Studie ist es, aus dem Exemplarischen ein Gesamtes werden zu lassen. Daher bündelt der Teil B »Dimensionen einer liturgischen Hermeneutik der Heiligen Schrift« das durch Teil A ausgeleuchtete weite Feld unter systematischen Perspektiven, sodass die Erkenntnisse aus dem ersten Teil, die also aus der Liturgie selbst gewonnen sind, zur Gliederung des zweiten Teils führen, wo sie vertieft und weiter entfaltet werden. So wird man mehrfach im Teil A darauf aufmerksam, wie der liturgische Kontext ein wichtiger hermeneutischer Schlüssel für das verkündete oder anderweitig umgesetzte Wort Gottes ist (»Intertextualität«). Ein Schwerpunkt dieses Teils bilden die »Theologischen Aspekte der liturgischen Schrifthermeneutik«, sodass hier ein Beitrag zur liturgischen Theologie aus dem gefeierten Wort Gottes heraus vorliegt. Außerdem werden verschiedene liturgische Zugänge zur Heiligen Schrift einerseits und Weisen ihrer Rezeption andererseits behandelt, die ebenfalls in Teil A schon aufgeschienen sind. Beide Teile – A mehr beobachtend, B mehr reflexiv – stehen also nicht einfach hintereinander, sondern sind inhaltlich verschränkt.

Ein kurzer, bündelnder Teil C versucht unter dem Titel »Liturgical approach« eine Zusammenfassung zur liturgischen Bibelhermeneutik und eröffnet einen Ausblick auf den Dialog zwischen Bibel- und Liturgiewissenschaft.

2. DIE LITURGISCHE VERWENDUNG DER HEILIGEN SCHRIFT (TEIL A)

2.1 Überblick

Die Bandbreite liturgischer Schriftverwendung wird, wie gesagt, an den in SC 24 genannten Textsorten illustriert: Die Beispiele (zwei werden im vorliegenden Beitrag kurz ausgeführt) sind dabei so gewählt, dass sie nicht zu singular sind, sondern sich allgemeine hermeneutische Erkenntnisse ableiten lassen.

Bei den Lesungen werden neben der Messliturgie (Sonntage im Jahreskreis, Österliche Bußzeit), auch die Sakramentenfeiern (Krankensal-

¹² Vgl. B. J. GROEN / C. GASTGEBER (Hg.): Die Liturgie der Ostkirche, 17.

bung) und die Tagzeitenliturgie (Kurzlesungen und Lesungen der Lesehore) beachtet. Dabei wird in einem Exkurs u.a. auf die neue evangelische Perikopenordnung (2018) eingegangen, um die dahinterstehende Hermeneutik mit den jüngeren katholischen Überlegungen in Verbindung zu bringen.

Im Psalmenkapitel wird Ps 24 aufgrund seiner vielfältigen Verwendung zu 15 verschiedenen liturgischen Anlässen (von Advent bis Himmelfahrt, von Kirchweih bis zum byzantinischen Begräbnis) herausgegriffen und hermeneutische Überlegungen zum Antwortpsalm und zu Psalmen in der Tagzeitenliturgie angestellt.

Unter den Gebeten wird das Hochgebet zur Bischofsordination ausgewählt, weil es ekklesiologisch bedeutsam und besonders das byzantinische formal und hermeneutisch interessant ist. Wird etwa der Ausdruck »Führer der Blinden« in Rom 2,19 negativ auf die Juden verwendet, heißt es im Weihegebet plötzlich positiv, die Bischöfe seinen »Führer der Blinden«. Bei den Orationen reicht die Bandbreite von den eher schriftfernen klassischen Orationen des Jahreskreises über die Heiligenorationen bis zu den volkssprachlichen Perikopenorationen (im deutschen Buch *Wort-Gottes-Feier*, im italienischen Messbuch von 1983, in den französischen *Oraisons nouvelles*).

Als Beispiele für die Gesänge dienen Kreuzeshymnen aus Ost und West sowie – in ihrer begleitenden Funktion ganz anders gelagert – die Kommuniongesänge, da diese aufgrund der häufigen Wiederaufnahme des Evangeliums in der Kommunionantiphon gerade für eine liturgische Bibelhermeneutik aussagekräftig sind.

Wieder anders wird die Schrift genutzt, um liturgischen Zeichen und Handlungen ihren Sinn zu verleihen, wie die Fußwaschung am Gründonnerstag, die Prozession an Darstellung des Herrn, der Effata-Ritus und das Taufgewand zeigen. Sind Lesungen und Psalmen direkte Zitate und wird die Schrift in Gebeten und Gesängen frei zitiert, kann man hier rituellen Zitaten sprechen, da sie die Schrift in Gesten inszenieren und auf die Teilnehmer der Feier übertragen.

Im Folgenden sollen exemplarisch zwei Punkte herausgegriffen werden: die Mailänder Leseordnung (2008), weil sie auf interessanten hermeneutischen Prinzipien basiert und in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft wenig bekannt ist, und die Kommunionantiphonen, die auch Pius Parsch zum liturgischen Verständnis der Schrift herangezogen hatte.

2.2 Zur Hermeneutik der Mailänder Leseordnung¹³

Das Erzbistum Mailand pflegt eine eigene liturgische Tradition.¹⁴ Im Zuge der nachvatikanischen Liturgiereform hatte es die römische Leseordnung als Provisorium (ad experimentum) übernommen und mit einem Supplement-Band (1976) für die Eigenheiten des ambrosianischen Ritus ergänzt. 2008 wurde eine eigene Leseordnung herausgegeben.¹⁵ Aufgrund des beschränkten Rahmens kann nur auf die Sonntage nach Pfingsten eingegangen werden. Diese Zeit heißt in Mailand seitdem nicht »Jahreskreis«, sondern »Mistero della Pentecoste« (Pfingstgeheimnis).

Die Kompilatoren des Mailänder Lektionars reagierten offensichtlich auf die Kritik am römischen Ordo lectionum missae (OLM).¹⁶ Bekanntlich ist im OLM der Bahnlesung des Evangeliums eine alttestamentliche Lesung zugeordnet, mit der Folge, dass aus dem AT wie aus einem Steinbruch nur die auf das Evangelium passenden Stellen gelesen werden, während wichtigere Stellen nicht zum Zug kommen. Als »größte[s] Strukturproblem des OLM«¹⁷ bezeichnet Ansgar Franz die Epistel-Bahnlesung, weil sie sich thematisch meist als Fremdkörper zwischen AT- und Evangelienlesung einschleibt. So gilt, wie für die Liturgie insgesamt: »Ordo lectionum semper reformandus«.¹⁸

Ganz in diesem Sinn verwendet die Mailänder Leseordnung durchgängig das Konsonanzprinzip, um – so die Pastorale Einführung in

¹³ Vgl. hierzu M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 33–41.

¹⁴ Vgl. zum ambrosianischen Ritus z.B. (in geschichtlicher Darstellung von Ambrosius bis heute) C. ALZATI: *Ambrosianum mysterium*, zu den Lesungen 40–42.75–78.152–180; M. NAVONI: *Dizionario di liturgia ambrosiana*; vgl. zur Liturgie bei Ambrosius J. SCHMITZ: *Gottesdienst im alchristlichen Mailand*, zu den Lesungen ebd., 316–352; 440f.

¹⁵ Vgl. *Lezionario Ambrosiano*. Vgl. dazu die Sonderausgabe von Ambrosius 85/1. 2009; C. MAGNOLE: *Il Lezionario ambrosiano*. Die Perikopen sind unter <http://www.chiesa-dimilano.it/lezionario-ambrosiano> (Zugriff 15.7.2017) allgemein zugänglich.

¹⁶ Vgl. zum OLM E. NÜBOLD: *Perikopenordnung*.

¹⁷ A. FRANZ: *Wortgottesdienst* 91; vgl. ebd., 91–95. Franz weist auch auf die praktische Schwierigkeit hin, sich den Inhalt der zweiten Lesung zu merken: Ist dies schon innerhalb eines Sonntagsformulars schwierig, weil sie in einem anderen Kontext eingeschoben ist, bleibt die Lesung der vergangenen Sonntage erst recht nicht im Gedächtnis, sodass es gegen die Absicht einer Bahnlesung unmöglich ist, ein »gedankliches Kontinuum zu schaffen« (ebd., 93; vgl. auch ebd., 276–280).

¹⁸ E. NÜBOLD: *Der Stellenwert des Alten Testaments*, 617.

das ambrosianische Lektionar (Premesse genannt)¹⁹ – durch eine »gewisse thematische Einheit«²⁰ das Verständnis zu fördern. Besonders interessant sind die hermeneutischen Grundentscheidungen in der Zeit nach Pfingsten, die sich in der mailändischen Tradition seit dem Mittelalter in drei Teile gliedert: von Pfingsten bis zur Enthauptung Johannes des Täufers (29. August), bis zur Domkirchweih am 3. Sonntag im Oktober und schließlich bis zum Advent.

Im ersten Teil wird in der ersten Lesung ein exemplarischer Durchgang durch das Alte Testament erzielt: beginnend mit der Schöpfung (mit Texten aus Sir 16–18), der Erschaffung des Menschen (3. So), dem Geheimnis der Sünde (4. So am Beispiel von Noach [A], Sodom und Gomorra [B] sowie Kain und Abel [C]) und den Bund mit Abraham (5. So). Die folgenden Sonntage greifen jeweils eine Gestalt (figura) der Geschichte Israels heraus, die als Heilsgeschichte interpretiert wird, und zeigen sozusagen an »Gesichtern« den Weg Gottes mit den Menschen: Mose (6. So), Josua (7. So), die Richter und Samuel (8. So), David (9. So), Salomo (10. So), Elia (11. So), Jeremia und die Zerstörung des Tempels (12. So), Nehemia und der Wiederaufbau des Tempels (13. So) und schließlich Esra (14. So). Am letzten Sonntag vor der Enthauptung des Täufers liest man das Martyrium der Makkabäer. So entsteht ein gewisses Bild des Alten Testaments, was beim OLM nicht gegeben ist.

Die alttestamentliche Lesung ist dabei die Leitperikope, denn von ihr werden im Sinne der konsonanten Zusammenstellung die neutestamentliche Lesung und das Evangelium ausgewählt. Am 3. Sonntag B hält etwa der rote Faden der Ehe die Texte zusammen: Schöpfung als Mann und Frau (Gen 2,18–25), Ehe als Bild der Liebe Christi zu seiner Kirche (Eph 5, 21–33) und das Gebot Jesu der Unauflöslichkeit (Mk 19,1–12). Das Heilshandeln Gottes in der Geschichte wird also an ausgewählten Beispielen des Alten Testaments verkündet und zugleich in den Horizont des Neuen Testaments gestellt, wobei auch die Leserichtung der Schrift vom Alten zum Neuen in der Liturgie übernommen wird. Allerdings ist ein Lesejahr nicht mehr einem Evangelisten zugeordnet.

¹⁹ Premesse del Lezionario ambrosiano [PLA], in: Lezionario Ambrosiano 1, XIII–LVI.

²⁰ PLA 79. Vgl. C. MAGNOLI: Una certa unità tematica.

Der zweite Teil des Pfingstgeheimnisses beginnt mit Johannes dem Täufer und markiert damit den Übergang zum Neuen Bund. Entsprechend dem Wort Jesu »Bis zu Johannes hatte man nur das Gesetz und die Propheten. Seitdem wird das Reich Gottes verkündet.« (Lk 16,16ab) war im ersten Teil des Pfingstgeheimnisses das Alte Testament für die Leseordnung leitend, während es danach wieder das Evangelium ist. So folgt »eine Serie christologischer Themen, die sich in ekklesiologischem Sinn entfalten, je näher der Sonntag der Kirchweihe heranrückt.«²¹ Jeder Sonntag hat damit ein gewisses Thema, etwa die Eucharistie, das Hauptgebot der Liebe, die Kirche als Zeichen des Reiches Gottes (Gleichnisse vom Himmelreich).

Im dritten Teil des Pfingstgeheimnis folgen nach der Domkirchweihe der »Sonntag des missionarischen Auftrags« (entspricht dem Weltmissionssonntag) und der Sonntag der »Teilnahme der Völker am Heil«, bei dem die Gleichnisse vom vollen Fischnetz (Mt 13,47–52), vom zu füllenden Festsaal (Lk 14,1a.15–24) und vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1–14) gelesen werden, die den Heilswillen Christi unterstreichen und das Endgericht ankündigen. Das Kirchenjahr schließt mit dem Christkönigssonntag (wegen des sechswöchigen Advents allerdings zwei Wochen früher).

Fragt man nach dem leitenden hermeneutischen Konzept aller drei Teile des Pfingstgeheimnisses, erweist sich der Gedanke der Heilsgeschichte als roter Faden: Der erste Teil bietet exemplarisch Gestalten des Alten Testaments, nach der Enthauptung des Johannes vollzieht sich ein thematischer Wechsel zu Christus und der Kirche, um schließlich am Ende des dritten Teils in eine eschatologische Perspektive einzumünden. Der so gestaltete Weg will nach den Premesse zugleich »celebrativo e catechetico«²² sein.

