

MARBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

85

begründet von

Hans Graß und Werner Georg Kümmel

herausgegeben von

Wilfried Härle und Dieter Lührmann

N. G. ELWERT VERLAG MARBURG

2004

PATRISTICA
ET
OECUMENICA

Festschrift
für
Wolfgang A. Bienert
zum 65. Geburtstag

herausgegeben von

Peter Gemeinhardt und Uwe Kühneweg

N. G. ELWERT VERLAG MARBURG

2004

Christoph Marksches

LITURGISCHES LESEN UND DIE HERMENEUTIK DER SCHRIFT

1. Terra Incognita oder: Warum das Thema nicht leicht zu behandeln ist

Als mir die Aufgabe übertragen wurde, auf einer Konferenz zur Hermeneutik biblischer Texte in den drei monotheistischen Weltreligionen¹ die von einem griechischen Theologen vorgetragene liturgische Lesungen aus dem Matthäusevangelium (Mt 28,1-20), der Apostelgeschichte (Act 1,1-18) und dem Johannesevangelium (Joh 1,1-17) zu kommentieren, stockte mir ein wenig der Atem. Natürlich existiert Literatur zu Art und Geschichte der speziellen Lesungsform, zur Geschichte der Lesezyklen in Gottesdiensten und Stundengebeten² – aber praktisch kein einziger Titel, der die schlichte Frage stellt, was es eigentlich für das *Verständnis* der Texte bedeutet, wenn sie seit der Antike öffentlich in der Kirche (und übrigens auch durch den Hausvater in der Familie) verlesen wurden und werden. Ich könnte solche Defizitanzeigen fortsetzen: Natürlich gibt es viele und dazu einige ganz vorzügliche Untersuchungen zur Geschichte des christlichen Bibelverständnisses und zur Entwicklung der wissenschaftlichen Schriftkommentierung³, aber diese Werke behandeln das Thema „Liturgisches Lesen“ nicht, ja sie ignorieren die-

¹ Die folgenden Seiten dokumentieren einen Vortrag, den ich auf einem Symposium im Rahmen des vom „Arbeitskreis Moderne und Islam“ des Wissenschaftskollegs zu Berlin verantworteten Projektes „Islamische und jüdische Hermeneutik als Kulturkritik“ im Juni 2002 im Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Istanbul auf Einladung von Almut Bruckstein und Angelika Neuwirth gehalten habe. Da es sich um eine Skizze handelte, die einmal breiter auszuführen wäre, beschränkten sich die Fußnoten auf notwendigste Nachweise. In dieser ursprünglichen Gestalt soll der Beitrag als Geburtsgruß für einen geschätzten Kollegen des eigenen Faches dienen, der immer wieder auf die Bedeutung des Gottesdienstes für die Theologie der Väter hingewiesen hat und darin auch den Verfasser dieser Zeilen beeinflusst hat.

² In Auswahl: H. Brakmann, Der christlichen Bibel erster Teil in den gottesdienstlichen Traditionen des Ostens und des Westens. Liturgiehistorische Anmerkungen zum sog. Stellenwert des Alten/Ersten Testaments im Christentum, in: Streit am Tisch des Wortes. Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie (Pietas Liturgica 8), St. Ottilien 1997, 565-604; P. Glane, Die Vorlesung heiliger Schriften bei Cyprian, in: ZNW 23 (1924) 201-213; ders., Die Vorlesung heiliger Schriften bei Tertullian, in: ZNW 23 (1924) 141-152; ders., Die Vorlesung heiliger Schriften im Gottesdienste, Bd. I: Bis zur Entstehung der altkatholischen Kirche, Berlin 1907; G. Kunze, Die gottesdienstliche Schriftlesung. Tl. 1: Stand und Aufgaben der Perikopenforschung, Göttingen 1947 (mehr nicht erschienen); P.C. Bloth, Art. Schriftlesung I. Christentum, in: TRE XXX (2000) 520-558 (Lit.); G. Stemberger, Art. Schriftlesung II. Judentum, in: TRE XXX (2000), 558-563 (Lit.) und C. Vogel, Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources, rev. and translated by W.G. Storey and N.K. Rasmussen with the Assistance of J.K. Brooks-Leonard, Washington 1988, 291-355.

³ H. de Lubac, Medieval Exegesis, Vol. 1: The Four Senses of Scripture, transl. by M. Sebanc, Grand Rapids/Edinburgh 1998 (= 1959); Vol. 2: The Four Senses of Scripture, transl. by E.M. Macierowski, 2000 (= 1959); B. de Margerie, Introduction à l'histoire de l'exégèse (Initiations), 4 Bde., Paris 1980-1990; H. Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung, Bd. 1: Vom Alten Testament bis Origenes, München 1990.

se Dimension, vermutlich weil sie annehmen, das schlichte Vorlesen oder eben Vorsingen eines Textes habe wenig mit Verstehen zu tun. Mindestens dieses Vorurteil kann man natürlich schnell widerlegen: Wer den Text, den er gerade vorliest, nicht verstanden hat, liest ihn schlecht vor; wer den Text, den er liest, schlecht liest, verhindert, daß andere ihn verstehen. Und schließlich: Jedes Lesen eines Textes ist eine eigenständige Interpretation, Dokument eines individuellen Verstehens. Wortakzent, Satzakzent, Satzmelodie – alles das unterscheidet sich von Rezitation zu Rezitation, auch dort, wo ein liturgischer Ton oder eine normierte Aussprache das Lesen oder Singen normiert.

