

Liturgik und christlich-jüdischer Dialog

Ziele, Wege und Perspektiven

Alexander Deeg

I. Ziele christlich-jüdischen Dialogs in liturgischer Perspektive

Lex orandi legem credendi constituit – dieser altkirchliche Grundsatz, wonach sich im Gottesdienst manifestiert, was und wie geglaubt wird, bedeutet auch: Christlich-jüdischer Dialog kommt in seine Bewährungsprobe, wenn es um die Gestaltung des Gottesdienstes geht.¹ Entsprechend umfangreich ist die Diskussion zur Liturgik im christlich-jüdischen Dialog.² Um einen Überblick zu gewinnen, unterscheide ich vereinfachend *drei Ziele* dieser Diskussion:

(1) Christlich-jüdischer Dialog beginnt wesentlich mit dem Erschrecken christlicher Kirchen angesichts der Schoa und über die christliche Mitverantwortung aufgrund eines jahrhundertlang theologisch kultivierten und kirchlich artikulierten Antijudaismus. Das *erste Ziel* einer kirchlichen Erneuerung musste konsequent im *bußfertigen Gedenken der Schoa* und in der *Befreiung kirchlichen Redens und theologischen Denkens vom Antijudaismus* liegen.³ Die Praktische Theologie erscheint in dieser Zielsetzung primär als Anwendungswissenschaft, die das in anderen theologischen Disziplinen Erkannte auf das Feld kirchlicher Praxis überträgt und etwa nach einer gerechten Darstellung des Judentums im christlichen Gottesdienst fragt. Die bleibende Notwendigkeit solchen Fragens zeigen etwa die beiden Dissertationen von Evelina Volkmann und Irene Mildenerberger, die sich homiletisch und liturgisch mit dem „Israel-Sonntag“ auseinandersetzen.⁴

(2) Wenn die antijudaistische Antithese von Christlichem und Jüdischem nicht länger den Blick verstellt, wird dieser frei für die Wahrnehmung von Gemeinsamkeiten. So kann als *zweites grundlegendes Ziel* die *Entdeckung der Verwurzelung christlichen Gottesdienstes im jüdischen* erkannt werden.⁵ Er-

¹ Vgl. exemplarisch die intensive Diskussion der 1990er Jahre um die Bedeutung von Erkenntnissen aus dem christlich-jüdischen Dialog für die Gestaltung des Evangelischen Gottesdienstbuches und dazu *Klaus Raschzok*: Die Gegenwart Israels im evangelischen Gottesdienst. Zum „Israelkriterium“ des Evangelischen Gottesdienstbuches, in: *KuI* 16 (2001), 48–61, bes. 50–56.

² Vgl. orientierend *Albert Gerhards / Hans Hermann Henrix* (Hg.): *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, Freiburg/Basel/Wien 2004.

³ Vgl. *Georg Gafus*: Liturgiewissenschaftliche und praktisch-liturgische Dimension einer Theologie nach Auschwitz. Plädoyer für einen kirchlichen Gedenktag, in: *Manfred Görg / Michael Langner* (Hg.): *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*, Regensburg 1997, 218–224. Vgl. zur Schoa-Erinnerung auch den Praxisvorschlag in: *EKU / VELKD* (Hg.): *Ergänzungsband zum Evangelischen Gottesdienstbuch*, Berlin/Bielefeld/Hannover 2002, 127–149.

⁴ Vgl. *Evelina Volkmann*: *Vom „Judensonntag“ zum „Israelsonntag“*. Predigtarbeit im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, Stuttgart 2002; *Irene Mildenerberger*: *Der Israelsonntag – Gedenktag der Zerstörung Jerusalems*. Untersuchungen zu seiner homiletischen und liturgischen Gestaltung in der evangelischen Tradition, Berlin 2004.

⁵ Vgl. dazu *Frieder Schulz*: Die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes, in: ders.: *Syna-*

scheint Praktische Theologie in der erstgenannten Zielsetzung primär als Anwendungswissenschaft, so ist sie im Kontext dieser zweiten Zielsetzung vor allem historische Disziplin. Möglich wird sie aufgrund neuer und genauer Wahrnehmung jüdischen Gottesdienstes in seiner Entwicklung. Der 1979 erschienene Band mit dem Titel „Jüdische Liturgie“ markiert hierfür im deutschsprachigen Diskurs einen ersten Fixpunkt.⁶ Inzwischen finden sich in christlichen Standardwerken zur Liturgik selbstverständlich auch Hinweise auf den jüdischen Gottesdienst.⁷

(3) Vom zweiten ist es nur ein kleiner Schritt hin zum dritten Ziel: *Christliche Liturgie kann Anregungen gewinnen für liturgische Reflexion und gottesdienstliche Gestaltung aus der Wahrnehmung des Judentums.* Praktische Theologie arbeitet im Kontext dieser Zielsetzung nicht als Anwendungs- und nicht als historische Wissenschaft, sondern primär als systematisch und ästhetisch orientierte Disziplin.

