

Alexander Deeg

Neue Worte in einer alten Beziehung

Liturgische Sprachfindung im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs

„Dass Jesus ein Jude ist, war für eine Reihe christlicher Theologen die größte Entdeckung des 20. Jahrhunderts. Die christlichen Kirchen werden einen Großteil des 21. Jahrhunderts benötigen, um diese Entdeckung in ihrer Glaubenssprache zu verarbeiten.“

Huub Oosterhuis¹

Die Bewährungsprobe jeder Theologie und auch des christlich-jüdischen Dialogs ist die Praxis der Kirche. Denn – so ließe sich mit einer Paulus-Paraphrase fragen –, was hülfe es, wenn im christlich-jüdischen Dialog noch so hervorragende Entdeckungen gemacht, noch so hehre Sätze formuliert, noch so bedeutsame Erklärungen abgegeben würden, und das Handeln und Reden in den Gemeinden bliebe davon unberührt? Tönendes Erz und klingende Schelle wären die Ansätze des christlich-jüdischen Dialogs. – Die pathetischen Worte der Paulus-Paraphrase treffen insbesondere für den christlichen Gottesdienst zu. Er ist der Ort, an dem hervorgehoben und verdichtet Sprache findet, was geglaubt wird, und der umgekehrt durch seine Sprache den Glauben der Gemeinde bestimmt: „*lex orandi legem credendi constituit*“.

Am Anfang der 1990er Jahre allerdings sah es im lutherischen und unierten Kontext zunächst nicht so aus, als sei dieser grundlegende Zusammenhang von theologischer Erkenntnis und liturgischer Sprache überall im Bewusstsein. Der Vorentwurf „Erneuerte Agenda“ zeigte bisweilen wenig Sensibilität für die neuen theologischen Einsichten, die der christlich-jüdische Dialog gebracht hatte, und redete nicht selten so, als habe es durch die Schoa und das danach neu geschenkte Miteinander von Christen und Juden keinerlei theologischen Bruch gegeben, der sich auch als sprachlicher Neuanfang erkennen lassen müsste. Die unter dem Titel „Lobe mit Abrahams Samen“ publizierte Reaktion der „Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden“ (KLAK) sowie des „Zentralvereins für die Begegnung von Christen und Juden“ und vor allem die Stellungnahme der Theologischen Ausschüsse der VELKD und EKU zu

¹ Huub Oosterhuis: *Ich steh vor dir. Meditationen, Gebete und Lieder*, hg. v. Cornelis Kok, unter Mitarbeit v. Brigitta Kasper-Heuermann u. Annette Rothenberg-Joerges, Freiburg-Basel-Wien 2004, 81.

diesem Text (und einer Vorfassung) führten zu einer heftigen Auseinandersetzung und zum – angesichts des Inhalts der kirchenleitenden Stellungnahme nicht unberechtigten – Vorwurf, die VELKD und EKU würden eine Theologie betreiben „als wäre nichts geschehen“ (Friedrich-Wilhelm Marquardt).² Auf geradezu paradigmatische Weise machte diese Diskussion der 1990er Jahre deutlich, wie eng die Frage nach liturgischer Sprachgestalt mit grundlegenden theologischen Erkenntnissen verknüpft ist: Vor allem Aspekte der Christologie, Ekklesiologie und Hermeneutik wurden aufgrund der Analyse liturgischer Vorgaben thematisch.

Die Diskussionen dieser Jahre waren nicht vergeblich. Das aus der „Erneuerten Agende“ hervorgegangene Gottesdienstbuch formuliert ein ausführliches siebtes Leitkriterium, das unter dem Kernsatz steht: „Die Christenheit ist bleibend mit Israel als erstberufenem Gottesvolk verbunden.“³ Aus der geschichtlichen Verwurzelung des christlichen Gottesdienstes im jüdischen und aus der Bewegung christlicher Umkehr nach der Schoa folgert das unierte und lutherische Agendenwerk: „Der Gottesdienst ist ein wichtiger Ort, an dem der Berufung Israels gedacht und die bleibende Verbundenheit mit Israel zur Sprache gebracht werden soll. Das Gottesdienstbuch gibt dafür Anregungen und Vorschläge.“⁴

Zu einer vergleichbaren Bestimmung kommt auch die – ebenfalls 1999 zuerst erschienene – „Reformierte Liturgie“. Dort heißt es:

„Eine Agende hat dem, was der Kirche an neuer theologischer Erkenntnis und Einsicht zugewachsen ist, Rechnung zu tragen. Deshalb bemüht sich die *Reformierte Liturgie* darum, der *Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen* liturgisch gerecht zu werden. Die besondere Schuld der deutschen Kirche gegenüber den Juden muss hier ebenso im Blick sein wie das Bekenntnis zur bleibenden Erwählung Israels.“⁵

Damit haben die beiden protestantischen Gottesdienstbücher des zu Ende gehenden 20. Jahrhunderts die grundlegende Einsicht in die Bedeutung

² Vgl. zum Überblick über die Diskussion: Evangelischer Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau (Hg.): *Streit um die Erneuerte Agende: Theologie nach Auschwitz oder Theologie „als wäre nichts geschehen“?* (Schriftenreihe des Arbeitskreises Kirche und Israel in Hessen und Nassau, Heft 17), Heppenheim 1999. Dort findet sich auch die Stellungnahme Marquardts (vgl. 59–66).

³ Zitiert nach: *Evangelisches Gottesdienstbuch/Taschenausgabe. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*, Berlin-Bielefeld-Hannover 2000, 16 f., 16, im Original hervorgehoben.

⁴ A. a. O., 17.

⁵ Peter Bukowski u. a. (Hg.): *Reformierte Liturgie. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde*, Wuppertal-Neukirchen-Vluyn 1999, 17 [Hervorhebungen im Original].

des Verhältnisses von Juden und Christen für die Gestaltung einer gegenwärtigen Gottesdienstsprache hervorgehoben. Dies würdigt auch die Erklärung der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 14. Januar 2005 – 25 Jahre nach deren wegweisendem Beschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“; gleichzeitig aber stellt sie die Notwendigkeit der Weiterarbeit fest: „Eine Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel muss sich auch in der Praxis niederschlagen, insbesondere im Gottesdienst. Hier muss sie sich bewähren und bewahrheiten. [...] Die Ansätze im Bereich des evangelischen Gottesdienstes markieren ermutigende Anfänge im Prozess der Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel. Weitere Schritte müssen nun folgen [...]“. Als solche Schritte werden dann u. a. die gleichberechtigte Berücksichtigung von Texten aus dem Alten und Neuen Testament in den Lesungen sowie Veränderungen im Bereich der Kirchenmusik (Auswahl der Wochenlieder; Schaffung neuer Lieder; kritischer Umgang mit traditionellen Texten) angesprochen. Schließlich merkt die Rheinische Kirche an: „Insgesamt darf die Berücksichtigung des besonderen jüdisch-christlichen Verhältnisses und seiner Erneuerung nicht auf einzelne Fest- und Gedenktage beschränkt bleiben, sondern muss eine ‚durchlaufende‘, d. h. stets präsen- te Thematik sein, die in der ganzen Liturgie Berücksichtigung findet.“⁶

