

## DIE ALTTESTAMENTLICHEN LESUNGEN DER DREI ÖSTERLICHEN TAGE

*Ein Beitrag zur Erneuerung des Römischen Meßlektionars*

*Von Georg Braulik OSB*

### *I. Paschamysterium ohne Paschalesung?*

Es gehört längst zu den liturgietheologischen Grundeinsichten: »Das Paschamysterium ist die eigentliche Sinngestalt der christlichen Osterfeier.«<sup>1</sup> Die kirchenoffiziellen liturgischen Dokumente schränken es gewöhnlich auf das »Paschamysterium Christi« ein, das heißt, auf Leiden, Tod und Auferstehung Christi.<sup>2</sup> Im Unterschied zur ältesten Schicht der römischen Liturgie besteht außerdem die Tendenz, diese Ereignisse im »*Triduum paschale*«<sup>3</sup> historizistisch gegeneinander abzugrenzen und auf einzelne Feiern aufzuteilen. Die »Drei Österlichen Tage« beziehen sich dann auf ein bestimmtes heilsgeschichtliches Geschehen und sind nicht mehr ganzheitlich in das umfassende Paschamysterium eingebunden.<sup>4</sup> Bei einem Fest geht es aber trotz eines besonderen Akzentes immer um das Ganze, auch um das Ganze der Heilsgeschichte. Das gilt in besonderem Maß vom »Pascha, dem Fest der Feste«<sup>5</sup>, wie für das Judentum Pesach »zum Kompendium und zur Rekapitulation der ganzen Heilsgeschichte geworden«<sup>6</sup> ist.

<sup>1</sup> *Irmgard Pahl*, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71–93, 91; *Martin Klöckener*, Erneuerung der Osternacht. Die Revisionsvorschläge der Arbeitsgruppe »Kirchenjahr und Kalenderfragen« der »Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch«, in: LJ 47 (1997) 190–201, 195.

<sup>2</sup> Zum Begriff »Paschamysterium« s. zum Beispiel *Burkhard Neunheuser*, »Ut mysterium paschale vivendo exprimatur«, in: Giustino Farnedi (Hg.), *Traditio et Progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent OSB* (StAns 95, ALit 12), Rom 1988, 375–389; ferner *Pahl* (Anm. 1).

<sup>3</sup> Diese Bezeichnung des Römischen Kalenders 1969 verdeutlicht besser als der frühere Name »*Triduum sacrum*«, daß die Osternacht (samt Ostersonntag) integraler Bestandteil des Pascha ist.

<sup>4</sup> S. dazu zum Beispiel *D. B. Botte*, La question pascale: Pâque du vendredi ou Pâque du dimanche?, in: MD 41 (1955) 84–95; *Hansjörg Auf der Maur*, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier (TThSt 19), Trier 1967, 152–172.

<sup>5</sup> *Kongregation für den Gottesdienst*, Rundschreiben über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung, in: Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Karwoche und Osteroktav, Freiburg 1996, 24\* (Nr. 80).

<sup>6</sup> *Nothker Füglistner*, Die Heilsbedeutung des Pascha (StANT 8), München 1963, 204. Eine treffende Zusammenfassung dieser Thematik bietet *ders.*, Die biblischen Wurzeln der Osterfeier, in: *Rupert Berger / Hans Hollerweger* (Hg.), Dies ist die Nacht. Hilfen zur Feier der Osternacht (Konkrete Liturgie), Regensburg 1979, 11–36, 16–33. Die zentrale Stellung der Paschafeier im

Für uns hat das Paschamysterium seine Mitte in der Osternacht<sup>7</sup> und seinen Höhepunkt in ihrer Eucharistie<sup>8</sup>, nachrangig auch in der von der Vigil getrennten Tagesmesse des Ostersonntags. Ich möchte deshalb (1) einem Osterfest als »reine[r] Auferstehungsfeier«<sup>9</sup> entgegenwirken und auf eine traditionsverwurzelte, ökumenische und zugleich neue Weise das *Pascha*-Element seines Wortgottesdienstes verstärken. Weil es aber um das Ganze des Paschamysteriums an jedem der Drei Österlichen Tage und zugleich um die Einheit des *Triduum paschale* geht, schlage ich (2) auch für den Gründonnerstagabend und den Karfreitag alttestamentliche Alternativlesungen vor. (3) soll eine Paschaperikope auch ein fester Bestandteil der Ostervigil sein. Der I. Teil des Artikels ist somit den Lesungen des Wortgottesdienstes an den Drei Österlichen Tagen und der Paschalesung der Vigilfeier der Osternacht gewidmet. Daran anknüpfend beschäftigt sich der II. Teil mit der Auswahl von weiteren Perikopen für die Osternacht und erarbeitet Vorschläge für zwei Vigilformen. Auch sie räumen den Lesungen über die Paschafeier Israels aus der Tora und den Geschichtsbüchern einen Platz ein. Der III. Teil entwickelt aus der Fülle des Textmaterials zwei Schemata für die Leseordnung eines künftigen Paschalektionars.

jüdischen Denken bezeugen die vielfältigen Assoziationen, die zwischentestamentliche und rabbinische Texte mit ihr verbinden. »Man betrachtet die Nacht des Paschamahls als den Jahrestag der Welterschaffung, der Beschneidung Abrahams, der Opferung des Isaak, des Eintritts Israels in Ägypten und der Entlassung Josefs aus dem Kerker. Man sieht in ihr die Nacht, in der die Heilsereignisse, auf die die Israeliten noch harren, stattfinden werden: der neue Auszug aus der Gefangenschaft, das Erscheinen des Messias, die Wiederkunft des Moses und des Elias, die Auferstehung der Patriarchen und das Ende der Welt. Die Verknüpfung so mancher vergangener und zukünftiger Eingriffe Gottes mit der Paschafeier läßt darauf schließen, daß diese für das Judentum die Feier der Errettung durch Gott war. Sie erklärt auch, wie es dazu kommen konnte, daß dieser Brauch für das Volk nicht bloß ein »Gedächtnis« an seine Vergangenheit bedeutete, sondern auch den Sinn erhielt, Jahwe an seine Verheißungen zu erinnern« (*Thomas Barrosse*, Pascha und Paschamahl, in: *Conc* 4 [1968] 728–733, 731). Auf christlicher Seite, aber durchaus in Verbindung mit der jüdischen Tradition, hebt vor allem Ephräm der Syrer die übernatürliche Heilsbedeutung des Nisan als des Monats der Auferstehung hervor und verlegt deshalb in ihn die größten Heilstatsachen (*Thomas Michels*, Das Frühjahrsymbol in österlicher Liturgie, Rede und Dichtung des christlichen Altertums, in: *JLw* 6 [1926] 1–15, 2–6).

<sup>7</sup> Die Feier der heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Teil I: Die Sonn- und Feiertage deutsch und lateinisch. Die Karwoche deutsch, Einsiedeln 1975, 76\* (Nr. 19).

<sup>8</sup> »Die Eucharistiefeier ist der vierte Teil der Osternachtfeier und auch ihr Höhepunkt, denn sie ist das österliche Sakrament, das Gedächtnis des Kreuzesopfers Christi, die Gegenwart des Auferstandenen, die Vollendung der Eingliederung in die Kirche und die Vorwegnahme des ewigen Paschafestes« (*Kongregation für den Gottesdienst*, [Anm. 5] 27\* [Nr. 90]).

<sup>9</sup> Vgl. *Pahl* (Anm. 1) 92. Zum liturgiegeschichtlichen Hintergrund s. *Hans Jörg Auf der Maur*, Die Wiederentdeckung der Osternachtfeier in den abendländischen Kirchen des 20. Jahrhunderts. Ein noch nicht ganz ernstgenommener Beitrag zum ökumenischen Dialog, in: *BiLi* 60 (1987) 2–25, 3f; *ders.*, Von der einen Osternachtsfeier zum ausgestalteten Osterfestkreis. Eine historische Skizze von Gestalt und Gehalt der Osterfeier, in: *Ostern feiern. Hilfen zur Gestaltung des Osterfestkreises* (TLKÖ 16), Salzburg 1995, 11–24, besonders 14f, 18.

## 1. Eine Paschalesung am Ostersonntag

Ist unser Osterfest »Feier der Auferstehung oder Feier des Pascha-Mysteriums?«<sup>10</sup> Das ist die entscheidende Frage. Die Antwort liegt auf der Hand. Trotzdem ist nicht einmal das »Rundschreiben über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung« der Gottesdienstkongregation von 1988 von einer *historisierenden Fragmentierung des Paschamysteriums* ganz frei. Es sagt nämlich von der Ostervigil: Sie »gedenkt jener heiligen Nacht, in der der Herr auferstand, und wird daher als die ›Mutter aller Nachtwachen‹ angesehen. In dieser Nacht erwartet die Kirche betend die Auferstehung des Herrn und feiert sie dann . . .« (Nr. 77).<sup>11</sup> Sogar das alttestamentliche Exoduspascha scheint nur auf sie ausgerichtet zu sein, denn »die Nacht des Paschafestes, die die Hebräer in Erwartung des Vorübergangs des Herrn, der sie von der Knechtschaft des Pharao befreien sollte, verbrachten, . . . war ein Bild, das das wahre Pascha Christi ankündigte; zugleich ein Bild der wahren Befreiung, in der Christus die Ketten des Todes zerbrach und aus der Tiefe als Sieger emporstieg« (Nr. 79)<sup>12</sup>.

Diese theoretische Einseitigkeit läßt sich auch in der liturgischen Praxis feststellen. So kommen die Eucharistietexte der Osternacht und des Ostertags über ein paar verhaltene Hinweise auf das geschlachtete Paschalamm und – noch verdeckter – auf das Fest der ungesäuerten Brote nicht hinaus. Weil in beiden Fällen keine Pesach-Mazzot-Perikope gelesen wird, können nicht einmal diese wenigen Anspielungen auf das »Bild, das das wahre Pascha ankündigte«, wahrgenommen und verstanden werden.<sup>13</sup> Ich gehe zur Begründung die beiden Meßformulare kurz durch.

<sup>10</sup> Bruno Kleinheyer, Haec nox est. Pastoralliturgische Überlegungen zur Feier des Paschamysteriums in der Osternacht, in: LJ 21 (1971) 1–15, 2.

<sup>11</sup> Karwoche und Osteroktav (Anm. 5) 24\*. Der Text – »Vigilia paschalis . . . in qua Ecclesia Christi resurrectionem vigilando exspectat, eamque in sacramentis celebrat« – läßt sich auch anders übersetzen: »Die Paschavigil, . . . in der die Kirche Christi nächtlich wachhaltend die Auferstehung erwartet und sie in sakramentalen Zeichen feiert.«

<sup>12</sup> Ebd. Der Text des Rundschreibens zitiert hier das Meßbuch (Anm. 7) 76\* (Nr. 18).

<sup>13</sup> Analoge Verkürzungen des Paschageheimnisses gelten auch für seine neutestamentliche Seite, wenn entgegen altkirchlicher Praxis in der Osternacht kein Passionstext vorgetragen wird. Denn » . . . in der Frühzeit, bis etwa ins fünfte Jahrhundert, müssen [auf die alttestamentlichen Lesungen] die neutestamentlichen Lesungen gefolgt sein: man las jedenfalls die Passio nach einem der Evangelisten, die Leidensgeschichte mit dem Bericht von der Auferstehung. . . . Aus all dem Gesagten ersieht man (auch der Inhalt der eben genannten Predigten Leos d. Gr. bestätigt es), daß das Thema der Osternacht nicht einfach die Auferstehung war, sondern das Werk der Erlösung, das in Leiden und Auferstehung vollendet worden ist. Es herrscht die theologische Gesamtbetrachtung« (Josef Andreas Jungmann, Erneuerte Osternacht. Das Fest der Erlösung in der Frühkirche und heute, in: Karl Berger, Wahrhaft selige Nacht. Eine Theologie der Osternacht, Freiburg i. Br. 1953, 1–22, 9). Zu den Reformwünschen bezüglich der Passionslesung s. zum Beispiel Bruno Kleinheyer, Schriftlesungen in Karwoche und Ostertriduum, in: LJ 40 (1990) 3–25, 16–18. Um die Einheit des Paschamysteriums zu verdeutlichen, würde es schon genügen, wenn der synoptischen Auferstehungsperikope des entsprechenden Lesejahres die

Das Gabengebet der Osternacht erinnert daran, daß »diese österliche Feier im Opfer des *wahren* Osterlammes ihren Ursprung« hat.<sup>14</sup> Der Satz ist eine verfehlt »Übersetzung« von »paschalibus initiata mysteriis«<sup>15</sup>. Er stellt außerdem das geopfert Lamm in typologisch überbietende Opposition zum israelitischen Paschaopfer, schweigt aber über die personalisierte, explizit christologische (Selbst-)Hingabe des Lammes. Das ist in den fünf Osterpräfationen insofern anders, als sie das Osterfest preisen, »da unser Osterlamm geopfert ist, *Jesus Christus*«. <sup>16</sup> Doch zeigt auch hier das »*unser*« einen Gegensatz zum Osterlamm Israels an, weil die 1. Osterpräfation dann fortsetzt: »Denn er ist das *wahre* Lamm.« Der Kommunionvers der Osternachtsmesse zitiert 1 Kor 5,7–8, wo Paulus das geschlachtete Paschalamm allegorisierend auf das Erlösungsopfer Christi ausdeutet, weshalb sich – was aber die Antiphon nicht mehr berücksichtigt – das Festmahl der Christen nicht mit dem alten Sauerteig begehen läßt. In der Eucharistiefeier des Ostertages kann der ganze Textzusammenhang 1 Kor 5,6b–8 als Alternativlesung genommen werden. Zumindest greifen der Alleluja- und der Kommunionvers diesen Schrifttext auf und bringen mit ihm das Neue und Unüberbietbare des christlichen Paschamysteriums auf Kurzformel. Das sind aber auch schon alle alttestamentlichen Reminiszenzen. Ihre teilweise impliziten Rückverweise auf Exodus 12 über das Auszugspascha (mit der Erwähnung der ungesäuerten Brote) – um nur den Haupttext zu nennen – gehen allerdings ins Leere. Denn die Erneuerung der Osternacht 1951 hat die Vigillesung vom Exoduspascha wegrationalisiert. Das Missale Romanum 1970 hat sie nicht in die von vier auf sieben angehobene Zahl der alttestamentlichen Ostervigillesungen aufgenommen. Es hat Ex 12 außerdem vom Karfreitag, wo sich die Perikope 1951 erhalten hatte, auf den Anfang des österlichen *Triduum*s am Gründonnerstagabend und damit in nochmals größere Distanz zu den Anspielungen verschoben.<sup>17</sup>

Der kurze Blick auf die Meßtexte von Osternacht und -tag zeigt bereits zur Genüge, daß »für das Verständnis dessen, was wir als ›Paschamysterium«

Lesung über das Sterben Jesu am Kreuz und sein Begräbnis (beim Mt-Evangelium samt der Bewachung des Grabes) vorausgingen. Als Evangelium wäre somit zu lesen: Mt 27,45–28,10; Mk 15,33–16,8; Lk 23,44–24,12.

<sup>14</sup> Karwoche und Osteroktav (Anm. 5) 173.

<sup>15</sup> Missale Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum. Editio typica, Vatikan 1970, 291.

<sup>16</sup> Die Feier der heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Teil II: Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, Einsiedeln 1995 (= <sup>2</sup>1988), 384–393. Die deutsche Übersetzung hat den Namen »Jesus« hinzugefügt, in der 2. Osterpräfation wurde der Satz ausgelassen.

<sup>17</sup> Missale Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum. Lectionarium. De Tempore: Ab Adventu ad Pentecosten. Editio typica, Vatikan 1970, 655f.

bezeichnen«, beides bedeutsam ist: »sowohl der Blick auf die alttestamentliche Paschatradition als auch die Betonung der Einzigartigkeit des im Christusereignis gegebenen Neuen«. <sup>18</sup> Eigentlich aber geht es nicht nur um eine Verständnishilfe. Vielmehr gilt, daß die liturgische Anamnese unvollständig bleibt, wenn die alttestamentliche »Gründungsgeschichte« von Ostern fehlt. <sup>19</sup> Denn sie ist eine »gesellschaftsfundierende Erinnerung« mit »Urzeit«-Charakter, die die Identität Israels wie der Kirche »in symbolischen Gestalten und urbildlichen Handlungsfigurationen« verdichtet und sie im Fest vergegenwärtigt. <sup>20</sup> Daß *Ex 12* diese Funktion zukommt, dafür legt die Geschichte der Ostervigillesungen ein beredtes Zeugnis ab. Ich greife zur Verdeutlichung im folgenden ein paar Stationen der Entwicklung heraus.

Melito von Sardes hätte wahrscheinlich nie darüber gepredigt, »wie neu und alt es ist, das Paschamysterium«, wäre nicht zuvor »die Schrift vom Auszug der Hebräer verlesen worden« (Über das Pascha, 2 und 1). Seine aus dem 2. Jahrhundert stammende Osterhomilie <sup>21</sup> bezeugt die älteste Tradition und läßt den Reichtum der aus dem Alten Testament, vor allem aus *Ex 12* gewonnenen Ostertypologie erkennen. Ähnliches gilt von der wahrscheinlich nach dem 2. Jahrhundert ebenfalls in Kleinasien entstandenen Homilie des Pseudo-Hippolyt zur Osternacht: Nach der Lesung von *Ex 12,1–15.43–49* werden das Paschamysterium im Licht des Gesetzes erklärt und *Ex 12* ausgelegt, gefolgt vom Preis des Pascha Jesu Christi. <sup>22</sup> In der Paschahomilie des Origenes aus dem 3. Jahrhundert wird *Ex 12,1–11* wörtlich und geistlich exegetisiert. <sup>23</sup> Aus den drei Texten kann man schließen, »daß *Ex 12* und *14*

<sup>18</sup> Pahl (Anm. 1) 73. Man müßte den »Blick auf die alttestamentliche Paschatradition« eigentlich noch auf die »alttestamentlich-jüdische Paschatheologie und -liturgie« als den bleibenden »authentischen Verständnishorizont für das neutestamentlich-christliche Paschamysterium« ausweiten (Füglister, Die biblischen Wurzeln [Anm. 6] 14). Ich versuche das später bei meinen Perikopenvorschlägen vor allem für die Ostervigil zu berücksichtigen.

<sup>19</sup> Analog dazu können als eigentliche Festlesung zum Beispiel in der Weihnachtsnacht niemals *Lk 2*, an Epiphanie nicht *Jes 60* und *Mt 2*, am Pfingstsonntag nicht *Apk 2* fehlen – Texttypen übrigens, die nicht nur zu den Evangelien gehören.

<sup>20</sup> Vgl. dazu, was Norbert Lohfink, Perikopenordnung »Patmos« – Gedanken eines Alttestamentlers zu dem Leseordnungsentwurf von Hansjakob Becker, in: *BiLi 70* (1997) 218–232, 223, in Fortführung von Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, über die »Gründungsgeschichte« als kanon-gemäße Kategorie entwickelt.

<sup>21</sup> S. G. Hall (Hg.), Melito of Sardes. On Pascha and Fragments (OECT), Oxford 1979; Josef Blank, Meliton von Sardes, Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt (Sophia. Quellen östlicher Theologie 3), Freiburg i. Br. 1963.

<sup>22</sup> Giuseppe Visonà, Pseudo Ippolito – In sanctum Pascha. Studio, edizione, commento (Studia patristica Mediolanensia 15), Milano 1988.