Als Ergebnis des Ritenvergleichs lässt sich festhalten, dass das römische und das ambrosianische Lektionar sehr unterschiedliche Auswahlprinzipien haben. Jede theologische Vorentscheidung hat ihre Vor- und Nachteile und schließt gleichzeitig andere Prinzipien aus. Dies lässt fragen, welche Prinzipien hermeneutisch geschickter sind und wer sie vorgibt. Es geht hier letztlich um die für eine liturgische Bibelhermeneutik relevante Frage, wie und wann die liturgische Ord-

²¹ PLA 211.

²² PLA 199.

nung die Themen vorgeben darf, soll oder muss – oder wie sich die Liturgie von der Schrift her thematisch leiten lässt. Nimmt man die byzantinische Leseordnung, die aus dem 10. Jahrhundert stammt, beim Vergleich hinzu,²³ erkennt man, wie theologische Einsichten, etwa ein neues Bewusstsein für das Alte Testament sich in der Leseordnung niedergeschlagen haben. Auf solche Fragen und ihre hermeneutischen Konsequenzen wird in Teil B (Reflexionen) der Habilitationsschrift eingegangen,²⁴ man sieht hier aber schon, dass eine liturgische Bibelhermeneutik auch zeitgebundene Aspekte enthält, da auch im Umgang mit der Schrift Tradition und Erneuerung Hand in Hand gehen. Für eine liturgische Bibelhermeneutik ist es wichtig, sich nicht allein auf die Leseordnung zu konzentrieren, sondern die ganze Bandbreite der Schriftverwendung im Gottesdienst zu beachten. Daher sollen als weiteres Beispiel die Kommunionantiphonen herausgegriffen werden.

2.3 Kommunionantiphonen

Pius Parsch geht am Guten-Hirten-Sonntag²⁵ auf den Kommuniongesang und dessen Verbindung zum Evangelium ein:

»Evangelium und Eucharistie bedingen sich gegenseitig. Wie wird doch das Evangelium leuchtend und vergegenwärtigt, wenn es von der Eucharistie bestrahlt wird. Nur ein Beispiel: Am Guten-Hirten-Sonntag singen wir bei der Kommunion: ›Ich bin der gute Hirt, ich kenne meine Schafe und die Meinen kennen mich!‹ Wird da das Gleichnis vom guten Hirten nicht in der Eucharistie höchste Wirklichkeit? Ja, wie erhält doch die Hl. Schrift in der Messe eine wunderbare Weihe und im folgenden Opfer erschauernde Wirklichkeit.«²⁶

Was Parsch hier beobachtet, wird in der Habilitationsschrift genauer untersucht. Was das heutige Messbuch »Kommunionvers« nennt, ist der Relikt des bereits im vierten Jahrhundert breit bezeugten Kommu-

²³ Vgl. M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 41–43.

²⁴ Vgl. ebd., 270–287.

²⁵ Heute ist dies bekanntlich der vierte Ostersonntag; in der vorkonziliaren Zählung wurde er am sog. 2. Sonntag nach Ostern (entspricht dem heutigen dritten Ostersonntag) begangen.

²⁶ P. PARSCH: Volksliturgie, 233; vgl. DERS.: Liturgische Predigt, Bd. 5, 176. Auch im Vorwort dieses Bandes weist Parsch darauf hin (vgl. ebd., 7).

niongesangs, der durch die Verringerung der Kommunionfrequenz auf eine Antiphon reduziert wurde. Wurden ursprünglich Psalmen (in christologischer Deutung) als Kommuniongesänge verwendet,²⁷ traten im sogenannten Gregorianischen Repertoire etwa zur Hälfte Texte aus dem Neuen Testament – bevorzugt aus dem Tagesevangelium – hinzu, was sich bis heute durchträgt. Bei den Sonntagen im Jahreskreis ist jeweils ein Psalmwort und eine neutestamentliche Kommunionantiphon angegeben. Dabei handelt es sich meist um ein Jesus-Wort, das auffällig häufig in der ersten Person formuliert ist, sodass es – besonders wenn es wie im deutschsprachigen Raum oft vom Priester beim Zeigen der konsekrierten Hostie gesprochen wird – als ipsissima verba Christi erscheint.²⁸ Bibelhermeneutisch geht es hier um eine geschickte Form der Aktualisierung bzw. Anamnese: Denn der in der Eucharistie gegenwärtige Christus spricht die Versammelten direkt mit diesem Wort an. Dies wird umso deutlicher, wenn die Kommunionantiphon an den Sonn- und Festtagen des Osterfestkreises oft das zuvor verkündete Evangelium wieder aufnimmt, wie es Parsch beim Guten-Hirten-Sonntag ausgeführt hat.²⁹

Im Weihnachtsfestkreis ist die Kommunionantiphon häufig dem Alten Testament entnommen. Auch wenn im Advent eine wörtliche Wieder-

²⁷ So bezeugt etwa Cyrill von Jerusalem (*Mys. Cat.* 5,21) Ps 34 (33),9: »Danach hört ihr, wie euch der Psalmensänger mit einer göttlichen Melodie zur Teilnahme an den heiligen Mysterien einlädt. Er sagt: ›Kostet und seht, wie gütig der Herr ist.‹ (FC 7, 162; RÖWEKAMP). Derselbe Psalm ist belegt bei Hieronymus, Augustinus oder Cassiodor. Johannes Chrysostomus belegt für Antiochien Ps 145 (144), von dem die Kommunikanten sangen: »Aller Augen warten auf dich, und du gibst ihnen Speise zur rechten Zeit.« (v. 15). Vgl. mit Belegstellen M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 200.

²⁸ Dies ist an den folgenden Sonntagen im Jahreskreis der Fall: 1, 3, 8f., 12, 14f., 16 (Offb 3,20), 18–21, 23, 25, 31, 33f. Am 11. und 13. Sonntag im Jahreskreis sind die Kommunionantiphonen aus dem hohepriesterlichen Gebet entnommen (Joh 17,11 und 17,20f.) und damit an den Vater gerichtet. Ein Jesuswort ohne Ich-Formulierung begegnet an den Sonntagen 4–6, 17, 22, 29. – Der Briefliteratur ist die Kommunionantiphon an den Sonntagen 2, 10, (16), 24, 26–28, 30 entnommen.

²⁹ Am 1. und 2. Sonntag der Fastenzeit sowie am Palmsonntag (Versuchung, Verklärung und Passion nach den synoptischen Evangelien) ist jeweils eine Kommunionantiphon aus der entsprechenden Mt-Perikope angegeben. Das Wort Jesu an die Samariterin (Joh 4,13f.) dient für den 3. Sonntag, wenn diese Perikope gelesen wird. Am 4. und 5. Sonntag werden drei Verse je nach Evangelium angegeben. Ähnlich lässt sich ein solcher Bezug für die Ostersonntage 2 bis 7 sowie für Christi Himmelfahrt und Pfingstsonntag (Vorabend) zeigen. Ähnliches kann man auch an den Werktagen der Fastenzeit vermehrt feststellen.

aufnahme der Lesungstexte nur gelegentlich anzutreffen ist,³⁰ kommt es hier mehr auf die Grundaussage an: Was die Propheten bzw. die als prophetisch verstandenen Psalmen ankündigten, bekennt die Liturgie als in Christus erfüllt, der in der Eucharistie zugegen ist. Die Erfüllung der Verheißung wird so in einer doppelten Weise zu verstehen gegeben: sowohl im damals menschgewordenen Gottessohn als auch im sakramental anwesenden Herrn. Die Prophetie wird also im Heute der Liturgie erfüllt.³¹ Gleiches gilt auch für die alttestamentlichen Kommunionantiphonen zu Weihnachten (Hl. Abend, Morgen, Tag) und am Fest der Hl. Familie.

An den Advents-Werktagen ab dem 17. Dezember ist hingegen die Kommunionantiphon meist dem verkündeten Evangelium entnommen, um auf diese Weise anzudeuten, dass der verheißene Messias derselbe ist, der in der Kommunion empfangen wird. In der Weihnachtszeit liegt teilweise eine eucharistische Interpretation der verkündeten Evangelien bei den Kommunionantiphonen vor, sodass die Eucharistie als eine Fortsetzung der Inkarnation erscheint. Wird etwa am 2. Sonntag nach Weihnachten gesungen: »Allen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden.«, erhält das »Aufnehmen« in der Kommunion eine wörtliche Konkretisierung. Ähnlich stellt an Epiphanie die Kommunionantiphon »Wir haben seinen Stern aufgehen sehen und sind gekommen, dem Herrn mit Geschenken zu huldigen« eine Identifizierung der zur Kommunion Gehenden (»Wir«) mit den Sterndeutern her, sodass die Zeitebenen bewusst miteinander in Beziehung treten und deren Huldigung zum Bild für die Anbetung (»adorare Dominum«) wird, die im Empfang der Eucharistie geschieht und ins Leben weiterwirkt.

Was im römischen Messbuch hier und da auffällt, hat das italienische Messbuch in seiner zweiten Auflage von 1983 zum Prinzip erhoben. Denn es fügt in allen Messformularen für die Sonn- und Festtage sowie für die Werktage der geprägten Zeiten (gelegentlich auch bei Heiligengedenktagen) eine oder mehrere alternative Kommunionantiphonen

³⁰ Am 1. Adventssonntag stammt die Kommunionantiphon aus dem messianischen Ps 85 (84), am 2. Sonntag aus der ersten Lesung (C; Bar 5,5,4,36), am 3. Sonntag aus der Jesaja-Lesung (A; Jes 35,4) und am 4. Sonntag dem bei Mt 1,23 zitierten Jes 7,14 (Lesung und Evangelium A).

³¹ Die Liturgie ist gleichsam der Anti-Typus der Schrift; vgl. hierzu mit Rückgriff auf Ambrosius M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 412–416.

nen hinzu, die dem verkündeten Evangelium entnommen sind, soweit dies nicht bereits im MRom 1975 der Fall ist. So werden gewöhnlich in einem Sonntagsformular der Kommunionantiphon aus dem MRom noch drei für die Lesejahr A, B und C an die Seite gestellt. Dabei fällt wieder die häufige Auswahl von direkten Jesuszitaten auf. Dies geschieht, wie die Einleitung der italienischen Bischofskonferenz zum Messbuch erläutert, um »das vitale Band zwischen dem proklamierten Wort und seiner vollen Verinnerlichung durch das eucharistische Mahl herauszustellen.«³²

Eine Wiederaufnahme des Evangeliums ist mehr als die Wiederholung einer Kernaussage, sondern hat eine wichtige bibelhermeneutische Aussage. Was im Wortgottesdienst an alle proklamiert wurde, kann, nun in Erinnerung gerufen, in der Kommunion eine persönliche Vertiefung erfahren. Vor allem drückt sich formal die Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer sowie inhaltlich der theologische Zusammenhang von Christus im Wort und Christus im Sakrament aus. Damit führt die Liturgie direkt zur systematisch-theologischen Reflexion.

3. DIMENSIONEN EINER LITURGISCHEN HERMENEUTIK DER HEILIGEN SCHRIFT (TEIL B)

3.1 *Theologische Aspekte einer liturgischen Bibelhermeneutik*³³

Das Beispiel der Kommunionantiphonen macht die Beziehung zwischen Wort und Eucharistie deutlich, die auch für Pius Parsch ein wichtiges Anliegen war. Immer wieder kam er darauf zu sprechen in einer Zeit, in der das Wort als weniger wichtig erschien als die Eucharistie und der Wortgottesdienst bloß als »Vormesse« galt. Parsch wollte diesen Teil besser als »Wortmesse [...] ebenbürtig neben der Mahlmesse«³⁴ bezeichnen, geschätzt und gestaltet wissen.³⁵ An zahlreichen Stellen hebt er die Bedeutung von »Gotteswort und Sakrament« hervor:

³² *Messale Romano VIII.*

³³ Vgl. M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, B.III., 329–425, bes. 354–416.

³⁴ P. PARSCH: Liturgische Predigt, Bd. 6, 266.

³⁵ Vgl. P. PARSCH: Messerkklärung, 91–95.196–200.