Auf dem Hintergrund dieser Entwicklungen der vergangenen Jahre und angesichts der Forderung nach einer liturgischen Weiterarbeit im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs erscheint es mir hilfreich, eine Heuristik zu entwickeln, die die unterschiedlichen Dimensionen der Veränderung der liturgischen Sprache im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs erfassen kann.⁷ Es soll dadurch einerseits gezeigt werden, welche praktischen Folgen sich aus theoretischen Grundeinsichten ergeben. Dies sehe ich als die beherrschende Linie der bisherigen Diskussion im christlich-jüdischen Gespräch: Es gibt neue theologische Einsichten, und aus diesen folgt eine Veränderung von Gebetstexten. Andererseits aber erscheint mir eine zweite Linie durchaus verheißungsvoll, die dann möglich wird, wenn man den alten Grundsatz „lex orandi legem credendi

⁶ Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden – Würdigung des Beschlusses und der Thesen der Landessynode von 1980 nach 25 Jahren. Protokoll der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 14.01.05 (Auszug), in: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen, epd-Dokumentation Nr. 8, 22.02.2005, 59 f.

⁷ Dass daneben auch eine Weiterarbeit auf der Reflexionsebene der Liturgik unerlässlich scheint, verdeutlicht u. a. der Beitrag von Hans Hermann Henrix in diesem Band; vgl. dazu auch Alexander Deeg: Liturgik und christlich-jüdischer Dialog. Ziele, Wege und Perspektiven, in: PrTh 39 (2004), 246–252.

constituit“ ernst nimmt. Sie geht von der Fragestellung aus: Welche Erkenntnisse lassen sich gewinnen, wenn der Gottesdienst selbst zum Ort der Entdeckung christlich-jüdischen Miteinanders wird? Wenn christliche Liturgie Impulse erhält aus der Wahrnehmung jüdischer Gottesdienstgestaltung? Wenn die Arbeit der Liturgik nicht nur darin besteht, Transmissionsriemen zu sein für theoretische Erkenntnisse in die gemeindliche Praxis hinein, sondern umgekehrt der Gottesdienst neuen Erkenntnissen auf die Sprünge hilft?

Zur Erstellung meiner Heuristik habe ich mir – notwendig exemplarisch – liturgische Erarbeitungen angesehen, die in den vergangenen Jahren erschienen sind und dabei besonders auf den Band „Der Gottesdienst im christlich-jüdischen Dialog“ zurückgegriffen, der *allen* Sonn- und Feiertagen im Kirchenjahr entsprechend der Proprien der lutherischen und unierten Kirchen entlanggeht und beispielhaft versucht, neue liturgische Texte zu entwerfen.⁸

Insgesamt unterscheide ich in meiner Heuristik vier (praktisch freilich häufig miteinander verzahnte) Dimensionen, wobei die erstgenannte Perspektive (von theologischen Einsichten zur liturgischen Formulierung) in den beiden ersten Dimensionen vorherrschend ist, die zweite Perspektive (vom Gottesdienst zu neuen Einsichten) in den beiden letztgenannten:

- (1) „Das Heil kommt von den Juden“ – Den Antijudaismus in der Liturgie überwinden
- (2) „Dass er euch auch erwählet hat“ – Den christlichen Gottesdienst als Ort der Israelerinnerung entdecken
- (3) „Lobe mit Abrahams Samen“ – Beten lernen im Dialog mit dem Judentum
- (4) „Singet dem HERRN ein neues Lied“ – Neue Liturgien entwickeln

In Ps 81,6b heißt es: „שפת לא ידעתי אשמע“ – eine Sprache höre ich, die ich bisher nicht kannte“. Ich gehe davon aus, dass aufgrund der Erkenntnisse und Entdeckungen des christlich-jüdischen Gesprächs eine neue Sprache in unserer viele Jahrhunderte alten Beziehung zum Judentum hörbar werden kann, die in der langen Geschichte christlicher Abwertung und Ver-

⁸ Nicht zuletzt liegt mir dieser Band als verantwortlicher Herausgeber besonders nahe; vgl. Alexander Deeg (Hg.), unter Mitarbeit v. Sabine Bayreuther, Hans-Jürgen Müller u. Axel Töllner: Der Gottesdienst im christlich-jüdischen Dialog. Liturgische Anregungen – Spannungsfelder – Stolpersteine, Gütersloh 2003 (im Folgenden zitiert als GcjD).

zeichnung des Judentums unterdrückt wurde. Eine neue Sprache, die sich überraschend, befreiend, aufrüttelnd, manchmal vielleicht verstörend unter das Bekannte und bisher Gehörte mischt. Im 81. Psalm ist es die Stimme Gottes selbst, die durch einen Propheten mitten im Jubel des Festkults (vgl. V. 2), mitten in der vertrauten liturgischen Ordnung (vgl. V. 5) hörbar wird. Hans-Joachim Kraus spricht in seinem Kommentar zu Ps 81 von einer „prophetische[n] Gerichtsverkündigung [...], die im Gottesdienst [...] vorgetragen worden ist.“⁹ Die „Sprache, die ich bisher nicht kannte“, erinnert an die Geschichte, ermahnt das Volk zum Gehorsam gegenüber dem einen Gott und verheißt schließlich unbeschränktes Wohlergehen als Folge eines erneuerten Vertrauens auf Gott, den HERRN. So kann sich neue, ungehörte Sprache unter die bekannten Töne und Klänge des Gottesdienstes mischen – damals zur Zeit der Entstehung des 81. Psalms und warum nicht auch heute ...

1. „Das Heil kommt von den Juden“ – Den Antijudaismus in der Liturgie überwinden

Antijudaismus, so die Erkenntnis, die Theologinnen und Theologen, wach gerüttelt durch die Schoa und die neuen Anfänge eines Miteinanders von Christen und Juden in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, gewonnen, ist Teil der Geschichte des Christentums – von der Alten Kirche bis in die Gegenwart. Er hat sich eingeschrieben in die Theologie und auch in das Predigen, Beten und Singen der Kirche, in die Liturgie. Wenn Kirche angesichts der Schoa zu ihrer Verantwortung steht, dann gehört das Bekenntnis der Schuld¹⁰ und gleichzeitig die sensible Untersuchung ihrer Sprache auf jede Form von Antijudaismus selbstverständlich zu ihren grundlegenden Aufgaben.