<sup>23</sup> Octave Guéraud / Pierre Nautin, Origène, Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura (CAnt 2), Paris 1979; Bernd Witte, Die Schrift des Origenes »Über das Passa«. Textausgabe und Kommentar (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 4), Altenberge 1993.

[Zug durch das Schilfmeer] sowie der Passions- und Erhöhungsbericht die zentralen Perikopen der kleinasiatischen und ägyptischen Paschafeier sind.<sup>24</sup> Das bisher älteste erhaltene Lektionar, das armenische Lektionar von Jerusalem,<sup>25</sup> fügt nach Ex 12,1–24 als einen theologisch höchst brisanten Kommentar zum Thema »Israel und die Völker« Jona 1–4 ein und setzt erst dann mit Ex 14,24–15,21, dem Untergang der Ägypter im Schilfmeer und dem Moselied, fort, gefolgt von Jes 60,1–13 (mit kurzen eingeschobenen Refrains) über die Völkerwallfahrt nach Jerusalem.<sup>26</sup> Auch nach altrömischer Tradition, wie sie schon das altgelasianische Sakramentar belegt, wird Ex 12 gelesen, allerdings erst an 8. Stelle und getrennt von Ex 14, der 4. Lesung.<sup>27</sup> Das gallikanisierte System mit zwölf alttestamentlichen Lesungen, das vom Missale Romanum 1570 rezipiert wurde, ist analog strukturiert. Doch folgt hier auf Ex 12 als neueingefügte Perikope Jona 3 über die Bekehrung und Begnadigung der hoffnungslos verrotteten Gesellschaft Ninives.<sup>28</sup> Im konstantinopolitanischen System ist die Lesungszahl sogar auf 16 (davon eine bereits im Morgengottesdienst und die letzte in der Eucharistie) gesteigert.<sup>29</sup> Hier liest die byzantinische Kirche als dritte der Abendlektionen »am heiligen und großen Samstag« Ex 12,1–11. Voraus geht Jes 60,1–16 mit der Völkerwallfahrt, während auf das Auszugspascha das ganze Jonabuch folgt, danach Jos 5,10–15 mit dem Einzugs pascha<sup>30</sup> und schließlich die Schilfmeerperikope Ex 13,20–14,31 (bzw. bis 15,19). Ich erwähne die Reihung und die Zusammenhänge einiger Lesungen, weil sie die theologische Aussage des Gesamtsystems über seine Einzelperikopen hinaus illustrieren.<sup>31</sup> Der Überblick über die Verwendung von Ex 12 als Ostervigillesung ist keineswegs

<sup>24</sup> Hansjörg Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (GdK 5), Regensburg 1983, 68.

<sup>25</sup> Athanase Renoux, Le Codex Arménien Jérusalem 121. II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes (PO XXXVI,2; Nr. 168), Turnhout 1971, 161–165.

<sup>26</sup> Ähnliches gilt vom frühsyrischen und ostsyrischen Lesungssystem, das von der Jerusalemer Leseordnung herkommen dürfte: man liest Jona 1,17 bzw. 2,1 bis zum Ende, gefolgt von Jes 60,1–22 bzw. 60,1–18. Exoduslesungen fehlen allerdings (Pauly Kannookadan, The East Syrian Lectionary. An Historico-Liturgical Study, Rom 1991, 146–148).

<sup>27</sup> S. die Synopse in *Hermanus A. P. Schmidt*, Hebdomada Sancta. Volumen alterum: Fontes historici, commentarius historicus, Rom 1957, 828f.

<sup>28</sup> Ebd. 841.

<sup>29</sup> Juan Mateos, Le Typicon de la Grande Église. Introduction, texte critique, traduction et notes (OCA 166), Rom 1963, 83–87.

<sup>30</sup> Zu dieser Perikope s. die genaueren Angaben bei *Alfred Rahlfs*, Die alttestamentlichen Lesungen der griechischen Kirche (Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse), Göttingen 1915, 28–136, 40.

<sup>31</sup> Leider ist – soweit ich sehe – die Paschatheologie der verschiedenen altkirchlichen Lektionarsysteme noch nicht wissenschaftlich umfassend untersucht. Sie wäre nicht zuletzt für eine liturgische Hermeneutik und Pragmatik ein dringendes Desiderat.

vollständig, beweist aber ausreichend, daß diese Perikope von Anfang der Liturgiegeschichte an als unverzichtbar angesehen wurde.<sup>32</sup>

Ex 12 wurde von der liturgischen Tradition zu Recht als Paschalesung, die auf das Ganze der Heilsgeschichte zielt, gewählt. Das kann auch die moderne Exegese bestätigen. Das Urpascha in Ägypten, das der Text beschreibt, ist bereits von Ex 3,8 her auf die ganze »kanonische« Urgeschichte Israels angelegt. Denn dort heißt es: »Ich [Jahwe] bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, wo Milch und Honig fließen . . .« Ex 12 ist also nicht, wie doch oft vorausgesetzt wird, auf den Tod der ägyptischen Erstgeburt, das Schlachten des Osterlammes und den Auszug beschränkt. Seine Feier »zielt vielmehr auf das Leben des Volkes, also einer Gesellschaft mit allen ihren Dimensionen, in einem Land von paradiesischer Fülle«. <sup>33</sup> Dabei wird auch die Sinaioffenbarung schon vorweggenommen, wenn sich nach Ex 12,3 »die ganze Gemeinde Israels« in den einzelnen Hausgemeinschaften zum Ritus versammelt. Die Anordnung zielt nämlich mit diesem Terminus bereits auf die Institutionalisierung der (Kult-)Gemeinde am Sinai. Ähnliches gilt vom Schlachten des Paschalammes: es ist nach Art eines Opfers stilisiert, obwohl es wirkliche Opfer erst nach der Kultgesetzgebung am Sinai gibt. Die »Gemeinde« und ihr Ritual greifen also auf die spätere Tora Israels, die Soziales wie Kultisches in sich vereint, voraus. Das Ägyptenpascha von Ex 12 ist somit auf die gesamte Befreiungs- und Rechtsgeschichte Israels angelegt.

In unserer Osternacht fehlt Ex 12 wie gesagt erst seit 1951. Für die Tagesmesse des Ostersonntags kennt schon die altrömische Tradition keine alttestamentliche Lesung mehr. Dagegen haben andere Kirchen auch für seine Liturgie alttestamentliche Perikopen bewahrt.<sup>34</sup> Wir sind also heute bezüg-

<sup>32</sup> Daß die Pesach-Haggada Ex 12 – trotz verschiedener Motivanklänge – nicht kommentiert hat, versucht *Israel Jacob Yuval*, *The Haggadah of Passover and Easter*, in: *Tarbiz* 65 (1995) 5–28 [hebräisch], schon als indirekt polemische rabbinische Reaktion auf die christlich quartodezimanische Paschaexegese, die anhand dieser Perikope erfolgte, zu erklären. Auch an den sieben Pesachfeiertagen wird Ex 12,1–20 nicht gelesen – s. dazu unten S. 29.

<sup>33</sup> *Georg Braulik*, Überlegungen zur alttestamentlichen Ostertypologie, in: *ALW* 35/36 (1993/94) 1–18, 3.

<sup>34</sup> So lesen die Ostsyrier in der Tagesmesse des Ostersonntags die Völkerwallfahrt zum erleuchteten Jerusalem Jes 60,1–8 bzw. das Lied der Hanna 1 Sam 2,1–11 mit dem Bekenntnis des Verses 6 »Der Herr macht tot und lebendig, er führt zum Totenreich hinab und führt auch herauf« (*Kannookadan* [Anm. 26] 103 und 191). Das Lektionar des Patriarchen Athanasios weist für den Ostersonntag sogar 8 alttestamentliche Perikopen auf (*A. Baumstark*, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*. Im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte untersucht [LQF 15], Münster 1921, 122 [s. dazu S. 26]). Das georgische Kanonarion bezeugt für die Osterfeier Jerusalems zwei andere alttestamentliche Lesungen (*Th. Kluge / Anton*

lich des alttestamentlichen Pascha und das heißt im Festgehalt von Ostern doppelt verarmt. Ich plädiere deshalb dafür, zum bibeltheologisch wie pastoral Sachgemäßen und damit zugleich zum liturgisch Ursprünglichen zurückzukehren: Es sollte wieder eine Paschaperikope als erste Lesung in das Meßformular des Ostersonntags aufgenommen werden, und zwar als Alternativperikope zu Apg 10,34a.37–43. Von der Tradition her bietet sich dafür Ex 12,1–20, die Agende des Pascha und des Festes der ungesäuerten Brote vor dem Auszug, an; oder als Kurzform wenigstens Ex 12,1–13<sup>55</sup> über das Exoduspascha. Doch darf keine der beiden Perikopen verstümmelt werden wie es zum Beispiel in der *Abendmahlsmesse* am Hohen Donnerstag geschieht,<sup>56</sup>

*Baumstark*, Oster- und Pfingstfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert, in: OrChr NS 6 [1916] 223–239, 229f), von denen Hos 5,13–6,13 die römische Karfreitagsperikope Hos 6,1–6 (s. Anm. 54) enthält.

<sup>55</sup> Sie gibt in *Vers 8* auch einen kurzen Hinweis auf die ungesäuerten Brote.

Die *Verse 12–13* fehlen in den altrömischen Lektionaren und auch im *Missale Romanum 1570*; sie lesen am Karfreitag (s. die Synopse bei *Schmidt* [Anm. 27] 674f) und Karsamstag Ex 12,1–11 (ebd. 828f). Die beiden Verse 12–13 sind aber im neuen Ordo lectionum Missae und in modernen Perikopenordnungen anderer Kirchen Bestandteil der Lesung am Gründonnerstag (*Elmar Nübold*, Entstehung und Bewertung der Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen, Paderborn 1986, 309). Vielleicht erregen sie wegen ihrer Gewalttätigkeit »Anstoß«; trotzdem sind sie als Interpretament des Pascha unentbehrlich. Man könnte sie im Lektionar allenfalls in Klammern setzen und aus speziellen pastoralen Gründen in der Lesung vor Ort eventuell auslassen. Die Verse enthalten die »Kultlegende« und Namensdeutung des Pesach. Nach *Vers 12* führt Jahwe mit der Tötung der Erstgeborenen von Mensch und Vieh den letzten Schlag gegen Ägypten, bestraft damit aber nicht nur die Unterdrücker Israels, sondern vollzieht auch das Gericht an »allen Göttern Ägyptens«. Er offenbart seine Geschichtsmächtigkeit gegenüber den Völkern und erweist in der Ohnmacht der Götter letztlich ihre Nichtexistenz. *Vers 13* erklärt den apotropäischen Charakter des Blutritus von *Vers 7* und kündigt indirekt bereits den Exodus an. Ich notiere diese beiden (und ähnlich »schwierige«) Verse in meinen Vorschlägen im Folgenden in eckigen Klammern.

Die Abgrenzung der Perikope mit *Vers 14* ist wegen seines ambivalenten Charakters diskutiert. Die folgenden exegetischen Argumente widersprechen seiner Aufnahme in die Lesung. Der hebräische Text knüpft durch ein – in der Einheitsübersetzung nicht wiedergegebenes – »und es soll sein« an den vorausgehenden Abschnitt an. Zugleich ist die Wendung aber auch der Auftakt einer neuen Aussagenfolge. Der überschriftartige Satz »Diesen Tag sollt ihr als Gedenktag begehen« leitet die Bestimmungen über das Fest der ungesäuerten Brote ein; vgl. die im Hebräischen stilistisch und funktional entsprechende Einführung in *Vers 2*. Dazu kommt, daß das Pesach im Gegensatz zu Mazzot kein »Fest« ist. Die einzige scheinbare Ausnahme ist Ex 34,25. Hier wurden zwar Opfervorschriften sekundär auf das Pesach bezogen – vgl. die parallele Bestimmung in Ex 23,18, wo der Hinweis fehlt –, doch ist das Pesach nicht speziell als Fest charakterisiert. Die Einheitsübersetzung ergänzt in Ex 12,11 also sachlich richtig »Paschafeier« und in 12,17 begrifflich differenziert »Fest der ungesäuerten Brote«, obwohl der hebräische Text nur von Pesach und Mazzot spricht. Wie immer die Entstehungsgeschichte von *Vers 14* rekonstruiert werden mag, er eröffnet jedenfalls auf der für die liturgische Perikopierung entscheidenden Endtextebene den Abschnitt über das Mazzenfest, gehört also nicht zur Pesachperikope. Zum jüngsten Diskussionsstand s. *Peter Weimar*, Zum Problem der Entstehungsgeschichte von Ex 12,1–14, in: ZAW 107 (1995) 1–17, 10f.

<sup>56</sup> Meß-Lektionar. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Band I: Die Sonn- und Festtage im Lesejahr A, Einsiedeln o. J. [1982], 121, ebenso in den beiden anderen Lesejahren.



wo ausgerechnet die Verse 9–10, die die Zubereitung des Paschalammes für das *Mahl* regeln, herausgestrichen sind.<sup>37</sup> Die Angst vor der angeblich unpastoralen Länge und eine entsprechende Begrenzung der Wortzahl<sup>38</sup> ist am Ostertag, an dem auch eine Vigilfeier gehalten wird, sicher unangebracht. Wird Ex 12 vorgetragen, dann kann sich die jetzt als zweite Lesung angebotene Alternativperikope 1 Kor 5,6b–8 ausgezeichnet auf das Paschalamm und die ungesäuerten Brote als bekannte Feierelemente zurückbeziehen.

Würde Ex 12 am Ostersonntag wiedereingeführt, könnte es zu einer Verdopplung der Perikope kommen, weil sie jetzt ja schon am Gründonnerstagabend gelesen wird. Diese Wiederholung wäre allerdings nicht neu. Denn Ex 12 wurde schon von der ältesten römischen Liturgie am Karfreitag und in der Ostervigil verwendet.<sup>39</sup> Die Perikope ist 1951 nicht deshalb aus den Vigillesungen gestrichen worden, weil man ihre Wiederholung als unangenehm empfunden hätte, sondern weil nur jene vier Texte aufgenommen wurden, denen ein Canticum folgt.<sup>40</sup> Eine zweimalige Lesung von Ex 12 würde jedenfalls die enge Verbindung der Hauptfeiern des *Triduum paschale* signalisieren.

Dazu kommt vielleicht auch ein ganz praktischer, pastoraler Gesichtspunkt. Viele Menschen nehmen nur am Gottesdienst des Ostersonntags teil, nicht jedoch an den Feiern der vorausgehenden Tage. Bleibt Ex 12 auf den Gründonnerstagabend beschränkt, hören sie Ex 12 nicht. Alle liturgischen Rückverweise auf diesen Basistext bleiben für sie dann unverständlich.

Wenn aber eine Wiederholung der gleichen Lesung innerhalb weniger Tage trotzdem als Problem empfunden wird, dann läßt sich die Schwierigkeit für die Eucharistiefeier am Ostertag durch eine zweite Paschalesung beheben. Das Meßformular bietet ja auch aus der neutestamentlichen Briefliteratur Kol 3,1–4 bzw. 1 Kor 5,6b–8 zur Wahl an. Als alttestamentliche Alternativle-

<sup>37</sup> Analoges trifft leider auch für die Osternachtfeier der evangelisch-reformierten Kirchen der französischsprachigen Schweiz zu, die im Johannes-Jahr Ex 12,1–3.5–8.11–15a.17.28 lesen – s. dazu *Jakob Baumgartner*, Die Rückgewinnung der Osternachtfeier in den reformierten Kirchen der Schweiz, in: EO 5 (1988) 177–217, 188.

<sup>38</sup> Welche sachlichen und psychologischen Probleme aber dadurch entstehen, hat zuletzt *Norbert Lohfink*, Altes Testament und Liturgie. Unsere Schwierigkeiten und unsere Chancen, in: LJ 47 (1997) 3–22, 17, bewußt gemacht. Allerdings genügt es nicht, nur den »Tisch des Wortes« reicher zu decken. Es muß auch – wie *Christoph Dohmen*, Es geht ums Ganze. Aktuelle Tendenzen in der alttestamentlichen Wissenschaft, HK 46 (1992) 81–87, 87, zu Recht bemerkt – zu einer neuen Eßkultur erzogen werden, weil »die meisten Katholiken sich auch in bezug auf die Heilige Schrift als Kinder ihrer Zeit – einer Fast-food-Gesellschaft – erweisen, sie nehmen auch die Bibel – und besonders das Alte Testament – nur in kleinen Häppchen im Vorbeigehen auf«.

<sup>39</sup> *Schmidt* (Anm. 27) 674f.

<sup>40</sup> S. dazu *Schmidt* (Anm. 27) 835, der nachweist, daß diese Auswahl aber nicht in der alten Tradition verwurzelt ist (ebd. 833–837).

sung zu Ex 12 kommt von der Ostertypologie her vor allem *Jos 5,2–12* über das Einzugspascha in Betracht.<sup>41</sup>

Die Auswahl dieser Perikope als Alternativlesung für den Ostersonntag schließt an eine alte Tradition an. Daß die Ostkirche *Jos 5,10–15* am Karstamstagabend (während der Taufe) liest, wurde schon erwähnt. Die Perikope gehört nach dem Lektionar des Patriarchen Athanasios V. auch zum westsyrischen Osterfest, wird aber mit *Jos 5,10–6,4* abgegrenzt.<sup>42</sup> Nicht zuletzt verwendet die Synagoge in Palästina und in der Diaspora am (ersten) Pesachtag »als Haphtara [das Kapitel] von der Paschafeier in Gilgal«, also ebenfalls *Jos 5,2ff.*<sup>43</sup>

*Jos 5* zeigt, daß das christliche Pascha nicht nur Gedächtnis des ersten, des ägyptischen Pascha, sondern auch und vor allem ein bereits im verheißenen Land liturgisch wiederholtes Pascha ist.<sup>44</sup> Der Text spricht vom Jordandurchzug, von der Beschneidung als Zeichen des Bundes Jahwes mit Israel, vom Pascha sowie dem Genuß ungesäuerter Brote und Röstgetreides aus den ersten Erträgen des Landes. Er bietet damit die vielleicht beste alttestamentliche Entsprechung zur christlichen Initiation, wie sie vor allem in der Osternacht gefeiert wird. Diese Initiation erstreckt sich nämlich nach Origenes vom Auszug aus Ägypten als dem Bruch mit dem Götzendienst über den Wüstenzug als Zeit der Vorbereitung und der Unterweisung der Katechumenen bis zum Zug durch den Jordan als Vorbild der Taufe. Man kann in der Typologie des Josuatextes sogar noch weitergehen: Nach Kol 2,11–13 und den Kirchenvätern ist auch die Beschneidung, durch die man ins Gottesvolk aufgenommen wird, Vorbild für die Taufe.<sup>45</sup> Insgesamt gibt das Einzugs-

<sup>41</sup> S. dazu *Braulik* (Anm. 33) 12f. Das Missale Romanum 1970 liest zwar am 4. Fastensonntag daraus den Ausschnitt *Jos 5,9a.10–12* ([Anm. 17] 548f). Doch paßt eine Paschaperikope nicht in die vorösterliche Vierzigtagezeit. Außerdem wird ihre Thematik als einzige der von den alttestamentlichen Lesungen der Österlichen Bußzeit angeschnittenen »Etappen der Heilsgeschichte« von der Ostervigil nicht aufgegriffen (*Nübold* [Anm. 35] 303–305) – was jedenfalls bei *Jos 5* und der ersten Paschafeier Israels im Verheißungsland ziemlich erstaunt. Dieses Defizit könnte durch meinen Vorschlag behoben werden.