»In jeder Eucharistiefeyer empfangen wir zwei große Güter: Gotteswort und Sakrament. Das sind die zwei Begegnungen Gottes: er kommt zu uns im heiligen Wort und im Leib des Herrn. Es sind zwei Kommunionen, die des Hörens und die des Genusses.«³⁶

Dabei greift er die Metapher der beiden Tische auf, die er bei Thomas vom Kempen († 1471)³⁷ findet und die durch das Zweite Vatikanum³⁸ noch höhere Beachtung finden sollte:

»Wir [...] denken kaum mehr daran, daß in der Meßfeier die zwei Tische stehen: der Tisch des heiligen Wortes und der Tisch des heiligen Brotes; die beiden sind einander nebengeordnet: beide sind Begegnungen mit Christus.«³⁹

An anderer Stelle führt er aus, dass in der Eucharistiefeyer

»die zwei großen und einzigen Quellen zugeführt [werden], das Gotteswort und die Eucharistie. Ich möchte fast sagen, diese beiden Mittel der Gnade sind gleichgeordnet; beide sind Nahrung und Arznei der Gnade; das eine mehr für die Erkenntnis und den Willen, das andere mehr für das Sein und Leben.«⁴⁰

In der Habilitationsschrift wird dieser Gedanke Parschs im Kapitel zu den theologischen Aspekten einer liturgischen Bibelhermeneutik vertieft, indem, wenn möglich und ergiebig, mit einem Dreischritt reflektiert wird. Zunächst wird die Schrift selbst befragt, dann das Zeugnis der Kirchenväter und der Tradition sowie schließlich vor allem die (heutige) Liturgie, sodass explizit eine liturgische Theologie entfaltet wird. So ist die wechselseitige Verwiesenheit von Wort und Eucharis-

³⁶ Ebd., 87. Vgl. sehr ähnlich DERS.: Liturgische Predigt, Bd. 6, 266: »Wir empfangen also bei jeder Messe eine zweifache Kommunion: die Kommunion des Hörens und die Kommunion des Mundes, die Kommunion des Gotteswortes und die Kommunion des Gottesbrotes.«

³⁷ Vgl. mit Zitat P. PARSCH: Messerkklärung, 89 (Thomas von Kempen, De Imitatione Christi 4, 11).

³⁸ Vgl. H. P. NEUHEUSER: Das Bild vom Tisch des Wortes und des Brotes, bes. 139–153 (zu den patristischen und mittelalterlichen Quellen dieses Bildes ebd., 148–153). Die Liturgiekonstitution handelt noch von zwei Tischen (vgl. SC 48 und 51), während *Dei Verbum* 21 und *Perfectae caritatis* 6 den einen Tisch nennen und *Presbyterorum Ordinis* 18 »vom zweifachen Tisch, der Heiligen Schrift und der Eucharistie« spricht. *Ad Gentes* 6 erwähnt die doppelte Nahrung durch das Wort und das eucharistische Brot. – Vgl. hierzu auch J. WOHLMUTH: Tisch des Wortes – Tisch des Brotes, bes. 273: »Es klingt fast so, als wolle das Konzil auch nur von *einem* Tisch sprechen, um Wort und Sakrament ganz eng zusammenzubinden.«

³⁹ P. PARSCH: Volksliturgie, 233.

⁴⁰ DERS.: Liturgische Predigt, Bd. 6, 266.

tie bereits in der Emmauserzählung (Lk 24) und in der johanneischen Brotrede (Joh 6), aber auch in der alttestamentlichen Deutung des Wortes als »Lebensmittel«⁴¹ bereits biblisch angelegt. Die Patristik baut darauf auf, wenn etwa Origenes († 253), der eine explizite Theologie des Wortes Gottes entworfen hat,⁴² und ähnlich Hieronymus († 420) und Caesarius von Arles († 542) anmahnen, dass mit derselben Umsicht, mit der darauf geachtet wird, dass nicht das kleinste Teilchen der Eucharistie zur Erde fällt, auch das Wort Gottes aufzunehmen ist.⁴³ Er nahm also die hohe Verehrung für die Eucharistie zum Ausgangspunkt und übertrug sie auf das Wort. In der Neuzeit verglich beispielsweise der Eichstätter Fürstbischof Gabriel von Eyb († 1535) in einem Konfirmationsbrief für eine Prädikaturstiftung (1513) die Wirkung der Predigt mit jener der Eucharistie.⁴⁴ Die Liturgische Bewegung (hier besonders Pius Parsch) und das Zweite Vatikanum haben die Wertschätzung des Wortes gefördert, ohne die Bedeutung der Eucharistie zu mindern.

Über die grundsätzliche zweipolige Gestalt der Messfeier hinaus legt die Liturgie selbst mehrfach Zeugnis davon ab, dass Wortgottesdienst und Eucharistiefeier eng miteinander verbunden sind und »eine einzi-

⁴¹ Vgl. Dtn 8,3 (aufgenommen bei Mt 4,4 und Lk 4,4); Dtn 30,14; Jos 1,8 (LXX / Vulgata: »non recedat volumen legis huius de ore tuo«); Ps 119,103; Ez 2,8,3,1–3; Jer 15,16 (aufgenommen in Offb 10,9f.).

⁴² Vgl. R. GÖGLER: Theologie des Wortes bei Origenes.

⁴³ Origenes, Hom. in Exodum 13,3 (GCS 29, 274; BAEHRENS): »Ihr, die ihr an den göttlichen Mysterien [sc. Eucharistie] teilnehmt, wisst es: Wenn ihr den Leib des Herrn empfangt, so hütet ihr diesen mit aller Umsicht und Verehrung, dass nicht das kleinste Teilchen davon auf die Erde falle, dass nichts von der geweihten Gabe verloren gehe. Ihr würdet euch nämlich für schuldig halten, und mit Recht, wenn dies durch eure Nachlässigkeit geschähe. Wenn ihr aber mit Recht so große Umsicht übt, seinen Leib zu bewahren, wie könnt ihr dann meinen, es sei eine geringere Schuld, Gottes Wort nachlässiger zu behandeln als seinen Leib?« Übersetzung nach H.-G. SCHÖTTLER: Manna, 93f. – Vgl. Hieronymus: In Psalmum 147,14 (CChr.SL 78, 337f.; MORIN; zitiert in VD 56); Caesarius von Arles: Sermo 78,2 (CChr.SL 103, 323; MORIN; deutsche Übersetzung bei M. DURST: Wortkommunion, 163).

⁴⁴ Der Text lautete: »Damit nun der mensch in seinem verstand zur erkenntnis göttlicher ding erhöht wurde und in (den) wegen der tugend nit abnehme, ist vor allen dingen nutz und guet das wort gottes, das nit weniger frucht bringet als der leichnam Christi, so es gesäet und ausgebreit wird durch die frumen und gelerten prediger, die den zuhörern gleich als essenden mitteilen die speis der tugend, damit sie nicht nüchtern bleiben von der speis der wahrheit und in der arbeit dieses lebens erliegen.« (M. BENINI: Paul Phrygio, 243). – Die zahlreichen spätmittelalterlichen Prädikaturstiftungen sind ein Zeugnis für die Wertschätzung des Wortes Gottes.

ge Gottesdienstfeier bilden.«⁴⁵ Nur einige Beispiele seien genannt. Dazu gehört eine eucharistische Relecture des Wortgottesdienstes der Messe. Worauf die Kommunionantiphon bereits aufmerksam gemacht hat, zeigt sich ebenso an einigen Schlussgebeten, die zusätzlich vom Wort sprechen. Beispielsweise lautet die Oration nach der Kommunion am 23. Sonntag im Jahreskreis: »in deinem Wort und Sakrament gibst du uns Nahrung und Leben.«⁴⁶ Gelegentlich fügt das deutsche Messbuch den Aspekt des Wortes in die lateinische Vorlage ein. So gibt es am 1. Sonntag im Jahreskreis in der Postcommunio »tuis reficis sacramentis« mit »durch dein Wort und das heilige Sakrament haben wir neue Kraft empfangen« wieder.⁴⁷ War hier nur allgemein vom Wort die Rede, kennt die Liturgie einige Beispiele mit einem konkreten Rückgriff auf das verkündete Evangelium, so etwa am 1. Sonntag der Fastenzeit (Versuchungserzählung): »Erhalte in uns das Verlangen nach diesem wahren Brot, das der Welt das Leben gibt, und stärke uns mit jedem Wort, das aus deinem Mund hervorgeht.«⁴⁸ Am Gedenktag des hl. Matthäus wird das Evangelium auf die Kommunion gedeutet, wenn es im Schlussgebet heißt: »Allmächtiger Gott, in dieser Feier gewährst du auch uns die Freude, mit der einst Matthäus den Herrn in seinem Haus zum Mahl empfing. Lass uns stets Tischgenossen deines Sohnes sein, der gekommen ist, nicht Gerechte, sondern Sünder zum Heil zu berufen.«⁴⁹ Manche Perikope erhält zusätzlich eine eucharistische Bedeutungsebene, sei es, dass sie bereits im Text selbst grundgelegt ist wie etwa in Joh 6, sei es, dass sie erst durch Propriumtexte oder sogar durch ein feststehendes Zitat wie »Seht das Lamm Gottes...

⁴⁵ AEM 8 (vgl. GORM 28) mit Rückgriff auf SC 56 und die Tisch-Metapher. Vgl. dazu O. NUSSBAUM: Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier.

⁴⁶ DMB 235.

⁴⁷ MRom 451 / DMB 209. Eine ähnliche Einfügung findet sich auch an Taufe des Herrn (»sacro munere satiati« [MRom 193] wurde zu »du hast uns mit deinem Wort und dem Brot des Lebens genährt«; DMB 74). Vgl. O. NUSSBAUM: Gegenwart Gottes/Christi, 70f.

⁴⁸ DMB 60. Vgl. auch KIRCHSCHLÄGER: Wort Gottes, 85, Anm. 17.

⁴⁹ DMB 783. Die Verbindung zeigt auch das Gabengebet an: »Nähre sie [deine Kirche] mit dem Wort der Wahrheit und stärke sie mit dem Brot des Lebens.« (ebd.). Vgl. auch das Schlussgebet am Gedenktag der hl. Hedwig: »Und da wir hier keine bleibende Stätte haben, stärke uns dein Wort und dein Sakrament auf dem Weg zur ewigen Heimat.« (DMB 810).

« (Joh 1,29) oder »Herr, ich bin nicht würdig...« (Mt 8,8)⁵⁰ hinzukommt.

Die Verbindung von Verkündigung und Eucharistie kann den Gläubigen beim Empfang der Kommunion helfen, indem die Begegnung mit dem eucharistischen Herrn eine zusätzliche Konkretion durch das verkündete Wort erfährt. Sie macht außerdem deutlich, dass der Glaube, der zum Kommunionempfang notwendig ist, vom Hören (Wortgottesdienst) kommt.⁵¹ Zugleich wird das Bewusstsein für die aktuelle Präsenz Christi in der Wortverkündigung von der Eucharistie her vertieft. Die Eucharistie hilft zur ganzheitlichen Aufnahme des Wortes, wie das Schlussgebet am Gedenktag des Hieronymus erbittet: »Laß uns mit ihrer [deiner Gaben] Kraft willig auf dein Wort hören und es verstehen, es in die Tat umsetzen und so zu dir gelangen.« Es lässt sich also festhalten: »Die Eucharistie öffnet uns für das Verständnis der Heiligen Schrift, ebenso wie die Heilige Schrift ihrerseits das eucharistische Geheimnis beleuchtet und erklärt.«⁵²

Für die Homilie ergibt sich die Aufgabe, auf solche Verbindungslinien aufmerksam zu machen. Das Homiletische Direktorium (2015), das häufig den liturgischen Kontext hervorhebt, bietet einen interessanten Vergleich mit der Kommunionausteilung: »Die Homilie kommt in gewissem Sinne der Austeilung von Leib und Blut Christi an die Gläubigen in der Kommunion gleich. In der Homilie wird das heilige Wort Gottes als geistliche Nahrung an die Gläubigen »ausgeteilt.«⁵³ Die Homilie hat außerdem eine Scharnierfunktion zwischen der Wortverkündigung und der Eucharistiefeyer, da Homilie und Lesungen dasselbe Pascha-Mysterium verkünden, das im Anschluss vollzogen wird.⁵⁴ Denn die Homilie soll »die Gemeinschaft der Gläubigen zu tätiger Mitfeier der Eucharistie hinführen.«⁵⁵ Die Zitate erinnern deutlich an

⁵⁰ Das Wort des Hauptmanns wurde ab dem 10. Jahrhundert als Vorbereitungsgebet des Priesters verwendet. Gemäß dem RRom 1614 wurde es zusammen mit dem »Seht das Lamm Gottes« in die Krankenkommunion eingefügt (daher auch passend: »so wird meine Seele *gesund*«) und erst dann in die römische Messe zur Kommunionsspendung aufgenommen (vgl. J. A. JUNGMANN: *Missarum Sollemnia*, Bd. 2, 441–443.457–462).

⁵¹ Vgl. R. BERGER: *Die Feier der Heiligen Messe*, 126.

⁵² *Verbum Domini*, 55.

⁵³ *Homiletisches Direktorium*, 26.

⁵⁴ Vgl. ebd., 11; PEMPL 24.

⁵⁵ PEMPL 24.