Damit stoßen wir aber natürlich auch gleich auf das Kardinalproblem meiner Ausführungen, das Quellenproblem: Wer heute eine Rezitation biblischer Texte hört⁴, kann leicht überprüfen, ob seine eigene Interpretation des Textes von dieser „Interpretation“ (im doppelten Sinne einer Aufführung eines Textes und seinem darin vorausgesetzten Verständnis) abweicht oder sich gar die „Interpretation“ dessen, der die Texte gerade rezitiert hat, verändern würde, wenn er die Texte nochmals vortragen würde. Tondokumente von liturgischen Rezitationen besitzen wir erst seit dem ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts⁵, und ich wüßte nicht, daß sich schon jemand die Mühe gemacht hat, beispielsweise die Aufnahmen aramäischer Liturgien aus Ma'alula in Syrien und syrischer Gottesdienste aus Tur Abdin in der Türkei auf die Frage hin zu untersuchen, ob man Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Verständnis bestimmter biblischer Texte beobachten kann – vermutlich existieren gar nicht genügend Tondokumente derselben biblischen Texte in verschiedenen liturgischen Traditionen oder „Familien“, wie die Fachleute sagen. Nun könnte ich es mir natürlich einfach machen und getreu der alten Regel ‚Wo die Quellen schweigen, schweigt auch der Historiker‘ nochmals betonen, wie wichtig die Fragestellung ist, aber ihre Behandlung für gegenwärtig unmöglich erklären. Das werde ich aber natürlich nicht tun, schon deswegen, weil damit eine wichtige, bislang eben nahezu vollständig übersene Dimension des Verständnisses der Bibel in der christlichen Kirche nicht präsent gemacht wäre. *Zum einen* wäre es ja in jedem Fall einmal spannend zu fragen, *warum* die Dimension der liturgischen (und privaten) Rezitation bzw. Verlesung der Schrift so wenig in das Bewußtsein derer tritt, die über die Hermeneutik der christlichen Bibel nachdenken. *Zum anderen* werde ich vorführen, daß es doch ein wenig mehr Quellen gibt, als ich in der ersten Schrecksekunde glauben mochte, als ich mit der Fragestellung konfrontiert wurde.

2. Ignorantia professorum oder: Warum das Thema so wenig behandelt wurde

Die Disziplin, die ich vertrete, die Geschichte des antiken Christentums, ist in Deutschland (und nicht nur da) in den letzten beiden Jahrhunderten öffentlichkeitswirksam vor allem von *protestantischen* Gelehrten vertreten worden: Harnack, Lietzmann, von Campenhausen. Diese relativ triviale Beobachtung über den religiösen und soziokulturellen Hintergrund der Erforschung antiken Christentumsgegeschichte hat große Folge für

⁴ Wie die Teilnehmenden der Istanbul Tagung drei Lesungen gehört hatten.

⁵ Ich denke etwa an die Tonträger des „Tabor-Archivs“ mit Aufnahmen syrischer Liturgie.

die Wahrnehmung des Gegenstandes in der Forschung. Überspitzt gesagt: Bei einer unbefangenen Betrachtung vor allem der großen Monographien wird man nicht ganz den Eindruck los, daß hier deutsche Universitätsprofessoren ihre eigene Vorgeschichte rekonstruieren. Große Theologen entwickeln große Konzeptionen, bilden Schulen von größeren und kleineren Theologen, haben Probleme mit ihren Schülern, zerfallen mit ihrer Kirche und deren Glaubensmaximen im Streit und versöhnen sich wieder. Man kann diese Selbstreferenzialität der Forschung sehr schön an dem großen Harnack demonstrieren, an dessen Größe ich hier übrigens mit solchen ketzerischen Bemerkungen gar nichts abmarkten möchte. Nach Harnack entwickelt sich aus der Urkirche im Abwehrkampf mit der Gnosis eine „frühkatholische Kirche“⁶. Diese frühkatholische Kirche – man hört förmlich den etwas säuerlichen Unterton, mit dem der Protestant da sein geliebtes Christentum auf dem Weg nach Rom sieht – ist durch drei „katholische Normen“ gekennzeichnet: *Zum einen* den festen und abgeschlossenen *Kanon der Schriften des Alten und Neuen Testaments*, *zum anderen* das dreifach, nämlich in Diakon, Priester und Bischof, gegliederte *kirchliche Amt* und *zum dritten* die Normierungen von bestimmten elementaren Glaubenswahrheiten in variablen Formulierungen, die sogenannte *regula fidei* (wie beispielsweise „Ein Gott, ein Christus, eine Kirche“). Im Blick auf unser Thema fällt auf: Gottesdienst kommt hier nicht vor, ein wichtiges, vielleicht *das* identitätsstiftende Element im antiken Christentum ist ausgeblendet. Ausgeblendet, weil es auch im protestantischen Christentum der Neuzeit eine äußerst begrenzte Rolle spielt und aufgrund der eingangs des Abschnittes etwas karikierten Selbstreferenzialität der mehrheitlich protestantischen Forschung nicht in den Blick tritt. Nun kann aber kein Zweifel bestehen, daß von Anfang an der Gottesdienst nicht nur eine zentrale Stellung im alltäglichen Leben der Christen einnahm, sondern auch die Identität der ganzen Religion stark durch die verschiedenen Formen des Kultus geprägt wurde.

Diese zentrale Bedeutung der *gemeinschaftlichen* Liturgie und also des *öffentlichen* Lesens tritt vermutlich auch nicht (oder jedenfalls kaum) in das Bewußtsein der neuzeitlichen Forschung, weil wir alle implizit mit dem uns ganz selbstverständlichen *individuellen* Lesen von Texten rechnen, die sich jeder selbständig verschafft, gekauft oder ausgeliehen hat. Aber in der Antike kam man ja mit biblischen Texten nicht durch massenhaft verbreitete kleine Bändchen der British and Foreign Bible Society in Berührung, in denen jeder Christenmensch möglichst täglich zu lesen hatte – auch wenn der Mittelplatoniker Celsus schon im zweiten Jahrhundert offenbar in Alexandria ein Neues Testament kaufen konnte, waren Bücher teuer und ganze Bibeln ohnehin kaum bezahlbar. Für die Anfertigung von fünfzig Prachtbibeln mußte Kaiser Konstantin im vierten Jahrhundert einen der höchsten Finanzbeamten des Reiches um Genehmigung nachsuchen. Selbst in den Bibliotheken der meisten Gemeinden standen in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit – wie wir durch etliche Bibliotheksinventare auf Papyrus wissen – keine vollständigen Bibelausgaben, sondern nur die auf den Gottesdienst bezogenen Lektionare⁷. Darunter

⁶ *A.v. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas (Sammlung theologischer Lehrbücher), Tübingen 1909, 353-425.