<sup>42</sup> *Baumstark* (Anm. 34) 122.

<sup>43</sup> *Charles Perrot*, La lecture de la Bible dans la Synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes (Collection Massorah I, Etudes Classiques et Textes 1), Hildesheim 1973, 230–237, 233.

<sup>44</sup> *Braulik* (Anm. 33) 6. Den folgenden Gedanken habe ich im Zusammenhang der Vierzigtagezeit des Taufkatechumenats und der Büsserrekonziliation breiter entfaltet (ebd. 11–13; hier finden sich auch die entsprechenden patristischen Belege und weitere Literaturhinweise).

<sup>45</sup> Auch die jüdische Tradition kennt eine spirituelle Auseinandersetzung mit den Initiationsritten im Zusammenhang mit *Jos 5*, die in einem Targum-Lektionar erhalten ist – s. *Heinz Fahr / Uwe Glessmer*, Jordandurchzug und Beschneidung als Zurechtweisung in einem Targum zu *Josua 5* (Edition des MS T.-S. B 13,12) (*Orientalia Biblica et Christiana 3*), Glückstadt 1991. Nur wer die Beschneidung im Sinn ethischer Zurecht-/Unterweisung wirklich annimmt und von seinem Irrtum/Götzendienst umkehrt, darf die Scheidegrenze des Jordan überschreiten und am Pascha des gelobten Landes teilnehmen.

pascha Jos 5 bereits einen Vorgeschmack des Lebens im Verheißungsland und verdeutlicht damit einen weiteren Aspekt des Paschamysteriums.<sup>46</sup>

## 2. Eine Paschalesung in der Abendmahlsmesse am Gründonnerstag und im Wortgottesdienst des Karfreitags

Die Liturgien des »Hohen Donnerstag« und der »Feier vom Leiden und Sterben Christi« stehen in enger Beziehung zum Ostersonntag und gehören wie er zum Paschamysterium. Ich schlage deshalb vor, auch in ihnen eine alttestamentliche Paschalesung einzuführen, um den das *Triduum paschale* verbindenden Paschaaspekt zu verstärken. Die Synagoge entfaltet auf eine ähnliche Weise den Paschagehalt. Sie liest nämlich an den sieben auf den Sederabend folgenden Feiertagen verschiedene Paschaordnungen der Tora, vor allem aus Ex 34, Lev 23, Num 9 und Dtn 16.<sup>47</sup> Analog dazu werden nach dem westsyrischen Athanasianischen Lektionar am Gründonnerstag Ex 12,1–14 und am Karsamstag das Paschagesetz Num 28,16–25 vorgetragen. Am Ostersonntag selbst (!) folgen auf die Fluterzählung an zweiter und dritter Stelle als weitere Paschagesetze Lev 23,1–8 und Dtn 16,1–8, woran sich Jos 5,10–6,4, das Einzugspascha, als erste geschichtliche Erfüllung anschließt.<sup>48</sup> Fünf syro-hexaplarische Handschriften notieren für den Ostersonntag den Bericht über das Reformpascha des Königs Joschija 2 Kön 23,21–24.<sup>49</sup> In der Messe vom Letzten Abendmahl am *Gründonnerstag* ist jetzt Ex 12,1–8.11–14 vorgesehen. Diese Lesung müßte jedenfalls neu abgegrenzt werden. Sie sollte die Verse 1–20 oder als Kurzform 1–11[12–13] umfassen. Dafür habe ich oben schon die entscheidenden Argumente genannt.<sup>50</sup> Mit ihrer Verlegung vom Karfreitag auf den Hohen Donnerstag ist allerdings »eine nicht unbedeutende und nicht unproblematische Akzentverschiebung« vorgenommen worden: »Die Schlachtung des Paschalammes wird nicht

<sup>46</sup> Die Auswahlmöglichkeit von Ex 12 bzw. Jos 5 hält die zwei uralten Verständnisweisen von Pascha und die beiden Grundtypologien offen (s. dazu *Christine Mohrmann*, Pascha, Passio, Transitus, in: *Études sur le Latin des Chrétiens* [Storia e Letteratura 65; Rom 1958] 205–22; ferner den kurzen Überblick über die Entwicklung und die aus ihr abgeleiteten Folgerungen von *Antonius Scheer*, Die Ostervigil – ein Übergangsritus? Eine Untersuchung über das Wesen der liturgischen Osterfeier, in: *ConcD 14* [1978] 99–105). Es ist einerseits die von den Quartodezimanern gegebene Deutung des Pascha als »passio«, dessen Mysterium sie vor allem mit der Typologie des Osterlammes nach Ex 12 erklären, und andererseits die von Philo inspirierte, von der alexandrinischen Theologenschule (Klemens, Origenes) entwickelte Interpretation des Pascha als »transitus«, die sich vor allem auf den Durchzug Israels durch das »Rote Meer« und die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft nach Ex 14 stützt. Letztere ist in meinem Vorschlag durch Jos 5 gewahrt (vgl. die oben erwähnte, ebenfalls von Origenes überlieferte Auslegung).

<sup>47</sup> *Perrot* (Anm. 43) 231.

<sup>48</sup> *Baumstark* (Anm. 34) 114, 119 und 122.

<sup>49</sup> Ebd. 98.

<sup>50</sup> S. 10f.

mehr als Typos des Todes Christi gesehen . . . , sondern als Typos des Abendmahls.<sup>51</sup> Deshalb sollte neben Ex 12 als Alternativlesung Dtn 16,1–8 angeboten werden, die der Umstiftung des alttestamentlichen Pascha in das eucharistische Erlösungsgedächtnis, Opfer und Mahl, meines Erachtens typologisch besser entspricht. Sie verbindet außerdem die Opfer- und Auszugstheologie stärker miteinander als Ex 12 und paßt auch deshalb gut an den Beginn der Drei Österlichen Tage. Der Text wird nur nach dem bereits erwähnten westsyrischen Lektionar im *Triduum paschale* liturgisch verwendet. Bibelwissenschaftlich beurteilt enthält Dtn 16,1–8 wahrscheinlich den literarhistorisch ältesten »Pascha-Einsatzungsbericht«, der zugleich das zentrale Opfergesetz des deuteronomischen Kodex und der wichtigste Referenztext für die Kultbestimmungen von Ex 12–13 ist.<sup>52</sup> Ich hebe im folgenden einige wichtige Unterschiede heraus, die das deuteronomische nachägyptische Pascha gegenüber dem Exoduspascha kennzeichnen.<sup>53</sup> Es ist ein Schlachtopfer, das in ein Opfermahl mündet. Dabei verschmilzt das Pesach mit dem Mazzenfest zu einer »Leidensgedächtnisfeier«. Ihr nächtlicher Termin wird ausdrücklich damit begründet, daß »der Herr, dein Gott, dich nachts aus Ägypten geführt hat« (Dtn 16,1). Das Paschatier soll deshalb »am Abend bei Sonnenuntergang, zu der Stunde, in der du aus Ägypten gezogen bist«, geschlachtet werden (16,6). Weil die göttliche Rettung im hastigen Aufbruch aus Ägypten erfolgte, sollen ungesäuerte Fladen, die »Speise der Bedrängnis«, gegessen werden – »damit du dein ganzes Leben lang des Tages gedenkst, an dem du aus Ägypten gezogen bist« (16,8). Die gemeinsame Feier aller Israeliten, die das Pascha im Tempel von Jerusalem begehen (16,5–7), stiftet realsymbolisch die Einheit des ganzen Volkes und erneuert die *communio* mit seinem Gott. Die ungesäuerten Mazzen, die »Speise der Bedrängnis«, die auch während der folgenden sechs Tage gegessen werden müssen (16,8), wandeln sich zum Brot auf dem Weg. Sie deuten die Anamnese des Exodus mimetisch und machen die Heimkehr von der Feier zum Zug ins Verheißungsland. Das kultdramatische Gedächtnis des deuteronomischen Pascha hat also – anders als die Bestimmungen des Auszugspascha von Ex 12 – mit der Eucharistie der Abendmahlsfeier eine Reihe von Berührungspunkten. Wer dagegen die Analogie zwischen dem Ur-Pascha und dem letz-

<sup>51</sup> Auf der Maur (Anm. 24) 136.

<sup>52</sup> Georg Braulik, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog*. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26 (SBS 145), Stuttgart 1991, 44f; Jan Christian Gertz, *Die Passa-Mazzot-Ordnung im deuteronomischen Festkalender*, in: *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (Hg. v. Timo Veijola; SFEG 62), Göttingen 1996, 56–80.

<sup>53</sup> S. zum folgenden Georg Braulik, *Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest*. »Volksliturgie« nach dem deuteronomischen Festkalender (Dtn 16,1–17), in: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2), Stuttgart 1988, 95–121, besonders 101–108.

ten Abendmahl Jesu betonen möchte, die noch vor der Befreiung bzw. vor der Passion gefeiert wurden, oder das Paschalam-Motiv hervorheben will, wird Ex 12 bevorzugt. Dem liturgietheologischen Reichtum der zwei Perikopen wäre deshalb am meisten gedient, wenn beide Lesungen zur Wahl angeboten werden.

Aus dem gleichen Grund sollte Ex 12 als »praeconium passionis« (Rupert von Deutz) wieder einen Ort im Wortgottesdienst des *Karfreitags* erhalten, den die Lesung nach römischer und römisch-gallikanischer Tradition ursprünglich dort gehabt hat.<sup>54</sup> Die Perikope paßt besonders gut zur Johannespassion, die sich auf das geschlachtete Paschalam zurückbezieht.<sup>55</sup> Sie könnte aber auch vorgetragen werden, wenn hoffentlich einmal die Synoptiker-Passion des entsprechenden Lesejahres ins Lektionar aufgenommen wird.<sup>56</sup> Neben Ex 12 ist auch der seit 1970 vorgesehene Gottesknechttext<sup>57</sup> gut gewählt: Seine »glorreiche Passion«<sup>58</sup> ist für das Ganze des Paschamysteriums transparent; außerdem wird er in den Perikopenordnungen anderer Kirchen verwendet.<sup>59</sup>

Zusammenfassend schlage ich das folgende Alternativlesungsschema vor:

		<i>neue Alternativlesung</i>
<i>Gründonnerstag</i>	Ex 12,1–20 ( <i>neue Abgrenzung</i> ), Kurzfassung: 12,1–11 [12–13]	Dtn 16,1–8
<i>Karfreitag</i>	Jes 52,13–53,12	Ex 12,1–11 [12–13]
<i>Ostersonntag</i>	Apg 10,34a.37–43	Ex 12,1–20 Kurzfassung: 12,1–11 [12–13]; oder Jos 5,2–12, Kurzfassung: 5,10–12

<sup>54</sup> S. dazu *Gerhard Römer*, Die Liturgie des Karfreitags, in: *ZkTh* 77 (1953) 39–93, 55–57. Der Abschnitt wird in der römischen Liturgie bereits im 7. Jahrhundert erwähnt. Zwar wird die Abfolge von Hos 6,1–6 als »praeconium resurrectionis« (Amalar) und Ex 12 diskutiert, es bleibt jedoch bei der römischen Anordnung, die Ex 12 als höherrangig ansieht, an die zweite Stelle setzt und in der liturgischen Ausgestaltung wie eine neutestamentliche Epistel lesung behandelt.

<sup>55</sup> *Auf der Maur* (Anm. 24) 136. Allerdings zitiert Joh 19,36 nicht den Lesungstext Ex 12,1–13, sondern Ex 12,46.

<sup>56</sup> Dieser Vorschlag entspricht der Regelung, die für das Auferstehungsevangelium des Ostertages schon jetzt entweder die Synoptikerlesung der Osternacht aus dem entsprechenden Lesejahr oder Joh 20 zur Wahl stellt. Zur Verbindung von Passions- und Auferstehungslesung s. Anm. 13.

<sup>57</sup> *Emil Josef Lengeling*, Die feierliche »Actio liturgica« am Tage des »Leidens und Todes des Herrn«, in: *Anima* 11 (1956) 444–463, 449 Anm. 18.

<sup>58</sup> Vgl. *Botte* (Anm. 4) 94. Die künftige Herrlichkeit zeigt sich vor allem in den Rahmenaussagen, auch wenn sie nicht von Auferstehung sprechen.

<sup>59</sup> *Nübold* (Anm. 35) 308f.

### 3. Eine Paschalesung für die Osternachtfeier

Das *Runds Schreiben der Gottesdienstkongregation* verlangt, wo immer möglich, alle sieben alttestamentlichen und zwei neutestamentlichen Lesungen vorzutragen, »damit der Charakter der Nachtwache, die notwendigerweise eine längere Dauer voraussetzt, erhalten bleibt«. Wenn die Zahl der Lesungen aber aus pastoralen Gründen »weiter vermindert wird«, sollen wenigstens drei alttestamentliche Perikopen »aus den Büchern des Gesetzes und aus den Propheten« gelesen werden, wobei Ex 14 mit dem dazugehörigen Canticum nie fehlen darf.<sup>60</sup> Es soll also die »Nachtwache« gesichert werden.<sup>61</sup> Sie wird allerdings quantitativ von der Länge, nicht qualitativ von ihrer Ausrichtung bestimmt. Gerade diese aber wäre entscheidend, denn: »Zur Vigil gehört die Polarität von Nacht und Morgen. Sie ist Transitus – Wachen auf den Morgen.«<sup>62</sup> Weil das Runds Schreiben diesen Zeitanatz vernachlässigt, verkürzt es die Erlebnisweise des »Mysteriums des Durchgangs durch den Tod zu neuem Leben . . . durch die unmittelbar einleuchtende und beeindruckende kosmische Symbolik von Nacht und Tag, von Finsternis und neu aufstrahlendem Licht«<sup>63</sup>. Deshalb sollte eine die pastorale Realität und das liturgische Ideal verbindende »Normalform« darauf achten, klar zwischen Ostervigil und Ostermesse zu entscheiden und mit dem Begriff »Vigil« keinen Etikettenschwindel inszenieren. Wenn die Ostervigil weder ein verlängerter Abendgottesdienst noch eine bloße Nachtfeier, sondern eine echte Vigil sein soll, bleiben als der von der Sache her gebotene Zeitanatz nur die letzte(n) Nachtstunde(n) und ihr Übergang in den Tag.<sup>64</sup> Sie können zurückverlängert und so zu einer Ganznachtfeier werden. Im Blick darauf ist bemerkens-

<sup>60</sup> Karwoche und Osteroktav (Anm. 5) 26\* (Nr. 85). Leider spricht dann die Rubrik zum Wortgottesdienst der Osternacht (ebd. 133) trotzdem von »dringenden Fällen«, in denen auch zwei Lesungen genügen.

<sup>61</sup> Das Runds Schreiben (in: Karwoche und Osteroktav [Anm. 5] 24\* [Nr. 78]) zitiert deshalb die Bestimmung Meßbuch 76\* (Nr. 21): »Die ganze Feier der Osternacht findet in der Nacht statt; sie soll entweder nicht vor Einbruch der Dunkelheit beginnen oder nicht nach der Morgendämmerung des Sonntags enden«. Als gegenteiliger Mißbrauch wird nur die Vorverlegung, etwa auf die Zeit der Sonntagvorabendmesse, verworfen. Eine Weiterentwicklung in den Morgen hinein liegt also nicht auf der gleichen Ebene. S. dazu *Klemens Richter*, . . . in der Morgendämmerung des ersten Tages. Ein Plädoyer für die Osternachtsfeier am frühen Morgen, in: *gd* 12 (1978) 33–35. Auch wenn man die Verlängerung in den Ostermorgen aus guten und traditionsgestützten Gründen einer *transitus*-Theologie betreibt, sollte man trotzdem das Korrektiv der »Osternacht als nächtliche[r] Feier« (ebd.) bzw. »Nacht des Wachens« und den Hymnus des Exultet auf die Osternacht als »ein wichtiges Interpretandum« (*Scheer* [Anm. 46] 102) nicht übersehen. Ich komme später noch auf diese Problematik zurück.

<sup>62</sup> *Hansjakob Becker*, »Eine Nacht der Wache für den Herrn? Die Paschavigil als Ursprung und Vollgestalt des christlichen Stundengebets«, in: *Martin Klöckener / Heinrich Rennings* (Hg.), *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe* (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift »Gottesdienst«) Freiburg 1989, 462–491, 482.

<sup>63</sup> *Pahl* (Anm. 1) 91.

<sup>64</sup> *Becker* (Anm. 62) 481–483.

wert, daß das Rundschreiben mit der oben zitierten Formulierung einer »weiteren Verminderung« offenbar schon die sieben alttestamentlichen Lesungen als eine erste Verkürzung ansieht. Vielleicht darf das als Fingerzeig in Richtung der alten Zwölferordnung gelten, die bei einer »Ganznachtfeier« wiederhergestellt werden kann.

Der *Revisionsentwurf der »Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet«* hat die Zahl der alttestamentlichen Vigillesungen auf mindestens vier festgelegt, also um eine mehr als das im Meßbuch bisher angegebene Minimum. Sie sollen den Themenbereichen Schöpfung, Pascha, Exodus und Vollendung entnommen werden.<sup>65</sup> Die Beschränkung der Lesungszahl könnte durch einen Dreijahreslesezyklus etwas aufgefangen werden. Als Paschalesung empfiehlt sich zunächst – schon wegen des Zusammenhangs mit der folgenden Auszugserikope Ex 14, ferner wegen des Exultet, das in der Anamnese der Osternacht das Paschalamm und den Exodus aus Ägypten unmittelbar miteinander verbindet,<sup>66</sup> – der traditionelle, nur neu abgegrenzte Text Ex 12,1–20 bzw. 12,1–11 [12–13] als Kurzform.<sup>67</sup> Für die beiden weiteren Lesejahre kommen die Anordnung des Festes der ungesäuerten Brote Ex 13,3–10 und die Pesach-Mazzot-Bestimmung Dtn 16,1–8 in Frage.

Das Schema 1 am Ende meines Artikels zeigt, welche weiteren drei Themenbereiche und Perikopen der drei Lesejahre ich aus der Ganznachtvigil für die

<sup>65</sup> *Klöckener* (Anm. 1) 198f. Die Vierzahl der Lesungen entspricht dem altrömischen gregorianischen System, an das sich auch die Lesungsreduzierung der Osternachtsrevision von 1951 angeschlossen hat (*Schmidt* [Anm. 27] 827–837; *Auf der Maur* [Anm. 24] 92 und 130). Das Vier-Lesungs-Schema könnte sich in der Themenauswahl für die »Nacht aller Nächte« auch vom rabbinischen »Vier-Nächte-Gedicht« inspirieren lassen – s. dazu S. 31f. So schließt zum Beispiel die in unmittelbarer Nachbarschaft zum großen jüdischen Wiener Stadttempel gelegene Ruprechtskirche, deren Gemeinde für ihre theologisch fundierte, künstlerisch gestaltete und originale Liturgie bekannt ist, in ihrer Osternachtfeier an dieses theologische Konzept an. Sie las in den letzten Jahren die folgenden Perikopen: 1. »Die Nacht der Schöpfung« – abwechselnd Gen 1,1–2,4a und Gen 2,4b–25; 2. »Die Nacht von Abraham« – eine Abrahamsperikope, nämlich Gen 12,1–9; 13,14b–18; 15,1–21; Gen 22,1–18; 3. »Die Nacht des Auszugs« – immer Ex 14,15–31; 15,20–21; 4. »Die Nacht der Wiederkunft« – verschiedene Prophetenlesungen wie Hos 2,18–25; 6,1–6; 11,1–11; Am 9,11–15; Zef 3,9–20; Sach 8,1–8; Mal 3,13–24 (Die Liturgie der Kar- und Ostertage in der Ruprechtskirche, Wien). Allerdings verlangt gerade das Vier-Nächte-Gedicht als Targum zu Ex 12,42 für die dritte Nacht statt der Lesung von der Rettung am Schilfmeer (Ex 14) die Perikope über das Auszugspascha, also Ex 12.