Aussagen von Pius Parsch⁵⁶ und unterstreichen die Dynamik vom Wort zur Eucharistie. Es ist diese Dynamik, die die Feier zu einem einzigen gottesdienstlichen Akt macht.⁵⁷ All dies hat auch ekklesiologische Bedeutung, denn Wort und Eucharistie bauen Kirche auf, wie das Tagesgebet der Kirchweihe programmatisch erbittet: »Schenke uns deine Gegenwart im Wort und Sakrament.«⁵⁸

Diese Verwiesenheit beider Größen aufeinander hat *Verbum Domini* hervorgehoben, indem es die Gegenwart Christi im Wort unter anderem in Analogie zur Realpräsenz in der Eucharistie erklärt:

»Die Sakramentalität des Wortes lässt sich so in Analogie zur Realpräsenz Christi unter den Gestalten des konsekrierten Brotes und Weines verstehen. Wenn wir zum Altar gehen und am eucharistischen Mahl teilnehmen, empfangen wir wirklich den Leib und das Blut Christi. Die Verkündigung des Wortes Gottes in der liturgischen Feier geschieht in der Einsicht, dass Christus selbst in ihr gegenwärtig ist und sich uns zuwendet, um aufgenommen zu werden. [...] Christus, der unter den Gestalten von Brot und Wein wirklich gegenwärtig ist, ist in analoger Weise auch in dem Wort gegenwärtig, das in der Liturgie verkündigt wird.«⁵⁹

Es handelt sich hier um ein gutes Verstehensmodell für die Gegenwart Christi im Wort. Lothar Lies (1940–2008) sprach von der mit Rückgriff auf die Transsubstantiationslehre von der Verbalpräsenz Christi im Wort.⁶⁰ Klar bleibt einerseits, dass die Gegenwart im Wort nicht

⁵⁶ Vgl. die Zitate oben und zur tätigen Teilnahme vor allem: »Das Volk muß, wenn es wesensgemäß an der Messe teilnimmt, eine zweifache Kommunion empfangen: die Kommunion des Hörens und des Mundes. Das ist wesenhafte Aktivität an der Meßfeier.« (P. PARSCH: *Christliche Renaissance*, 192f.).

⁵⁷ Vgl. PEML 10: »Das Wort Gottes, das die Kirche im Gottesdienst liest und verkündet, zielt geradezu darauf ab, zur Eucharistie, dem Opfer des Bundes und dem Gastmahl der Gnade, hinzuführen.« Vgl. auch das Gabengebet am Gedenktag des Bibelübersetzers Hieronymus: »Herr, unser Gott, laß uns dem Beispiel des heiligen Hieronymus folgen und dein Wort immer neu bedenken, damit wir mit umso größerer Bereitschaft an deinen Altar treten, um das heilbringende Opfer zu feiern.« (DMB 798). Vgl. auch BAUMGARTNER: *Wort*, 161–166.

⁵⁸ DMB 1019. Im Messformular für die Kirche E (für das Bistum) heißt es im Tagesgebet: »Laß sie [die Kirche von N.] durch Wort und Sakrament eins sein im Heiligen Geist.« (DMB 1041). Im MRom 1080 steht hier spezifischer »per Evangelium et Eucharistiam«.

⁵⁹ *Verbum Domini*, 56. – Vgl. zur Sakramentalität des Wortes bei Parsch das Zitat bei Anm. 3.

⁶⁰ Vgl. L. LIES: *Verbalpräsenz – Aktualpräsenz – Realpräsenz*.

von der Eucharistie abgeleitet ist (und daher auch in nicht-eucharistischen Gottesdiensten gilt), sondern vom auferstandenen und daher in der Feier gegenwärtigen Christus stammt, der – wie bei den Jüngern von Emmaus – das Wort verkündet. Andererseits darf die Gegenwart Christi im Wort aus theologischen Gründen nicht dazu führen, das Wort gegen die Eucharistie auszuspielen.⁶¹

Die Sakramentalität des Wortes, die ein theologischer Schwerpunkt einer liturgischen Bibelhermeneutik ist,⁶² hebt also in erster Linie die Gegenwart Gottes / Christi in der Verkündigung hervor – ein Anliegen, das Pius Parsch leidenschaftlich⁶³ bezüglich des »Lesegottesdienstes« hervorhob:

»Machen wir uns die Bedeutung dieses Teiles klar; er heißt *Gotteswort*. Gott spricht zu uns. [...] Im Lesegottesdienst spricht Gott wahrhaft und wirklich zu uns, er spricht genau so, wie einst Gott am Sinai zum Judentum sprach. Er spricht genau so, wie Christus am Berg der Seligkeiten oder vom Schiffelein des Petrus zu den Volksscharen redete. Wenn ein großer Mann zu uns spricht, da ist es uns wie eine Offenbarung. Doch was ist der berühmteste Mann gegen den unendlichen Gott. Darum die große Folgerung: wir sollen mit Ehrfurcht, Liebe und Freude dem Gottesworte lauschen, wo es uns begegnet. Es begegnet uns in der Hl. Schrift, in der Epistel, im Evangelium, in der Predigt.«⁶⁴

⁶¹ Man beachte, dass in SC 7 bei den Gegenwartsweisen Christi in der Liturgie seine Präsenz in der Eucharistie durch ein »maxime« hervorgehoben ist. Paul VI. hob sie in der Enzyklika *Mysterium Fidei* (1965) als »substantialis« (40) hervor, da die Eucharistie die Gegenwart Christi sichtbar und bleibend anzeigt und enthält. Dies kommt dem Menschen, der besonders sichtbare und erfahrbare Zeichen (Kommunion!) für die Transzendenz braucht, sehr entgegen. Vgl. ausführlicher M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 392–402; O. NUSSBAUM: Gegenwart Gottes/Christi, 69.

⁶² Vgl. hierzu M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 354–388.

⁶³ Vgl. etwa P. PARSCH: Liturgische Predigten, Bd. 6, 268f.: »Wir sind noch viel zu wenig überzeugt und durchdrungen, daß in der Epistel und im Evangelium Gott selbst zu uns spricht. Das sieht man an dem Husten, Räuspern, Schneuzen während der Lesung. Wenn wir diese Lesungen als lebendiges Wort Gottes, das Vaters der Lichte, ansehen würden, da müßten wir den Atem anhalten, wir würden mäuschenstill sein, so daß man eine Nadel fallen hörte. Dazu wollen wir uns nun auch erziehen.«

⁶⁴ P. PARSCH: Liturgische Predigten, Bd. 1, 136.138. In diesem Zitat sind in nuce etliche Stichworte wie »Offenbarung«, »begegnen« oder die heilsgeschichtliche Begründung enthalten, die bei M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 339–388 entfaltet werden.

Parsch differenzierte kaum bewusst zwischen der Gegenwart Gottes und der Gegenwart Christi,⁶⁵ da es ihm um die Tatsache der göttlichen Gegenwart als solche ging.⁶⁶ Dabei begründet er diese Gegenwart im Wort auch mit der Inkarnation⁶⁷ und führt an anderer Stelle bildhaft aus: »Gott spricht zu mir, und seine Worte, seine Stimme ist bloß aufgefangen in den Körper der geschriebenen Buchstaben. Die Worte sind Leiber, hinter denen eine Seele lebt, zu dieser Seele muß ich vordringen.«⁶⁸ Er verwendet dabei eine Formulierung, die mit jener des Origenes fast wörtlich übereinstimmt: »Denn wie es [das Wort Gottes] dort vom Schleier des Fleisches, so wird es hier von dem des Buchstabens verhüllt, sodass der Buchstabe gleichsam als das Fleisch angeblickt, der darin verborgene Sinn aber gleichsam als Gottheit verstanden wird.«⁶⁹

Die Sakramentalität des Wortes zeigt sich auch in dessen Wirkungen bzw. performativen Charakter.⁷⁰ Parsch führt dazu aus, dass das Wort Gottes der »Same [ist], der das Pflänzlein der Gnade erzeugt« und »bei der Zeugung zum Gotteskind wesentlich« ist. Es ist außerdem »Arznei für die volle Gesundung des begnadeten Menschen. [...] Nicht bloß die Eucharistie, auch das Gotteswort soll unser Leben lang uns Nahrung und Medizin für unser Gnadenleben sein.«⁷¹ Parsch entfaltet nach der Erläuterung von »Gnade und Gotteswort« auch die Beziehung zwischen dem Hl. Geist und dem Wort Gottes, denn »Gottes-

⁶⁵ Vgl. hierzu O. NUSSBAUM: Gegenwart Gottes/Christi und M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, bes. 359–369 (auch zur Frage nach der Gegenwart Christi in der alttestamentlichen Verkündigung oder in der Homilie).

⁶⁶ P. PARSCH: Liturgische Predigten, Bd. 1, 137: »Erfüllen wir uns mit der Tatsache, in der Epistel, im Evangelium, in der Predigt spricht im wahren und wirklichen Sinn Gott zu uns.«

⁶⁷ Vgl. ebd., 1, 138; DERS.: Volksliturgie (1940), 261: »Es ist auch eine Inkarnation Christi, des Logos, wenn Gott in der Schrift zu mir redet. Christus stellt ja seine Mutter in Parallele mit dem Menschen, der das Wort Gottes hört (empfängt) und bewahrt (trägt).«

⁶⁸ Ebd. Dies ist für Parsch die »dritte und höchste Stufe. Die erste war die Exegese [...]; die zweite war die historische Wirklichkeit, Christus trat vor mich hin, ich sah sein Leben, hörte seine Worte; dasselbe gilt auch für die anderen Teile der Hl. Schrift.« (ebd.)

⁶⁹ Origenes, In Lev. hom. 1, 1 (SChr 286, 66; BORRET). Deutsche Übersetzung nach R. GÖGLER: Theologie des Wortes bei Origenes, 301. Vgl. auch H. DE LUBAC: Schriftverständnis des Origenes, 397.

⁷⁰ Vgl. hierzu M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 379–388.

⁷¹ Vgl. P. PARSCH: Liturgische Predigt, Bd. 6, 268.

wort ist Geisteswort.« Mit Bezug zu Joh 16,8 (Evangelium am damaligen 4. Sonntag nach Ostern) führt er aus:

»Der Hl. Geist aber ist Urheber und Spender der Gnade. In seinen beiden Händen hält er das Gotteswort und die Eucharistie, mit denen er das Scheidungswerk, aber zugleich das Wunderwerk der Gnade vollbringt.«⁷²

Die theologischen Aspekte einer liturgischen Bibelhermeneutik, die hier freilich nur kurz genannt und mit Parsch in Verbindung gebracht wurden, werden in der rituellen Inszenierung der Wortverkündigung in der Liturgie ansichtig.

3.2 Die rituelle Inszenierung und die Liturgie als hermeneutischer Schlüssel⁷³

Ganz im Sinne von Parschs Aufruf »Betrachten wir die Zeremonien«⁷⁴ werden in der Habilitationsschrift die Riten untersucht, die Lesung(en) und Evangelium in den verschiedenen westlichen wie östlichen Riten umgeben. Zeigt im römischen Ritus die Buchangabe »Lesung aus...« den menschlichen Verfasser an, macht »Wort des lebendigen Gottes« am Ende die doppelte Urheberschaft der Bibel als Gotteswort in Menschenwort bewusst. Umso mehr ist die Evangelienverkündigung hervorgehoben. Durch die Akklamationen in der zweiten Person »Ehre sei *dir*, o Herr« und »Lob sei *dir*, Christus« wird das Sprechen Christi und der Dialog mit ihm angedeutet.⁷⁵ Das Evangeliar dient als Symbol Christi, dessen Ankunft mit Leuchtern und Weihrauch – ein Brauch, der dem antiken Herrscheradvent nachempfunden ist und bereits im vierten Jahrhundert in der Liturgie verwendet wurde – angezeigt wird. Das Halleluja (Offb 19) verweist auf das Kommen des erhöhten Herrn. Noch deutlicher wird die Christuspräsenz in der Wortverkündigung beim Blick in östliche Riten. So heißt es etwa in der armenischen Liturgie unmissverständlich: »Es spricht Gott.«⁷⁶ In der byzantinischen Bischofsliturgie und auch in der syro-malankari-

⁷² Ebd., 270. Vgl. zur pneumatologisch-epikletische Dimension des Wortes Gottes M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 416–421.

⁷³ Vgl. ebd., 287–328.

⁷⁴ P. PARSCH: Liturgische Predigt, Bd. 1, 141.

⁷⁵ Vgl. hierzu etwa P. PARSCH: Liturgische Predigt, Bd. 5, 21.