⁷ An dieser Stelle ist knapp ein Aufsatz zusammengefaßt, der alle entsprechende Nachweise aus der antiken Literatur enthält und die wichtigste Sekundärliteratur: *Ch. Markschies*, Neue Forschungen zur Kanonisierung des Neuen Testaments, in: *Apocrypha* 12 (2001) 237-262; erweitert und verändert in einem Sammelband mit weiteren einschlägigen Beiträgen: *ders.*, *The Canon of the New Testament in Antiquity*.

versteht man biblische Handschriften, die Abschnitte des Textes nach gottesdienstlichen Bedürfnissen geordnet bieten. Obwohl unsere ersten eindeutigen Belege erst aus dem achten Jahrhundert stammen, muß es derartige Bücher schon früher gegeben haben⁸. Der *einzig* Ort, an dem die allermeisten Gemeindeglieder mit biblischen Texten in Berührung gekommen sein dürfen, war ohne Zweifel der Gottesdienst und hier insbesondere die Rezitation bzw. die Lesung der Schriften und die Wiederholung einzelner Schriftpassagen in der Auslegung (ὁμιλία), die sich bisweilen (aber durchaus nicht immer) an die liturgische Lesung anschloß. Natürlich gab es auch andere Orte, wo ein normaler Zeitgenosse biblischen Texten begegnen konnte – so bewahrt das Israel-Museum in Jerusalem Fragmente biblischer Texte, die an die Wand eines spätantiken Kirchengebäudes bei Hebron geschrieben waren⁹, und in manchem Museum sind kleine Gebete oder Phylakterien aus Papyrus mit biblischen Texten gesammelt¹⁰. Aber wer konnte bei einem recht hohen Analphabetengrad diese Passagen eigentlich lesen? Und war beim magischen Umgang mit biblischen Texten nicht viel wichtiger, daß die Dämonen lesen konnten, was geschrieben stand? Ein christlicher Theologe, der in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts in Palaestina lebt, Julius Africanus, überliefert die schöne Praxis, ein Faß Wein dadurch vor dem Sauer-Werden zu schützen, daß man einen Apfel darauf legt, auf den „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist“ (Ps 34,8) geschrieben steht. Weiter: Wir haben Nachrichten darüber, daß nordafrikanische Christen den Elementarunterricht nicht mit Homertexten, sondern anhand der Bibel durchführten. Überreste dieser spezifischen christlichen Pädagogik sind allerdings unter den vielfältigen Texten mit Schreibübungen aus dem antiken Elementarunterricht nicht erhalten, was gegen eine allzu weite Verbreitung des Programms spricht¹¹. Nochmals: Für die Kenntnis und damit für das Verständnis der Bibel in der Antike (und natürlich auch im Mittelalter) spielten die gottesdienstlichen und sonstigen liturgischen Lesungen eine schlechterdings entscheidende Rolle. Aber auch für die Wahrnehmung dieser sehr spezifischen und beschränkten Kenntnis sind protestantische Historiker schlecht instrumentiert, weil sie seit der pietistischen Bewegung der frühen Neuzeit damit rechnen, daß jeder halbwegs fromme Christ auch fleißig in seiner Bibel liest. Das eindrucklichste Dokument dieser Sicht der Zusammenhänge ist ein schmales, aber gehaltvolles Büchlein Harnacks „Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der Alten Kirche“ aus dem Jahre 1912, in dem die Illusion befördert wird, jedes halbwegs wohlhabende christ-

melband mit weiteren einschlägigen Beiträgen: *ders.*, The Canon of the New Testament in Antiquity. Some New Horizons for Future Research, in: Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons, ed. by M. Finkelberg/G.G. Stroumsa (Jerusalem Studies in Religion and Culture 2), Leiden/Boston 2003, 175-194.

⁸ K. Junak/Ch. Hannick, Art. Bibelhandschriften II. Neues Testament, in: TRE VI (1980) (114-131) 127-131.

⁹ Eine ausführliche Publikation dieser Stücke ist in Vorbereitung.

¹⁰ Eine klassische Sammlung in: Ch. Wessely, Les plus anciens monuments du Christianisme I (PO 4/2), Paris 1946 (= 1906) und II (PO 18/3), ebd. 1985 (= 1924).

¹¹ Details bei Ch. Markschiebs, Lehrer, Schüler, Schule: Zur Bedeutung einer Institution für das antike Christentum, in: Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung, hg. v. U. Egelhaaf-Gaiser u. A. Schäfer (Studien zu Antike und Christentum 13), Tübingen 2002, 97-120.

liche Haus habe eine Bibel besessen und darin auch gelesen. Ob man wirklich sagen kann, die neue Religion habe sich *sola lectione* – allein durch die Lektüre ihrer heiligen Schriften – verbreitet, so wie dies Anfangs des dritten Jahrhunderts Tertullian nicht ohne polemische Absicht über eine kleinasiatische prophetische Bewegung, den Montanismus, sagt¹² Chrysostomus beschreibt schön, wie bei vielen Menschen die Bibel, die sie einstens gekauft haben, in einem Kasten ruht¹³.