<sup>66</sup> »Gekommen ist das heilige Osterfest, an dem das wahre Lamm geschlachtet ward, dessen Blut die Türen der Gläubigen heiligt und das Volk bewahrt vor Tod und Verderben. Dies ist die Nacht, die unsere Väter, die Söhne Israels, aus Ägypten befreit und auf trockenem Pfad durch die Fluten des Roten Meeres geführt hat« (Karwoche und Osteroktav [Anm. 5] 118f).

<sup>67</sup> Vgl. *Bruno Kleinheyers*, Überlegungen zur Weiterführung der Reform der Osternachtfeier, in: *Lj* 18 (1968) 98–105, 101, der Ex 12,1–11 (neben Ex 14,24–31) als stets verpflichtenden Grundbestand fordert. In einem etwas später geschriebenen Artikel ([Anm. 10] 10) argumentiert er ausführlicher, verändert aber die Abgrenzung zu Ex 12,1–8.11–14. Der jüngste Vorschlag Kleinheyers ([Anm. 13] 19) verzichtet allerdings kommentarlos auf Ex 12.

»Normalform« der Osternacht vorschlage. Eine solche Auswahl entspricht der Praxis, die auch sonst die Elemente der »kürzeren Nachtfeier« aus der Ganznachtfeier ableitet.<sup>68</sup> Die für die normale Osternacht vorgesehene Siebenzahl von alttestamentlichen Vigillesungen ist sicher nicht als starre Obergrenze gedacht. Es kann pastoral durchaus geraten sein, diese Zahl stufenweise zu erhöhen und dadurch die Gemeinde allmählich zur Ganznachtfeier hinzuführen.

## II. Die alttestamentlichen Lesungen der »Ganznachtfeier«

### 1. Bemerkungen zur Hermeneutik

Es ist ein vielfach geäußelter Wunsch und mancherorts sogar schon eine feste Praxis,<sup>69</sup> die Ganznachtfeier gemäß der *antiquissima traditio* »als die normale, primär anzustrebende Gestalt der Ostervigil«<sup>70</sup> zurückzugewinnen. Die *Pannychis* ergibt sich aus dem Wesen des Ostermysteriums. Nur in ihr ist, wie oft betont wird, der Durchgang Jesu Christi durch Leiden und Kreuzestod zur Auferstehung liturgisch optimal ausgeprägt. Die entscheidende Frage ist allerdings: Woran hängt diese Sinngestalt des Paschamysteriums? Ist es das Erlebnis von »Nacht und Tag, Dunkel und Licht, wachendem Warten und Erleben des ersehnten Tagesanbruchs, Eingetauchtwerden in das Todeelement Wasser und wieder Auftauchen (Taufe), Fasten und Fastenbrechen im Festmahlhalten (Eucharistie, Agape), Gedächtnis der Passion und der Auferstehung: im Wort der Schrift, in der Anamnese des Eucharistiegebetes und in der gesamten Abendmahlshandlung«<sup>71</sup>? Natürlich unterscheidet sich die Ostervigil damit in vielem von anderen Vigilfeiern des Kirchenjahres. Wenn diese Symbolik bei der »Normalform« der Osternachtfeier trotz ihrer Kürze bewahrt werden soll, dann liegt das einmalig Besondere der Ganznachtvigil in der Entfaltung des Paschamysteriums durch die vermehrten alttestamentlichen Schriftlesungen.<sup>72</sup> Offenbar läßt sich nur mit ihrer

<sup>68</sup> Klöckener (Anm. 1) 195–197.

<sup>69</sup> Literaturhinweise bei Kleinheyer (Anm. 13) 17 Anm. 52. S. ferner Bernd Richardt, »Eine Wache für den Herrn?« Pastoralliturgische Untersuchung zu Elementen, Struktur und Funktion der österlichen Pannychis (Diplomarbeit Kath. Theologie Mainz 1983/84).

<sup>70</sup> Pahl (Anm. 1) 92.

<sup>71</sup> Pahl (Anm. 1) 91.

<sup>72</sup> Vgl. die Überlegungen von Scheer (Anm. 46) 104: ». . . daß die urchristliche Osterfeier in der Nacht – gerade in dieser Nacht – im Wesen nicht so sehr der Vollzug eines Übergangs sein will, sondern vielmehr ein Wachen mit dem Herrn und für den Herrn. Es ist eine Nacht der Besinnung mit den großen Zeugnissen der Schrift in der Hand und im Herzen . . . Es ist eine Nacht intensiver Stille – einer verhaltenen, aber doch weckenden Stille – in der auf Geschichten gelauscht wird, die ausnahmslos erzählen, wie aus dem völligen Untergang Auferstehung an der Hand des heilenden Gottes geschieht. . . . Die Osterfeier scheint mir mehr Kontemplation als Aktion zu sein; sie ist schlechthin Wachen in der Höhe der Nacht und nicht Vertreibung der



Hilfe »der Glaubensweg in seinem dramatischen Spannungsbogen« mitgehen.<sup>73</sup>

Mit welcher *Hermeneutik* wird dabei die Schrift gelesen? Sicher belehren uns die Lesungen über »Taten der Befreiung, die Gott noch und noch wirkt . . . und so immer neu Bewahrung und Rettung, vom Anfang der Welt über die rund zweitausend datierbaren Jahre der Geschichte Israels vor Jesus von Nazareth hin bis zur großen Rettungstat Gottes an Jesus selbst.«<sup>74</sup> Bei dieser historisierenden Sicht bleibt aber der liturgische Ort der Lesungen noch unberücksichtigt.

Nach der im Armenischen Lektionar von Jerusalem bezeugten, uralten Praxis haben die alttestamentlichen Lesungen ihre Zeit vor der Mitte der Nacht (falls die Übersetzung der Rubrik richtig ist), 1 Kor 15,1–11 und Mt 28 danach.<sup>75</sup> Man hat daraus gefolgert: »Mit Mitternacht beginnt hier der Oster-sonntag, wie die sich an die neutestamentlichen Lektionen anschließende Darbringung des eucharistischen Opfers beweist. Die alttestamentlichen Lektionen gehören also nur der Zeit an, wo man das Heil erwartet; sobald es da ist, tritt das Neue Testament an die Stelle des Alten.«<sup>76</sup> Diese Hermeneutik übersieht, daß der Bischof während der alttestamentlichen Lesungen die christlichen Initiationssakramente spendet und sich zwischen der letzten alttestamentlichen Lesung und der Epistel mit den »Neugetauften« (und Gesalbten) zu den lesenden und psallierenden Klerikern begibt.<sup>77</sup> Das alttestamentliche Wort und der neutestamentliche Ritus interpretieren sich also im liturgisch parallelen Vollzug gegenseitig.<sup>78</sup> Das Luzernar aber, das eng mit

Finsternis – mit Jesu Passion – in der und nach der Licht entsteht: seine Auferstehung. Zusammenfassend finde ich, daß die Überlieferung der Passah-passio die dem Sinn nach ursprünglichste ist: nicht nur die des Anfangs, sondern hoffentlich auch für die Zukunft.« Scheer betont damit einen der römischen Liturgie von 1970 eigenen Grundzug. Er geht nicht von der Zweipoligkeit von Tod und Auferstehung aus wie der Gegentyp des »Passah-transitus«, der von einer Spiritualität des Unterwegsseins »aus der Knechtschaft in die Freiheit, vom Tod zum Leben« bestimmt ist und diese Dramaturgie in der römischen Osterfeier nur unzureichend inszeniert findet. Das zentrale Problem bildet die Stellung des Lichtritus, für den eine makrostrukturelle Umstellung gewünscht wird (s. dazu Anm. 80). Zum Grundsätzlichen s. *Richard D. McCall*, *Anamnesis or Mimesis? Unity and Drama in the Paschal Triduum*, in: *EO* 13 (1996) 315–322.

<sup>73</sup> *Josef Wohlmuth*, *Jesu Weg – unser Weg*. Kleine mystagogische Christologie, Würzburg 1992, 166 Anm. 80. Hinter dem unscheinbaren Titel verbirgt sich unter anderem eine einzigartige mystagogische Christologie anhand der Hochfeste der römischen Liturgie, vor allem der Drei Österlichen Tage, im Gespräch mit zeitgenössischer Ästhetik und in Rückbesinnung auf das jüdische Erbe.

<sup>74</sup> *Angelus A. Häußling*, *Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart*, in: ders. (Hg.), *Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes*, Düsseldorf 1991, 118–130, 119.

<sup>75</sup> *Renoux* (Anm. 25) 307f.

<sup>76</sup> *Rahlf's* (Anm. 30) 72.

<sup>77</sup> *Renoux* (Anm. 25) 159 Anm. 6 und 169.

<sup>78</sup> Dieses hermeneutische »Gleichgewicht« geht – um einen modernen Vorschlag zur Reform der Ganznachtfeier zu nennen – bei *Becker* ([Anm. 62] 475–480) verloren. Er bemüht sich zwar,

der Vigil verbunden ist, eröffnet gleichermaßen beides, die alttestamentlichen Lesungen wie die Taufe.<sup>79</sup>

Der römische Ritus interpretiert die alttestamentlichen Lesungen auf eine ähnliche Weise, indem er nämlich vor sie von alters her die Lichtfeier mit dem *Praeconium paschale* als einen Verständnisschlüssel stellt.<sup>80</sup> Das Licht, in dem das Exultet gesungen wird und die alttestamentlichen Lesungen verkündet werden, ist das »Lumen Christi«. Die in ihm gebündelten Farben brechen sich in der folgenden Lichtdanksagung. Weit ausholend spannt sich ihr Bogen »vom alttestamentlichen Exodusgeschehen über die Inkarnation, Passion und Auferstehung Christi bis zu seiner Wiederkunft am Ende der

das bipolare Erbe der Osternacht von Trauer- und Freudenphase zu wahren bzw. wiederherzustellen. Dabei geraten aber die alttestamentlichen Lesungen in die Phase des Dunkels und der Trauer, die neutestamentlichen in die Phase des Lichtes und Osterjubels. In der »von der Genesis über das Evangelium bis zur Offenbarung fortschreitende[n] Schriftlesung« werde »der heilsgeschichtliche Weg vom Alten zum Neuen Bund, von der Schöpfung zur Vollendung« sichtbar (476). Dagegen verteilen sich in der Tradition die beiden Phasen anders: Der erste Teil besteht aus der Nachtwache mit Trauer- und Bußfasten, Lesungen (nach der kleinasiatischen und ägyptischen Tradition des 2. und 3. Jahrhunderts aus Ex 12/14 und dem Evangelium von Passion und Erhöhung Jesu Christi) und Gebet, der zweite Teil umfaßt ein Gedächtnis- und Agapemahl (*Auf der Maur* [Anm. 24] 68). Der uralte *transitus*-Gedanke, das »Hinüber von – zu« wird also gerade nicht zwischen Altem und Neuen Testament entfaltet. Bei der Korrelation von »Heilsgeschichte« und Perikopenabfolge entsprechend der biblischen Anordnung der Bücher übersieht Becker, daß »Heilsgeschichte« eine kanonfremde Kategorie ist, und daß das Alte Testament mißverstanden wird, wenn man es als Darstellung des Weges von der Urgeschichte bis zur Zeitenwende ansieht. (*Lohfink* [Anm. 20] 221f.).

<sup>79</sup> *Renoux* (Anm. 25) 159.

<sup>80</sup> Das müßte nicht so sein, denn der zeitliche Ansatz der Lichteucharistie ist in der lateinischen Tradition sowohl für den Beginn der Osternachtfeier als auch zwischen dem Wortgottesdienst und der Tauffeier bezeugt (*Hansjörg Auf der Maur*, Die österliche Lichtdanksagung. Zum liturgischen Ort und zur Textgestalt des Exultet, in: LJ 21 [1971] 38–52, 40f und 50). In den letzten Jahrzehnten sind mehrere Modelle entwickelt worden, die diesem Feierelement einen anderen Platz in der Ostervigil zuweisen. Die vier wichtigsten werden von *Guido Fuchs / Hans Martin Weikmann*, Das Exultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung, Regensburg 1992, 118–123, kurz vorgestellt und ausgewogen kritisch besprochen. Die evangelisch-reformierte Kirche der deutschsprachigen Schweiz hat die Lichtfeier mit der Verkündigung des Osterevangeliums verbunden, vgl. die Synopse der verschiedenen Strukturen und Grundelemente der römisch-katholischen, evangelisch-lutherischen, evangelisch-reformierten und christkatholischen Osternacht bei *Auf der Maur* (Anm. 9) 14 bzw. ihre Kommentierung 13–16.

<sup>81</sup> Gegen *Paul Weß*, Ostern feiern. Neugestaltung der Feier des Osterfestes, in: LJ 34 (1984) 169–181, 174, der zwar die Feuerweihe zu Beginn der Osterfeier hält, aber die Osterkerze erst nach den Schriftlesungen entzündet, weil »das Licht in der Osternacht zunächst nicht als Symbol für Jesus Christus und seine Auferweckung zu sehen ist, sondern für das Licht Gottes, das sich im Laufe der Heilsgeschichte in der Welt gegen die Finsternis durchsetzt«. Was liturgisch vom »Licht Christi« gilt, ist auch der archimedische Punkt einer christlich-biblichen Hermeneutik der Zweifelt der Testamente – das Christusereignis ist wie ein Notenschlüssel vor die Melodie des Alten Testaments, nach neutestamentlicher Terminologie die »Schrift«, gesetzt, deren »unentbehrlicher und authentischer erster Kommentar« (*Norbert Lohfink*, Eine Bibel – zwei Testamente, in: *Christoph Dohmen / Thomas Söding* [Hg.], Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie [UTB 1893], Paderborn 1995, 71–81, 76).

Zeiten«<sup>82</sup>. Das Osterpräkonium nimmt also das Ganze des Paschamysteriums in den Blick und bietet damit zugleich einen hermeneutischen Vorentwurf der anschließenden alttestamentlichen Perikopen.<sup>83</sup>

Die biblischen Texte der Ostervigil stehen also offenbar in einem komplizierteren Verhältnis zueinander als nur in einer schlichten typologischen Entsprechung von Altem und Neuem Testament.<sup>84</sup> Sie lassen sich auch nicht einfach auf das Schema »Verheißung – Erfüllung« bringen. »Statt dessen geht die Liturgie von einer ›Phänomenologie der Offenbarung‹ aus, die das Frühere im Späteren und umgekehrt das Spätere im Früheren ›wahrnimmt‹ . . . Die Liturgie gibt die hermeneutische Regel: Lies den Schöpfungshymnus von Gen 1 als Auferstehungstext; lies die Auferstehungsperikopen als Schöpfungstexte, die Befreiungsgeschichte Israels als Auferstehungstext und umgekehrt den Auferstehungstext als Befreiungsgeschichte; verstehe als ntl. Gemeinde die atl. Prophetien als messianische Texte, die durch Jesu Auferweckung gerade in ihrem Verheißungscharakter erhalten bleiben. Die liturgische Kontraktion der Zeit läßt solche Hermeneutik zu . . . Die Gemeinde, die sich Zeit *nimmt* zu solch weitgespannter Wahrnehmung, *empfängt* in der Stunde der Liturgie die qualifizierte Zeit *zurück*, in der das neue Leben beginnt.«<sup>85</sup>

Wir können sogar noch einen Schritt weitergehen. Wenn in der Osternacht in den ausgewählten Lesungen gleichsam die ganze Bibel an den Feiernden vorüberzieht, um Tod und Auferstehung Jesu Christi in seinem ganzen Umfang zu erfassen, geht es nicht nur »um diesen einen Toten, so sehr sein Tod das Zentrum des Dramas ausmacht. Es geht um Tod oder Leben der menschlichen Gesellschaft, darin der ganzen Schöpfung Gottes. Und zugleich geht es darum, ob die Erfahrung des Neuen diejenigen zusammenbindet, die an diesem Ort in dieser Nacht dieses Osterfest feiern und sich dabei

<sup>82</sup> Fuchs / Weikmann (Anm. 80) 101.

<sup>83</sup> Gegen Franz W. Thiele, Die Feier der Osternacht. Aufbau und Elemente im Vergleich, in: La celebrazione del Triduo Pasquale. Anamnesis e mimesis. Atti del III Congresso internazionale di Liturgia (StAns 102, ALit 14), Rom 1990, 227–258, 241, wonach die Lichtfeier am Beginn der Vigil zur Folge habe, »daß der theologische Akzent der Feier auf die Auferstehung gelegt wird, und damit die volle Paschatheologie nur erhalten ist im Gesamt der Einzelfeiern des Triduum Paschale«. Die Hermeneutik der Ostervigil ist nicht evolutionistisch, obwohl es in der Abfolge ihrer Elemente und auch der Lesungen durchaus eine Art Entwicklung gibt.

<sup>84</sup> Ein typologisches Verständnis, in dem die typologische Bedeutung der Texte des Alten Testaments im Neuen Testament gründet (so das Rundschreiben, in: Karwoche und Osteroktav [Anm. 5] 26\* [Nr. 86]), greift hermeneutisch viel zu kurz. Zu der im Alten Testament selbst angelegten Ostertypologie s. zum Beispiel Braulik (Anm. 33), besonders 2 Anm. 2. Zur Typologie als hermeneutischem Schlüssel der Vorgänge auch in liturgischer Zeit s. den wichtigen Beitrag von Frances Young, Typology, in: Stanley E. Porter / Paul Joyce / David E. Orton (Hg.), Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder (Biblical Interpretation Series 8), Leiden 1994, 29–48.