⁷⁶ D. SARDARYAN – G. WINKLER (Hg.): Liturgie der Armenischen Kirche, 45.

schen werden zur Evangelienprozession zusätzlich sog. Rhipidien verwendet, ursprünglich Fächer im Hofzeremoniell, heute Metallscheiben mit der Darstellung eines Seraphen (und kleinen Glöckchen), um die Ankunft Christi inmitten der Engel zu inszenieren.⁷⁷ Der Vergleich der vielfältigen Riten kann sowohl durch die gemeinsamen Elemente (wie z.B. die Rahmung der Schrifttexte oder die rituell hervorgehobene Ehrenstellung des Evangeliums) als auch durch manche Spezifika (z.B. etwa den Lesesegen für den Lektor) das grundlegende Verständnis der Schrift in der Liturgie als aktuelles Wort Gottes und damit die Sakralität der Schrift unterstreichen. Auch die jüdische Toraverkündigung in der Synagoge macht auf eine hermeneutische Gemeinsamkeit aufmerksam: Durch die Gebete und die Prozession mit der Schriftrolle wird die Verkündigung der Tora als Re-Inszenierung der Sinai-Offenbarung, als aktuell ergehendes Wort Gottes, gefeiert.⁷⁸ Über diese eher grundsätzliche Hermeneutik hinaus kann die Liturgie durch ein unterschiedliches liturgisches Setting auch einzelne Perikopen verschieden interpretieren. So liest sich die Zachäus-Perikope (Lk 19,1–10) an der Kirchweihe mit dem Fokus auf »Heute ist diesem *Haus* das Heil geschenkt worden« anders als am 31. Sonntag im Jahreskreis C, wieder anders in der byzantinischen Krankensalbung oder am Sonntag der Vergebung vor der Quadragesima in Mailand. Manchmal nimmt die Liturgie selbst eine Interpretation durch einen anderen Text vor wie etwa bei den johanneischen Perikopen der Fastenzeit A, wenn die Präfation eine Deutung auf die Taufvorbereitung bzw. -erinnerung vornimmt. Das Kirchenjahr ist also ein wesentlicher Interpretationsschlüssel. Antiphonen färben in der Tagzeitenliturgie einen Psalm entsprechend ein, sodass derselbe Psalm je unterschiedliche Hervorhebungen und Deutungen erfährt, oftmals in einem christolo-

⁷⁷ Die Rhipidien wurden trotz ihrer ursprünglich rein praktischen Bedeutung, durch das Fächeln Mücken zu vertreiben, bald zum liturgischen Ehrensymboll für Christus inmitten der Seraphim, weshalb ihr Bild auf den Fächern abgebildet wurde. Vgl. J. BRAUN: Das christliche Altargerät, 642–647; K. ONASCH: Kunst und Liturgie, 114f.; M. KUNZLER: Christus ist unter uns, 105f.; J. MADEY – G. VAVANIKUNNEL (Hg.): Qurbana, 124.

⁷⁸ Vgl. R. LANGER: Sinai, Zion, and God in the Synagogue: Celebrating Torah in Ashkenaz. Vgl. auch die übersichtlichen Einführungen: A. M. BÖCKLER: Jüdischer Gottesdienst, 106–135, bes. 107f. 119–131, Übersicht, 129; L. A. HOFFMAN: Introduction to the Liturgy. The Reading of Torah. – Vgl. M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 321–327.

gischen Sinn (als *vox Christi ad Patrem, vox Ecclesiae ad Christum* oder als *vox de Christo*). Die Leseordnung hat mit den Prinzipien ihrer Zusammenstellung eine wichtige Funktion in der wechselseitigen Deutung der Perikopen. Freilich kann dies manchmal einengen, so dass vor allem die Intention derer, die die Ordnung konzipiert haben, auf Kosten anderer Aspekte des Textes in den Vordergrund tritt. Manchmal eröffnet sich aber ein Mehrwert, indem die Kombination der Lesungstexte oder die Verbindungen von biblischen und liturgischen Texten, also die intertextuellen Bezüge, ein Sinnpotential freilegen, das ein einzelner Text für sich allein nicht aufweist.

3.3 Rezeption der Schrift als Akt der *participatio actuosa*⁷⁹

Solche Bezüge wirken freilich nicht von selbst, sondern müssen erst erkannt werden. Noch elementarer gilt für jeden einzelnen Bibeltext in der Liturgie, dass er (meist hörend) aufgenommen werden muss. Das verkündete Wort verlangt nach einer Resonanz, einer Aneignung oder Rezeption im Hörer. In der Literaturwissenschaft etablierte sich mit Blick auf die Text-Leser-Interaktion die Rezeptionsästhetik.⁸⁰ Der Literaturwissenschaftler Umberto Eco sprach etwa davon, dass der Autor dem Leser ein »offenes Kunstwerk«, »ein zu vollendendes Werk«⁸¹ übergibt, weil der Leser an der Interpretation mitwirkt. Das Verständnis ist biographisch wie kulturell geprägt, nicht jedoch beliebig, weil es durch das Wechselspiel von Leer- / Unbestimmtheitsstellen und Kommentaren im Text gelenkt ist.⁸²

Auf den Schrifttext in der Liturgie übertragen, macht dies auf die Mitwirkung der einzelnen Hörer aufmerksam. Die Rezeption der Schrift ist damit ein wesentlicher Teil der *participatio actuosa* (SC 14 u.ö.)⁸³ an

⁷⁹ Vgl. hierzu ebd., B.IV.

⁸⁰ Vgl. zur ersten Orientierung H. ANTOR: Rezeptionsästhetik (mit Lit.); H. R. JAUSS: Rezeption und Rezeptionsästhetik; R. WARNING: Rezeptionsästhetik.

⁸¹ U. ECO: Das offene Kunstwerk, 55.

⁸² Vgl. DERS.: Lector in fabula. Vgl. ebd., 63: »Der Text ist also mit Leerstellen durchsetzt, mit Zwischenräumen, die ausgefüllt werden müssen; und wer den Text sendet, geht davon aus, dass jene auch ausgefüllt werden.« Er unterstreicht, dass »der Text die Mitarbeit des Lesers als wesentliche Bedingung seiner Aktualisierung postuliert.« (ebd., 65). Vgl. auch W. ISER: Der Akt des Lesens; DERS.: Die Appellstruktur der Texte, zu den Kommentaren, bes. 19–23; DERS.: Der implizite Leser.

⁸³ Vgl. etwa F. LURZ: Tätige Teilnahme angesichts der heutigen kulturell-religiösen Bedingungen; W. HAUNERLAND: Participatio actuosa; M. STUFLESSER: Actuosa Participatio;

der Liturgie. Die Erfahrung zeigt, dass Menschen – je nach eigenen Bedingungen, Lebenssituationen, Schriftkenntnissen etc. – unterschiedlich hören. Ja selbst wer einen Text in der Vorbereitung der Liturgie liest, wird gelegentlich bei dessen Verkündigung auf andere Aspekte aufmerksam, die er vorher nicht bemerkte, oder überhört schlicht, was zuvor aufgefallen war.

Dabei ist Rezeption ein lebendiger Prozess. Was die Rezeptionsästhetik neu ins Bewusstsein gerufen hat, hatte bereits Gregor der Große († 604) aufgrund seiner eigenen Erfahrung mit der Schriftbetrachtung in einer Ezechiel-Homilie so zusammengefasst: »Divina eloquia cum legente crescunt.« – »Die göttlichen Worte wachsen mit dem Leser, denn jeder versteht sie umso tiefer, je tiefer er in sie eindringt.«⁸⁴ Diese Erfahrung kann ebenso in der Liturgie gemacht werden, besonders deutlich etwa bei den sich regelmäßig wiederholenden Kurzlesungen und Psalmen der Tagzeitenliturgie, die je nach eigener Situation jeweils anders sprechen. Im Lauf der Zeit stellt sich so ein Wachsen der Schriftworte in dem Sinn ein, dass derselbe Text für den Einzelnen subjektive Konnotationen kumuliert und gelegentlich wieder frühere aufruft.

Die Rezeptionsästhetik macht darauf aufmerksam, dass die Unbestimmtheitsstellen eines Textes die Möglichkeit unterschiedlicher Interpretationen eröffnen. Auch die Liturgie lässt dem Hörer die Freiheit, wie er einen Bibeltext hört, versteht und für sich fruchtbar macht. Ob jemand einen Psalm christologisch versteht oder eher auf der wörtlichen Ebene bleibt, liegt im Ermessen des Einzelnen, selbst wenn beispielsweise beim klassischen Osterpsalm 118 »Ich werde nicht sterben, sondern leben« der Kontext dafür spricht, den Auferstandenen selbst zu hören.⁸⁵ Man kann aber noch einen Schritt weiter gehen und

M. SEARLE: Called to Participate; F. KOHLSCHHEIN: Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme.

⁸⁴ Gregor: Homiliae in Ezechielem prophetam 1,7,8 (CChr.SL 142, 87; ADRIAEN): »... nam tanto illa quisque altius intelligit, quanto in eis altius intendit.« Vgl. auch die ähnliche Formulierung (im Plural) bei Gregor: Moralia in Iob 20,1,1 (CChr.SL 143A, 1003; ADRIAEN): »sacra scriptura [...] aliquo modo cum legentibus crescit.« – R. VORDERHOLZER: »Die Heilige Schrift wächst irgendwie mit den Lesern«, 168 nennt Gregor den »Patron der Rezeptionsästhetik«.

⁸⁵ Harald Buchinger resümiert: »In der Eindeutigkeit der Anspielung bei gleichzeitiger Offenheit ihrer Aneignung liegt die eigentümliche Poesie der römischen Tradition.« (H. BUCHINGER: Mehr als ein Steinbruch, 23; vgl. DERS.: Lebensraum des Wortes, 205).

den Psalm christologisch und zugleich persönlich auffassen, d.h. dass man durch »Rollenzitation«⁸⁶ mit Christus einen Psalm gleichsam in der Spur und Nachfolge Jesu betet und sich zu eigen macht.

Durch die Liturgie wird die Rezeption des Einzelnen in einen größeren Kontext gestellt, der ihn selbst übersteigt, denn er wird von der Rezeptionsgemeinschaft Kirche getragen. Wenn die Psalmen etwa in der Tagzeitenliturgie nicht (nur) im eigenen Namen, sondern im Namen der Kirche gebetet werden,⁸⁷ wird (besonders bei differierender Stimmung zwischen Psalm und persönlicher Situation) die personale Rezeption des Psalms im Gebet erst möglich.⁸⁸ Außerdem werden in der Liturgie Deutungen von Schriftstellen über die Jahrhunderte hin weitertradiert, sodass sie (im Unterschied zu einer zeitgebundenen Homilie) einen gewissen normativen Charakter bekommen.⁸⁹ Dies geschieht etwa bei den (meist patristischen) Väterlesungen der Lesehore, die nach AES 163 die Schrift »authentisch« auslegen, oder bei den Hymnen, die in poetischer Sprache Schriftauslegungen aus der Tradition überliefern. Die Glaubens- und Schrifterfahrung der Kirche ist schlicht größer als die des persönlichen Beters und kann daher zu einer Bereicherung für den Einzelnen werden, der in der Feier der Liturgie an der Erfahrung der Kirche teilhat. Damit kommt ein Mehrwert der kirchlichen Rezeption zum Vorschein.

Beziehen sich die bisherigen Gedanken auf die Art und Weise der Rezeption, soll nun das »Ergebnis« bedacht werden, nämlich die Frage nach den kognitiven Inhalten der Bibel. Denn im Einzelnen entsteht durch die Feier der Liturgie nach und nach ein »Relief der Bibel«. Wer nur an bestimmten Hochfesten in die Kirche geht, hört nur die »Spitzenpunkte« wie die Weihnachts- und Ostererzählung, mehr erfährt, wer jeden Sonntag die Messe mitfeiert, noch mehr, wer auch die Tag-

⁸⁶ A. A. HÄUSSLING: Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen, 5. Vgl. DERS.: Bibel in der Liturgie der Tagzeiten, 96–100; DERS.: Biblische Grundlegung, 306–309, bes. 306f.; M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 438–445.

⁸⁷ Vgl. zum Stundengebet / Laienbrevier P. PARSCH: Volksliturgie 44.61.78f.481–487, hier bes. 486.

⁸⁸ Vgl. AES 108.

⁸⁹ Während die liturgischen Deutungen (durch Intertextualität, in Gesängen und Gebeten etc.) durch die mindestens jährliche Wiederkehr sich subtil einprägen und durch ihre kirchenamtliche und (teilweise) weltweite Verbreitung einen autoritativen Charakter tragen, wird die Homilie meist »nur« als Werk des einzelnen Predigers angesehen.

zeitenliturgie (mit der Lesehore) vollzieht. Die erneuerte Leseordnung hat hier einen echten Fortschritt gebracht. Je mehr das Wissen mit dem Verstehen verbunden wird, desto mehr nehmen, um in diesem Bild zu bleiben, die Konturen und Kontaktflächen des Reliefs zu.