Sofort aber betritt man damit das schwierige Feld der Frage: Wo eigentlich beginnt christlicher Antijudaismus? Ich kann die umfänglich geführte Diskussion hier nicht rekapitulieren, stelle aber thetisch und im Blick auf die Liturgie voran: Antijudaismus in christlicher Liturgie entsteht – entgegen manchen zu weitgehenden Thesen – nicht dort, wo der christliche Gottesdienst bewusst als solcher gefeiert wird. Der trinitarisch

⁹ H.-J. Kraus: Psalmen. 2. Teilband (BK.AT XV/2), Neukirchen-Vluyn ²1961, 563, im Original hervorgehoben.

¹⁰ Vgl. dazu z. B. Reformierte Liturgie, a. a. O. (s. Anm. 5), 132–134, und Evangelisches Gottesdienstbuch, a. a. O. (s. Anm. 3), 451.

eröffnete Gottesdienst ist nicht antijudaistisch, sondern christliches Proprium. Wenn Christen und Juden Gottesdienst feiern, bezeugen sie den einen Gott, loben ihn und beten ihn an – sie tun es aber auf unterschiedliche Weise, weswegen der Gottesdienst immer ein Ort ist, der Verbindendes *und* Trennendes zugleich zur Sprache bringt.¹¹ Freilich muss für Christinnen und Christen klar und erkennbar sein, dass der Gottesdienst „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ den *einen* Gott meint. Und es erscheint mir einsichtig und hilfreich, genau dies gegenwärtig (in deutlichem zeitlichem Abstand zu den arianischen Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts!) durch behutsame liturgische Veränderungen zu unterstreichen – etwa durch die Variante zum Eingangsvotum „Im Namen des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist“ oder durch die Formulierung des Gloria Patri, wie sie von den Benediktinern der Abtei Hagia Maria Sion in Jerusalem gebraucht wird: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, dem einen Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit“.¹²

Blickt man nach diesen kurzen Überlegungen zum weiten Feld trinitarischer Gottesrede in der Liturgie¹³ nun konkret auf die Vermeidung von Antijudaismen in der liturgischen Sprache und versucht auch hier eine einordnende Klassifizierung, so sind es m. E. vor allem vier antijudaistische Sprachfiguren, die in den Überlegungen der vergangenen Jahre erkannt und in der liturgischen Sprache – mindestens teilweise – vermieden und überwunden wurden.

(1) *Falsche Kontrastierungen*: Bis in die Agenden der Nachkriegszeit hinein sind Wendungen zahlreich, in denen Israel als das „alte Gottesvolk“ dem „neuen Gottesvolk“ der Christen gegenübergestellt wird oder in denen das „Gesetz des Mose“ als dunkle Folie erscheint, auf der die „Freiheit in Christus“ umso heller zum Leuchten gebracht werden soll. Solche Wendungen in den Gebetstexten scheinen inzwischen weithin überwunden zu sein. Als problematisch erweisen sich vielfach aber die Perikopenordnungen, in denen sich kontrastierende Zuordnungen von AT und NT gelegentlich wahrnehmen lassen. Etwa wenn am Pfingstmontag als alttestamentliche Lesung Gen 11,1–9 vorgesehen ist – und dies offensicht-

¹¹ Vgl. dazu z. B.: Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden (Leuenberger Texte 6), Frankfurt/M. 2001, 77 f.

¹² Diese Fassung des Gloria Patri wird als „Doxologie II“ auch vorgeschlagen in: Godehard Joppich/Christa Reich/Johannes Sell (Hg.): Preisungen. Psalmen mit Antwortrufen, Münster-schwarzach 2005, 277.

¹³ Vgl. dazu ausführlicher die Beiträge von Albert Gerhards und Wolfgang Kraus/Bernd Schröder in diesem Band.

lich nicht wegen der Eigenaussage der Erzählung vom Turmbau und der babylonischen Sprachverwirrung, sondern weil der Text als negative Hintergrundfolie und Gegengeschichte zu Apg 2,1–18 (Epistel des Pfingstsonntags) erscheint. Verwirrung der Sprachen auf der einen Seite, das Sprachwunder auf der anderen. Christiane Müller stellt zu Recht fest: „Diese Gegenüberstellung kann (soll?) den Eindruck erwecken, dass die ‚Koordinaten‘ des Alten Testaments überholt, abgetan sind und nun ganz neue, bisher nicht erfahrbare Kräfte zur Wirkung kommen (Zerstreuung der Menschen contra Sammlung in der universalen Kirche).“¹⁴ So spannungsreich die durch die Zusammenstellung von Gen 11 und Apg 2 erreichte Intertextualität des Pfingstfestes auch ist, so sehr besteht die Gefahr, dass sich klassisch kontrastive Denkmuster durch diese Lesungskombination verfestigen. Joel 3, ein Text der in Apg 2 explizit aufgerufen wird, böte eine alternative AT-Lesung und würde zugleich die eschatologische Perspektive einer Errettung „auf dem Berge Zion und zu Jerusalem“ für alle, die „des HERRN Namen anrufen“ (Joel, 3,5), ins Wechselspiel der Texte des Pfingstfestes eintragen.

(2) *Israel-Vergessenheit*: Antijudaismus in der christlichen Liturgie kann auch dort begegnen, wo Israel gar nicht explizit vorkommt – weil Israel als Kontext eliminiert wurde und die Kirche sich zur Alleinerbin von Israels Traditionen gesetzt hat. So erscheint etwa – bis ins neue „Evangelische Gottesdienstbuch“ hinein – als Wochenspruch für den 6. Sonntag nach Trinitatis: „So spricht der Herr, der dich geschaffen hat: Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst, ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein!“ (Jes 43,1)¹⁵ Dass der Bezug auf „Jakob“ und „Israel“ dabei eliminiert ist, wird auch nicht durch Auslassungszeichen sichtbar gemacht: „So spricht der HERR, der dich geschaffen hat, Jakob, und dich gemacht hat, Israel [...]“. Dabei wird durch diese Kürzung nicht nur Israel eliminiert, sondern zugleich erscheint der Kontext der Taufe, um den das Proprium des 6. Sonntags nach Trinitatis kreist, deutlich unterbestimmt, bedeutet Taufe doch „auch Eingliederung in die Gemeinschaft der Heiligen, und das meint nicht nur die christliche Kirche, sondern in die Gemeinschaft der zuvor erwählten Heiligen, das Volk Israel. Damit und nur damit verbürgt sie, dass Christen Anteil an Gottes rettendem Handeln haben.“¹⁶

¹⁴ Christiane Müller: Pfingstmontag: *Manifestationen des Geistes*, in: GcJD 140–142, 141.