Grob beschreiben diese drei genannten Ziele auch Schwerpunkte der Entwicklung christlich-jüdischen Dialogs im Bereich der Liturgik. Gegenwärtig freilich wäre, so scheint mir, die isolierte Pflege von lediglich *einem* der drei Ziele problematisch: Wo christlich-jüdischer Dialog zu einseitig nach Antijudaismen fahndet (*Ziel 1*) und dabei die bereichernden Entdeckungsmöglichkeiten aus dem Blick verliert (*Ziel 3*), wird er leicht ausschließlich als moralisch erhobener Zeigefinger wahrgenommen, der zu ständiger Vorsicht im liturgischen Reden und Gestalten mahnt. Wo umgekehrt vor allem die Entdeckungsperspektive eingenommen wird (*Ziel 3*), ergibt sich die doppelte Gefahr einer Funktionalisierung jüdischer Liturgie, wenn diese nur im Blick auf das wahrgenommen wird, was für das Eigene verwertbar scheint, und einer Romantisierung jüdischer Liturgie, wenn sie in selektiver Auswahl als Gegenmodell gegen Missstände und Probleme in der eigenen Tradition instrumentalisiert wird. Konzentriert sich die Beschäftigung schließlich zu einseitig auf das Ziel der Wurzelsuche (*Ziel 2*), droht christlich-jüdischer liturgischer Dialog zur reinen Archäologie mit fraglicher gegenwärtiger Relevanz zu werden.

Nötig erscheint daher ein multiperspektivischer Zugang, der Sensibilität im Blick auf die Gefahr des Antijudaismus mit historischer Tiefenschärfe und ästhetischer Entdeckungsfreude kombiniert und Liturgik als eine sowohl anwendungsorientierte als auch historische und ästhetische Disziplin begreift.

**Nötig erscheint ein
multiperspektivischer Zugang
zum christlich-jüdischen
liturgischen Dialog.**

xis, Göttingen 1997, 15–36 [zuerst 1984]; Bernhard Klaus: Jüdisches Erbgut im christlichen Gottesdienst, in: ZW 70 (1999), 231–247. Vgl. zur Metapher der „Wurzel“ Röm 11,17–24.

⁶ Vgl. Hans Hermann Henrix (Hg.): Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen, Freiburg/Basel/Wien 1979.

⁷ Vgl. Lawrence A. Hoffman: Art. Liturgie II. Jüdische Liturgie, in: TRE 21 (1991), 377–383; ders.: Art. Jewish Worship, in: Paul Bradshaw (Hg.): The New SCM Dictionary of Liturgy and Worship, London 2002, 263–267 und Stefan C. Reif: Art. Liturgie VII. Judentum, in: RGG⁴, Bd. 5 (2002), 442f.

II. Impulse und Perspektiven für die Liturgik aus dem christlich-jüdischen Dialog

In einem Dreischritt von historischen, prinzipiellen und ästhetischen Fragestellungen verorte ich im Folgenden bisherige liturgische Erarbeitungen zum christlich-jüdischen Dialog sowie neue Perspektiven und Aufgaben:

1. Liturgiegeschichte als Familiengeschichte

Mit Gerard Rouwhorst lassen sich drei Phasen der Wahrnehmung des Verhältnisses von Judentum und sich entwickelndem Christentum bestimmen. Auf eine Phase, die unter dem „Paradigma der Antithese“ stand, folgte ein erster Perspektivenwechsel, der Judentum und Christentum nach dem „Mutter-Tochter-Modell“ aufeinander bezog. Der neueste Perspektivenwechsel führte dann weiter zu dem Bild jüdisch-christlicher „Zwillingsbrüder“.⁸