Nicht unwichtig ist für eine liturgische Bibelhermeneutik die Frage nach dem Verhältnis zwischen der »liturgischen Bibel« und der kanonischen Bibel, also dem, was ein Teilnehmer an der Liturgie im Vergleich zum Ganzen der Bibel aufnimmt. Dass nicht die Vollständigkeit angestrebt sein kann, ergibt sich schon aus dem Umfang,⁹⁰ zumal der Gottesdienst zwar auch, aber keineswegs in erster Linie didaktische Ziele hat. Außerdem ist klar, dass es in der Schrift unterschiedlich wichtige Perikopen gibt. Besonders interessant ist es zu prüfen, welche Teile der Evangelien als dem »Hauptzeugnis für Leben und Lehre des fleischgewordenen Wortes« (DV 18) in die Leseordnung aufgenommen wurden und welche nicht. An den Sonn- und Feiertagen kommen nicht alle Perikopen der Evangelien vor,⁹¹ teilweise wohl aus Platzmangel, teilweise weil sie als »schwierige Texte« eingestuft wurden.⁹² Doch es gibt auch Passagen bzw. Verse, die überhaupt nicht in der Liturgie vorkommen, wie etwa Joh 7,3–9.11–24.31–36⁹³ oder – vermutlich bewusst ausgeschieden, um kein antijüdisches Verständnis zu transportieren – Joh 8,43–50 und 15,22–25. Das Wort »Schlangenbrut« lässt die Liturgie Johannes den Täufer in den Mund nehmen,⁹⁴ nicht

⁹⁰ Dennoch ist der Umfang besonders im zweijährigen Zyklus der Lesehore beachtlich: aus dem AT sind 38,6% vertreten: aus dem Pentateuch 33,9%, aus den übrigen historischen Büchern 31,2%, aus der Weisheitsliteratur 40% und aus den Propheten 52,3% (vgl. E. J. LENGELING: *Liturgia Horarum*, 232; 236f.). Das NT wird entgegen der Behauptung in AES 146 und ebd., 236 nicht zu 100% gelesen, wie gleich gezeigt wird.

⁹¹ E. NÜBOLD: *Perikopenordnung*, 203–217 hat eine Liste von 25 »wichtigen« Perikopen aufgestellt, die im OLM an den Sonn- und Feiertagen fehlen. Allerdings sind bei etlichen seiner Auffassung nach fehlenden Perikopen Parallelstellen aus den Synoptikern im OLM enthalten.

⁹² Vgl. PEML 76.

⁹³ Joh 7,14–18 kann bei der Lektorenbeauftragung verwendet werden, was aber doch nur einen kleinen Kreis betrifft. – Weiterhin fehlen z.B. Joh 10,19–21; Joh 12,17–19 (hätte man am Palmsonntag problemlos anfügen können); Joh 12,34–36 (nur bei Votivmesse zum Kreuz und zur Segnung von Kelch und Hostienschale); Joh 12,37–43 (Parallelen von Synoptikern sind aufgenommen). Vgl. *Die Schriftlesungen der Messfeier*, 57f.

⁹⁴ Vgl. Mt 3,7 am 2. Adventssonntag A (Lk 3,7 bei Messen zur Versöhnung).

aber Jesus gegen die Pharisäer.⁹⁵ Damit vermittelt die Liturgie ein leicht anderes Jesus- und Gottesbild als die Evangelien.

Die kognitive Rezeption ist mit einer spirituellen Rezeption der Schrift zu ergänzen, wie dies auch bei den Emmausjüngern geschah. Sie wussten kognitiv alles über die Auferstehung, doch erst die Begegnung mit dem Auferstandenen hat ihr Herz brennen und ihre Augen aufgehen lassen. Die Schrift ist auch ein »spirituelles Gedächtnis« der Kirche,⁹⁶ das die vielfachen Wege der Menschen mit Gott (inklusive der Zu- und Abwendungen) »speichert« und in der Liturgie normativ für Heute zugänglich macht. Die eigenen Erfahrungen können so mit jenen des Volkes Israel und der frühen Kirche erweitert und auf dieser Hintergrundfolie reflektiert werden.

4. LITURGICAL APPROACH (TEIL C)

4.1 *Die theologische Verflechtung von Liturgie und Bibel*

Auch wenn nur einige Aspekte der Habilitationsschrift knapp vorgestellt wurden, dürfte klar geworden sein, wie sie sich an das Grundanliegen von Pius Parsch anschließt und es weiterführt, da sie die mannigfaltigen Beziehungen von Liturgie und Bibel exemplarisch zeigt und theologisch reflektiert. Die Verbindungen erschöpfen sich jedoch nicht darin, dass die Schrift in Lesungen und Psalmen direkt zu Wort kommt, Gebets- und Gesangstexten durchdringt oder Riten ihren Sinn verleiht.⁹⁷ Vielmehr reichen die wechselseitigen theologischen Verflechtungen tiefer.⁹⁸

Hier ist zunächst die Anamnese zu nennen, die Bibel und Liturgie eigen ist und gleichsam ihre »verbindende Leitkategorie«⁹⁹ ist. Die Schrift ist in sich mehr als eine historische Quelle oder Zeugnis einer

⁹⁵ Vgl. Mt 23,33: »Ihr Nattern, ihr Schlangenbrut! Wie wollt ihr dem Strafgericht der Hölle entrinnen?« – Es fehlen aus demselben Grund: Mt 12,33–37 (bes. 34!) und 23,33–36.

⁹⁶ Der Ausdruck lehnt sich an Jan Assmanns »kulturelles Gedächtnis« an. Vgl. J. ASSMANN: Das kulturelle Gedächtnis.

⁹⁷ Vgl. SC 24; M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 22–244.

⁹⁸ Im Folgenden wird teilweise wörtlich auf die Ergebnisse der Habilitationsschrift zurückgegriffen (ebd., 467–477).

⁹⁹ Vgl. G. STEINS: Hört dies zu meinem Gedächtnis, bes. 237.

früheren und damit vergangenen Zeit. In beiden Testamenten ist der Auftrag zum Gedenken an die Heilstaten Gottes enthalten,¹⁰⁰ um sie so als Ursprungsgeschichte mit Gegenwartsrelevanz lebendig zu halten. Im Hören und Verkünden der Schrift wird dieser Auftrag ausgeführt, sodass sie der Gottesbegegnung dient. Gleiches Ziel verfolgt im Umgang mit der Schrift auch die (christliche wie jüdische) Liturgie, für die die Anamnese bekanntlich zentral ist. Die Liturgie versetzt nicht in ein Damals der Geschichte Israels oder des Lebens Jesu zurück. Vielmehr wohnt ihr die gegenläufige Bewegungsrichtung inne, indem sie das biblisch bezeugte, damals stattgefundene Heilshandeln Gottes aufgrund seiner zeitenthobenen Präsenz im Heute der Feier proklamiert und daran Anteil schenkt. Das in der Liturgie häufig vorkommende hermeneutische Mittel der zitierenden Rollenidentifikation hilft, sich in die Personen hineinzusetzen und damit die Schrift als personales Heilswort für die Gegenwart zu erkennen. Auch Parsch betonte häufig die Bedeutung von Bibel und Liturgie für die Gegenwart:

»Die Liturgie will nicht in der Vergangenheit und auch nicht in der Zukunft leben, sondern in der Gegenwart. Der Sinn der Liturgie ist auch nicht ein Denken an die vergangene Zeit oder an die Zukunft, sondern ist eine Wirklichkeit. Gewiß führt uns die Liturgie gern in die Vergangenheit und an das Ende; doch sie läßt uns nicht dort verweilen, sondern führt uns immer wieder zurück in die Gegenwart und will uns etwas Wirkliches und Greifbares geben, und das ist die Gnade. Sinn aller Liturgie ist nicht Geschichte und nicht Erwartung, sondern Gnadenspendung.«¹⁰¹

In diesem präsentischen Sinn blicken Schrift und Liturgie auch auf die eschatologische Vollendung voraus. Was die Schrift paradigmatisch bzw. antizipatorisch enthält, feiert die Liturgie. Vielfach lässt sich in der Liturgie das Zeitkonzept »Schrift – Heute – Vollendung« beobachten, was etwa in zahlreichen Hochgebeten der Sakramentenfeiern (besonders im Vierten Hochgebet, bei Lobpreis und Anrufung Gottes

¹⁰⁰ Im AT ist dies mit der Wurzel *zkr* ausgedrückt, die sowohl von Gott her als auch vom Volk her (besonders im Dtn) gebraucht wird. Im NT ist Jesu Auftrag »Tut dies zu meinem Gedächtnis« (Lk 22,19; 1 Kor 11,24f.) maßgeblich. Vgl. M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 339–354 und S. WAHLE: Gottes-Gedenken, 76–90.

¹⁰¹ P. PARSCH: Liturgische Predigt, Bd. 6, 26. Der Gedanke kehrt an anderen Stellen mehrfach wieder.

über dem Wasser, den Ordinationsgebeten etc.) oder dem Exsultet deutlich hervortritt. Die »Heilsgeschichte«, also das Handeln Gottes in der Geschichte, das Einwirken des gottgeschenkten Heils in die Erfahrungen der Menschen hinein, ist in der Schrift wie in der Liturgie letztlich dasselbe.¹⁰²

Die Verbindung von Bibel und Liturgie kann bei der oben und bei Parsch genannten »Sakramentalität des Wortes« besonders bewusst werden. Kurz zusammengefasst, meint dieser theologische Begriff die geistgewirkte, performative Gegenwart Gottes oder Christi in seinem Wort, sein Sprechen durch die menschlichen Worte des Hagiographen (Bibel) und des Verkünders (Liturgie) hindurch. Das Wort der Schrift ist damit nicht toter Buchstabe oder nur Träger von Informationen, sondern verfügt über eine Tiefendimension, die die göttliche Präsenz bezeugt. Diese Gegenwart ist personal und zielt auf die Begegnung mit den Hörern und Lesern. Auch die Liturgie, die als Feier des Pascha-Mysteriums und Vollzug des Priesteramtes Christi verstanden wird,¹⁰³ lebt aus der Gegenwart Gottes / Christi, vermittelt sie und macht sie erfahrbar. Sie ist dabei Antwort auf den vorausgehenden Ruf Gottes, der in der Schriftverkündigung einen sichtbaren Ausdruck erhält. Das Verständnis der Schrift als Offenbarungsgeschehen, das zugleich die Annahme mit einschließt, und der Dialogcharakter der Liturgie durchdringen und bestärken einander wechselseitig.

Auch die pneumatologisch-epikletische Dimension des Wortes zeigt die Nähe von Schrift und Liturgie an. Denn derselbe Geist, der die Hagiographen bei der Abfassung der biblischen Bücher (und auch die späteren Redaktoren, die die Texte fortgeschrieben haben) inspiriert hat, lässt die Schrift im Gottesdienst lebendig werden. Der Hl. Geist wirkt die Verbalpräsenz Gottes / Christi im Wort, ermöglicht die dialogische Begegnung und vermittelt dessen performative Kraft, was Parsch auf die prägnante Formel brachte: »Gotteswort ist Geisteswort.«¹⁰⁴ Zusammen mit dem zuvor genannten anamnetischen Charakter ist das Wort in der Liturgie ein anamnetisch-epikletisches Geschehen wie es die Liturgie in ihrer Grundstruktur selbst ist, an der das Wort in der Feier des Gottesdienstes partizipiert. Zugleich gibt die Schrift der Li-

¹⁰² Vgl. auch A. A. HÄUSSLING: *Biblische Grundlegung*, 310.

¹⁰³ Vgl. SC 7.

¹⁰⁴ P. PARSCH: *Liturgische Predigt*, Bd. 6, 270.

turgie den Inhalt der Anamnese vor und vermittelt durch den Geist eine heilschaffende Kraft, die auch den Hörer »inspiriert«.

Louis-Marie Chauvet hat die »Natürlichkeit« dieser inneren Verflochtenheit von Bibel und Liturgie metaphorisch hervorgehoben: »Die Bibel ist in der Liturgie wie ein Fisch im Wasser.«¹⁰⁵ Wenn nun aber die Beziehung sowohl bei der Entstehung des Kanons¹⁰⁶ als auch bei der heutigen Feier, wie eben geschildert, theologisch so eng ist, ja die Rezeptionsgemeinschaft der Kirche von der Schrift selbst her impliziert wird,¹⁰⁷ dann ist eine liturgische Bibelhermeneutik nicht nur von Seiten der Liturgie(wissenschaft), sondern auch aus bibeltheologischer Perspektive ein sinnvoller und angemessener Ansatz. Ein »liturgical approach« zur Schrift ist daher ein ihr selbst kohärenter Zugang.¹⁰⁸

¹⁰⁵ L.-M. CHAUVET: What makes Liturgy biblical?, 127.

¹⁰⁶ Schon historisch hat die Liturgie maßgeblich zur Kanonbildung beigetragen hat, da nur diejenigen Schriften, die im Gottesdienst öffentlich verlesen wurden, als Wort Gottes galten und in den Kanon Aufnahme fanden. Vgl. etwa Y.-M. BLANCHARD: Interdépendance entre la formulation du Canon biblique chrétien et la lecture liturgique; K.-P. JÖRNS: Liturgie – Wiege der Heiligen Schrift; G. W. LATHROP: Saving Images, 6–19. Auch die Päpstliche Bibelkommission nennt die Liturgie als Faktor für die Kanonbildung (vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Bonn 1993 [VAS 115] 82f.).