¹⁵ Vgl. Evangelisches Gottesdienstbuch, a. a. O. (s. Anm. 3), 360.

¹⁶ Wolfgang Raupach-Rudnick: 6. Sonntag nach Trinitatis: „*Lobt Gott, den Herrn, ihr Heiden all ...*“, in: GcJD 161–163, 162.

(3) *Theologische und historische Verzerrungen*: Ein berühmtes und recht einfaches Beispiel für die Art der Verzerrungen, an die in diesem Punkt gedacht ist, kann im christlichen Gebrauch des Begriffs „Pharisäer“ als Typus eines nomistisch verengten, selbstgerechten, bigotten Menschen gesehen werden. Ein so gefüllter, alltagssprachlich leider noch immer präsenter Pharisäer-Begriff distanziert Jesus zu Unrecht von jener Gruppe im Judentum, der er wahrscheinlich in besonderer Weise nahe stand. Noch problematischer und in der Wirkungsgeschichte fataler war die in den Evangelien bereits angelegte theologische Konstruktion, wonach die Ablehnung Jesu durch „die Juden“ ursächlich für die Zerstörung Jerusalems und die politische Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. sei (vgl. bereits Lk 19,41–44; Mt 21,37–41; 22,7) – eine Kausalkonstruktion, die sich im Protestantismus im Kontext des 10. Sonntags nach Trinitatis besonders wirkmächtig verbreitete.¹⁷ Intensive gemeindepädagogische, homiletische und liturgische Arbeit wird nötig sein, um gegenüber solchen noch immer teilweise vorhandenen Verzerrungen eine neue und andere Sprache zu finden, eine Sprache, die Jesus, den Juden, in seinem Volk verortet, die erkennt, dass Israels Ablehnung der Messianität Jesu gerade dem Heil der Heidenvölker dient (vgl. Röm 11,11.25) und dass das Heil in historischer und theologischer Perspektive von den Juden kommt (Joh 4,22).¹⁸

(4) *Begriffsimperialismus*: Antijudaismus droht schließlich dort, wo Christen Selbstbezeichnungen Israels – und damit dessen Heilsprärogative – in großer Ausschließlichkeit auf sich beziehen, von sich als dem „auserwählten Volk“, dem „Volk Gottes“ oder von der Kirche als „Zion“ sprechen. Die hermeneutisch heikle Frage lautet: Wie kann sprachlich eine *partielle* Identifikation gelingen, die anzeigt, dass wir, die Heidenvölker, die wir „ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels und Fremde außerhalb des Bundes der Verheißung“ waren (Eph 2,12), uns durch Jesus Christus als Hineingenommene erfahren, als „Nahe“ (V. 13), dass wir aber dennoch wissen, dass es neben uns Israel als Volk der Erwählung gibt und bleibend geben wird? Entscheidend dürfte es sein, die Begriffe immer

¹⁷ Vgl. dazu Irene Mildenerberger: Der Israelsonntag – Gedenktag der Zerstörung Jerusalems. Untersuchung zu seiner homiletischen und liturgischen Gestaltung in der evangelischen Tradition (SKI 22), Berlin 2004, bes. 57–66.

¹⁸ Vgl. zu gemeindepädagogischen Aspekten der Frage eines Gottesdienstes „in Israels Gegenwart“ den Beitrag von Ursula Rudnick in diesem Band, sowie dies.: Gottesdienst in Scheinas und Aschers Gegenwart. Christlich-jüdisches Gespräch – christlicher Gottesdienst – gerechte Sprache, in: Werkbuch *Gerechte Sprache* in Gemeinde und Gottesdienst. Praxisentwürfe für Gemeindeförderung und Gottesdienst, hg. v. Erhard Domay und Hanne Köhler, Gütersloh 2003, 32–60.

wieder zu rekontextualisieren, sie nie allein auf Christen und die Kirche zu beziehen, sondern immer auch auf Israel, wie es etwa in einem Text zum 2. Sonntag nach Epiphania geschieht: „Wir sind zusammengekommen, um miteinander zu feiern: zu singen, zu beten, zu hören. / Durch Mose schenkt Gott *seinem Volk* Weisung für den Weg im Leben, / durch Jesus schenkt Gott *allen Völkern* seine Gnade und Wahrheit.“¹⁹ Eine solche Differenzierung ist keineswegs neu, sondern entspricht z. B. der Sensibilität des Paulus im Umgang mit dem Begriff „Volk Gottes“. Dazu schreibt Jürgen Roloff: „Er verwendet ihn ausschließlich in alttestamentlichen Zitaten [...]. Noch auffälliger ist, daß die überwiegende Mehrzahl dieser Stellen sich auf Israel bezieht, und zwar auf das Israel sowohl der Vergangenheit als auch der Gegenwart. [...] Nirgends spricht er von der Zusammengehörigkeit von Juden und Heiden in dem durch die Evangeliums predigt gesammelten einen Gottesvolk, und auch die später geläufige Rede vom ‚alten‘ und ‚neuen‘ Gottesvolk sucht man bei ihm vergebens.“²⁰ Hinter solche Sensibilität, die darum weiß, dass der Volk Gottes-Begriff zunächst und vor allem das Volk Gottes Israel meint, sollten heutige Verfasser liturgischer Texte nicht mehr zurückgehen. Problematischer erscheinen dann freilich jene alten Texte, die in gerne gesungenen Liedern begegnen und weit weniger sensibel mit dem Begriff „Volk Gottes“ (vgl. z. B. EG 331,9; 375,2) bzw. „Zion“ (vgl. z. B. EG 62,2) umgehen. Auf diese Lieder wird man nicht einfach verzichten wollen und können; aber sicher wäre es nötig – ohne den Gottesdienst ständig damit zu überfrachten – in Predigten, Präfamina zu Lesungen etc. immer wieder auf den eigentlichen, ursprünglichen und bis heute primären Kontext solcher Begriffe hinzuweisen: Israel.