Indem wir nun für einen Moment versuchen, eine idealtypische Situation eines antiken Gottesdienstes zu rekonstruieren, werden uns weitere Grenzen unseres alteuropäisch geprägten Zugriffs auf das antike Christentum bewußt: Wir wissen aus den erhaltenen Predigten des griechischen Theologen Origenes, der um die Mitte des dritten Jahrhunderts im palästinischen Caesarea wirkte, einige Details aus dem gottesdienstlichen Leben des antiken Christentums. Origenes predigte in einer Hausgemeinde vor etwa dreißig Zuhörern praktisch jeden Tag, entweder morgens oder am Abend, und er predigte über einen vorher festgelegten Text aus einem biblischen Buch, das für einen längeren Zeitraum Abschnitt für Abschnitt im Gottesdienst behandelt wurde (sogenannte *lectio continua*). Ich habe vor einiger Zeit in einem Aufsatz beschrieben, wie der Prediger Origenes jeden Satz dieses biblischen Textes zunächst nochmals zitiert, dann paraphrasiert und schließlich in der Interpretation hin und her wendet¹⁴. Im Blick auf unser Thema wird mir ein weiterer Grund dieses seines Predigttyps deutlich: Es ist ja gar nicht sicher, daß sehr viele Gemeindeglieder den biblischen Text bei seiner ersten Rezitation im Gottesdienst vor der Predigt überhaupt verstanden hatten. Ein solches Nichtverstehen konnte akustische Gründe haben (bekanntlich war die Akustik in der großen Synagoge von Alexandria so schlecht, daß der Gemeinde mit einem Taschentuch angezeigt werden mußte, wann sie mit ‚Amen‘ zu replizieren hatte), konnte aber auch sprachliche Gründe haben (viele palästinische Christen sprachen nicht Griechisch, sondern einen aramäischen Dialekt; entsprechen wurden Festpredigten des gefeierten Predigers Johannes Chrysostomus im vierten Jahrhundert und doch vermutlich auch die zugehörigen Lesungen aus dem griechischen Original simultan ins Syrische übersetzt, damit die Bauern des Umlandes den Inhalt auch verstehen konnten). Schließlich muß man ja auch damit rechnen, daß selbst bei optimalen akustischen und sprachlichen Bedingungen ein argumentativer Text aus den Briefen des Apostels Paulus beim ersten Hören nicht unmittelbar zugänglich ist. So empfiehlt Origenes seinen Hörern auch immer wieder, zu Hause nachzulesen, was sie gehört und ausgelegt bekommen haben, zwei Stunden scheinen ihm noch zu wenig für diese häusliche Lektüre der Schrift zu sein. Man muß sich freilich klarmachen, daß dieses Ideal für einen durchschnittlichen Einwohner der Hafenstadt Caesarea überhaupt nicht zu erfüllen war; man hätte – wie Origenes selbst – in einer wissenschaftlichen Schule leben müssen oder in einem Kloster, um so viel Zeit des Tages für die Lektüre der Bibel aufzuwenden¹⁵. Ein damit zusammenhängendes und höchst spannendes Thema – die

¹² *A.v. Harnack*, Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der Alten Kirche (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 5), Leipzig 1912; vgl. Tert., Ieiun. 11 und dazu *Harnack*, Gebrauch, 47.

¹³ Chrys., hom. 32 (31) in Joh. (VIII, 187), weitere Stellen bei *Harnack*, Gebrauch, 69.

¹⁴ Ch. Markschiebs, „... für die Gemeinde im Grossen und Ganzen nicht geeignet ...“? Erwägungen zu Absicht und Wirkung der Predigten des Origenes, in: ZThK 94 (1997) 39-68.

¹⁵ Or., hom. 2 in Num. 1 (weitere Belege bei *Harnack*, Gebrauch, 48 Anm. 2).

Bedeutung der Bibellektüre im monastischen Stundengebet und der Bibel überhaupt für das Mönchtum – blende ich hier vollkommen aus, da es mühelos Thema eines eigenen Vortrags wäre¹⁶.

3. *Vestigia imaginis: Wie das Thema behandelt werden könnte*

Da wir nun leider weder Tonaufnahmen antiker Lesungen der heiligen Schrift besitzen noch auf die Schnelle einen soliden Vergleich gegenwärtiger Rezitationen solcher Texte in verschiedenen kirchlichen und liturgischen Traditionen vornehmen können, bleibt uns nur die spröde Analyse der Lesezyklen und Lektionare, dazu die verstreuten Angaben aus anderen Texten, wenn wir über den Zusammenhang von liturgischem Lesen und der Hermeneutik der Schrift nachdenken wollen. Nicht ausführlich behandeln können und wollen wir in diesem Zusammenhang die *Entstehung* eines geordneten Lesezyklus, also die Frage, ob, wo und wie lange biblische Bücher über das Jahr in Form der erwähnten *lectio continua* gelesen wurden und wann die spezifischen Festlesungen für die großen Festtage im Jahreskreis entstanden sind¹⁷. Auf diese Weise würde zwar deutlich werden, wie viel der christliche Gottesdienst dem jüdischen verdankt – so sieht beispielsweise die Mischna ebenfalls eine *lectio continua* der Tora vor (Meg 3,6) – und wie sich sowohl an der Geschichte des jüdischen wie christlichen Lesezyklus die liturgiewissenschaftliche Regel „from freedom to formula“ belegen läßt¹⁸, aber für unser eigentliches Thema hätten wir

¹⁶ R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville, Minnesota 1993, 417 s.v. readings; H. Dörries, *Die Bibel im ältesten Mönchtum*, in: ThLZ 72 (1947) 215-222; F. Bauer, *Die heilige Schrift bei den ältesten Mönchen des christlichen Altertums*, in: ThGl 17 (1925) 512-532; H. Bacht, *Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum*, in: ThPh 41 (1966) 557-566; W.A. Graham, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge 1987, 126-140; F. von Lilienfeld, *Anthropos Pneumatikos – Pater Pneumatophoros: Neues Testament und Apophthegmata Patrum*, in: StPatr 5 (TU 80), Berlin 1962, 382-392; *dies.*, *Die christliche Unterweisung der Apophthegmata Patrum*, in: BullSocArchCopt 20 (1971) 85-110; *dies.*, *Jesus-Logion und Vaterspruch*, in: Studia Byzantina, hg.v. J. Irmscher, Halle-Wittenberg 1966, 169-183; *dies.*, *Paulus-Zitate und paulinische Gedanken in den Apophthegmata Patrum*, in: StEv 5 (TU 103) 286-295.

¹⁷ Zur Debatte über die *lectio continua* Vogel, *Medieval Liturgy*, 375f. (n. 38) und Kunze, *Die Lesungen*, in: *Leiturgia II*, Kassel 1955, 87-180.