¹⁰⁷ Die kanonischen Texte sind »öffentliche und normative Texte einer Lesegemeinschaft. Der implizierte ideale Rezipient ist nicht wie beim modernen Roman ein Individuum in seiner Stube, sondern die zuhörende Rezeptionsgemeinschaft bei ihrer liturgischen Versammlung«. (D. BÖHLER: Kanon, 178, Anm. 35. mit dem Hinweis auf Dtn 31,10f.; Neh 8; Kol 4,16; Offb 1,3). Benedikt XVI. unterstrich diesen Zusammenhang gerade mit Blick auf die Liturgie bei der Abschlusshomilie zur Weltbischofssynode zum Wort Gottes (26.10.2008): »Hier [in der Liturgie] scheint auf, daß die Bibel das Buch eines Volkes und für ein Volk ist; ein Erbe, eine den Lesern übergebene Hinterlassenschaft, damit sie in ihrem Leben die Heilsgeschichte Gegenwart werden lassen, deren schriftliches Zeugnis die Bibel bewahrt. Deshalb gibt es eine Beziehung wechselseitiger, lebenswichtiger Zugehörigkeit zwischen Volk und Buch: die Bibel bleibt ein lebendiges Buch mit dem Volk, seinem Subjekt, das sie liest; das Volk existiert nicht ohne das Buch, denn in ihm findet es seine Daseinsberechtigung, seine Berufung, seine Identität. Diese wechselseitige Zugehörigkeit von Volk und Heiliger Schrift wird in jeder liturgischen Versammlung gefeiert« (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20081026_conclusion-sinodo.html [Zugriff: 15.07.2019; Hervorhebung im Original]). Vgl. auch L.-M. CHAUVET: Symbol und Sakrament, 209–212, ebd., 209: »Die Gemeinschaft schreibt sich selbst in dem Buch, das sie liest.«; H.-P. NEUHEUSER: Wortliturgie und Bibelkultur, 29f.

¹⁰⁸ Damit bestätigt die Studie argumentativ, was Verbum Domini 52 verlangt hatte: »In einem gewissen Sinn muss die Hermeneutik des Glaubens im Hinblick auf die Heilige Schrift ihren Bezugspunkt stets in der Liturgie haben«.

4.2 Merkmale einer liturgischen Bibelhermeneutik

Was ein solcher »liturgical approach« für die Bibelhermeneutik impliziert, lässt sich in einigen Punkten zusammenfassen:

(1.) Die Liturgie versteht die Schrift nicht in erster Linie als Dokument der Vergangenheit, sondern als aktuelles und lebendiges Wort Gottes. Es wird als geschichtlich ergangenes und gültig bleibendes bzw. genauer: stets neu zugesprochenes Wort der Offenbarung aufgefasst. Es ist Zeugnis für den gegenwärtigen auferstandenen Christus, der das Wort Gottes auslegt und verkündet, was besonders bei der Proklamation des Evangeliums deutlich wird, aber gemäß SC 7 für die ganze Schrift gilt.¹⁰⁹ Die Riten der Wortverkündigung stimmen bei der Verschiedenheit in den Details der einzelnen liturgischen Traditionen in Ost und West alle darin überein, dass Gott / Christus selbst in seinem Wort gegenwärtig ist und zu seinem Volk spricht. Die diesbezügliche Übereinkunft der Riten und auch die Parallele zur Toraverkündigung im Synagogengottesdienst hebt dies als ein wesentliches Charakteristikum der liturgischen Bibelhermeneutik hervor. Daher ist die Inszenierung nicht einfach eine ausschmückende (und damit problemlos verzichtbare) rituelle Einfassung des Wortes, sondern vielmehr Ausdruck und Umsetzung der theologischen Einsicht in die Sakramentalität des Wortes. Insofern ist die rituelle Dimension der Wortverkündigung wichtig, um hermeneutische Anliegen zu transportieren. Die Ästhetik steht im Dienst der theologischen Hermeneutik. Sie fördert das rechte Verständnis der Schrift und unterstützt die Verkündigung.

(2.) Die Liturgie versteht und verwendet die Schrift als Medium der Gottesbegegnung – und zwar in einem doppelten Sinn: Einerseits absteigend von Gott zum Menschen hin (katabatisch), d.h. wenn besonders in der Wortverkündigung Gott Menschen anspricht. Das Wort verlangt nach einer Ant-Wort. Daher wird die Schrift in der Liturgie andererseits auch aufsteigend vom Menschen zu Gott hin verwendet (anabatisch), wenn aus dieser Quelle etwa Gebete, Gesänge und Riten geformt werden. Dabei fungiert die Liturgie als Brücke zwischen dem

¹⁰⁹ SC 7 unterscheidet nicht zwischen AT und NT: »Gegenwärtig ist er [Christus] in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.« Die Gegenwart Christi ist auch bezüglich der alttestamentlichen Schriftverkündigung mit Hilfe der Emmausperikope verständlich, da der auferstandene Christus die Schriften (= AT) sich zu eigen macht und mit sich selbst als erfüllt erklärt. Vgl. ausführlicher M. BENINI: Liturgische Bibelhermeneutik, 357–372.

Bibeltext und den Teilnehmern, wenn etwa der Antwortpsalm (mit dem Kehrvers) sich auf die Lesung(en) und zugleich auf die singende Gemeinde bezieht oder die Homilie verkündetes Wort und tägliches Leben zu verbinden sucht, wenn ein lebensnaher Psalm der Tagzeitenliturgie die persönliche Situation ins Gebet einfließen lässt, eine Rollenidentifikation mit einer biblischen Person oder mit Christus durch die Liturgie nahegelegt wird, wenn Gebete einen Schrifttext nach dem Schema »wie damals, so auch heute« aktualisierend übertragen, wenn Schriftstellen in liturgischen Zeichen und Handlungen ritualisiert selbst vollzogen werden – die Varianten ließen sich leicht ergänzen. Grundlegend ist jedoch, dass die Liturgie konkrete Schriftstellen anamnetisch den Teilnehmern der Feier nahebringt und über das biblische Zeugnis einen Erfahrungsraum für die heilschaffende Begegnung mit Gott eröffnet.

(3.) Eine liturgische Bibelhermeneutik macht zudem darauf aufmerksam, wie die Liturgie selbst als Interpretin der Schrift fungiert, indem sie mittels der Leseordnung verschiedene biblische Texte intertextuell in Kommunikation miteinander treten lässt, die Bibeltexte mit anderen liturgischen Texten verbindet, oder durch Kirchenjahr und Feiertag schon ein gewisses Vorverständnis einträgt. Die Liturgie stellt also die Schrift stets in den Kontext der Feier und nimmt so auch Deutungen vor. Man kann von einer liturgischen Schriftauslegung sprechen, wenn etwa liturgische Texte wie Antiphonen, Perikopenorationen, Gesänge etc. manche Aspekte betonen oder in einem bestimmten Licht erscheinen lassen, andere hingegen übergehen und so die Schrifttexte nicht unerheblich interpretieren. Zugleich lässt die Bibel die Liturgie verstehen.

(4.) Die Liturgie geht ganz selbstverständlich von der Einheit der Schrift aus und weist in ihrer Hermeneutik eine klare christologische Ausrichtung auf, wie etwa die Leseordnung (traditionell an den Festen, rezent auch jenseits davon, wie etwa das Mailänder Lektionar in der Zeit nach Pfingsten deutlich zeigt), die christologische Auslegung der Psalmen und etliche Gebete und Gesänge zeigen. Dabei knüpft die Liturgie an der bereits neutestamentlichen christlichen Deutung des Alten Testaments und an die Kirchenväter an, die teilweise die liturgische Auslegung beeinflusst haben. Eine solche hermeneutische Grundeinstellung ist für die Liturgie, die Feier des Pascha-Mysteriums Christi ist, konsequent, wobei vor allem der römische Ritus dem Ein-

zelen die Freiheit lässt, ob er die vorgelegte christologische Interpretation übernehmen will.

(5.) Kurz wurde bereits darauf hingewiesen, dass jede Zeit ihre eigene Hermeneutik in die Liturgie einträgt. Denn einerseits transportiert die Liturgie in der traditionellen Lesungsauswahl (etwa bei den johanneischen Evangelien der Sonntage der Quadragesima), in zahlreichen Gebeten (etwa aus der *Traditio Apostolica*) und Hymnen (von Ambrosius angefangen) bewährtes Traditionsgut und damit auch bibelhermeneutische Positionen ihrer Autoren bzw. Kompilatoren. Andererseits sind die rezenten Leseordnungen des Westens oder die aktuelle Psalmenverteilung der Tagzeitenliturgie ebenso von bestimmten hermeneutischen und theologischen Vorentscheidungen geprägt, die ihrer Zeit entspringen und wiederum andere ausschließen. So weist eine liturgische Bibelhermeneutik – wie auch andere Hermeneutiken der Schrift – Konstanten (etwa das typologische Verständnis; Verheißung – Erfüllung etc.) wie Zeitgebundenheit auf.

(6.) Ein liturgical approach zur Schrift ist keine rein theoretische Angelegenheit, sondern ist letztlich auf eine biblisch-liturgische Spiritualität ausgerichtet, die die Schrift betend und feiernd als Wort Gottes aufnimmt und im Leben umzusetzen sucht. Ziel ist es, durch die wiederholte Feier eine christliche Identität auszubilden, die sich aus Bibel und Liturgie speist. Ein solches Anliegen ist im säkularen Umfeld des 21. Jahrhunderts sicher nicht weniger von existentieller Bedeutung als es schon zur Zeit von Pius Parsch war.

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

Liturgische Bücher / Quellen

Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich, 1–2, Freiburg/Br. [u.a.] 21988. [= DMB]

Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI. Hg. von der Conferenza episcopale italiana. Città del Vaticano 21983.

Lezionario Ambrosiano secondo il rito della Santa Chiesa di Milano. Riformato

- mato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II promulgato dal Signor Cardinale Dionigi TETTAMANZI [...], 1–7, Milano 2008–2009.
- Das Mysterium der heiligen Liturgie der Armenischen Apostolischen Kirche. Armenischer Text und deutsche Übersetzung, hg. und übers. v. Diradur SARDARYAN – Gabriele WINKLER, Etschmiadzin 2012.
- Qurbana oder die Eucharistiefeier der Thomaschristen Indiens, hg. V. Johannes MADEY – Georg VAVANIKUNNEL, Paderborn [u.a.] 1968.

Kirchliche Dokumente

- Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch. Abdruck: DMB 25*–75*, und in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77), Bonn ¹¹2009, 7–89. [= AEM]
- BENEDIKT XVI.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben Verbum Domini über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche (VAS 187), Bonn 2010.
- Die Interpretation der Bibel in der Kirche, hg. v. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION (VAS 115), Bonn 1993.
- Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage) (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007. [= GORM]
- Homiletisches Direktorium, hg. v. KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG (VAS 201), Bonn 2015.
- Pastorale Einführung in das Meßlektionar gemäß der Zweiten Authentischen Ausgabe des Ordo lectionum Missae (1981), veröffentlicht in: Die Feier der heiligen Messe. Meßlektionar. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. 1: Die Sonntage und Festtage im Lesejahr A. Einsiedeln [u.a.] 1982, 11*–40*, und in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77), Bonn ¹¹2009, 191–241. [= PEMPL]
- Premesse del Lezionario ambrosiano [PLA], in: Lezionario Ambrosiano 1, XIII–LVI.

Quellen

- Caesarius von Arles: Sermones, hg. v. Germain MORIN (CChr.SL 103f.), Turnholti 1953.
- Cyrrill von Jerusalem: Mystagogicae catecheses. Mystagogische Katechesen. Griechisch – Deutsch. Übers. u. eingel. v. Georg RÖWEKAMP (FC 7), Freiburg/Br. [u.a.] 1992.
- Gregor der Große: Moralia in Iob, hg. v. Marcus ADRIAEN, 1–3 (CChr.SL 143–143B), Turnholti 1979/1985.

- Homiliae in Ezechielem prophetam (CChr.SL 142), hg. v. Marcus ADRIAEN, Turnholti 1971.
- Origenes: In Exodum homiliae, in: Origenes Werke 6: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus, hg. v. W. A. BAEHRENS (GCS 29), Leipzig 1920, 145–279.
- In Leviticum homiliae. Homélie sur le Lévitique. Texte latin, introduction, traduction et notes par Marcel BORRET, 1–2 (SChr 286f.), Paris 1981.
- Hieronymus: Tractatus in librum psalorum, in: S. Hieronymi presbyteri tractatus sive homiliae in Psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argument (CChr.SL 78), hg. v. Germanus MORIN, Turnholti 1958.