<sup>85</sup> Wohlmuth (Anm. 73) 165–167.

zu dem bekennen, was an ihnen im Augenblick ihrer Taufe geschah. In einer solchen Osternacht geschieht für die, die dabei sind, christliche Auslegung der Schrift, insbesondere christliche Auslegung des Alten Testaments . . . Wer in der Osternacht dabei ist, hört alles, was vorgetragen wird, als Einheit. Er braucht darüber nicht zu reflektieren. Die verschiedenen Texte tragen einander und erklären sich gegenseitig. Und das ist die Urgestalt christlicher Auslegung der Schrift« – ihre »Auslegung durch die Liturgie«. <sup>86</sup>

## 2. Vorgaben des »Rundschreibens«

Das Rundschreiben der Gottesdienstkongregation<sup>87</sup> begründet die Auswahl der sieben alttestamentlichen Lesungen »aus dem Gesetz und den Propheten« damit, daß die Kirche so »»ausgehend von Mose und allen Propheten« (Lk 24,27; vgl. Lk 24,44–45) das Paschamysterium Christi« erklärt. Die lukianische Wendung »Mose und alle Propheten« meint, wie auch der nicht mehr zitierte weiterlaufende Text von Lk 24,27 sagt, die »gesamte Schrift« (wörtlich: »alle Schriften«).<sup>88</sup> Sie stammt zwar aus der hebräischen Bibel, darf aber als Bezeichnung der ganzen Schrift gerade nicht im Sinn der beiden ersten Teile des hebräischen Kanons, »des Gesetzes« und »der (vorderen und hinteren) Propheten«, enggeführt werden. Denn so könnte man die Formulierung des Rundschreibens auffassen. Einem solchen Verständnis widerspricht allerdings schon die traditionelle Lesungsauswahl: Baruch ist eine deuterokanonische Schrift und fehlt daher im Masoretenkanon. Die früher in der römischen Leseordnung enthaltene Perikope Dan 3,1–24<sup>89</sup> steht in der hebräischen Bibel nicht unter den Propheten, sondern im dritten Kanonteil, den »Schriften«. Die »Propheten« der hebräischen Bibel, auf die sich Lukas bezieht, decken sich nur zum Teil mit den Prophetenbüchern der griechischen Bibel. Baruch und Daniel gehören nur in der Septuaginta zu ihnen. Zieht man auch die alten Leseordnungen mit in Betracht, so zeigen sie durchaus auch Perikopen aus anderen Kanonteilen. So enthält zum Beispiel das armenische Lektionar von Jerusalem Jos 1,1–9 und 2 Kön 2,1–22 aus den »vorderen Propheten« bzw. »Geschichtsbüchern« und Ijob 38,2–28 aus den »Schriften« bzw. den »Weisheitsbüchern«. <sup>90</sup> Durch diese Begriffsklärung

<sup>86</sup> Norbert Lohfink, Das Alte Testament christlich ausgelegt. Eine Reflexion im Anschluß an die Osternacht, in: GuL 61 (1988) 98–107, 101f.

<sup>87</sup> Karwoche und Osteroktav (Anm. 5) 26\* (Nr. 85).

<sup>88</sup> Joachim Wanke, Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24,13–35 (EThSt 31), Leipzig 1973, 87.

<sup>89</sup> Nur das Kapitular Alkuins liest die allein in der Septuaginta enthaltene Perikope Dan 3,49–55 (Schmidt [Anm. 27] 463). Andere Lektionssysteme wählen (auch) das Gebet des Asarja und den Lobgesang der drei jungen Männer, die beide zu den deuterokanonischen Texten des Danielbuches zählen.

<sup>90</sup> Renoux (Anm. 25) 165f.

möchte ich die Auswahlmöglichkeit von Texten aus der »ganzen Schrift« offenhalten.

Ein wichtiges Kriterium für die *Auswahl der alttestamentlichen Lesungen* bildet die Nebenbemerkung des Rundschreibens, daß sie »meist [!] aus der ältesten Tradition sowohl des Ostens als auch des Westens stammen«<sup>91</sup>. Die Schätze der alten Lektionare der verschiedenen Kirchen – samt der patristischen Paschatheologie von Melito von Sardes bis zum Osterkanon des Johannes von Damaskus<sup>92</sup> – verdienen durchaus in einer neuen Leseordnung vorrangig berücksichtigt zu werden. Allerdings besitzen liturgiehistorische Vorgaben keinen Ausschließlichkeitsanspruch.<sup>93</sup> Das zeigen zum Beispiel die erst vom *Missale Romanum* 1970 eingeführten Perikopen Jes 54,5–14<sup>94</sup> und Ez 36,16–17a.18–28 bzw. die Neuabgrenzung von Bar 3,9–38 mit Bar 3,9–15.32–4,4. Eine Neuordnung darf noch andere Optionen einbringen<sup>95</sup> – zum Beispiel moderne exegetische und hermeneutische Einsichten, eine ökumenische Weite, die auch unsere »Wurzel«, das Judentum,<sup>96</sup> miteinbezieht,

<sup>91</sup> Karwoche und Osteroktav (Anm. 5) 26\* (Nr. 85).

<sup>92</sup> S. dazu zum Beispiel *Pierre Nautin*, *Homélie Pascales I: Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte. Étude, édition et traduction* (SC 27), Paris 1950; *ders.*, *Homélie Pascales II: Trois homélie dans la tradition d'Origène. Étude, édition et traduction* (SC 36), Paris 1953; *Fernand Floeri / Pierre Nautin*, *Homélie Pascales III: Une homélie Anatolienne sur la date de Pâque en l'an 387* (SC 48), Paris 1957. Den Osterkanon des Johannes von Damaskos, diese »geistliche Dichtung als liturgische Predigt« mit ihrem Reichtum theologischer Metaphern und alttestamentlicher Typologien, hat zuletzt *Franz Gahbauer*, *Der Osterkanon des Johannes von Damaskos. Text, Übersetzung und Kommentar*, in: SMGB 106 (1995) 133–174, erschlossen (Zitat ebd. 134).

<sup>93</sup> Man kann sich heute nicht (mehr) auf die beiden Methoden zurückziehen: »ou bien on reprend les leçons qui appartiennent au plus ancien fonds de la liturgie romaine, ou bien on choisit celles qui s'imposent par leur ancienneté et leur universalité, suivant les lectionnaires des différentes Églises« – gegen *D. B. Botte*, *Le choix des lectures de la veillée pascale*, in: QLP 33 (1952) 65–70, 65.

<sup>94</sup> (Anm. 17) 677. Die altlateinische Tradition liest nur den letzten Halbvers des Kapitels, nämlich Jes 54,17b, und verbindet ihn mit 55,1–11 (*Schmidt* [Anm. 27] 462–464 und 466). Das wird in Übersichten ohne Versangaben nicht deutlich (zum Beispiel *Auf der Maur* [Anm. 24] 93) und kann deshalb zu Fehlschlüssen führen (s. zum Beispiel *Thiele* [Anm. 83] 248 Anm. 52 mit Verweis auf die zitierte Übersicht: »Für die vierte Lesung Jesaja 54,5–14 ist eine Übereinstimmung in den wichtigsten Lesesystemen selbstverständlich (gregorianisch, gelasianisch, gallikanisch und *Missale Romanum* 1570).« Im übrigen ist Jes (54,17b).55,1–11 allein für die lateinische Tradition typisch (*Schmidt* [Anm. 27] 845).

<sup>95</sup> Angesichts der hohen Polysemie des christlichen Osterfestes meint *Alex Stock*, *Ostern feiern. Eine semiotische Untersuchung zur Osterliturgie*, in: A. Stock / M. Wichelhaus (Hg.), *Ostern in Bildern, Reden, Riten, Geschichten und Gesängen*, Zürich 1979, 103–128, 125f: »Die genaue Analyse der offiziellen Rituale und die Aufdeckung der Gewinn- und Verlustrechnungen der Reformen kann Freiheitsräume schaffen. Neues kann aus antiqua und antiquissima traditione gewonnen werden, aus all dem, was Christen schon einmal gemacht haben, um Ostern zu feiern; aber nicht, wenn man das anscheinend Älteste als angeblich Wahres zu imitieren versucht, sondern nur, wenn man das alles auf der Höhe der eigenen Kultur kreativ verarbeitet.«

<sup>96</sup> S. dazu jüngstens zum Beispiel *Gerard Rouwhorst*, *The Quartodeciman Passover and the Jewish Pesach*, in: QL 77 (1996) 152–173; *ders.*, *Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity*, in: VigChr 51 (1997) 72–93, besonders 81f.

schließlich die Offenheit für pastoralliturgische Notwendigkeiten. Darüber hinaus müssen den Gemeinden gerade um der liturgischen Authentizität willen auch bestimmte Gestaltungsmöglichkeiten freigegeben werden.<sup>97</sup>

Über den *Inhalt* der »Lesungen aus der Heiligen Schrift«, also des Alten wie Neuen Testaments, äußert sich das Rundschreiben ziemlich nichtssagend: »Sie beschreiben die Großtaten der Heilsgeschichte.«<sup>98</sup> Dagegen präzisiert der Vorschlag für die Einführung der Gemeinde in den »Sinn der Lesungen«: Sie »verkünden uns, wie sich Gott von Anfang an des Menschen angenommen und sein Volk geführt hat . . .«<sup>99</sup> Die Betrachtung zielt also ausdrücklich »auf die Einheit des liebenden Heilswillens Gottes zur Menschheit«, und nicht nur »auf eine Reihe von Heilstaten«.<sup>100</sup> Die universale Erlösung, der »Segen für die Völker« (Gen 22,18), nimmt ihren Weg über das Volk Gottes, die Gesellschaft und alttestamentliche Kirche Israel.<sup>101</sup>

### 3. Auf der Suche nach Osterthemen und Vigillesungen

Eine erste Orientierung läßt sich zunächst aus den Perikopen der Ostervigil gewinnen, die in der römischen Leseordnung, aber auch in den alten Lektionssystemen verschiedener anderer Liturgiefamilien, ferner in der jüdischen Pesachfeier verwendet werden. Ich umschreibe im folgenden jeweils das meines Erachtens für Ostern zentrale Thema möglichst kurz, zumeist nur mit einem Schlagwort, und zitiere danach die Perikopen entsprechend der Kapitel- und Verszählung der Einheitsübersetzung.<sup>102</sup> Gibt es mehrere Abgrenzungen des gleichen Textes, so setze ich die Alternativen in Klammern. Sie können auch Anregungen für eine Neuperikopierung bzw. für Variationsmöglichkeiten bieten.

#### A. Themen und Texte der römischen Leseordnungen<sup>103</sup>

Ich beziehe alle Perikopen ein, weil der eigenen Liturgietradition zweifellos eine besondere Bedeutung zukommt. An erster Stelle und kursiv notiere ich die Langform der gegenwärtigen Vigillesungen. Dabei führe ich aber jede

<sup>97</sup> S. dazu schon das kritische Plädoyer von A.-M. Roguet / A.-G. Martimort, *Le nouveau décret sur la vigile pascale*, in: MD 29 (1952) 89–100, 98f.

<sup>98</sup> Karwoche und Osteroktav (Anm. 5) 25\* (Nr. 85).

<sup>99</sup> Ebd. 133.

<sup>100</sup> Das hatte gegenüber der früheren Einführung *Herbert Vorgrimler*, *Zum theologischen Gehalt der neuen Osternachtfeier*, in: LJ 21 (1971) 32–37, 35, gefordert.

<sup>101</sup> So wird zum Beispiel, was David für Israel war, nach Jes 55,3–5 Israel für die Völker werden: der herrliche Ort, zu dem sie ziehen, und von dem sich die Welt in ihr Glück verändert. In Ez 36 wird Gott seinen entweihten Namen wieder zu einem heiligen Namen machen, so daß die Völker ihn als Jahwe erkennen.

<sup>102</sup> Sie weicht daher von der Zählung der Septuaginta und altlateinischen Übersetzung bzw. der Vulgata, nach denen ja viele Perikopen der alten Lektionare abgegrenzt sind, manchmal ab.

<sup>103</sup> S. dazu *Schmidt* (Anm. 27) 462–466 und die Synopse 828f; zu den Abgrenzungen anderer Systeme s. den »Index scripturisticus« 1008–1015.

Lesung nur einmal an, obwohl manche Perikopen durchaus mehrere Themen berühren.

Erschaffung der Welt und des Menschen: *Gen 1,1–2,2* (1,1–2,3a; 1,1–2,3<sup>104</sup>).

Sintflut und Begnadigung<sup>105</sup>: *Gen 5,32–8,21* (6,9–8,21).

Erlösungsleiden Isaaks<sup>106</sup> und Segen für die Völker: *Gen 22,1–18* (22,1–19).

Auszugspascha: *Ex 12,1–11* (12,1–14; 12,1–24; 12,1–42; 12,1–50).

Rettung Israels beim Zug durch das (Rote) Meer: *Ex 14,15–15,1* (14,24–15,1; 13,18–14,8<sup>107</sup>; 13,18–15,2.20–21<sup>108</sup>).

Tora und Moselied als Zeugen des Abfalls: *Dtn 31,22–30*.

Erlöstes Jerusalem: *Jes 4,1–6*; *Jes 54,5–14* (zuvor: Ewiger Friedensbund).

Ewiger Bund und Völkerwallfahrt: *Jes 55,1–11* (54,17b–55,11).

Gesetz als göttliche Weisheit: *Bar 3,9–15.32–4,4* (3,9–38).

Neuwerden des Gottesvolkes: *Ez 36,16–17a.18–28*.

Auferweckung des Gottesvolkes: *Ez 37,1–14*.

Glaubenserprobung der drei Männer im glühenden Ofen: *Dan 3,1–24* (3,1–51; 3,1–100; 3,49–55).

Bekehrung einer heidnischen Gesellschaft: *Jona 3,1–10*.

Weitere Ostervigillessungen der altlateinischen Tradition betreffen Schöpfung und Sündenfall (*Gen 2,7–3,24*)<sup>109</sup>, den Erstgeburtssegen Jakobs (*Gen 27,1–40*)<sup>110</sup>, den Jordandurchzug (*Jos 3–4*)<sup>111</sup> und den Bundesschluss samt Pascha des Joschija (2 Chr 34,1–4.30–35,8.10–19)<sup>112</sup>.

## B. Ausgewählte Themen und Texte anderer alter Lektionssysteme<sup>113</sup>

Ihre Perikopen decken sich teilweise mit den altlateinischen,<sup>114</sup> grenzen aber die Texte öfters anders ab und setzen damit auch differierende theologische

<sup>104</sup> Bonifatius Fischer, Die Lesungen der römischen Ostervigil unter Gregor d. Gr., in: Bonifatius Fischer / Virgil Fiala (Hg.), *Colligere fragmenta*. Festschrift Alban Dold (TArb I,2), Beuron 1952, 144–159, 145–148.

<sup>105</sup> Sie wird erst in *Gen 9,8–17* (Vorverweis in 6,18) als Gnaden»bund« (»mit allem Fleisch«) formuliert.

<sup>106</sup> Die Osterliturgie zielt auf diesen Aspekt. Zur rabbinischen »Akedä«-Theologie s. S. 27. Im Alten Testament wird Abraham wegen seines Glaubensgehorsams zum Segen für die Völker.

<sup>107</sup> *Capitulare Ambrosianum* (*Schmidt* [Anm. 27] 476). Zu den Quelleneditionen dieser und der folgenden Anmerkungen s. *Cyrrill Vogel*, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, Washington 1986.

<sup>108</sup> Comes Mozarabicus (*Schmidt* [Anm. 27] 478).

<sup>109</sup> Comes Mozarabicus (*Schmidt* [Anm. 27] 478).

<sup>110</sup> Comes Luxoviensis (*Schmidt* [Anm. 27] 468) und Comes Mozarabicus (ebd. 479).

<sup>111</sup> Comes Luxoviensis (*Schmidt* [Anm. 27] 468).

<sup>112</sup> Comes Mozarabicus (*Schmidt* [Anm. 27] 479).

<sup>113</sup> Eine gute Vergleichsmöglichkeit bieten die Synopsen von *Anton Baumstark*, *Nocturna laus*. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus (LQF 32), Münster 1957, 46–48 und das Schriftstellenregister 212–221. Eine umfassende Untersuchung müßte auch die Lesungen des Stundengebets miteinbeziehen, ferner die Perikopen der Quadragesima und der Pentekoste.

<sup>114</sup> S. zum Beispiel die Übersicht von *Botte* (Anm. 93) 67f.

Akzente.<sup>115</sup> Am auffallendsten ist, daß das Jonabuch entweder ganz oder zumindest in größerem Umfang als in der römischen Tradition gelesen wird. Ich greife im folgenden zunächst *vier Themenbereiche* heraus, die in verschiedenen Liturgiefamilien und dort eventuell auch mit mehreren Texten belegt sind.

Pascha<sup>116</sup>: Lev 23,1–8; Num 28,16–25; Dtn 16,1–8; Jos 5,10–15 (Jos 5,10–6,4); 2 Kön 23,21–24.

Aufbruch zur Inbesitznahme des Verheißungslandes: Jos 1,1–9; 2,1–24; (vgl. oben Jos 3,1–4,25 und 5,10–6,4)<sup>117</sup>.

Völkerwallfahrt zu dem von der Herrlichkeit Gottes lichtgewordenen Jerusalem: Jes 60,1–13 (60,1–7; 60,1–16; 60,1–22<sup>118</sup>); Völkerwallfahrt zum Jerusalem der Armen Jahwes: Zef 3,8–15.

Neuer Bund: Jer 31,31–34.

Die lateinische Tradition thematisiert mit Ex 14, Ez 37 und Jona 3 nur die »Auferstehung« ethnisch oder moralisch »toter« Gesellschaften, Israels wie der Völker. Andere Lektionssysteme enthalten auch eine Reihe von Texten, die sich mit *ihrer Tod-Leben-Symbolik in der Rettung Einzelner* typologisch auf Tod und Auferstehung Jesu Christi beziehen.<sup>119</sup> Es sind dies vor allem:

Gen 8: Noachs Rettung aus der Sintflut.

Gen 40,1–15: Josef deutet den Traum des Mundschenks des Pharao auf die Befreiung am dritten Tag<sup>120</sup>.

1 Sam 17,37–54: Davids Sieg über Goliath.

1 Kön 17,8–24: die Auferweckung des Sohnes der Witwe von Sarepta durch Elija.

2 Kön 2,1–22: Elijas Entrückung aus dem Tod der Welt.

<sup>115</sup> Das gilt unabhängig von der jüngeren Entwicklung zu immer kürzeren Perikopen (s. dazu *Baumstark* [Anm. 113] 48–51).

<sup>116</sup> Diese Perikopen gehören – mit Ausnahme von Jos 5,10–15 – alle zur westsyrischen Leseordnung: Num 28 ist für den Karsamstag vorgesehen, alle anderen Perikopen für den Ostersonntag (*Baumstark* [Anm. 34] 119 und 122); 2 Kön 23 ist von fünf syro-hexaplarischen Handschriften ebenfalls als westsyrische Ostersonntagsperikope bezeugt (ebd. 98).

<sup>117</sup> *Baumstark* (Anm. 113) 50 vermutet dahinter eine ältere Josua-Perikope von größerem Umfang.

<sup>118</sup> *Kannookadan* (Anm. 26) 146 und Synopse 148.

<sup>119</sup> *Uwe Steffen*, *Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jona-Motivs*, Göttingen 1963, 141–161, behandelt die meisten dieser Entsprechungen im Zusammenhang mit der Typologie des Jona-Motivs als biblische Variationen derselben archetypischen Grundsituation, einerseits der typisch menschlichen »Wiedergeburt aus dem Tod« und andererseits der heilsgeschichtlichen Vorausdarstellung des neutestamentlichen Mysteriums Jesu Christi bzw. der Taufe.

<sup>120</sup> Diese Perikope ist im Lektionar des Patriarchen Athanasios für den Karsamstag vorgesehen und findet mit Gen 41,14–37, der Befreiung des ägyptischen Josef aus dem Gefängnis, an Christi Himmelfahrt gewissermaßen ihre »Fortsetzung« (*Baumstark* [Anm. 34] 119).



2 Kön 4,8–37: die Auferweckung des Sohnes der Frau von Schunem durch Elischa.

Dan 3 (verschiedene Abgrenzungen): die Rettung der drei Männer aus den Flammen des glühenden Ofens.

Dan 6,19–28: Daniels Rettung aus der Löwengrube.

Jona 2: Jonas Rettung aus dem Bauch des Seeungeheuers<sup>121</sup>.