Das „Mutter-Tochter-Modell“ verbindet sich am ehesten mit den Metaphern des „jüdischen Erbes“ bzw. der „jüdischen Wurzeln“ im christlichen Gottesdienst. Die Metaphern waren geeignet, die besonderen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum zu unterstreichen. Allerdings konnten sie ein *Miteinander* durch die Geschichte hindurch und ein *gegenwärtiges* Gegenüber von Christentum und Judentum kaum zur Sprache bringen. Genau dieses herausfordernde Miteinander aber wurde in neueren Forschungen (wie denen von Israel J. Yuval) erkannt und an vielen Beispielen nachgewiesen.⁹ Anstelle der relativen Statik einer Mutter-Tochter-Metapher bietet sich daher die spannungsreiche und dynamische Interaktion zweier Geschwister als Paradigma an: Wie die beiden Brüder Jakob und Esau antagonistisch und polemisch aufeinander bezogen und doch untrennbar miteinander verbunden sind (vgl. Röm 9,10–13), so muss auch die Geschichte des Wechselverhältnisses jüdischen und christlichen Gottesdienstes gezeichnet werden.¹⁰

Viel versprechend erscheint diese historisch gewonnene neue Perspektive vor allem deshalb, weil sich christliche und jüdische Liturgie damit in ihrer Geschichte, aber auch gegenwärtig und zukünftig in einem dynamischen Wech-

⁸ Vgl. Gerard Rouwhorst: Identität durch Gebet. Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertelangen Ringens um Kontinuität und Differenz zwischen Judentum und Christentum, in: Albert Gerhards / Andrea Doeker / Peter Ebenbauer (Hg.): Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens im Judentum und Christentum, Paderborn u. a. 2003, 37–55, hier: 39–44.

⁹ Vgl. Israel J. Yuval: Easter and Passover As Early Jewish-Christian Dialogue, in: Paul F. Bradshaw / Lawrence A. Hoffman (Hg.): Passover and Easter. Origin and History to Modern Times, Notre Dame (Ind.) 1999, 98–124; vgl. dazu die bisher nur auf Hebräisch zugängliche Gesamtdarstellung von ders.: „Two Nations in Your Womb“. Perceptions of Jews and Christians, Tel Aviv 2000; vgl. auch Albert Gerhards: Kraft aus der Wurzel. Zum Verhältnis christlicher Liturgie gegenüber dem Jüdischen, Fortschreibung oder struktureller Neubeginn?, in: Kul 16 (2001), 25–44.

¹⁰ Vgl. Daniel Boyarin: Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism, Stanford (CA) 1999, 1–21.133–148.

selverhältnis verorten¹¹ und vergleichbare Herausforderungen erkennbar werden.¹²

Wo dynamische Wechselbeziehung zwischen Judentum und Christentum wahrgenommen wird, lassen sich zudem problematische Wege eines christlichen Lernens aus der gottesdienstlichen Verwurzelung im Judentum überwinden. Zu denken wäre hier an die Versuche, in christlichen Gemeinden einen Passa-Seder-Abend nachzuspielen (oder -feiern?) oder allzu direkt jüdische Gebete in den christlichen Gottesdienst hinein zu übernehmen.¹³

2. Gottesdienstbegründung „in Israels Gegenwart“

„Israels Gegenwart“ – diese Formel wird in unterschiedlichen Ansätzen für das Verständnis des Gottesdienstes fruchtbar gemacht. So sieht Norbert Lohfink die Liturgie bereichert, wenn sie „Israel ... als Aspekt ihrer inneren Form“ erkennt. Für ihn als Alttestamentler bedeutet dies vor allem, dass die Hebräische Bibel einen bedeutenden Stellenwert im Gottesdienst einnehmen muss, um die Gottesdienst-Feiernden der Gegenwart hinein zu nehmen „in eine Prozession des Gotteslobs ... , die aus den Tiefen der Jahrhunderte von Abel und Abraham herkommt“, und so den Gottesdienst als „kleine Eintagsfliege am Abend“ zu überwinden.¹⁴ Ursula Rudnick spricht von einem „Gottesdienst in Scheinas und Aschers Gegenwart“ und betont durch die beiden gegenwärtig gebräuchlichen Namen Scheina und Ascher, dass es um eine Gottesdienstfeier in der Wahrnehmung *heute lebender* Menschen geht.¹⁵ Klaus Raschzok interpretiert „Israels Gegenwart“ hermeneutisch und spricht von einer „jüdische[n] gottesdienstliche[n] Grammatik als Tiefenstruktur evangelischen Gottesdienstes“, die sich „in Gestalt von Texten, Strukturen, Gesten und Gebärden“ konkretisiere.¹⁶ Ich selbst habe versucht, das methodische Pa-