¹⁸ Vgl. M. Bregman, *The Triennial Haftorot and the Perorations of the Midrashic Homilies*, in: JJS 32 (1981) 74-84; A. Büchler, *The Reading of the Law and the Prophets in a Triennial Cycle*, in: JQR 5 (1892/1893) 420-468; 6 (1893/1894), 1-73 = Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy, ed. by J.J. Petuchowski, New York 1970, 230-302; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt 1931 (= Hildesheim 1962), 155-186; E. Fleischer, *A List of Yearly Holidays in a Piyut by Qiliri*, in: Tarbiz 52 (1982/1983) 223-272; *dies.*, *Annual and Triennial Reading of the Bible in the Old Synagogue*, Tarbiz 61 (1991/1992) 25-43; J. Heinemann, *The Triennial Lectionary Cycle*, in: JJS 19 (1968) 41-8; M. L. Klein, *Four Notes on the Triennial Lectionary Cycle*, in: JJS 32 (1981) 65-73; J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Synagogue*, Vol. I, Cincinnati 1940 (= New York 1971 mit Prolegomenon von B. Z. Wacholder); S. Naeh, *The Torah Reading Cycle in Early Palestine. A Re-Examination*, in: Tarbiz 67 (1997/1998) 167-187; Ch. Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes* (Collection Massorah 1/1), Hildesheim 1973; D. Rosenthal, *The Torah Reading in the Annual Cycle in the Land of Israel*, in: Tarbiz 53 (1983/1984) 144-148M; J. Tabory, *Jewish Prayer and the Yearly Cycle*, KS Supplement to Vol. 64 (1992/1993) – für freundliche Hinweise habe ich sehr herzlich Herrn Kollegen Stemberger (Wien) zu danken.

auf diese Weise wenig gewonnen. Wir konzentrieren uns vielmehr auf die Frage, welches *Verständnis* der Schrift, welche Hermeneutik aus dem entwickelten spätantiken bzw. frühbyzantinischen Lesezyklus und den gottesdienstlichen Lesungen überhaupt deutlich wird.

Ich beginne dazu mit einer scheinbar ganz trivialen Beobachtung: Der vorgelesene Text heißt seit dem zweiten Jahrhundert περικοπή¹⁹ und wird so noch heute genannt: „eine Perikope“. Das zugehörige griechische Verb bezeichnet aber keineswegs den freundlichen Vorgang, eine Passage oder Portion aus einem größeren Zusammenhang herauszunehmen, sondern den Vorgang eines gewaltsamen Ausschnittes, des Köpfens, der Zerstörung. Der berühmte Skandal, der entstand, als 415 v.Chr. in einer Nacht den Hermenstatuen im Athener Stadtgebiet die Köpfe abgeschlagen wurden (der sogenannte „Hermokopidenfrevel“), wird von Thukydides mit dem nämlichen griechischen Wort περικοπή beschrieben: Dekaptivierung heißt das schöne Fremdwort. Durch das Ausschneiden oder Abschneiden einer Perikope wird das Gewebe des Kontextes zerrissen, der Text des Kopfes (und der Füße) beraubt, lediglich der Rumpf eines Zusammenhanges wird öffentlich präsentiert. Man kann gar nicht überschätzen, welche hermeneutische Information in dem einen Stichwort περικοπή liegt, das freilich – wie ich sofort zugebe – schon in der metrischen Theorie antiker Literaturwissenschaft für Textpassagen und Sektionen verwendet wurde²⁰.

Weiter ist auffällig, daß für den Zweck der Lektüre in den erwähnten späten Lektionaren die biblischen Texte sprachlich bearbeitet wurden, also weiter dekontextualisiert oder eben dekaptiviert wurden. Erzählende Perikopen aus den Evangelien leitete normalerweise im griechischen und lateinischen Sprachraum ein τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ (*in illo tempore*, „zu jener Heilszeit“) ein oder ein etwas nüchterneres ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις (*in diebus illis*, „in jenen Tagen“), und distanzierte auf diese Weise das Gelesene in die Vergangenheit. Redestücke wurden mit εἶπεν ὁ κύριος (*haec dixit Dominus*, „der Herr sprach“) begonnen, also einer Information darüber, wer sprach, einer äußerst verknappten Zusammenfassung der im biblischen Text selbst gegebenen historischen Exposition. Auf diese Weise milderte man das gewaltsame Abschneiden des Kontextes, eben das περικοπτεῖν und ergänzte einen auf einen Satz zusammengefaßte neuen historischen Kontext. Wie wir von dem gefeierten antiochenischen Prediger Johannes Chrysostomus wissen, gab es eine größere Fülle solcher Formeln, die der Lektor vermutlich in gewissen Rahmen frei verwenden konnte²¹, in den orientalischen Liturgien ist diese dekontextualisierende und zugleich rekontextualisierende Rahmung besonders reich entwickelt²².

¹⁹ Erster Beleg: Just., dial. 65,3; vgl. Lampe, PGL s.v. (1066) und zur Interpretation jetzt J.Ch. Salzmann, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten* (WUNT 2.R. 59), Tübingen 1994, 246-249.

²⁰ Heph., poem. 4,5; Schol. Heph. P. 170 C und Schol. Ar., Pl. 619.

²¹ *Liturgies Eastern and Western. Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church*, ed. with Introductions and Appendices by F.E. Brightman, Vol. I: Eastern Liturgies, Oxford 1896, 531 n. 5 (Zusammenstellung von Formeln bei Chrysostomus).

²² Literatur bei J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. I: Messe im Wandel der Jahrhunderte, Messe und kirchliche Gemeinschaft, Vormesse, Wien 1948, 500 Anm. 9.