Auch Gen 22 könnte aus liturgischer Perspektive zu diesen Perikopen gerechnet werden. Innerhalb des alttestamentlichen Abrahamszyklus erzählt der Text von der Glaubenserprobung Abrahams (22,1). Bereits das vorchristliche Judentum hat aber die Geschichte als »Opferung Isaaks« und als Paschaereignis gedeutet. Die Akeda-Exegese bezeichnet Isaak als »Lamm«, das sich freiwillig angeboten habe, das geopfert worden und auch gestorben sei. Dieses Opfer, dem immerwährender Heilswert zukommt und das die Sünden Israels sühnt, wird mit dem Auferstehungsgedanken verknüpft (vgl. Hebr 11,17–19). Deshalb bezeichnet schon das Jubiläenbuch (18,18f) das Pascha bzw. die mit ihm verbundene Mazzenwoche als eine Art Auferstehungsfeier, in der jene Freude Abrahams nachvollzogen wird, die er verspürte, nachdem Gott ihm seinen Sohn wiedergeschenkt hatte. Darüber hinaus wertet die rabbinische Theologie das Isaakopfer gewissermaßen als Ursache der eschatologischen Auferstehung von den Toten. Nach den Midraschim hat das lebenspendende Heilsereignis auf dem Moria »am dritten Tag« stattgefunden. Die Akeda, die »Bindung« Isaaks, ist der Schlüssel jüdischer Versöhnungs- und Erlösungslehre geworden.<sup>122</sup>

<sup>121</sup> In der altchristlichen Jona-Erklärung deutet vor allem Kyrill von Jerusalem in seinen Mystagogischen Katechesen die Prophetengeschichte konsequent auf den Abstieg Christi zur Unterwelt und auf seine Auferstehung. Dagegen gilt nach Irenäus die theologische Metaphorik des Prophetenschicksals einerseits als Beispiel der göttlichen Geduld und Güte, andererseits als Symbol der vom großen Fisch des Verderbens verschlungenen und wider alle Hoffnung dennoch geretteten Menschheit. Zu den Belegen und zur Entwicklung der patristischen Deutungsgeschichte s. die zusammenfassende Darstellung von *Eugen Biser*, Zum frühchristlichen Verständnis des Buches Jonas, in: *BiKi* 17 (1962) 19–21.

<sup>122</sup> Eine Übersicht mit Belegen bietet *Füglister*, Heilsbedeutung (Anm. 6) 210–214; die Thematik wird ausführlich behandelt von *Roger Le Déaut*, La nuit pascalle. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42 (*AnBib* 22), Rom 1963, 153–212; s. ferner *D. Lerch*, Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung (BHTh 12), Tübingen 1950. Zu modernen jüdischen und christlichen Interpretationen s. zum Beispiel *Willem Zuidema* (Hg.), Isaak wird wieder geopfert. Die »Bindung Isaaks« als Symbol des Leidens Israels. Versuche einer Deutung, Neukirchen-Vluyn 1987. Ferner *I. Fischer*, Möglichkeiten und Grenzen historisch-kritischer Exegese: Die »Opferung« der beiden Söhne Abrahams. Gen 21 und Gen 22 im Kontext, in: *Ansgar Franz* (Hrsg.), Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie (PiLi 8), St. Ottilien 1997, 17–36; *Rolf Schmitz*, Typen und Traditionen jüdischer Exegese, veranschaulicht am Beispiel Gen 22, ebd. 37–58; *Christoph Jacob*, Möglichkeiten und Grenzen allegorischer Exegese, veranschaulicht am Beispiel Gen 22, ebd. 59–73.

### C. Ausgewählte Themen und Texte der jüdischen Pesachfeier

Ansatzpunkte bilden vor allem die Pesachhaggada, die Synagogenlesungen der sieben Festtage, das Hohelied als Festrolle und das Targumgedicht zu Ex 12,42 über die »vier Nächte«. Darüber hinaus wären aus der rabbinischen Theologie wertvolle Hinweise für eine biblische Pascha-Soteriologie zu gewinnen. Sie interpretiert die verschiedensten Ereignisse der alttestamentlichen Geschichte in zunehmendem Maß als Paschaereignisse und setzt sie, wenn immer möglich, auf einen 14./15. Nisan.<sup>123</sup> Ich vermerke im folgenden Gemeinsamkeiten zwischen der Synagoge bzw. dem Judentum und der Kirche, um zur Offenheit für weitere Inspirationen und eine bewußt vollzogene liturgische Ökumene zu ermutigen.

Der liturgisch wohl wichtigste Ort jüdischer Paschatheologie ist das Seder-mahl mit der *Pesachhaggada*.<sup>124</sup> In ihm knüpfen die Fragen des jüngsten Teilnehmers an das sogenannte »katechetische Credo« Dtn 6,20–25 an: »Warum achtet ihr auf die Satzungen, die Gesetze und Rechtsvorschriften, auf die der Herr, unser Gott, euch verpflichtet hat?« (Dtn 6,20; vgl. Ex 12,26 im Pesachzusammenhang). Die erste Antwort wird mit Hilfe dieses deuteronomischen Modells gegeben: »Wir waren Sklaven des Pharao in Ägypten« (Dtn 6,21). Der auf die Belehrung der vier verschiedenen Söhne im Seder folgende Abschnitt »Anfangs waren unsere Väter Götzendiener« nimmt Jos 24,2–6 auf, einen zweiten »Credotext«. Daran schließt im Pesachseder das »Kernstück der Haggada«<sup>125</sup> an, ein Midrasch zu Dtn 26,5–8. Die Verse gehören zum sogenannten »kleinen geschichtlichen Credo Israels« Dtn 26,5–10, das wie Dtn 6,21–25 und Jos 24 (besonders Verse 17–18) die »kanonische Heilsgeschichte« zusammenfaßt.<sup>126</sup> Die göttliche Erlösung, die der freie Bauer bzw. seine Frau mit ihm einst als eigene Erfahrung bekennen sollten, erscheint als eine einzige, vom Exodus bis zur Gegenwart im Verheißungsland reichende Befreiungsgeschichte.<sup>127</sup>

Die *Toralesungen* der Synagoge in Babylonien und Palästina<sup>128</sup> beziehen sich auf das Pesach und den Exodus, die Prophetenlesungen der beiden ersten

<sup>123</sup> Einen ausgezeichneten ersten Eindruck vermitteln die vielen Zitate in der alttestamentlich-jüdischen Pascha-Theologie von *Füglister*, Heilsbedeutung (Anm. 6) 202–232.

<sup>124</sup> *Nahum N. Glatzer* (Hg.), *The Passover Haggadah. With Hebrew and English Translation on Facing Pages. Commentaries Based on the Studies of E. D. Goldschmidt; including Readings on the Holocaust. With Illustrations from the Earliest Printed Haggadot*, New York 1989.

<sup>125</sup> *Günter Stemberger*, *Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments*, in: *Studien zum rabbinischen Judentum* (SBAB 10), Stuttgart 1990, 357–374, 365. S. ferner *Baruch M. Bokser*, *The Origins of the Seder*, Berkeley – Los Angeles 1984.

<sup>126</sup> Zu diesen drei »Kurzformeln des Glaubens« s. *Georg Braulik*, *Sage, was du glaubst. Das älteste Credo der Bibel – Impuls in neuester Zeit*, Stuttgart 1979.

<sup>127</sup> *Norbert Lohfink*, *Zum »kleinen geschichtlichen Credo« Dtn 26,5–9*, in: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAB 8), Stuttgart 1990, 263–290.

<sup>128</sup> *Perrot* (Anm. 43) 230–236.

Tage auf Erzählungen über Pesachfeiern. Es fehlt Ex 12,1–20.<sup>129</sup> In Babylonien liest man über die Paschanacht erst ab Ex 12,21ff, in Palästina ab Ex 12,43ff. Die Toralesung nimmt am ersten Tag den Festabschnitt aus Lev 23; in Palästina beginnt die Lesung schon mit Lev 22,26, also den Bestimmungen über die Opfertiere und den Sabbat. An den nächsten Tagen folgen die Regelungen für das Wüsten- und Unreinenpascha nach Num 9,1ff und der Pesach-Mazzot-Feier von Dtn 16,1ff, wobei man in Babylonien schon das Gesetz über das Erstlingsopfer in Dtn 15,19ff mitliest. Zu den babylonischen Toraperikopen gehört auch Ex 13,17ff über die Rettung am Schilfmeer. Die *Prophetenlesung* des ersten Tages ist das Einzugspascha Jos 5,2–12. Ihr folgt am zweiten Tag in Babylonien das Reformpascha König Joschijas in 2 Kön 23,1ff. Aus den hinteren Propheten wird am Sabbat der Pesachwoche die »Auferstehungsperikope« Ez 37,1–14 gelesen. In Babylonien wird am letzten, dem siebenten Festtag die messianische Perikope Jes 10,32ff [Jes 11!] genommen, während man in Palästina an ihm Jes 19,1–25 liest. Dieser letzte Text beschließt im Jesajabuch eine Sammlung von Fremdvölkersprüchen. Im Kontrapunkt zur Gerichtsdrohung an Ägypten formuliert die eschatologische Prophetie 19,16–25 die vielleicht radikalste heilsuniversalistische Völkertheologie des Alten Testaments. Danach wird Jahwe an den Ägyptern so handeln, wie er beim und nach dem Exodus einst an Israel gehandelt hat. Er wird ihnen einen »Retter« wie einst Mose oder die Richter schicken und für sie zum Offenbarungsgott werden. Dann werden Ägypten und auch Assur Jahwe verehren. Israel aber wird im Bund mit beiden Großmächten seine Segensfunktion für alle Welt erfüllen. Es bleibt zwar der »Erbbesitz« Jahwes. Aber wenn Gott Ägypten »mein Volk« nennt, dann klingt damit sogar die Bundesformel an, die sonst ein Privileg Israels ist.<sup>130</sup>

Die Leseordnung des westsyrischen Lektionars des Patriarchen Athanasios und seine Perikopen der Drei Österlichen Tage stimmen mit der Synagoge weitgehend in System und Wahl der Perikopen überein: Hier wie dort werden an den Festtagen Paschagesetze und Paschaerzählungen gelesen. Das Pascha des Joschija 2 Kön 23,21–23, das im Lektionar fehlt, steht in fünf syro-hexaplarischen Handschriften.<sup>131</sup> Ez 37 ist darüber hinaus auch in der Jerusalemer und der lateinischen Tradition als Ostervigillesung fest veran-

<sup>129</sup> Nur die Karäer lesen an Pesach Ex 12,1ff, gefolgt von 2 Kön 23,21ff (Pascha des Joschija) oder Jos 5,2ff, wenn Pesach auf einen Sonntag fällt – *Perrot* (Anm. 43) 234 Anm. 12.

<sup>130</sup> S. dazu zum Beispiel *Josef Schreiner*, Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter, in: Segen für die Völker. Gesammelte Schriften zur Entstehung und Theologie des Alten Testaments, Würzburg 1987, 196–226, 215–221; *Walter Vogels*, L'Égypte mon peuple – L'universalisme d'Is 19,16–25, in: *Bib. 57* (1976) 494–514; *Ernst Haag*, »Gesegnet sei mein Volk Ägypten« (Jes 19,25). Ein Zeugnis alttestamentlicher Eschatologie, in: *Martina Minas / Jürgen Zeidler* (Hg.), Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag (Aegyptiaca Treverensia 7), Mainz 1994, 139–147.

<sup>131</sup> S. dazu oben. S. 26 Anm. 116.

kert. Auch die Thematik »Israel und die Völker«, die sich in Jes 19 findet, wird von der armenischen, syrischen und byzantinischen Kirche mit Jes 60 aufgegriffen.<sup>132</sup>

Am Nachmittag des ersten Hauptfeiertags, also nicht mehr im offiziellen Synagogengottesdienst, wird das ganze *Hohelied als Pesachfestrolle* gelesen.<sup>133</sup> Diese offenbar schon frühe liturgische Verwendung führte zu einer Verbindung des Hohenlieds mit der Exodusgeschichte. Die Rabbinen haben die Liebesbeziehung Gottes zu Israel deshalb vor allem auf seine Befreiung aus Ägypten bis zum Siegeslied am Schilfmeer (Ex 12–15) und auf die Offenbarung am Sinai (Ex 19–20) gedeutet. Die Targume interpretieren das Hohelied Kapitel 1 bis 3,6 auf den Auszug aus Ägypten und die Wüstenwanderung bis zur Landnahme, schildern in ihrer Kommentierung des weiteren Textes bis 7,1 die Geschichte vom Leben im Land bis zum Exil, schließen die Periode vom Wiederaufbau des Tempels bis zur Wiederherstellung Israels unter den Hasmonäern an und enden mit einem Ausblick in die Zukunft.<sup>134</sup>

<sup>132</sup> Der Predigtmidrasch Pesiqta-Rabbati 36 entwickelt einen äußerst verheißungsvollen rabbinischen Kommentar zu Jes 60,1–3 über das Licht des Messias, die Erlösung Israels und mit Hilfe Israels auch der Völker – s. *Arnold Goldberg*, Erlösung durch Leiden. Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den leidenden Messias Efraim (PesR 34. 36. 37) (FJS 4), Frankfurt 1978; *Günter Stemberger*, Midrasch: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, München 1989, 170–176. Das Licht, von dem die Prophetenlesung spricht, wird zunächst auf das bei Gott verborgene Licht gedeutet, das Israel dank des Lichtes der Tora in der Endzeit schauen wird. Dieses Licht des Messias ist das Licht der Schöpfung. In das Licht der Erlösung, das dem Licht der Schöpfung gleichgesetzt wird, fügt die Predigt die apokalyptischen Motive vom die Sünden der Menschen sühnenden Leiden des Messias Efraim und von den Wirren der messianischen Zeit ein. Die Aufforderung von Jes 60,1 an Israel, »aufzustehen«, wird übrigens mit dem Aufruf von Hld 2,10 an die Geliebte, aufzustehen und mit dem Geliebten mitzukommen, verbunden. Das Heil für die Heidenvölker ergibt sich am Ende aus Sach 8,23: sie halten sich am Gewand Israels an und finden so zu Gott. Der heilsuniversale Aspekt ist mit Ps 117 auch im »großen Loblied«, dem »Ägyptischen Hallel«, vorgegeben. Der Babylonische Talmud, Pesachim X,7 (118b), sagt dazu: »Es heißt: lobet den Herrn, alle Völker; wie kommen die weltlichen Völker dazu? Er meint es wie folgt: die weltlichen Völker sollen den Herrn loben, wegen der Großtaten und Wunder, die er ihnen erwiesen hat, und umso mehr wir, wo doch mächtig ist seine Huld über uns. Und noch etwas [sagte er]: Dereinst wird Miçrajim dem Messias ein Geschenk darbringen, er aber wird die Annahme verweigern wollen. Als dann wird der Heilige, gepriesen sei er, zum Messias sprechen: Nimm es von ihnen an, denn sie haben meinen Kindern in Miçrajim Gastfreundschaft gewährt« (Übersetzung von *Lazarus Goldschmidt*).

<sup>133</sup> *Charles Perrot*, The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue, in: Martin Jan Mulder (Hg.), Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity (CRI.Sect. 2,1), Assen 1988, 137–159, 147.

<sup>134</sup> S. dazu den informativen Durchgang durch die wichtigsten rabbinischen Schriften von *Günter Stemberger*, Midraschim zum Hohenlied und Geschichte Israels, in: Gabrielle Sed-Rajna (Hg.), Rashi 1040–1990. Hommage à Ephraïm E. Urbach. Congrès européen des Études juives, Paris 1993, 313–319. Für die spätere Zeit s. *Philip S. Alexander*, The Song of Songs as Historical Allegory: Notes on the Development of an Exegetical Tradition, in: Kevin J. Cathcart / Michael Maher (Hg.), Targumic and Cognate Studies. Essays in Honor of Martin McNamara (JSOT.S

Die Auslegung von Hld 2,10 auf die Patriarchengeschichte erwähnt ausdrücklich die Akeda, die ja ebenfalls Paschathema ist.<sup>135</sup>

Die implizite Theologie des Hohenliedes zeigt sich in den zentralen Metaphern, die auf allen Ebenen dem Leben und der Liebe oder dem Tod zuzuordnen sind.<sup>136</sup> Das »Begehren« des Geliebten (Hld 7,11) tritt in Gegensatz zum gefallenem Leben von Gen 3,16 und der lauernenden Mordlust (Gen 4,7) und kann zur Rückkehr ins Paradies und zum Dienst am Leben werden.<sup>137</sup>

Die Liebeslyrik des »Liedes der Lieder« steht hinter der Mystik von Karfreitagsorationen der gallikanischen Liturgie.<sup>138</sup> Aber auch in moderner Zeit wurden zum Beispiel in der Dominikuskirche in Amsterdam zwei Jahre lang Perikopen des Hohenliedes (unter anderem Hld 2,3–8.10–13; 5,10–16 und 6,4–5) in der Ostervigil mit der Begründung gelesen, sie seien Teil der jüdischen Pesachliturgie und Texte des mit Jesu Leben, Leiden, Tod und Auferstehung angebrochenen neuen Frühlings und Liebens, einer Vision der Gerechtigkeit, des Friedens und Glücks.<sup>139</sup>

Die Paschafeier ist nach Ex 12,42a »eine Nacht des Wachens für Jahwe, als er sie aus Ägypten herausführte«.<sup>140</sup> Die palästinensischen Targume paraphrasieren den *Text über die vier Nächte, die im Buch der Erinnerungen beschrie-*

230), Sheffield 1996, 14–29. Das historisierende Verständnis des Hohenliedes ist im Kern bereits in der Mischna enthalten, deren Basisverständnis später noch entfaltet wird: »Das sittlich einwandfreie Verhalten der Israeliten in Ägypten findet man in 4,12 (»sein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut«) wieder . . . , das plötzliche Eintreffen der Errettung in 2,8f (»Horch, mein Geliebter, er kommt, er hüpf . . . er steht hinter unserer Mauer« . . . ); der der Geliebten versprochene Schmuck in 1,11 bedeutet die Beute, die Israel in Ägypten bzw. am Meer macht . . . ; der Vergleich der Geliebten mit der Taube in den Felsenklüften 2,14 zeichnet die Situation des vom Heer Pharaos verfolgten Israels am Meer, das einer Taube zwischen Falke und Schlange gleicht . . . usw. So findet man sämtliche Stationen des Exodus im Hld wieder. Der Preis Gottes im Siegeslied am Schilfmeer Ex 15,2 zieht eine ganze Reihe von Versen aus Hld einschließlich der Beschreibung des Geliebten von 5,10–16 an, veranlaßt aber auch einen Blick auf die Gegenwart . . . Die Urerfahrung der Befreiung im Exodus leitet aber auch auf die endzeitliche Erlösung über, die Einsammlung der Verbannten vom Libanon und Amana her (Hld 4,8), welchen Namen man mit dem Glauben an Mose (Ex 14,31) verbindet« (ebd. 316).

<sup>135</sup> S. dazu S. 27.

<sup>136</sup> Hans-Josef Heinvetter, »Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!« Das Hohelied als programmatische Komposition (BBB 69), Frankfurt/M. 1988, 195. Die Bildsprache des Hohenliedes läßt sich auf die Formel bringen: »Wer liebt, glaubt an das Leben und hat dabei Gott auf seiner Seite! Dabei bleibt ›Tod‹ genausowenig abstrakt wie die Liebe: Wer als Liebender gegen den Tod antritt, sieht sich auch dem gesellschaftlich Struktur gewordenen Tod gegenübergestellt, für den das Hld vor allem die Metapher ›Stadt‹ bereithält.« (ebd. 196).