¹¹ Vgl. Hanspeter Heinz / Klaus Kienzler / Jakob J. Petuchowski (Hg.): *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie*, Freiburg/Basel/Wien 1990; Klemens Richter / Benedikt Krane-mann (Hg.): *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund*, Freiburg/Basel/Wien 1995 und vor allem Paul F. Bradshaw / Lawrence A. Hoffman (Hg.) (Band 3: Bradshaw / Janet R. Walton): *Two Liturgical Traditions*, Bd. 1–6, Notre Dame (Ind.) 1991–1999. Eine weiterführende Detailstudie legte *Andrea Bieler* vor: *Die Sehnsucht nach dem verlorenen Himmel. Jüdische und christliche Reflexionen zu Gottesdienstreform und Predigtkultur im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2003.

¹² So liest sich das Kapitel *The Worship Revolution in the Synagogue*, in dem Dana Evan Kaplan die liturgischen Entwicklungen im reformierten Judentum Amerikas seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschreibt, wie eine Parallelgeschichte zu dem, was auch in christlicher Liturgik seit den 1960er Jahren diskutiert wurde; vgl. *Dana Evan Kaplan: American Reform Judaism. An Introduction*, New Brunswick (NJ)/London 2003, hier: 79–112.

¹³ Vgl. exemplarisch *Frank C. Senn: Should Christians Celebrate the Passover?*, in: Bradshaw / Hoffman, Bd. 6 (1999), 183–205, und *Hanspeter Heinz: Religiöser Raub? Wege und Irrwege christlich-jüdischer Gebetsgemeinschaft*, in: *HerKorr* 57 (2003), 82–87.

¹⁴ *Norbert Lohfink: Altes Testament und Liturgie. Unsere Schwierigkeiten und unsere Chancen*, in: *LJ* 47 (1997), 3–22, Zitate: 22.5.

¹⁵ Vgl. *Ursula Rudnick: Gottesdienst in Scheinas und Aschers Gegenwart. Christlich-jüdisches Gespräch – christlicher Gottesdienst – gerechte Sprache*, in: Erhard Domay / Hanne Köhler (Hg.): *Werkbuch Gerechte Sprache in Gemeinde und Gottesdienst. Praxisentwürfe für Gemeindefarbeit und Gottesdienst*, Gütersloh 2003, 32–60, bes. 32.53.

¹⁶ *Raschzok*, 58.56.

radigma der *Intertextualität* fruchtbar zu machen, um das Miteinander von Christlichem und Jüdischem im Gottesdienst als bleibend spannungsreiches und fruchtbares Gegenüber zwischen Nähe und bleibender Differenz darzustellen.¹⁷

Zu einer unmittelbar praktischen Herausforderung wird die Formel von einem „Gottesdienst in Israels Gegenwart“, wenn es um Möglichkeiten und Grenzen gemeinsamer christlich-jüdischer Gottesdienste geht. Entwürfe zu solchen Feiern liegen vor, werden aber zurecht kritisch hinterfragt.¹⁸ „Beten in der Gegenwart des anderen“ – diese an die interreligiösen Friedensgebete von Assisi angelehnte Formulierung wurde für den Ökumenischen Kirchentag 2003 gewählt und kann Möglichkeiten und Grenzen eines gemeinsamen Gebetes in Respekt vor der bleibenden jüdisch-christlichen Differenz präzise beschreiben.

Gottesdienst „in Israels Gegenwart“ – aus dieser Formel leitet Clemens Thoma bereits 1979 einen kritischen Impuls hin zu einer christlichen „Gottesverehrung im Sinne Israels“ ab.¹⁹ Thoma versteht darunter eine Gottesverehrung, die ernst damit macht, Gott „als den einzigen Herrn und Gott [zu] verehren“²⁰. Mit Klemens Richter kann dieser Impuls prinzipiell als die Frage nach dem Verhältnis von Theozentrik und Christologie in der christlichen Liturgie aufgenommen werden.²¹ Ursula Rudnick steht sicher nicht allein, wenn sie aufgrund von Einsichten aus dem christlich-jüdischen Dialog das Schwergewicht weg von der Christozentrik hin zur Theozentrik verschieben möchte.²² Demgegenüber müsste meines Erachtens aber gefragt werden, ob eine recht verstandene (und unaufgebbare!) Christozentrik christlichen Gottesdienstes sich nicht *als* Theozentrik erweisen müsste („Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist ...“) und so zugleich „Christentums-identisch“ und „Israel-sensibel“ (Heinz-Günther Schöttler) wäre.