Das gewaltsame Element des Vorgangs des Ausschneidens einer Perikope aus dem Kontext kann man in den Lektionaren noch an anderen Details beobachten: Es kommt zu Umstellungen, Verdeutlichungen, zum Wegfall von Partikeln, zum Ersatz von Pronomina durch die betreffenden Nomina und am Ende konnte einem biblischen Textpassus gar noch eine ermahnende oder warnende Schlußpassage angefügt werden²³. Gelegentlich werden nicht nur einzelne Verse übersprungen, sondern im Stile eines *Cento*, eines Flickgedichtes aus diversen Homer- oder Vergilpassagen, verschiedenste Bibelverse zusammengestellt – Beispiele finden sich vor allem in gallischen Texten, die vor der Liturgiereform Karls des Großen entstanden sind²⁴. Das bekannteste Beispiel sind natürlich die Harmonien, vor allem in der Kar- und Osterwoche benutzte konkordante Zusammenstellungen aus allen vier biblischen Berichten; vor allem in der syrischen Kirche, aber nicht nur dort, war zeitweilig sogar eine solche Harmonie, das „eine (sc. Evangelium) durch vier (sc. Evangelien)“ (Diatessaron von griechisch διὰ τεσσάρων) des Tatian die meist verbreitete Bibelausgabe²⁵. Auf sie gehen auch viele mittelalterliche Bibelharmonien zurück. Angesichts der besonderen Heiligkeit biblischer Texte, die im Gottesdienst sinnlich erlebbar war durch die liturgische Auszeichnung der Lesung – Elevation und Kuß des Lektionars, Inzensation durch Weihrauch, Prozession mit weiteren, kerzenträgenden Liturgen²⁶ – und angesichts der immensen Bemühungen um präzise Abschriften biblischer Texte erstaunt diese Freiheit im Umgang mit dem Text in der gottesdienstlichen Lektion schon einigermaßen. Interessanterweise haben wir auch einen antiken Beleg für dieses Erstaunen und können also sicherer sein, hier nicht nur neuzeitliche Verwunderung an Phänomene heranzutragen, die unserem philologisch geschulten Verstand merkwürdig vorkommen: Am Osterdienstag 412 oder 413 predigte der Bischof im nordafrikanischen Hippo, Augustinus, wie es sich gehörte, über die Auferstehung Jesu. Er leitete aber seine Predigt mit der Bemerkung ein, daß er in den vergangenen Jahren versucht habe, die Passionsgeschichte Jesu *secundum omnes evangelistas* zu lesen, also wohl in einer Passionsharmonie aller vier Evangelien. Augustinus beschreibt die Reaktion: „Die Menschen hörten nicht, was sie gewohnt waren und gerieten in Verwirrung“²⁷.

Natürlich hat das gewaltsame Ausschneiden von Perikopen und die allmähliche Entwicklung eines geordneten Lesezyklus' in der christlichen Kirche – oder sagen wir besser: von regional verschiedenen Zyklen – eine weitere wichtige Folge: Im Unterschied zum alten, wenn wohl auch nicht überall geübten System der *lectio continua* war nun nicht mehr die ganze Bibel im Gottesdienst präsent, sondern nur noch eine Auswahl. Man kann sich

²³ Details bei *Junack/Hannick*, Art. Bibelhandschriften II, 129.

²⁴ Beispiele – das sogenannte Lektionar von Luxeuil und das altgallikanische Lektionar – nennt *Jungmann*, *Missarum Sollemnia* I, 498 Anm. 2; vgl. auch *A. Dold*, Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche. Ein altgallikanisches Lektionar des 5./6. Jahrhunderts (Texte und Arbeiten 26/28), Beuron 1936 und *P. Salmon*, Le Lectionnaire de Luxeuil (Collectanea Biblica Latina 7 und 9), Rom 1944 und 1953; Einleitung bei *Vogel*, *Medieval Liturgy*, 321f.

²⁵ *W.L. Petersen*, Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship (SvlgChr 25), Leiden 1994.

²⁶ Details für den Westen bei: *Jungmann*, *Missarum Sollemnia* I, 498-516.

²⁷ Aug., serm. 232,1 (SC 116, 260 *Poquie*). Frau Poque versteht in ihrer Übersetzung den Text anders: Augustin habe Jahr für Jahr ein anderes Evangelium gewählt als das eigentlich vorgesehene Matthäusevangelium.

dies noch heute klar machen, wenn man beispielsweise nach der Stellung des Alten Testaments und ihrem Schwergewicht in den verschiedenen Leseordnungen der Kirchen fragt. Die Auswahl aus der Bibel, die in den Perikopensystemen während frühbyzantinischer Zeit vollzogen wurde, bildet damalige theologische Schwerpunkte im Bibelverständnis ab, natürlich auch den liturgischen Jahreskreis mit seinen Festen. Bestimmte biblische Bücher sind ganz von der gottesdienstlichen Lesung ausgeschlossen, bei den syrischen Jakobiten beispielsweise sowohl die katholischen Briefe wie die Johannesoffenbarung²⁸. Man kann sich leicht ausrechnen, welche Folgen für das allgemeine Verständnis von Heiliger Schrift, für das Bild christlichen Lebens oder die Erwartungen des Endes aller Dinge aus solchen Entscheidungen folgen. Es würde sich nun anbieten, einzelne Lesezyklen und Perikopensysteme auf das Bild hin zu befragen, das von der Bibel, ja vom Christentum überhaupt und natürlich auch vom Judentum durch das gewaltsame Ausschneiden einzelner Texte entsteht – aber auch diese Aufgabe hat bisher niemand in Angriff genommen, und so belassen wir es heute bei dem Hinweis auf diese hermeneutische Dimension der gottesdienstlichen Lesung²⁹.

Wenn man von der Gewalt spricht, mit der eine Perikope aus ihrem Kontext geschnitten wurde und geschnitten wird, davon, wie sie durch zum Teil rüde Eingriffe in den Wortlaut passend gemacht wird, dekontextualisiert und rekontextualisiert, eben dekaptiviert – dann muß man im selben Atemzug die hermeneutischen Sicherungsmittel erwähnen, mit denen ein allzu individueller Umgang des lesenden bzw. rezitierenden Liturgen und der hörenden Gemeinde mit dem Text verhindert wird. Der Vortrag von biblischen Texten wurde – und wird, wie man beispielsweise in einem griechischen Gottesdienst hören kann – *stilisiert*, übrigens ein durchgängiges Mittel des antiken Gottesdienstes, was auch auf die Gebete und Gesänge angewendet wurde. Der Leser soll gerade *nicht* seine eigenen Affekte in den heiligen Text hineinlegen, seine eigene Interpretation und Emotion, „sondern soll ihn mit strenger Objektivität, mit heiliger Ehrfurcht, wie auf einer goldenen Schale darbieten; er soll das Schriftwort rezitieren“³⁰. Die Lektionare sind mit Betonungszeichen, prosodischen Akzenten und später dann mit sogenannten ekphonetischen Notierungen versehen³¹. Es wird gesungen, denn der Vortrag von Texten ist in der Antike von Anfang mit Gesang verbunden, die μουσική (sc. τέχνη; die „Kunst der Musik“) ist die in der Erziehung wichtigste Kunst³². Auch die Engel im Himmel singen, wenn sie vor Gottes Thron ihren himmlischen Kultus vollziehen, ja selbst die himmlischen Sphären musizieren in einem unaussprechlichen harmonischen Wohlklang. Daher gilt: *bis orat, qui cantat*, „zweimal betet, wer singt“³³. Falls man nicht mit einem relativ be-

²⁸ Details bei *Kunze*, *Schriftlesung*, 95f.