Die vier genannten Punkte und die knapp aufgeführten Beispiele dazu machen deutlich, dass es mit dem Hinweis: „Vorsicht, Antijudaismus!“ nicht getan ist. Christlich-jüdischer Dialog hat nicht nur die Aufgabe, auf versteckte oder offensichtliche Antijudaismen hinzuweisen, sondern steht in der Verantwortung, einem neuen Reden den Weg zu bereiten, das die genannten Fehler und Verzerrungen unterlässt. Die besondere Chance liegt dann darin aufzuzeigen, dass einem solchen Reden nicht etwas fehlt, sondern es umgekehrt an Reichtum, Differenziertheit, Lebensnähe und Schönheit gewinnt.

¹⁹ Axel Töllner: 2. Sonntag nach Epiphania: *Gestillter Durst, glänzende Gesichter und Geschmack des guten Lebens*, in: GcJD 61–64, 63, Hervorhebungen von mir (AD).

²⁰ Jürgen Roloff: *Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10)*, Göttingen 1993, 119, vgl. insg. 117–131.

2. „... dass er euch auch erwählet hat“ – Den christlichen Gottesdienst als Ort der Israelerinnerung entdecken

Eine grundlegende Aufgabe liturgischer Sprachgestaltung im Kontext christlich-jüdischen Dialogs besteht darin, ein einziges Wort für die Liturgie neu zu erlernen und vom Votum am Anfang bis zum Segen am Schluss des Gottesdienstes immer wieder zu ‚konjugieren‘: *auch*. Joachim Sartorius, der biographisch kaum bekannte Kantor aus Schweidnitz, unweit von Breslau (ca. 1548 bis ca. 1600),²¹ verwendet dieses *auch* selbstverständlich in seinem 1591 entstandenen Lied: „Lobt Gott, den Herrn, ihr Heiden all“: „[...] dass er euch *auch* erwählet hat [...]“ (EG 293,1).

So selbstverständlich, wie dieses *auch* in Sartorius’ Text daherkommt, war es in der Geschichte des christlichen Gottesdienstes keineswegs. Abgrenzung vom Judentum vernebelte die grundlegende Erkenntnis, dass nicht wir Christen die Wurzel tragen, sondern sie uns trägt (Röm 11,18), dass wir jenseits von Israel „ohne Gott in der Welt“ (Eph 2,12) wären und nur neben und mit Israel auf den Gott hoffen dürfen, der Israel und der Welt seine Verheißung gibt. Wenn aber der christliche Bezug zu Israel so grundlegend und unaufgebbar ist, dann bedeutet dies liturgisch, dass auch der Gottesdienst (jeder Gottesdienst!) als ein Ort beständiger Israelanamnese entdeckt werden kann und muss.

Ein entscheidender Beitrag zu dieser Israelerinnerung besteht sicher darin, den Gottesdienstfeiernden immer wieder aufzuzeigen, wie der Gottesdienst mit seiner bestehenden Liturgie durch und durch ‚Israel‘-haltig ist, auch wenn das Wort „Israel“ oder „Volk Gottes“ überhaupt nicht vorkommt. Wenn etwa bei der Einleitung zum Psalmengebet bisweilen formuliert würde „Mit Israel beten wir ...“, so könnte diese Gemeinschaft in Erinnerung gerufen werden.²² Oder auch dann, wenn wir uns gelegentlich bewusst machen, woher die liturgischen Grundworte „Amen“ und „Halleluja“ kommen, oder wenn der in beinahe jedem Gottesdienst gesprochene Priestersegens aus Num 6,24–26 auch einmal explizit von dem Hinweis begleitet würde, dass Gott den Priestern Israels gebot, diesen Segen

²¹ Vgl. Gustav A. Krieg: Art. Sartorius (Schneider), Joachim, in: Wolfgang Herbst (Hg.): Wer ist wer im Gesangbuch?, Göttingen 2001, 269 f.

²² Vgl. dazu auch die vom „Studienkreis Kirche und Israel der Evangelischen Landeskirche in Baden“ vorgeschlagene Wendung zum 23. Psalm: „Mit dem 23. Psalm wollen wir bekennen, was das Volk Israel in seiner Geschichte mit Gott immer wieder erfahren hat.“ (Studienkreis Kirche und Israel der Evangelischen Landeskirche in Baden: Israel im Gottesdienst. Eine Arbeitshilfe zum erneuerten Verständnis des Gottesvolkes Israel, o. O. 2004, 10; vgl. dazu allgemeiner 41–43).

auf sein Volk zu legen – und es bis heute so in den Synagogen geschieht.²³ Die Entdeckungsmöglichkeiten gehen weit über diese bekannten Andeutungen hinaus. Ich verweise nur noch exemplarisch auf das Sanctus, das Jes 6,3 aufnimmt und strukturell der Q^odu-scha entspricht, die bis heute im Synagogengottesdienst verwurzelt ist.²⁴ Christlich-jüdische „Intertextualität“, ständige Vernetzung von Christlichem und Jüdischem, ist nichts, was dem christlichen Gottesdienst erst neu eingeschrieben werden müsste – sie ist vorhanden und kann entdeckt werden!

Daneben aber gilt es durchaus – und dieser Aufgabe nehmen sich viele der in den vergangenen Jahren im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs neu gestalteten liturgischen Texte an –, unser bleibendes, schwieriges und zugleich verheißungsvolles Neben- und Miteinander zum Judentum in den Texten der Liturgie hörbar zu machen – und d. h.: explizit an Israel zu erinnern. Dies geschieht etwa in folgendem Abendmahlsgebet, das ich aus der „Reformierten Liturgie“ in Auszügen zitiere:

„Die Himmel erzählen von deiner Herrlichkeit, Gott, / und die Erde verkündigt deiner Hände Werk.

Ein Tag sagt's dem andern, / und eine Nacht tut's kund der andern.

Du hast Israel aus dem Sklavenhaus befreit, / sein Schreien hast du erhört.

Du hast dein Volk wie eine Mutter getragen, / gabst ihm Manna und Wasser in der Wüste / und hast Israel in das verheißene Land geführt.

Uns hast du Jesus Christus gesandt, / damit auch wir Befreiung erfahren. / [...]

Sei uns gegenwärtig, / wenn wir das Brot empfangen und aus dem Kelch trinken. /
Sende deinen Geist, / wenn wir tun, was Jesus uns geboten hat.“²⁵

Nach einem Einstieg mit Ps 19,1 f. nimmt das Gebet weitere Worte und Wendungen aus der Hebräischen Bibel auf und erinnert so nicht nur an Israels Befreiung aus Ägypten, sondern auch an die Worte, mit denen dieses Befreiungsgeschehen bis heute in Israel lebendig ist.