Auch die Problematik von Christozentrik und Theozentrik christlichen Gottesdienstes verbindet sich unmittelbar mit Fragen der praktischen Gestaltung. Das Problem einer angemessenen Gebetsanrede steht hier ebenso zur Diskussion wie die Möglichkeit christlichen Psalmengebets und besonders des Gloria Patri als doxologischem Abschluss der Psalmengebete.²³

Wie versteht und begründet sich Gottesdienst, wenn er als Feier „in Israels Gegenwart“ konzipiert wird? Es würde sich lohnen, an dieser Stelle weiterzufragen und etwa das Zeitverständnis und die Zeitstruktur christlichen und jüdischen Gottesdienstes zu bedenken, die Kategorien des Bundes oder des

¹⁷ Vgl. Alexander Deeg: Gottesdienst in Israels Gegenwart. Liturgie als intertextuelles Phänomen, in: LJ 54 (2004), 34–52. Vgl. ders. (Hg.): Der Gottesdienst im christlich-jüdischen Dialog. Liturgische Anregungen – Spannungsfelder – Stolpersteine, Gütersloh 2003, 13.16f.

¹⁸ Vgl. exemplarisch Heinz.

¹⁹ Clemens Thoma: Die jüdische Liturgie und die Kirchen, in: Henrix, 122–136, hier: 126–131.

²⁰ A. a. O., 128.

²¹ Vgl. Klemens Richter: Christlicher Gottesdienst zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis. Eine Einführung, in: Richter / Kranemann, 11–21, hier: 13–16.

²² Vgl. Rudnick, 49f.

²³ Vgl. z. B. Hans-Christoph Schmidt-Lauber: Verchristlichung der Psalmen durch das Gloria Patri?, in: Siegfried Kreuzer / Kurt Lüthi (Hg.): Zur Aktualität des Alten Testaments, FS Georg Sauer, Frankfurt/M. u. a. 1992, 317–329; Erich Zenger (Hg.): Der Psalter in Judentum und Christentum, Freiburg u. a. 1998; Martha Zechmeister: Wenn Christen jüdische Gebete sprechen. Zum christlichen Umgang mit den Psalmen, in: ThPQ 147 (1999), 20–30; Helmut Zwanger: Psalmen beten – ohne Verchristlichung, in: FrRu NF 1 (2004), 9–14.

Opfers in ihrer liturgischen Bedeutung, den Gottesdienst als Wort-Geschehen im Judentum und Christentum oder die innerchristlich ökumenische Chance einer *gemeinsamen* Gottesdienstbegründung in Israels Gegenwart.²⁴

3. Gottesdienstgestaltung als inszenierte jüdisch-christliche Intertextualität

Liturgik hat es schließlich mit der ästhetischen Frage der Gottesdienstgestaltung zu tun. Im christlich-jüdischen Dialog geht es dabei nicht nur um die Vermeidung von Antijudaismen in liturgischer Sprache und die verstärkte Israel-erinnerung im christlichen Gottesdienst, sondern zunehmend auch darum, wie christlicher Gottesdienst insgesamt so gestaltet werden kann, dass er zur feiernden Inszenierung christlich-jüdischer Intertextualität wird. Den Begriff der „Inszenierung“ nimmt Daniela Kranemann aus der liturgischen Diskussion auf. Sie erkennt – ausgehend von den bedeutsamen Veränderungen katholischer Liturgie seit dem zweiten Vaticanum –, dass „Israel in der Dramaturgie der christlichen Liturgie“ „mehr als eine Statistenrolle“ übernehme.²⁵ Etwa in der erneuerten Karfreitagsfürbitte für die Juden (1970) findet eine „messianische Weggemeinschaft“ von Christen und Juden Sprache; die Suche nach weiteren liturgischen Gestaltungen ist damit eröffnet.²⁶

Nach Möglichkeiten solcher Gestaltung fragt auch das 2003 erschienene Buch *Der Gottesdienst im christlich-jüdischen Dialog*,²⁷ das den lutherischen Proprien der Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres entlang geht und jeweils nach Chancen und Stolpersteinen einer christlich-jüdischen Intertextualität fragt. Die 70 Beiträge dieses Bandes verweisen auf unterschiedliche Wege eines christlichen liturgischen Lernens aufgrund der Wahrnehmung des Judentums. Manche Beiträge zeigen die Chancen einer (vorsichtigen und reflektierten!) Aneignung jüdischer Gebetsstrukturen und -texte. Besonders aber wird deutlich, dass christlich-jüdischer Dialog die Frage nach der Wahrnehmung und Gestaltung der *Biblizität* der Liturgie neu in den Mittelpunkt rückt. Wo es *nicht* zur „liturgischen Bibelverdunstung“ (Lohfink) kommt, können Gebetsformulierungen von der Weite biblischer Metaphern, von der Konkretheit biblischen Redens und von der Chance biblischer Intertextualität profitieren.²⁸