²⁹ Vgl. aber *A. Gerhards*, Der Schriftgebrauch in den altkirchlichen Liturgien, in: *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS für E. Dassmann*, hg. v. G. Schöllgen u. C. Scholten (JbAC. E 23), Münster 1996, 177-190 und die Beiträge des Sammelbandes: *La lecture liturgique des Épitres catholiques dans l'Église ancienne, sous la direction de Ch.-B. Amphoux et J.-P. Bouhot* (Histoire du texte biblique 1), Lausanne 1996.

³⁰ *Jungmann*, *Missarum Sollemnia* I, 505.

³¹ *Kunze*, *Schriftlesung*, 83-86.

³² Plat., resp. IV 424 c.

³³ *J. Quasten*, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (LQF 25), Münster 1973 sowie *Kunze*, *Schriftlesung*, 185f.

tonungsarmen Stil ohne große Bewegung der Stimme liest – oder eben besser: im Singang rezitiert (*tonus rectus*) –, um so ganz den Text wirken zu lassen, verwendet man die erwähnten Auszeichnungen der Handschrift, um *sollemniter legere*, um „festlich vorzulesen“ – oder besser: festlich zu rezitieren –, wie Augustinus in einer Predigt erklärt: Zu einem festlichen Gottesdienst gehöre das festliche Rezitieren der biblischen Texte, damit die Erinnerung der Christen an die großen Heilstaten Gottes erneuert wird und ihr Glaube bebildert, erleuchtet und vertieft wird³⁴. Der nordafrikanische Bischof mißt also dem feierlichen Vortrag – man könnte auch sagen: der Inszenierung biblischer Texte durch ihre Rezitation – eine außerordentlich große Bedeutung zu: Die *memoria*, also die dankbare Erinnerung an die Heilstaten Gottes, und ihr aktuelles Bekenntnis im Glauben, wird durch solche feierlichen Lesungen befördert, erneuert und vertieft. Indirekt wird natürlich auch deutlich, *warum* im Rahmen einer solchen Inszenierung des biblischen Textes, der in solcher Weise den einzelnen Christen stabilisieren soll, das Individuum des Lektoren und sein spezifisches Verständnis zurücktreten muß. Es geht ja gar nicht um eine individuelle Interpretation des biblischen Textes, sondern darum, daß allgemeine Heilstatsachen wie etwa Christi Tod um Kreuz und dessen heilsame Folgen von allen als ein allgemeines Heilswerk Gottes wahrgenommen werden können: *ubique, semper, ab omnibus*, „überall, immer und von allen“, wie man mit einem spätantiken gallischen Autor formulieren könnte³⁵. Daß diese planmäßige theoretische und durch die Vortragszeichen geordnete Minimalisierung des lesenden bzw. rezitierenden Individuums nur begrenzt die Wirklichkeit antiker wie moderner Lesungen beschreibt, weiß jeder, der schon einmal ein mit Vortragszeichen versehenes Musikstück aufzuführen versucht hat. Natürlich bleiben individuelle Anteile bedeutsam für den Vortrag, daß die antike Gottesdiensttheorie darüber nicht sehr ausführlich reflektiert hat, hängt mit der grundsätzlichen Zurückhaltung jener Epoche zusammen, Individualität in einem positiven Sinne zu thematisieren. Man könnte diese Entindividualisierung der gottesdienstlichen Lesung nun noch an weiteren Details konkretisieren: Beispielsweise an der Tatsache, daß nicht ein Individuum – wie heute im evangelischen Gottesdienst das Gemeindegliedermitglied Müller oder Schulze –, sondern ein Amtsträger, eben der *Lektor*, die Lesung vorträgt. Zwar bestimmt eine frühe Kirchenordnung des dritten Jahrhunderts, daß der *lector* oder ἀναγνώστης („Vorleser“) nicht geweiht wird, also nicht den höheren Ämter wie Priester oder Bischof zu vergleichen ist. Aber er wird „eingesetzt, indem der Bischof ihm das Buch überreicht“³⁶. Der Lektor wird also aus der Gemeinde ausgegrenzt (dies wird schon allein dadurch deutlich, daß er von einem erhobenen Platz liest, einem Pult, dem erhöhten Ambo, von den Chorschranken aus). Er wird von einem Individuum zu einer liturgischen Person oder Rolle gemacht. Dafür dienen bald auch besondere liturgische Kleidungen, die die Alltagsgewandung einer bestimmten Person verdecken und ersetzen³⁷.

³⁴ (Ps.-)Aug., serm. 218,1 (PL 38, 1084): *cuius sanguine delicta nostra deleta sunt, sollemniter legitur passio, sollemniter celebratur; ut annua deuotione memoria nostra lactius innouetur, et ipsa frequentatione populorum fides nostra clarior illustretur.*

³⁵ Vinc. Ler., comm. 2,3.

³⁶ *Tractatio Apostolica* § 11 (FChr 1, 242 Botte/Geerlings).

³⁷ Jungmann, *Missarum Sollemnia* I, 507.