Das einzige Problem, das sich bei diesem Gebet und vielen anderen inhaltlich vergleichbaren Gebeten ergibt: Die nachbiblische Geschichte Israels und das gegenwärtige Neben- und Miteinander von Juden und Christen, deren „messianische Weggemeinschaft“ (Daniela Kranemann)²⁶,

²³ Mindestens dann, wenn am Sonntag Trinitatis in der Reihe V der „ordentlichen Predigttexte“ über Num 6,24–26 gepredigt wird, könnte genau diese Erinnerung den so gewohnt daher kommenden Segen in eine lange Geschichte und gegenwärtig in eine erweiterte christlich-jüdische ‚Ökumene‘ stellen.

²⁴ Vgl. Evangelisches Gottesdienstbuch, a. a. O. (s. Anm. 3), 30, und ausführlicher Alexander Deeg: Gottesdienst in Israels Gegenwart. Liturgie als intertextuelles Phänomen, in: LJ 54 (2004), 34–52, bes. 40.

²⁵ Reformierte Liturgie, a. a. O. (s. Anm. 5), 378.

²⁶ Vgl. D. Kranemann: „Unsere Väter, die Söhne Israels ...“ Zeitgenossenschaft von Israel und Kirche in der christlichen Liturgie – Chancen und Desiderate, in: HID 58 (2004), 45–58, 50.

kommt in dem Text nicht zur Sprache. Wer nicht weiß, dass von einer doppelten Nachgeschichte der Hebräischen Bibel in Judentum und Christentum zu sprechen ist, könnte das Gebet auch in der heilsgeschichtlichen Linearität hören: erst Israel, dann (auch) „wir“!

Diesem Problem entgehen Gebetsformulierungen, die bewusst auch das gegenwärtige Israel ansprechen – etwa das folgende Vorbereitungsgebet zum Erntedankfest von Evelina Volkmann:

„Gott, mit den Gaben, die wir ernten konnten, beschenkst du uns reichlich. Bei dir ist genug für alle Menschen. / So loben wir dich zusammen mit deinem Volk Israel, das dir jetzt in den Laubhütten für die Ernte dankt. / Mit ihm teilen wir die Erfahrung: / Die Freude an deinen Gaben wird noch größer und noch umfassender, / wenn wir mit anderen Menschen teilen, was wir haben.“²⁷

Die zeitliche Nähe von Erntedankfest und Sukkot-Fest bietet Evelina Volkmann die Chance, am Erntedanktag einen Blick auf das etwa zeitgleich feiernde Judentum zu werfen.²⁸ Geschwister im Glauben vergewissern sich ihrer Nähe (Lob des einen Gottes) bei gleichzeitig bleibender Verschiedenheit (wir feiern Erntedank; Jüdinnen und Juden loben Gott „in den Laubhütten“).

Kritisch gegenüber dieser Formulierung und vergleichbaren Formulierungen könnte freilich gefragt werden: Ist die Sprache des gemeinsamen Gebets wirklich der geeignete Ort, um solche Hinweise auf „Israels Gegenwart“ zu geben? Es könnte ein Phänomen auftreten, das ich metaliturgische pädagogische Aufdringlichkeit nennen möchte: Liturgen fallen aus dem Duktus gemeinsamen Betens heraus, aus der Anrede an Gott und aus der Versammlung der Klagen und Bitten, des Lobs und des Danks vor ihm, und reden stattdessen die Gemeinde an, um etwas – natürlich Wichtiges! – mitzuteilen und weiterzugeben. Es besteht zumindest die Gefahr, die gottesdienstliche Liturgie zum Ort der Unterweisung der Gemeinde zu machen. Wenn dies von der Gemeinde so empfunden werden sollte, wird die Bereitschaft gering sein, sich noch auf das Anliegen des Gebets einzulassen: Man hat den Liturgen ertappt und enttarnt!

Eine weitere Problematik dieser Art der expliziten Israelanamnese sehe ich darin, dass die Gemeinde irgendwann weiß, dass bei ihrer – irgendwie im christlich-jüdischen Dialog engagierten – Pfarrerin oder bei ihrem ebenso beeinflussten Prädikanten das Thema „Israel“ immer oder zumindest sehr häufig vorkommt – wie bei anderen Kollegen bei entspre-

²⁷ Evelina Volkmann: Erntedank: ... *auch in unsicheren Zeiten*, in: GcJD 210–212, 212.

²⁸ Vgl. dazu auch die hervorragend aufbereitete Liste jüdischer Festtage, die die „Reformierte Liturgie“ bietet, vgl. a. a. O. (s. Anm. 5), 611–625.

chender Prägung Südamerika, die Rolle der Frauen oder die Problematik der Globalisierung immer wieder explizit erscheint. Der Kontext Israel würde dann wohl nicht mehr als unverzichtbare Grunddimension unseres Christseins verstanden, die voller bereichernder und noch unausgeschöpfter Entdeckungsmöglichkeiten steckt, sondern könnte als höchstpersönlicher ‚Tick‘ des entsprechenden Liturgen wahrgenommen werden.

Wie lassen sich die genannten Probleme umgehen? Sicherlich nicht dadurch, dass man in liturgischer Sprache auf explizite Israelanamnese verzichtet. Im Gegenteil – m. E. am ehesten dadurch, dass es nach und nach selbstverständlich wird, in unseren Gebeten von Israel, von Jüdinnen und Juden zu sprechen. So selbstverständlich, dass keine langen Erklärungen mehr nötig sind, weil die Gemeinde, die im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes feiert, die älteren Geschwister im Glauben immer im Blick hat. Kleine Wendungen, nicht große Israeltheologische Passagen erscheinen m. E. dazu hilfreich. „Von deiner Treue lebt Israel. / Von ihr allein leben auch wir“, so unaufdringlich etwa kommt Israelanamnese in einem Gebet Sylvia Bukowskis daher.²⁹

Demgegenüber scheint es mir doch erstaunlich, dass sich – trotz des siebten Leitkriteriums – in den 222 Tagesgebeten, die das Evangelische Gottesdienstbuch zu den Proprien der Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres vorschlägt,³⁰ das Wort „Israel“ nur in den beiden ersten Tagesgebeten zum 10. Sonntag nach Trinitatis findet. Die Worte „jüdisches Volk“ und „Juden“ begegnen in den mehr als 200 Gebeten nur im dritten Tagesgebet des Israelsonntags.³¹ Darüber hinaus findet sich eine Israelanamnese lediglich in einem einzigen (!) weiteren Tagesgebet: „Du hast, reicher Gott, / dein hungerndes Volk in der Wüste gesättigt: / Lass auch uns keinen Mangel haben an Nahrung / für Leib und Seele [...].“ (303)

²⁹ S. Bukowski: Lass mich blühen unter deiner Liebe. Gebete zu den Wochenpsalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 111. Vgl. zum Stichwort der Israelanamnese auch das beeindruckende Gebet, das Huub Oosterhuis unter dem Titel „Litanei“ verfasst hat, und dazu unten S. 52.