<sup>137</sup> Ebd. 191f.

<sup>138</sup> Gabriel Ramis, Il triduo sacro nella liturgia gallicana. I testi liturgici, in: EO 13 (1996) 273–313, 301f.

<sup>139</sup> A. S. P. M. Laurier, »Opdat wij niet vergeten«. De viering van de Paasnacht in de Dominicus te Amsterdam 1965–1984, Kath.-Theol. Diss., Amsterdam 1989 (Mschr.), 82, 138, 141, 160.

<sup>140</sup> Sie ist deshalb, wie der von den Targumen aber nicht kommentierte Text fortsetzt, auch »eine Nacht des Wachens zur Ehre Jahwes«.

ben sind«. <sup>141</sup> In ihnen offenbart sich Jahwe »über« der Welt, »über« Abraham und »(gegen)über« den Ägyptern, die dadurch nicht im Brennpunkt des Interesses stehen, sondern Hintergrund der Theophanien sind. Die Gotteserscheinungen betreffen die Schöpfungsnacht (Gen 1), die Nacht des Bundeschlusses Abrahams und der Darbringung Isaaks (Gen 15 bzw. 17 und 22), die Paschanacht in Ägypten (Ex 12) mit dem Tod der ägyptischen Erstgeborenen und der Verschonung Israels als Jahwes Erstgeborenem, schließlich die Nacht der messianischen Erlösung am Weltende. <sup>142</sup> Diese kleine Synthese rabbinischer Paschatheologie ist tief im Alten Testament verwurzelt. Sie schematisiert die wichtigsten Ereignisse der Heilsgeschichte und verknüpft sie mit Datum und Feier des Pascha. Das Exoduspascha erscheint dabei als Geburt und Schöpfung des Volkes Israel.

Es ist auffallend, daß die ersten Lesungen des armenischen, aber auch des ambrosianischen Lektionars <sup>143</sup> genau drei von den vier Heilsereignissen wiedergeben, die der Viernächte-Hymnus anspricht.

#### 4. Themen und Texte der »Ganznachtvigil« – ein Vorschlag

Die »Große Vigil« braucht ein festes Gerüst, das aber den Gemeinden den gewünschten Freiraum zur Gestaltung ermöglicht. Anstelle von auswählbaren Perikopen empfehlen sich deshalb Themenbereiche. <sup>144</sup> Sie ermöglichen einen den Lesejahren entsprechenden Dreierzyklus und können außerdem an die alte Ordnung der zwölf Lesungen <sup>145</sup> anknüpfen, ohne damit schon die konkrete Zahl der Lesungen festzulegen. So ist mit ihnen einerseits ein gewisser Rahmen, andererseits eine Orientierungshilfe für selbstgewählte Texte vorgegeben.

Die folgenden *zwölf Themenbereiche* sind alle in der kirchlichen Tradition verwurzelt <sup>146</sup>: Sie sind aus den bisher vorgestellten Perikopenthemen und aus

<sup>141</sup> Zum Text dieses »jüdischen »Exsultet« (Füglister, Die biblischen Wurzeln [Anm. 6] 17) nach dem Codex Neofiti I s. *Le Déaut* (Anm. 122) 64f; eine aus den palästinischen Targumen gemischte deutsche Übersetzung bietet Füglister, Heilsbedeutung (Anm. 6) 203.

<sup>142</sup> »On peut voir, en résumé, dans notre morceau, 4 étapes de la création, de la naissance du peuple de Dieu, ou mieux 4 naissances, aux origines de l'univers, à la vocation d'Abraham, à la Pâque, à la fin des jours lors du salut messianique« (*Le Déaut* [Anm. 122] 65).

<sup>143</sup> Die drei Perikopen finden sich zwar auch in anderen Lektionaren, werden aber dort unterschiedlich systematisiert.

<sup>144</sup> Klöckener (Anm. 1) 198.

<sup>145</sup> *Baumstark* (Anm. 113) 38–55 hält das Zwölferschema für ursprünglich. Die These ist allerdings diskutiert, s. zum Beispiel *Antoine Chavasse*, Leçons et oraisons des Vigiles de Pâques et de la Pentecôte dans le sacramentaire gélasien, in: EL 69 (1955) 209–226, und *Schmidt* (Anm. 27) 827–847.

<sup>146</sup> Das gilt zumindest indirekt auch für die Summarien der kanonischen Geschichte. Denn der Einzug ins Verheißungsland, den sie über die vorausgehenden Textbereiche hinaus enthalten, wird auch in den altkirchlichen Lektionaren thematisiert: zum Beispiel im armenischen und georgischen Lektionar von Jerusalem durch Jos 1,1–9 (die Amtseinführung Josuas), im Lektio-

der patristischen bzw. rabbinischen Paschatheologie formuliert.<sup>147</sup> Die Abfolge der Themen orientiert sich bis zum neunten Bereich an der normativen »Basisgeschichte« der Tora. Sie ist damit bereits auf eine gewisse Steigerung hin angelegt. Die restlichen Teile des Alten Testaments und unter ihnen vorwiegend die Prophetenschriften kommen vor allem in den drei letzten Themenbereichen, dem zehnten bis zwölften, zu Wort, obwohl sie in Einzelperikopen schon in frühere Themenbereiche hineinreichen. Von der Kanonstruktur her sind sie letztlich nur ein »polyphoner Kommentar« zum »entscheidenden Urzeitgeschehen«<sup>148</sup> der Tora.<sup>149</sup>

Ich muß in diesem Rahmen darauf verzichten, Auswahl und Abgrenzung jeder einzelnen *Lesung* zu begründen, und beschränke mich auf Bemerkungen zu den Texten, bei denen es mir wichtig erscheint. Wo es sinnvoll ist, lege ich für die Lesungen wieder unterschiedliche Abgrenzungen vor, nämlich eine Langfassung und eine (oder mehrere) in runde Klammern gesetzte Kurzfassung(en). Die sieben Perikopen des Ordo lectionum Missae 1969/1981 habe ich alle – manchmal mit etwas anderer Abgrenzung – aufgenommen, außerdem den Großteil der früheren Perikopen der römischen Leseordnung.

Wenn sich die Zahl der alttestamentlichen Lesungen meinem Vorschlag entsprechend erhöht, könnte man sie gemeinsam mit den neutestamentlichen Perikopen in einem eigenen Lektionar der Drei Österlichen Tage, einer Art »*Pascha-Lektionar*«, zusammenfassen, das die Besonderheit und Einheit des *Triduum paschale* auch in Buchform zum Ausdruck bringen würde.

(1) Schöpfung / Schöpfung und Sündenfall: Gen 1,1–2,4a; Gen 2,4b–4,26<sup>150</sup>.

nar von Luxeuil durch Jos 3,1–4,25 (die Durchquerung des Jordan und die Errichtung der zwölf Gedenksteine in Gilgal), natürlich auch durch das von den Byzantinern gelesene Einzugs pascha Jos 5,10–15 (*Baumstark* [Anm. 113] 46f).

<sup>147</sup> Damit werden zwar »kanonische« Lektionssysteme mit ihrer Paschatheologie aufgebrochen. Die Geschichte der Lektionare zeigt aber, daß sich diese Leseordnungen nicht nur theologisch geschlossenen Konzeptionen verdanken, sondern daß sie auch Ergebnisse verschiedener liturgischer Entwicklungen und Beeinflussungen sind, bei denen historische Zufälle eine Rolle gespielt haben.

<sup>148</sup> *Norbert Lohfink*, Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung, in: *ThPh* 71 (1996) 481–494, 490.

<sup>149</sup> Für die Reihung der Einzelperikopen gilt allerdings schon in den alten Lektionaren der Kanon oftmals nicht oder nur für einen Teil der Lesungen als Ordnungsprinzip – s. S. 25ff. Zu einem modernen Beispiel der lateinischen Liturgiefamilie s. Anm. 155.

<sup>150</sup> Die Ermordung des »gerechten« Abel gehört zur Erzählung von der Ursünde. Sie gilt schon dem Jubiläenbuch als Pascha-Ereignis. Wie sein Blut, das gewissermaßen Paschablut ist, soll nach rabbinischer Exegese auch »das Blut der Schar der Gerechten, die aus Abel auferstehen werden«, zum Himmel rufen – vgl. Hebr 12,24. Zu den Belegen und zur weiteren Typologie s. *Füglister*, Heilsbedeutung (Anm. 6) 207.

- (2) Noach (die Sintflut und der »Bund mit allem Fleisch«): Gen 6,5–9,17 (6,5–8,22; 8,1–22; 9,1–17)<sup>151</sup>.
- (3) Abraham (der Bund<sup>152</sup>; das Erlösungsleiden Isaaks und der Segen für die Völker): Gen 15,1–21 (15,7–18); Gen 17,1–27 (17,1–22); Gen 22,1–19.
- (4) Die Osterfeier Israels<sup>153</sup>: Ex 12,1–20 (12,1–11[12–13]); Ex 12,21–27; Ex 13,3–10; Dtn 16,1–8; Weish 18,5–9<sup>154</sup>.
- (5) Der Exodus: Ex 12,29–42<sup>155</sup>; Ex 14,5–15,1 (mit dem Canticum 15,1b–18 bzw. 15,1b–13); Hld 2,8–14<sup>156</sup>; Hld 8,5–7; Weish 10,15–11,1; Jes 43,16–21<sup>157</sup>; Jes 51,9–16<sup>158</sup>.

<sup>151</sup> Falls man sich nicht zum gesamten Text über Sintflut und Noachbund entschließen kann, könnte man daraus, wie es schon die alten Lektionare tun, einzelne zusammenhängende Teile lesen, sollte aber auf eine Verstümmelung der Großperikope verzichten – zum Beispiel gegen die sicher um einen Textgewinn bemühte Abgrenzung von *Kleinheyer* (Anm. 13) 19, mit Gen 6,5–8.13–14.17–22; 7,7–12.17–24; 8,1–17.20–22. Der Vorschlag wirkt allerdings noch gemäßigt, vergleicht man ihn mit der 1. Lesung des Markusjahres der »Lese- und Gebetswache« in der Ostervigil, wie sie für die reformierten Kirchen der französischsprachigen Schweiz vorgesehen ist: Gen 6,5–8.13a.14a.18b–19.22; 7,17.19.21.23b–24; 8,1.(6–12).14.20–22 (*Baumgartner* [Anm. 37] 187).

<sup>152</sup> Das Thema ist, wie das »Vier-Nächte-Gedicht« beweist, eng mit dem Opfer des Isaak, dem Exodus und dem Pascha verbunden. Gen 15,13–15 kündigt mitten in der feierlichen nächtlichen Bundesschlußzeremonie die Unterdrückung der Nachkommen Abrahams in Ägypten und ihren Auszug nach 400 Jahren an. Gen 17 präludiviert mit dem über Isaak weiterlaufenden »Bund« und dem am »Segen« Abrahams teilhabenden Ismael bereits das Verhältnis zwischen Israel und den Völkern. Das sachlich und typologisch der Taufe entsprechende alttestamentliche »Sakrament« der Beschneidung als Bundeszeichen (Gen 17,9–14) ist nach Ex 12,44.48 die Voraussetzung für die Teilnahme am Pascha und geht deshalb auch in Jos 5,2–12 dem Einzugs pascha unmittelbar voraus. Die rabbinische Theologie identifiziert allgemein das Beschneidungsblut, das heißt, das Bundesblut, mit dem Paschablut (*Füglister*, Heilsbedeutung [Anm. 6] 87f, 208f).

<sup>153</sup> Für die Ganznachtsvigil käme auch Ex 12,1–15,1 als Lesung in Frage, die das Auszugspascha mit der Erzählung vom Exodus und dem Zug durch das Schilfmeer verbindet. Neh 8 soll nicht aufgenommen werden, weil dieser Text nicht vom Pascha, sondern vom Laubhüttenfest erzählt – gegen den Vorschlag von *Kleinheyer* (Anm. 13) 19.

<sup>154</sup> Dieser Paschatext steht seiner Abfassungszeit nach dem Neuen Testament am nächsten. S. dazu *Michelangelo Priotto*, *La prima Pasqua in Sap* 18,5–25. *Rilettura e attualizzazione* (SREvBib 15), Bologna 1987, 31–92.

<sup>155</sup> Die Perikope beschreibt nur den Exodus aus Ägypten in der »Nacht des Wachens für den Herrn« (Vers 42). Sie enthält noch nicht den Zug durchs Schilfmeer und den Untergang der ägyptischen Streitmacht. Davon erzählt erst die Alternativlesung Ex 14,5–15,1. Das Messale ambrosiano festivo, Turin 1976, 347–349, liest heute wie einst (s. Anm. 107) die (exegetisch schlecht abgegrenzte) Perikope Ex 13,18b–14,8, die den Exodus nur in einer Rückblende streift und von der Schilfmeergeschichte bloß die dramatische Exposition bietet. Ich habe sie deshalb nicht aufgenommen, obwohl sie die eventuell als anstößig empfundenen Passagen vermeidet.

<sup>156</sup> Die Perikope bedarf einer ausführlichen Begründung. Denn das Hohelied wird nach dem Meßlektionar (1983) an keinem Sonn- oder Feiertag gelesen. Nur am 21. Dezember, dem einzigen für eine Perikope aus dem Hohelied vorgesehenen Wochentag, kann Hld 2,8–14 als Alternativlesung gewählt werden (Die Feier der Heiligen Messe. Meßlektionar. Für die Bischöfe des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Band IV: Geprägte Zeiten. Die Wochentage und Gedenktage der Heiligen in Advent und Weihnachtszeit, Fastenzeit und Osterzeit, Einsiedeln [o. J., erschienen 1983] 58f). Der Text, dessen Endabgrenzung diskutiert ist, paßt schon wegen seines Frühlingsszenarios, »einer Sinfonie aus



Landschaft, Tieren, Pflanzen, Düften« (*Heinevetter* [Anm. 136] 180), zur »Frühlingsfeier« des Pascha und dem neu erblühenden Leben (s. S. 31). Er wird deshalb bereits in der Patristik im Rahmen einer Theologie des österlichen Frühlings gedeutet – s. dazu zum Beispiel *Hugo Rahner*, *Österliche Frühlingslyrik* bei Kyrillos von Alexandria, in: *Balthasar Fischer / Johannes Wagner* (Hg.), *Paschatis Sollemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit*, Freiburg i. Br. 1959, 68–75. Die Metaphern von Hld 2,8–14 transportieren auch wichtigste theologische Aussagen und mystische Erfahrungen für die Synagoge und für die Kirche, die das Drama der Liebenden mit anderen Personen weiterspielt.

Der Midrasch Rabba zum Hohelied deutet 2,8–14 einheitlich vor dem Hintergrund von Ex 12–15. Die Befreiung aus Ägypten gibt Trost für die Gegenwart und Hoffnung auf die Erlösung am Ende der Zeit. Auch die Patriarchengeschichte wird aufgenommen, was sprachliche Anklänge des hebräischen Textes zwischen Hld 2,10 und Gen 12,1 unterstützen: mit der Bereitschaft Abrahams, aus seinem Land aufzubrechen, der Bereitschaft Isaaks, sich opfern zu lassen, und dem Auszug Jakobs, der dem Auszug Israels aus Ägypten entspricht: »Steh auf, meine Freundin, meine Schöne, so komm doch! <...> Steh auf, Tochter Abrahams; von ihm steht ja geschrieben: *Zieh weg aus deinem Land und aus deinem Vaterhaus*. [Gen 12,1]. »Meine Freundin, meine Schöne«, Tochter Isaaks, der auf dem Altar mich zum Freund wählte und mich verherrlichte. »So komm doch«, Tochter Jakobs, der auf seinen Vater und auf seine Mutter hörte; denn es heißt: *Und Jakob hörte auf seinen Vater und auf seine Mutter und begab sich nach Paddan-Aram*. [Gen 28,7]. »Denn vorbei ist der Winter.« Das sind die vierhundert Jahre, die unsern Vätern in Ägypten auferlegt waren. »Verrauscht ist der Regen: das sind die zweihundertzehn Jahre. Und sind nicht Regen und Winter dasselbe.« Zu Text und Interpretation s. *Stemberger* (Anm. 132) 116–123, Zitat 120.

Origenes legt die Verse 10–12 in seiner zweiten Homilie über das Hohelied auf das erlösende Leiden, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi aus: »»Steh auf, komm, meine Freundin, meine Schöne, meine Taube« [Hld 2,10]. Warum sagt er: Steh auf, warum: Eile? Für dich habe ich das Wüten der Stürme ertragen. Für dich habe ich die Wogen ausgehalten, die dir gebühren. Deinetwegen ist meine Seele betrübt worden bis zum Tode« [Mt 26,38]. Ich bin von den Toten auferstanden, nachdem ich den Stachel des Todes zerbrochen und die Fessel der Unterwelt gelöst hatte. Deshalb sage ich zu dir: »Steh auf, komm, meine Freundin, meine Schöne, meine Taube, denn siehe, der Winter ist vorüber, der Regen hat sich davongemacht, die Blumen zeigen sich auf der Erde« [Hld 2,11–12; Origenes, exhortatio ad mart. 31, sieht mit diesem Vers die Herrlichkeit der Martyrer nach ihrem Tode]. Als ich von den Toten auferstand und den Sturm beruhigt hatte, habe ich die Ruhe zurückgegeben.« (*K. Suso Frank*, *Origenes und Gregor der Große, Das Hohelied. Eingeleitet und übersetzt* [CME 29], Einsiedeln 1987, 76). Von Origenes hängen Prokop von Gaza, Apponius und Ambrosius ab (s. *Rahner* [Anm. 156] 70 Anm. 17). Zur Deutung des Hohenliedes auf die Initiations sakramente als Vermählung Christi mit der Seele sowie auf verschiedene Momente dieser Einweihungsliturgie s. zum Beispiel *Jean Daniélou*, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, München 1963, 193–208.

Zur Allegorese und kanonischen Sinngebung des Hohenliedes s. *Klaus Koch*, *Das Hohe Lied unter kanonischer Perspektive. Beobachtungen zur Rezeptionsgeschichte anhand von Targum und Midrasch*, in: *Matthias Albani / Timotheus Arndt* (Hg.), *Gottes Ehre erzählen. Festschrift für Hans Seidel* zum 65. Geburtstag, Leipzig 1994, 11–23. Zur Auslegungsgeschichte s. zum Beispiel *Friedrich Ohly*, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200* (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main. Geisteswissenschaftliche Reihe 1), Wiesbaden 1958. Die Allegorese wäre heute als eine »Möglichkeit metaphernorientierter Kommunikation im Rahmen einer theologischen Ästhetik« wiederzugewinnen. Sie kann, wie die moderne Literaturwissenschaft beweist, auch mit wissenschaftlichen Kriterien erfaßt und untersucht werden (*Christoph Jacob*, *Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie*, in: *Thomas Sternberg* [Hg.], *Neue Formen der Schriftauslegung?* [QD 140], Freiburg i. Br. 1992, 131–163, 163). Letztlich geht es der unserer Kultur fremd gewordenen allegorischen Kommunikation aber nicht nur um Rhetorik und Hermeneutik, sondern um die Vermittlung mystischer Erfahrung: »die allegorische Schriftmeditation will gar nicht »nüchtern« sein, sie will Menschen zum Glauben führen und im

- (6) Die Gabe des Gesetzes<sup>159</sup>: Dtn 4,5–14<sup>160</sup>; Dtn 6,4–9<sup>161</sup>; Dtn 31,24–30 (mit dem Canticum 32,1–43 bzw. 32,1–14); Sir 24,1–34 (24,23–29); Bar 3,9–4,4 (3,9–15.32–38; 4,1–4).
- (7) Das Credo Israels<sup>162</sup>: Dtn 6,20–25; Dtn 26,1–11 (26,5–10); Jos 24,1–28 (24,1–18).
- (8) Paschafeiern in der Geschichte: Num 9,1–14; Jos 3,1–5,12<sup>163</sup> (5,2–12); 2 Kön 22,3–23,3.21–23 (23,1–3.21–23) bzw. 2 Chr 34,29–35,19 (35,1–19); 2 Chr 30,1–27 [–31,1]; Esr 6,13–22<sup>164</sup>.