Werfen wir noch einen abschließenden Blick auf die gottesdienstliche Gemeinde und damit auch noch einmal auf den *Zweck* der gottesdienstlichen Lesungen: Auch wenn man noch heute gelegentlich in orthodoxen Gottesdiensten ebenso wie in der Erinnerung an vorkonziliare katholische Liturgien den Eindruck gewinnt, es käme auf die gottesdienstliche Gemeinde gar nicht an, sondern nur auf eine möglichst präzise Abbildung des himmlischen Gottesdienstes, ist diese etwas altkluge und alteuropäische Befürchtung doch meist nicht berechtigt. Zu der bereits angesprochenen Rahmung der Lesung bzw. Rezitation gehören in den Liturgien häufig Rufe, die die Aufmerksamkeit der hörenden Gemeinde sicherstellen wollen. Im Mailänder Dom vor der Liturgiereform beispielsweise: *Silentium habete, habete silentium!*, „Ruhe habt, habt Ruhe!“³⁸. Natürlich haben solche Aufmerksamkeitsrufe nicht nur eine praktische Bedeutung, die in Zeiten, wo in den Kirchenräumen noch kein Gestühl stand, sondern Männer und Frauen, selbstverständlich in einzelnen Bereichen getrennt, standen bzw. eben ein wenig umhergingen und durchaus auch miteinander ein Schwätzchen halten konnten – jeder und jede, die einmal eine ostkirchliche Liturgie besucht hat oder mitgefeiert hat, wird Ähnliches berichten können. Aber natürlich ging es mit diesem Ruf nicht nur darum, in einen bewegten Haufen Ruhe zu bringen und eine häufig abgelenkte Zuhörerschaft zu gewinnen. Eine nahezu allen Theologen gemeinsame Grundüberzeugung antiker Bibelhermeneutik ist, daß das biblische Wort eine besondere Kraft hat, sich selbst, den intendierten Sinn auch zur Geltung zu bringen. Es ist Wort mit einer besonderen δύναμις, „Kraft“, die sich wohl ihren Weg durch den Heiligen Geist auch ohne menschlichen Zutun bahnen kann, die man aber nicht gewaltsam durch Schwätzen und andere Unaufmerksamkeit hindern sollte, der man nicht, wie später die Scholastiker sagen werden, einen Riegel (*obex*) verschieben sollte³⁹. Natürlich ist der Aufmerksamkeitsruf auch dann von besonderer Bedeutung, wenn die Lesung zunächst in einer der Gemeinde weitgehend unzugänglichen Sprache vorgetragen wird, also beispielsweise heute in koptischer oder syrischer Sprache und erst danach in die arabische Volkssprache übertragen wird – auch für diese zeitgenössische Praxis orthodoxer Kirchen gibt es antike Vorbilder, zuallererst natürlich die Targumisierung hebräischer Texte im synagogalen Gottesdienst⁴⁰. Im Bericht einer gallischen Pilgerin, die Jerusalem im späten vierten Jahrhundert besucht, heißt es: „Weil die Lesungen, die in der Kirche verlesen werden, griechisch verlesen werden müssen, steht immer jemand da, der sie wegen des Volkes ins Syrische übersetzt, damit sie immer etwas lernen. Damit freilich die Lateiner (...), die weder Syrisch noch Griechisch können, nicht traurig werden, wird es auch ihnen erklärt“⁴¹. An der dieser Stelle sieht man zum einen sehr schön, daß der Text in seiner Urform so heilig ist, daß er in dieser Form verlesen werden muß (*quia necesse est, graece legi*), schon allein deswegen, weil der irdische Gottesdienst nach allgemeiner platonisierender Ansicht in unvollkommener, aber doch deutlicher Bezie-

³⁸ Belege aus verschiedensten Liturgiefamilien bei Jungmann, *Missarum Sollemnia* I, 501 Anm. 15.

³⁹ Zu dieser Dimension ausführlicher: Ch. Markschies, Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie (Forum Theologische Literaturzeitung 13), Leipzig 2004.

⁴⁰ Vgl. auch Jungmann, *Missarum Sollemnia* I, 503.

⁴¹ Egeria, itin. 47,4 (FChr 20, 302,16-20 Franceschini/Weber, Übersetzung G. Röwekamp); zur Zweisprachigkeit auch Kunze, *Schriftlesung*, 79-83.

hung den himmlischen Gottesdienst der Engel abbildet, in dem der Text selbstverständlich nicht in den „barbarischen Volksidiomen“ gelesen wird (so jedenfalls sahen es die griechischsprachigen Theologen). Trotzdem geht es aber nicht nur um die Aufführung eines heiligen Spiels, um die Rezitation eines Textes, dessen Verständlichkeit zur reinen Nebensache wird: „Immer sollen“ die Gottesdienstbesucher auch etwas „lernen“ (*ut semper discant*) – wenn es nicht in einer antiken Quelle stünde, würde man das für eine Vorstellung halten, die Ausdruck der stark pädagogisierten christlichen Gottesdiensttheorien des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts ist.

4. *Conclusio: Wie wir das Thema behandelt haben*

Wir haben ein weitgehend unerkanntes Feld in sehr groben Schritten durchgemessen und Vieles, was auch unser Interesse hätte finden können, links und rechts liegen gelassen. Deutlich ist geworden, daß für die stets interessante Frage, wie in der Antike und in späteren Zeiten Bibel als Heilige Schrift verstanden wurde, die gottesdienstliche Lesung ein zwar vollständig vernachlässigtes, aber überaus zentrales Thema ist. Eingangs habe ich kurz skizziert, *warum* das Thema vollständig vernachlässigt wurde – man kann hoffen, daß der zunehmende Einfluß der cultural studies auf die Erforschung der Geschichte des Christentums auch ein zunehmendes Interesse an den gottesdienstlichen Lesungen als einem Teil der Schrift hermeneutik mit sich bringt. Der Hauptteil des Vortrags versuchte, wenigstens einige auf der Hand liegende Dimensionen des Themas zusammenzustellen: Wir haben gesehen, inwiefern das gewaltsame Ausschneiden von Perikopen eine ganz bestimmte Perspektive auf die ganze Bibel darstellt, haben die Dekontextualisierung und Rekontextualisierung beobachtet, das, was wir mit dem alten griechischen Begriff etwas überspitzt ‚Dekaptivierung‘ nannten, und haben aber gleichzeitig auch die gegenläufigen Mechanismen wahrgenommen: Der Lektor soll, wie wir sahen, gerade nicht sein individuelles Verständnis inszenieren, sondern auch bei der Rezitation von Schrift eine vorgesehene Liturgie, ein Ritual zur Aufführung bringen. Natürlich hat es man es bei jeder Rezitation dann doch mit einer ganz individuellen Perspektive auf einen Text zu tun, sowohl beim Lektor wie auch bei der hörenden Gemeinde. Welcher Text ist das eigentlich, der da einen Hörer erreicht? Aber mit solchen Überlegungen sind wir schon bei ganz allgemeinen Fragen jeder Hermeneutik, und das ist eine gute Gelegenheit, jedenfalls diesen Vortrag zu schließen und seine Ergebnisse der allgemeinen Diskussion anheim zu stellen.