³⁰ Vgl. Evangelisches Gottesdienstbuch, a. a. O. (s. Anm. 3), 241–409; vgl. zum Folgenden auch Martin Evang: Singen und Beten im Angesicht Israels. Die Bedeutung des rheinischen Synodalbeschlusses für die Gestaltung des Gottesdienstes, in: Katja Kriener/Johann Michael Schmidt (Hg.): „... um Seines NAMENS willen“. Christen und Juden vor dem Einen Gott Israels. 25 Jahre Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 2005, 153–163, hier: 159 f., und: Streit um die Erneuerte Agenda, a. a. O. (s. Anm. 2), 55.

³¹ Vgl. Evangelisches Gottesdienstbuch, a. a. O. (s. Anm. 3), 369. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

In den Proprien der unbeweglichen Feste und Gedenktage der Kirche sowie in den Sonderproprien erscheint Israel allerdings häufiger. So wird am „Tag der Darstellung des Herrn/Lichtmess“ u. a. folgender Gebetstext vorgeschlagen: „Lass uns mit ihnen [Simeon und Hannah, AD] das Heil schauen, / das du Israel und allen Völkern bereitet hast durch ihn, / Jesus Christus, unsern Herrn.“ (425) Zum Tag der Geburt Johannes des Täufers (24. Juni) findet sich folgender Gebetsvorschlag: „Erbarmender Gott, / durch Johannes den Täufer hast du Israel, dem erwählten Volk, / deinen Christus verkündigt [...]“ (429). Im Sonderproprium „Christen und Juden“ schlägt das Gottesdienstbuch u. a. vor, folgende Worte zu sprechen: „[...] lässt du uns neu erfahren, / dass deine Treue Christen und Juden verbindet.“ (451), und im Proprium zur „Ausbreitung des Evangeliums“ werden u. a. folgende Gebetssätze weitergegeben: „Erbarmender Gott, / du hast deinen Sohn in die Welt gesandt, / als Licht für die Heiden und zum Preis deines Volkes Israel [...]“ (459).

Bedenkt man die Häufigkeit, mit der diese Sonderproprien und festen Tage üblicherweise begangen werden, bleibt als Ergebnis festzuhalten: Eine explizite Israelermähnung im Kontext der Tagesgebete findet – trotz des siebten Leitkriteriums – im Evangelischen Gottesdienstbuch nur am 10. Sonntag nach Trinitatis statt. Das entspricht weder der theologischen Bedeutung Israels für den christlichen Glauben noch der m. E. notwendigen Selbstverständlichkeit, mit der christliches Gebet lernen müsste, Israel, Judentum, Jüdinnen und Juden zu erwähnen.³²

Es verwundert nicht, dass im Kontext der Erkenntnis der Bedeutung Israels für den christlichen Glauben auch die Frage virulent wurde, ob unsere gottesdienstlich üblichen Bekenntnisse diesem Stand des Bewusstseins tatsächlich entsprechen können. Das Nicaeno-Constantinopolitanum und das Apostolicum sprechen im ersten Artikel von Gott, dem „Vater“, dem „Allmächtigen“ und dem „Schöpfer“:³³ und fahren dann gleich mit dem zweiten Artikel fort.

Dieser Israelvergessenheit möchte ein Bekenntnis aufhelfen, das sowohl in der „Reformierten Liturgie“ als auch im „Evangelischen Gottesdienstbuch“ aufgenommen ist und das im ersten Artikel nicht nur allgemein den Schöpfer lobt, sondern Israel explizit erwähnt:

³² Angemerkt werden muss allerdings, dass sich Israelanamesen durchaus zahlreicher in Abendmahlsgebeten finden, vgl. z. B. a. a. O., 589; 632; 652; 654; 656.

³³ Apostolicum: „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde [...]“; Nicaeno-Constantinopolitanum: „Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt [...]“.

„Wir glauben an den einen Gott,
der Himmel und Erde geschaffen hat
und uns Menschen zu seinem Bild.
Er hat Israel erwählt, ihm die Gebote gegeben
und seinen Bund geschlossen zum Segen für die Völker.“³⁴

Es scheint mir eine liturgisch nicht einfach zu beantwortende Frage, unter welchen Umständen, wie und von wem eingeführte Bekenntnisse der Gemeinde, die zugleich eine ökumenische Weite implizieren, geändert werden können. Andererseits aber leuchtet es angesichts der Bedeutung der Israel-Thematik für den christlichen Glauben ein, dass Israel ins christliche Bekenntnis gehört – und nur durch eine spezifische Israelvergessenheit vieler Generationen bisher dort nicht verankert ist.

Dennoch bleibt das eben zitierte Bekenntnis gerade im Blick auf die Bedeutung Israels für christlichen Glauben defizitär. Dies bemerkt etwa auch Klaus Wengst, der dazu schreibt: „Wird der Bezug auf Israel nur im ersten Artikel verankert [...], bedeutet das gegenüber den israelvergessenen altkirchlichen Bekenntnissen zwar eine Verbesserung, lässt aber sozusagen das ‚eigentlich Christliche‘ israelfrei.“³⁵ Denn sicher wird es keine Christologie geben, die daran vorbei kann, dass der geborene Jude Jesus auch als Auferstandener in eine bleibende Beziehung zum Judentum setzt; und auch die Kirche wird sich nicht jenseits ihrer Beziehung zu der von Schöpfungstagen an wehenden Ruach Gottes und jenseits von Israel im Credo definieren können.³⁶ Damit bleibt die Formulierung eines Bekenntnisses, das die Erkenntnisse christlich-jüdischen Gesprächs aufnimmt, eine wichtige und lohnende, zugleich aber schwierige Aufgabe der Weiterarbeit.

3. „Lobet mit Abrahams Samen“ – Beten lernen im Dialog mit dem Judentum

Die beiden erstgenannten Dimensionen meiner Heuristik zur liturgischen Sprachfindung im christlich-jüdischen Kontext waren *explizit* orientiert: es ging negativ um die Vermeidung von Antijudaismus und positiv um

³⁴ Reformierte Liturgie, a. a. O. (s. Anm. 5), 193; Evangelisches Gottesdienstbuch, a. a. O. (s. Anm. 3), 541.