²⁴ Vgl. *Benedikt Kranemann*: Gottesdienst als ökumenisches Projekt, in: Christian Grethlein / Günter Ruddat (Hg.): *Liturgisches Kompendium*, Göttingen 2003, 77–100, bes. 88f.

²⁵ Vgl. *Daniela Kranemann*: Mehr als eine Statistenrolle! Israel in der Dramaturgie der christlichen Liturgie, in: *BiLi* 76 (2003), 16–27.

²⁶ Vgl. a.a.O., 20–25 (der Begriff der „messianischen Weggemeinschaft“ stammt von Erich Zenger); vgl. dies.: *Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie eucharistischer Hochgebete*, Altenberge 2001.

²⁷ Deeg, a.a.O.

²⁸ Vgl. dazu auch Rudnick, 49–51.56–59. Gleichzeitig stellt sich die Frage nach einer Veränderung der Leseordnung, die zu verstärkter Beachtung des Ersten Testaments führt. Vgl. dazu nur den Sammelband Ansgar Franz (Hg.): *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, St. Ottilien 1997 sowie die Einzelbeiträge Lohfink, a.a.O. und Dirk Monshouwer: *Der dreijährige Torazyklus im christlichen Gottesdienst*, in: Richter / Kranemann, 131–137.

Zahlreiche weitere Beiträge zur Liturgie im christlich-jüdischen Dialog versuchen, aus der Wahrnehmung des Judentums Anregungen zu gewinnen: etwa zur Schönheit des Gottesdienstes (Irene Mildenerberger²⁹) oder zum liturgischen Umgang mit dem Wort (Ambroos Verheul³⁰).

III. Impulse aus der Liturgik für den christlich-jüdischen Dialog

Christlich-jüdischer Dialog erweist sich als weites Arbeits- und Entdeckungsfeld für die Liturgik; aber auch umgekehrt kann das christlich-jüdische Gespräch von der Liturgik profitieren: Vielfach wurde christlich-jüdischer Dialog als Frage nach Inhalten vorangetrieben, ohne die notwendig korrespondierende Frage nach Formen gleichzeitig im Blick zu behalten. Das ästhetische Defizit zeigt sich etwa daran, dass sich Predigten im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs nicht selten wie Kurzvorlesungen über Erkenntnisse aus diesem Gespräch lesen. Liturgisch war die Gefahr der pädagogisch aufdringlichen Verzweckung des Gottesdienstes zum Transport von (zweifelsohne wichtigen!) Grundanliegen des christlich-jüdischen Gesprächs keineswegs immer von der Hand zu weisen.³¹ Liturgik betont seit Jahren die untrennbare Verbindung von Form und Inhalt und kann christlich-jüdischen Dialog daher insgesamt herausfordern, nach Gestaltungsformen für neue Erkenntnisse und Entdeckungen zu suchen. Dies würde auch dazu führen, dass christlich-jüdischer Dialog nicht mehr nur als unbequemer Mahner auftreten würde (das wird und muss er sicherlich auch bleiben!), sondern vor allem als Bereiter einladender Wege eines neuen und verheißungsvollen kirchlichen Redens und Handelns unterwegs zu einer neuen „Sprache, die wir bisher nicht kennen“.³²

²⁹ Vgl. Irene Mildenerberger: Gott in Schönheit dienen. Anregungen aus dem Judentum, in: Michael Krug / Ruth Lödel / Johannes Rehm (Hg.): Beim Wort nehmen. Die Schrift als kirchliches Reden und Gestalten, FS Friedrich Mildenerberger, Stuttgart 2004, 302–312.

³⁰ Vgl. Ambroos Verheul: Le service de la Parole chez les juifs et chez les chrétiens, in: QL 80 (1999), 302–336.

³¹ Vgl. zu dieser Gefahr Raschzok, 54.

³² Nach Ps 81,6b. Raum für liturgische Weiterarbeit im christlich-jüdischen Kontext soll eine Tagung eröffnen, die vom 29.4. bis 1.5.2005 in Nürnberg stattfinden wird und über die der Autor gerne informiert.