Literatur

- ALZATI, Cesare: Ambrosianum mysterium. La chiesa di Milano e la sua tradizione liturgica (Archivio Ambrosiano 81), Milano 2000.
- ANTOR, Heinz: Rezeptionsästhetik, in: Ansgar NÜNNING (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart 2013, 650–652.
- ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (Beck'sche Reihe 1307), München 2013.
- BAUMGARTNER, Jakob: Das Wort, das in der Liturgiefeyer zum Sakrament wird, in: Josef SCHREINER (Hg.): Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (FS Josef G. Plöger), Stuttgart 1983, 155–173.
- BENINI, Marco: Liturgische Bibelhermeneutik. Die Heilige Schrift im Horizont des Gottesdienstes (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 109), Münster 2020.
- DERS.: Paul Phrygio (1483–1543). Domprediger in Eichstätt, in: Ludwig BRANDL [u.a.] (Hg.): Zwischen altem Glauben und neuer Lehre. Die Reformation im Bistum Eichstätt – 30 Lebensbilder, Regensburg 2017, 240–245.
- BERGER, Rupert: Die Feier der Heiligen Messe. Eine Einführung, Freiburg/Br. [u.a.] 2009.
- BLANCHARD, Yves-Marie: Interdépendance entre la formulation du Canon biblique chrétien et la lecture liturgique, in: Martin KLÖCKENER u.a. (Hg.): Présence et rôle de la Bible dans la liturgie, Fribourg 2006, 69–93.
- BÖCKLER, Annette M.: Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur, Berlin 2002.
- BÖHLER, Dieter: Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft, in: ThPh 77 (2002) 161–178.
- BRAUN, Joseph: Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung, München 1932, 642–647.

- BUCHINGER, Harald: Lebensraum des Wortes. Zur Bibelverwendung der römischen Liturgie am Beispiel ihrer Gesänge, in: LJ 62 (2012) 181–206.
- DERS.: Mehr als ein Steinbruch? Beobachtungen und Fragen zur Bibelverwendung in der römischen Liturgie, in: BiLi 82 (2009) 22–31.
- CHAUVET, Louis-Marie: Symbol und Sakrament. Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz (Theologie der Liturgie 8), Regensburg 2015.
- DERS.: What makes Liturgy biblical? – Texts, in: SL 22 (1992) 121–133.
- DE LUBAC, Henri: Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Übertr. u. eingel. v. Hans Urs von BALTHASAR (Henri de Lubac, Gesammelte theologische Schriften 2), Einsiedeln 1968.
- DURST, Michael: Wortkommunion – patristische Grundlagen, in: BiLi 89 (2016) 156–167.
- ECO, Umberto: Das offene Kunstwerk, Frankfurt/M. 2003.
- DERS.: Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten (Edition Akzente), München [u.a.] 1987.
- FRANZ, Ansgar: Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament. Katholische und ökumenische Lektionarreform nach dem II. Vatikanum im Spiegel von Ordo Lectionum Missae, Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary. Positionen, Probleme, Perspektiven (PiLi.S 14), Tübingen – Basel 2002.
- FUCHS, Ottmar: Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift (PThe 57), Stuttgart 2004.
- GÖGLER, Rolf: Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963.
- GROEN, Basilius J. / GASTGEBER, Christian (Hg.): Die Liturgie der Ostkirche. Ein Führer zu Gottesdienst und Glaubensleben der orthodoxen und orientalischen Kirchen, Freiburg/Br. 2013.
- HAUNERLAND, Winfried: Participatio actuosa. Programmwort liturgischer Erneuerung, in: IKAZ 38 (2009) 585–595; Wiederabdruck in: DERS.: Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes (StPaLi 41), Regensburg 2016, 223–234.
- HÄUSSLING, Angelus A.: Die Bibel in der Liturgie der Tagzeiten, in: DERS.: Tagzeitenliturgie 91–110 [Erstveröffentlichung 2008].
- DERS.: Biblische Grundlegung christlicher Liturgie, in: DERS., Tagzeitenliturgie 302–310 [Erstveröffentlichung 2001].
- DERS.: Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart, in: DERS.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN / Michael B. MERZ, Münster 1997 (LQF 79), 2–10 [Erstveröffentlichung 1991].

- DERS.: Tagzeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart. Historische und theologische Studien, hg. v. Martin KLÖCKENER (LQF 100), Münster 2017.
- HOFFMAN, Lawrence A.: Introduction to the Liturgy. The Reading of Torah – Retelling the Jewish Story in the Shadow of Sinai, in: DERS. (Hg.): My People's Prayer Book. Traditional Prayers, Modern Commentaries 4: Seder K'riat Hatorah (The Torah Service), Woodstock/Vermont 2000, 1–18.
- HÖSLINGER, Anton W.: Bibel und Liturgie, in: Andreas REDTENBACHER (Hg.): Liturgie lernen und leben – zwischen Tradition und Innovation. Pius-Parsch-Symposium 2014 (PPSt 12), Freiburg/Br. 2015, 225–234.
- HÖSLINGER, Norbert: »Bibel und Liturgie«. Das Sprachrohr von Pius Parsch. Eine kurze Geschichte der Zeitschrift, in: Norbert HÖSLINGER – Theodor MAAS-EWERD (Hg.): Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung (SPPI 4), Klosterneuburg 1979, 240–250.
- ISER, Wolfgang: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 636), München 1994.
- DERS.: Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa (Konstanzer Universitätsreden 28), Konstanz 1974.
- DERS.: Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett (UTB 163), München 1994.
- JAUSS, Hans Robert: Rezeption und Rezeptionsästhetik, in: HWPh 8 (1992) 996–1004.
- JÖRNS, Klaus-Peter: Liturgie – Wiege der Heiligen Schrift?, in: ALw 34 (1992) 313–332.
- JUNGMANN, Josef Andreas: Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 1–2, Bonn 2003 [Nachdruck von 1962].
- KAHLEFELD, Heinrich: Ordo Lectionum Missae, in: LJ 3 (1953) 54–59; 301–309.
- KIRCHSCHLÄGER, Walter: Das Wort Gottes feiern, in: HfD 64 (2010) 82–97.
- KOHLSCHEIN, Franz: Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab, in: Theodor MAAS-EWERD (Hg.): Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (FS Bruno Kleinheyder), Freiburg/Br. 1988, 38–62.
- KUNZLER, Michael: Christus ist unter uns. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie (Sophia 34), Trier 2006.
- LANGER, Ruth: Sinai, Zion, and God in the Synagogue: Celebrating Torah in Ashkenaz, in: DIES. / Steven FINE (Hg.): Liturgy in the Life of the Synagogue. Studies in the History of Jewish Prayer (Duke Judaic Studies Series 2), Winona Lake (Indiana) 2005, 121–159.
- LATHROP, Gordon W.: Saving Images. The Presence of the Bible in Christian Liturgy, Minneapolis 2017.
- LENDELING, Emil Joseph: Liturgia Horarum. Die Lesungen und Responsorien im neuen Stundengebet, in: LJ 20 (1970) 231–249.

- LIES, Lothar: Verbalpräsenz – Aktualpräsenz – Realpräsenz. Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung, in: DERS. (Hg.): *Praesentia Christi* (FS Johannes Betz), Düsseldorf 1984, 79–100; Wiederabdruck in: DERS.: *Mysterium fidei. Annäherungen an das Geheimnis der Eucharistie*, Würzburg 2005, 83–107.
- LURZ, Friedrich: Das Paradigma der tätigen Teilnahme angesichts der heutigen kulturell-religiösen Bedingungen, in: LJ 65 (2015) 192–205.
- MAGNOLI, Claudio: *Il Lezionario ambrosiano a norma dei decreti del Concilio Vaticano II*, in: Pierangelo CHIARAMELLO (Hg.): *L'omelia [...] (BEL.S 160)*, Roma 2012, 243–265.
- DERS.: Una certa unità tematica. Il n. 79 delle «Premesse» al Lezionario ambrosiano, in: Damásio MEDEIROS (Hg.): *Sacrificium et canticum laudis. Parola, eucaristia, liturgia delle ore, vita della Chiesa* (FS Malio Sodi) (Pontificia Academia Teologica. Itineraria 10), Città del Vaticano 2015, 79–88.
- NAVONI, Marco: *Dizionario di liturgia ambrosiana*, Milano 1996.
- NEUHEUSER, Hanns Peter: Das Bild vom Tisch des Wortes und des Brotes. Kernaussagen der Liturgiekonstitution zum Verhältnis von Wortliturgie und Eucharistiefeier, in: DERS.: *Wort und Buch*, 133–169.
- DERS.: Wortliturgie und Bibellektüre – Zur Prävalenz der liturgischen Wortverkündigung vor dem privaten Bibelstudium, in: LJ 60 (2010) 21–40.
- DERS.: (Hg.): *Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches*, St. Ottilien 1995.
- NÜBOLD, Elmar: *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen*, Paderborn 1986.
- DERS.: Der Stellenwert des Alten Testaments in der nachvatikanischen Liturgiereform unter besonderer Berücksichtigung der Meßperikopen der Sonn- und Festtage, in: Ansgar FRANZ (Hg.): *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie* (PiLi 8), St. Ottilien 1997, 605–617.
- NUSSBAUM, Otto: Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, in: DERS.: *Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen*, hg. v. Albert GERHARDS / Heinzgerd BRAKMANN, Paderborn 1996, 19–46 [Erstveröffentlichung 1977].
- DERS.: Von der Gegenwart Gottes/Christi im Wort der Schriftlesungen und zur Auswirkung dieser Gegenwart auf das Buch der Schriftlesungen, in: Hanns Peter NEUHEUSER: *Wort und Buch*, 65–92.
- OEMING, Manfred: *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung* (Die Theologie), Darmstadt 2007.
- ONASCH, Konrad: *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Wien [u.a.] 1981.

- PARSCH, Pius: Christliche Renaissance. Referat auf dem Ersten Deutschen Liturgischen Kongreß in Frankfurt am Main vom 20. bis 22. Juni 1950, in: Johannes WAGNER / Damasus ZÄHRINGER (Hg.): Eucharistiefeyer am Sonntag. Reden und Verhandlungen des Ersten Deutschen Liturgischen Kongresses, Trier 1951, 183–195.
- DERS.: Die liturgische Predigt. Wortverkündigung im Geiste der liturgischen Erneuerung, 1–10, Klosterneuburg/Wien 1948–1950.
- DERS.: Liturgische Predigten, 1–4, Klosterneuburg/Wien 1931.
- DERS.: Messerkklärung im Geist der liturgischen Erneuerung. Unveränderter Nachdruck der 3. erweiterten Auflage Wien 1950, neu eingel. v. Andreas HEINZ (PPSt 4), Würzburg 2006.
- DERS.: Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang, Klosterneuburg/Wien ¹1940. – Veränderte Auflage ²1952; Nachdruck der 2. Auflage: Würzburg 2004 (PPSt 1). [Wenn nicht eigens angegeben, beziehen sich die Angaben auf die Ausgabe von 2004.]
- SCHMITZ, Josef: Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397) (Theophaneia 25), Köln [u.a.] 1975.
- SCHÖTTLER, Heinz-Günther: »Unser Manna ist das Wort Gottes« (Origenes). Überlegungen zur Sakramentalität des Wortes Gottes, zur Dignität der Wort-Gottes-Feier und zur Symbolik der Fronleichnamsprozession, in: BiLi 85 (2012) 83–102.
- Die Schriftlesungen der Messe. Stellenverzeichnis in der Reihenfolge der biblischen Bücher, hg. v. Deutschen Liturgischen Institut (Pastoralliturgische Hilfen 8), Trier 1993.
- SCHÜRMMANN, Heinz: Eine dreijährige Perikopenordnung für Sonn- und Festtage, in: LJ 2 (1952) 58–72.
- SEARLE, Mark: Called to Participate. Theological, Ritual, and Social Perspectives, hg. von Barbara SEARLE / Anne Y. KOESTER, Collegeville 2006.
- STAFIN, Roman: Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen (PPSt 2), Würzburg 2004.
- STEINS, Georg: »Hört dies zu meinem Gedächtnis!« Anamnese als Bibel und Liturgie verbindende Leitkategorie, in: BiLi 80 (2007) 236–243.
- STUFLESSER, Martin: Actuosa Participatio – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur »tätigen Teilnahme« am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften, in: LJ 59 (2009) 147–186.
- WAHLE, Stephan: Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (IThS 73), Innsbruck [u.a.] 2006.

- WARNING, Rainer: Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis (UTB 303), München 21979.
- WOHLMUTH, Josef: Tisch des Wortes – Tisch des Brotes, in: DERS.: An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u.a. 2007, 263–279.
- VODERHOLZER, Rudolf: »Die Heilige Schrift wächst irgendwie mit den Lesern« (Gregor der Große). Dogmatik und Rezeptionsästhetik, in: DERS.: Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik, Regensburg 2013, 151–169.
- ZERFASS, Alexander: Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe (PiLi.S 24), Tübingen 2016.