Glauben unterweisen. Der tiefere, geistige Sinn der Schrift erschließt sich demjenigen, der im Brautgemach (Hld 1,4) die Schlüssel erhalten hat . . .« (ebd. 162). Zur allegorischen Methode in der Deutung der Liturgie s. den ausgezeichneten Überblick von *Reinhard Messner*, Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West, in: ZkTh 115 (1993) 284–319 und 415–434. Er weist darauf hin, daß, was heute »Typologie« genannt wird, für die Väterzeit und das Mittelalter unter »Allegorie« fällt (ebd. 286 Anm. 7). Die Verbindung von Allegorese und Typologie zeigt auch die Entwicklung des »Pascha-passio-Typs«, s. dazu *Young* (Anm. 84) 33f; vgl. auch *Messner*, ebd. 286 Anm. 7.

<sup>157</sup> Die Heilsankündigung verbindet in der Einheit von Jahwes Schöpfer- und Erlöserhandelns die Rettung am Schilfmeer, »das Frühere«, mit dem schon sprießenden »Neuen«, dem zweiten Exodus aus der Verbannung.

<sup>158</sup> Der Text verschmilzt im Sieg Jahwes über die Chaosmächte und in der Rettung Israels am Schilfmeer die Schöpfung mit der Erlösung. Der Mythos der Urzeit und das Meerwunder zielen aber auf die Befreiung aus dem Exil.

<sup>159</sup> Das Thema ist auch der römischen Osternachtsliturgie nicht fremd, wie die früher gelesene Perikope Dtn 31,22–30 beweist.

<sup>160</sup> Dtn 4,5–8 bildet den »Prolog« zu der einzigartig sozialen deuteronomischen Tora (Vers 8), durch die Gott seinem Volk immer und überall hilfreich nahe ist (Vers 7); die Verse 9–14 mahnen, Theophanie und Gesetzgebung am Gottesberg Horeb, den Ursprung der Gottesfurcht aller Generationen, stets in lebendiger Erinnerung zu halten.

<sup>161</sup> Das »Höre Israel«, das orthodoxe Juden morgens und abends rezitieren, verbindet das Liebesgebot als Hauptgebot der Tora (vgl. Mk 12,28–32) mit dem allgegenwärtigen Meditieren ihrer Sozial- und Gesellschaftsordnung.

<sup>162</sup> Zu den Perikopen dieses Themenbereichs, die das biblische Rückgrat der jüdischen Pesachaggada bilden, s. S. 28.

<sup>163</sup> Der Jordandurchzug erneuert das Schilfmeerwunder, die urtypische Befreiungstat Jahwes – vgl. das Moselied Ex 15, das die beiden Ereignisse mit der gleichen dramaturgischen Bildstruktur erzählt, und ferner Ps 114.

<sup>164</sup> Diese fünf alttestamentlichen Erzählungen über Paschafeiern könnten in einer Ostervigil auch einmal als geschlossener Zyklus gelesen werden. Sie stehen mit einem oder mehreren der Themen »Gesetz, Kultreform, Bund« in engem Zusammenhang: das Erinnerungspascha in der Wüste (Num 9) wird unmittelbar nach der Gesetzgebung, der Errichtung des Kultes und dem Bundesschluß am Sinai gefeiert; das Einzugspascha (Jos 5) ist durch die Promulgation des deuteronomischen Gesetzes mit seinen Sozial- und Kultbestimmungen vorbereitet; das Pascha des Hiskija (2 Chr 30) krönt das kultische Reformwerk dieses Königs; das Reformpascha des Joschija (2 Kön 23,21–23; 2 Chr 35) besiegelt die von der aufgefundenen Gesetzesurkunde ausgelöste Bundeserneuerung und Kultreinigung; das von der hebräischen Bibel letzterwähnte alttestamentliche Pascha (Esr 6) feiert nach der Rückkehr aus dem Exil die Wiederaufnahme des Tempelkultes und die damit gegebene Neukonstituierung der Gesellschaft Israels. Zugleich markieren die Perikopen – nimmt man auch Ex 12 hinzu – stets bedeutungsvolle Etappen in der Geschichte Israels. Die in priesterschriftlicher Tradition stehenden Texte Ex 12 und Num 9 beschreiben Paschafeiern beim Aufbruch, nämlich beim Exodus aus Ägypten zum Sinai und ein Jahr später von dort aus zum Zug ins Verheißungsland. Jos 5 und 2 Kön 23 erwähnen das

- (9) Der neue Bund (das neue Herz; der neue Geist): Dtn 30,1–14 (30,1–10)<sup>165</sup>; Jer 31,27–34<sup>166</sup>; Ez 36,16–28<sup>167</sup>.
- (10) Das neue Israel: Tob 13,1–18; Jes 4,2–6; Jes 54,1–14<sup>168</sup>; Jes 65,16b–25; Jes 66,10–14; Ez 37,1–14; Hos 14,2–9; Zef 3,9–20 (3,9–13); Sach 8,1–8.
- (11) Das verheißene Heil der Völker: Jes 19,18–25<sup>169</sup>; Jes 55,1–5<sup>170</sup>; Jes 60,1–22 (60,1–16; 60,1–9)<sup>171</sup>; Jes 66,18–23<sup>172</sup>; Mi 4,1–5; Sach 8,1–23 (8,20–23)<sup>173</sup>.
- (12) Die Erlösung vom Tod zu neuem Leben<sup>174</sup>: 1 Kön 17,8–24; 2 Kön

Pascha als Höhepunkt zu Beginn und gegen Ende der deuteronomistischen Geschichtserzählung. 2 Chr 30 und 35 sowie Esra 6 ziehen das Pascha jeweils in einen Zusammenhang mit der großen Kultreform bzw. dem Neubau des Tempels.

<sup>165</sup> Die von Gott an ganz Israel vorgenommene »Herzensbeschneidung«, der christlich die Taufe entspricht, ist nach 30,1–10 nicht nur die Mitte aller Bekehrung, sondern auch die gnadenhafte Voraussetzung für die Erfüllung des Liebesgebotes, eine Form des »neuen Bundes« mit der verinnerlichten Tora (30,11–14).

<sup>166</sup> Am besten würde man Jer 30–33 oder zumindest 30–31 lesen. Jedenfalls aber müssen die für das Verständnis des »neuen Bundes« wichtigen Verse 31,27–30 zur üblichen Perikope 31,31–34 dazugenommen werden (s. dazu *Norbert Lohfink*, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog*, Freiburg i. Br. 1989, 59–74). Die altkirchlichen Perikopenordnungen lesen, sogar wenn sie die Perikope über den »neuen Bund« nicht enthalten, Teile aus ihrem Kontext, dem Trostkapitel Jer 31: das Lektionar des Patriarchen Athanasios Jer 31,7–13, das »Pascha-Buch« der koptischen Kirche Jer 31,23–28 (*Baumstark* [Anm. 113] 48).

<sup>167</sup> Der jetzt aus der Vigillesung gestrichene Vers 17b sollte aufgenommen, könnte aber in Klammern gesetzt werden.

<sup>168</sup> In der nach dem Missale Romanum (Anm. 17) gelesenen Perikope 54,4a.5–14 muß der herausgenommene Vers 4b auf jeden Fall ergänzt werden. Auch die Verse 1–3 sollten noch hinzugefügt werden, weil sie den Text situieren und vor erbaulicher Verflachung bewahren.

<sup>169</sup> Aufgrund der fünffachen einleitenden Formel »an jenem Tag« (19,16.18.19.23.24) und struktureller Beobachtungen gehören die Verse 16–17 zwar zum folgenden Heilswort. Die liturgische Pragmatik spricht aber dafür, erst mit dem Bekenntnis der Ägypter, das heißt letztlich der Völker, zu Jahwe in Vers 18 einzusetzen.

<sup>170</sup> Die vom Missale Romanum (Anm. 17) vorgesehene Perikope Jes 55,1–11 enthält thematisch disparate Teile. Deshalb sollte der Epilog des Deuteroseptuagintabuchs besser ausgeschlossen werden. Zumindest müßte Jes 55,1–5 als Kurzform eingeführt werden.

<sup>171</sup> Jes 60 hat schon in den alten Lektionaren eine liturgietheologisch wichtige Brückenfunktion zwischen Epiphanie und Ostern. Man könnte in der Ganznachtsvigil sogar die Großperikope Jes 60–62 vortragen. Die syrischen Kirchen lesen diese drei Kapitel über die Herrlichkeit Jerusalems vom Ostersonntag bis zum Mittwoch in der Osterwoche als *lectio continua* (*Kannoakadan* [Anm. 26] 191).

<sup>172</sup> Die liturgiepragmatische Abgrenzung mit Vers 23 entspricht sinngemäß der synagogalen Praxis, die zwar Vers 24 verliest, wegen seines furchtbaren Inhalts aber danach Vers 23 wiederholt, »um mit Trostworten zu schließen« (*Franz Delitzsch*, *Jesaja*, Gießen <sup>1</sup>1984 [= <sup>1</sup>1879], 687).

<sup>173</sup> Der Text spielt eine eminente Rolle in der rabbinischen Diskussion über die Rettung der Völker, s. dazu Anm. 132.

<sup>174</sup> Die Texte bilden einen typologischen Übergang zu Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Analoges gilt auch für die Jonaperikope und das »Zeichen des Jona« von Lk 11,29–32, das auf einen Bekehrungsappell hinausläuft – ein passender Abschluß des Wortgottesdienstes der Ostervigil vor der anschließenden Tauffeier.

2,1–14; 2 Kön 4,8–37; 2 Kön 5,1–19; 2 Makk 7,1–41<sup>175</sup>; Jes 25,6–10a; Dan 3,1–23.91–97 (mit dem Canticum 3,51\*–57/58–90\*; 3,19–51)<sup>176</sup>; Jona 3,1–10.

### III. Entwurf einer Leseordnung für die »Normalform« der Osternacht und die »Ganznachtvigil«

Im folgenden konkretisiere ich meine Sammlung von Osterlesungen für die *Praxis*.<sup>177</sup> Die beiden Schemata wählen unter den Perikopen nur bestimmte für den dreijährigen Lesezyklus der »Normalform« aus, sehen weitere erst für die Ganznachtvigil vor und bieten die übrigen als Alternativlesungen an. Damit werden die Texte gewichtet. Doch soll dadurch die Auswahlmöglichkeit der einzelnen Gemeinden nicht eingeschränkt werden. Wer mit der Leseordnung einen »Wiedererkennungseffekt« erzielen möchte, wird am besten bei der Perikopenliste desselben Lesejahres, vornehmlich des Lesejahres A, bleiben. Wer Lesungen des gleichen Themenbereichs austauschen will, muß darauf achten, daß die neue Lesungsreihe in ihrem Erzählduktus und in den Gattungen ihrer Perikopenfolge in sich stimmig ist. Nicht jede Perikope eines Themenbereichs paßt auch zu jeder Perikope des vorausgehenden oder folgenden Themenbereichs.

Der feste Rahmen der Themenbereiche und die Sieben- oder Zwölfzahl der Lesungen wollen keinen Persolvierungsdruck eines absoluten Pensums erzeugen. Es muß also nicht zu jedem Thema eine Perikope gewählt werden. Man kann aber auch einmal mehrere Perikopen aus demselben Bereich lesen. Wie auch immer – werden ein oder mehrere Themenbereiche übersprungen, sollte man trotzdem das vorgesehene Abfolgeschema beibehalten. All diese vorgeschlagenen »Freiheiten« entsprechen der Sache nach der schon jetzt gewährten Wahlmöglichkeit unter den sieben Lesungen.

<sup>175</sup> Dieser älteste Märtyrerbericht des Judentums enthält neben der Vorstellung des stellvertretenden Sühnetods auch die Hoffnung auf die himmlische Auferstehung der Märtyrer unmittelbar nach ihrem Tod. Er hat deshalb für die christliche Theologie große Bedeutung gewonnen. Die Perikope könnte ein alttestamentliches Gegenstück zur Verlesung von Passion und Auferstehung Jesu in der Ostervigil bilden.

<sup>176</sup> Nach dem Midrasch Exodus Rabba 18.9 (150a/b) wurden die drei jungen Männer in der Paschanacht aus dem glühenden Ofen Nebukadnezars gerettet. Nach dem Babylonischen Talmud, Pesachim 117a, stimmten sie, als sich der König gegen sie erhob, das Hallel an.

<sup>177</sup> Ich konnte die vorläufige Fassung der beiden Leseordnungen auf einer eigens dazu einberufenen Tagung am 4. Oktober 1997 in der Hochschule St. Georgen/Frankfurt a. M. mit M. Klökener, B. Kranemann, E. Nübold und N. Lohfink diskutieren. Ich danke den dabei Beteiligten für wertvolle Hinweise, die in die folgenden zwei Schemata eingegangen sind. Sie dienen – versehen mit Antwortpsalmen zu den Perikopen – der »Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet« als Vorlage für ihre Beratung im Jänner 1998. *Norbert Lohfink* und *Hansjörg Auf der Maur* danke ich dafür, daß ich mit ihnen schon zuvor das Manuskript meines Artikels mehrfach besprechen konnte.

Lesung und Themenbereich	Lesejahr A bzw. in jedem Lesejahr	Lesejahr B	Lesejahr C
I (1) Schöpfung	<b>Gen 1,1-2,4a</b>	<b>Gen 1,1-2,4a</b>	<b>Gen 1,1-2,4a</b>
II (3) Abraham	Gen 15,1-21 (Gen 15,7-18)	Gen 17,1-27 (Gen 17,1-22)	Gen 22,1-19
III (4) Osterfeier Israels	<b>Ex 12,1-20</b> ( <b>Ex 12,1-11</b> [12-13])	<b>Ex 13,3-10</b>	<b>Dtn 16,1-8</b>
IV (5) Exodus	<b>Ex 12,29-42</b> oder <b>Ex 14, 5-15,1</b>	<b>Ex 12,29-42</b> oder <b>Ex 14, 5-15,1</b>	<b>Ex 12,29-42</b> oder <b>Ex 14, 5-15,1</b>
V (7) Credo Israels	Dtn 6,20-25	Dtn 26,1-11 (Dtn 26,5-10)	Jos 24,1-28 (Jos 24,1-18)
VI (9) Neuer Bund	Dtn 30,1-14 (Dtn 30,1-10)	<i>Ex 36,16-28</i>	Jer 31,27-34 (Jer 31,31-34)
VII (10/11/12) Verheißenes Heil	<b>Jes 54,1-14</b> oder <b>Jes 19,18-25</b>	<b>Zef 3,9-20</b> ( <b>Zef 3,9-13</b> ) oder <b>Jes 25,6-10a</b>	<b>Ez 37,1-14</b> oder <b>Mi 4,1-5</b>

<sup>178</sup> Zu den Drucktypen in Schema 1 und 2: Die als Minimalprogramm verpflichtenden Lesungen der Reihen I, III, IV und VII sind fett, die Perikopen der gegenwärtigen Lesordnung sind (teilweise in anderer Abgrenzung) kursiv gedruckt. Die in runde Klammern gesetzten Bibelstellen sind zur Wahl gestellte Kurzfassungen. Die in eckige Klammern gesetzten Verse sollen gedruckt, aber eingeklammert werden, und können bei der Verlesung aus pastoralen Gründen ausgelassen werden. In Schema 1 verweisen die in Klammern gesetzten arabischen Ziffern (nach den in römischen Ziffern angegebenen Lesungsreihen) auf die Themenbereiche des Schemas 2.

**Schema 2 – Die Lesungen der »Ganznachtvigil«**

Themenbereich	Lesejahr A bzw. in jedem Lesejahr	Lesejahr B	Lesejahr C	Weitere Alternativolösungen
1 Schöpfung / Schöpfung und Sündenfall	Gen 1,1-2,4a	Gen 1,1-2,4a	Gen 1,1-2,4a	Gen 2,4b-4,26
2 Noach	Gen 6,5-9,17	Gen 6,5-9,17	Gen 6,5-9,17	Gen 6,5-8,22; 8,1-22; 9,1-17
3 Abraham	Gen 15,1-21	Gen 17,1-27	Gen 22,1-19	
4 Die Osterfeier Israels	Ex 12,1-20	Ex 13,3-10	Dtn 16,1-8	Ex 12,1-50; 12,1-42; 12,21-27; Weish 18,5-9
5 Der Exodus	Ex 12,29-42 oder Ex 14,5-15,1	Hld 2,8-14	Jes 51,9-16	Hld 8,5-7; Weish 10,15-11,1; Jes 43,16-21
6 Die Gabe des Gesetzes	Dtn 6,4-9	Dtn 4,5-14	Bar 3,9-4,4	Dtn 31,24-30; Sir 24,1-34
7 Das Credo Israels	Dtn 6,20-25	Dtn 26,1-11	Jos 24,1-28	
8 Paschafeiern in der Geschichte	Jos 5,2-12	2 Chr 30	2 Chr 34,29-35,19	Num 9,1-14; Jos 3,1-5,12; Esr 6,13-22
9 Der neue Bund	Dtn 30,1-14	Ez 36,16-28	Jer 31,27-34	
10 Das neue Israel	Jes 54,1-14	Zef 3,9-20	Ez 37,1-14	Tob 13,1-18; Jes 4,2-6; 65,16b-25; 66,10-14; Hos 14,2-9; Sach 8,1-8
11 Das verheißene Heil der Völker	Jes 19,18-25	Jona 3,1-10	Mi 4,1-5	Jes 55,1-5; Jes 60,1-22; 66,18-23; Sach 8,1-23
12 Die Erlösung vom Tod zu neuem Leben	2 Makk 7,1-41	Jes 25,6-10a	Dan 3,1-23.91-97	1 Kön 17,8-24; 2 Kön 2,1-14; 4,8-37; 5,1-19

Die christliche Ikonographie enthält unterschiedliche Bildtraditionen von Jesu Passion und Auferstehung.<sup>179</sup> Die Lektionssysteme der alten Kirchen beziehen in die Feier der Ostervigil auch das Alte Testament ein und entwerfen mit Auswahl und Abfolge seiner Perikopen vielstimmige Hörbilder. Diese Vielfalt bereichert und vertieft. So ist zu hoffen, daß auch in der Liturgie der Drei Österlichen Tage unserer Gemeinden aus einer vermehrten Zahl alttestamentlicher Lesungen vielfarbige Mosaik des *einen* und *ganzen* Paschamysteriums entstehen.

<sup>179</sup> S. dazu zum Beispiel *Alex Stock*, Auferstehungsbilder. Eine ikonographisch-theologische Studie, in: *Stock/Wichelhaus* (Anm. 95) 9–32.