³⁵ K. Wengst: Neutestamentliche Aspekte zur trinitarischen Rede von Gott. Dargelegt im Blick auf die beabsichtigte Änderung der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen, in: „... um Seines NAMENS willen“, a. a. O. (s. Anm. 30), 87–101, 88.

³⁶ Vgl. die zahlreichen Änderungen der Grundartikel evangelischer Landeskirchen in den vergangenen Jahren, die diesen Zusammenhang unterstreichen.

Israelanamnese. Eine „neue Sprache“ kann sich aber auch dort ergeben, wo Christinnen und Christen aus der Begegnung mit dem Judentum gelernt haben und Ergebnisse dieses Lernens in die Formulierung eigener Gebete einbringen.

Dies geschieht etwa bei dem Gebet, das Barbara Eberhardt zum 17. Sonntag nach Trinitatis formuliert:

„Ich glaube, doch mein Kopf beginnt zu zweifeln:
Wer bist du, Gott,
und warum verlässt du mich, immer wieder,
und wie soll ich da glauben?
Ich zweifle, doch meine Hände beginnen zu glauben:
Ich lege die Gedanken schlafen
und greife nach der Welt
und tue, was zu tun ist.
Ich Glaube, Gott, dein Wille soll geschehen.“³⁷

Im Judentum entdeckt die Liturgin den „Erkenntniswert des Handelns“ (Friedrich-Wilhelm Marquardt),³⁸ der quer läuft zu einer klassisch christlichen Sicht: „Wir Christen und Christinnen sind es gewohnt, den Glauben an erste Stelle zu setzen. [...] Vom Glauben führt dann der rechte Weg ins Leben.“³⁹ Die neue und ungewohnte Epistemologie verwandelt Eberhardt in anregende liturgische Sprache, die aufhorchen lässt: Ausgerechnet die Hände sind es, die mit dem Glauben beginnen. Sicher ist eine solche Sprache in der Lage, das Nachdenken anzuregen und vielleicht sogar zur experimentellen Praxis einer neuen Lebensform des ‚handelnd Erkennenden‘ zu führen. Das Feld für vergleichbare theologische Entdeckungen im Judentum, die christlichen Glauben bereichern und gleichzeitig liturgischen Sprachgewinn verheißen, scheint mir unendlich weit. Wir haben es gerade erst betreten ...

Primär aber blicke ich in diesem Punkt meiner Heuristik auf diejenige „neue Sprache“, die sich gewinnen lässt, wenn Christinnen und Christen die jüdische Liturgie aufmerksam wahrnehmen, die Art und Weise, wie Jüdinnen und Juden am Sabbat bzw. Festtag oder im Alltag beten, und so „mit Abrahams Samen“ (EG 317,5) loben und klagen lernen. Entdecken ließe sich dabei z. B. die Bedeutung fest gefügter, ritueller Texte, die nicht jeweils neu erfunden werden müssen, sondern schlicht wie ein Sprach-

³⁷ Barbara Eberhardt: 17. Sonntag nach Trinitatis: „*Ich möchte Glauben haben ...*“, in: GcJD 195–197, 197.

³⁸ Vgl. F.-W. Marquardt: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1992, 213–261, Zitat: 213.

³⁹ B. Eberhardt, a. a. O. (s. Anm. 37), 196.

raum vorliegen, der begangen werden kann – etwa das Qaddisch der Trauernden, das Menschen, die einen nahen Angehörigen verloren haben, ein Jahr lang sprechen sollen.⁴⁰

Bei diesem Lernen von jüdischer Liturgie scheint große Sensibilität geboten: Es tut weder dem Dialog noch der eigenen Identität gut, wenn die Sprache des anderen einfach übernommen wird. Zu Recht blicken viele Jüdinnen und Juden kritisch auf christliche Übernahmen jüdischer Gebetstexte (oder gar auf christliche Feiern in Anlehnung an jüdische Feste – wie dies besonders intensiv am Gründonnerstag in Imitation des jüdischen Pessach-Sederabends geschieht).⁴¹ Es muss geklärt werden, wie es zu einer Aneignung im Lernen vom Judentum kommen kann, ohne dass diese Aneignung zur Enteignung führt. In zwei Perspektiven scheint mir eine solche Aneignung gegenwärtig besonders anregend, die ich daher exemplarisch herausgreife:

3.1 Die Heiligkeit des NAMENs lernen

In seinem „Stern der Erlösung“ schreibt Franz Rosenzweig: „Grund der Offenbarung, Mittelpunkt und Anfang ist eins, ist die Offenbarung des göttlichen Namens. Aus dem geoffenbarten Namen Gottes leben ihr Leben die verfaßte Gemeinde und das verfaßte Wort bis auf den heutigen Tag, bis auf den gegenwärtigen Augenblick und bis in das eigene Erlebnis. Denn wahrhaftig, Name ist nicht [...] Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer.“⁴² Der „Name“ ist für Rosenzweig „Grund der Offenbarung“ und wird konsequent zu einem der Leitworte in seinem „Stern der Erlösung“. So sehr der „Name“ zur Offenbarung Gottes gehört, so steht er in Rosenzweigs „Stern“ doch im Zeichen des Ausstehenden, der Verheißung und Erwartung – ganz im Sinne von Sach 14,9, wo es heißt: „Und der HERR wird König sein über alle Lande. Zu der Zeit wird der HERR der einzige sein und sein Name der einzige.“

⁴⁰ Vgl. Leon Wieseltier: Kaddisch, München 2000.

⁴¹ Natürlich geschehen solche Anlehnungen an jüdische Feiern und solche Übernahmen jüdischer Texte in aller Regel mit besten Absichten und dem leitenden Ziel, die Nähe von Christentum und Judentum deutlich zu machen; vgl. z. B. das erste Tagesgebet zum Sonderproprium „Christen und Juden“ im Evangelischen Gottesdienstbuch, das dem „jüdischen Morgengebet“ entnommen ist (Evangelisches Gottesdienstbuch, a. a. O. [s. Anm. 3], 451). Vgl. zur Diskussion der Fragestellung Alexander Deeg: Liturgik und christlich-jüdischer Dialog. Ziele, Wege und Perspektiven, in: PrTh 38 (2004), 246–252, 249; ders.: Gottesdienst in Israels Gegenwart, a. a. O. (s. Anm. 24), 48–51.

⁴² Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung, Frankfurt/M. 1996, 209.

Es erscheint m. E. durchaus charakteristisch, dass die Lutherbibel in Sach 14,9 nur den ersten Satz fett druckt, den zweiten aber durch den Normaldruck als weniger bedeutsam erscheinen lässt. Die Heiligung des Namens ist grundlegend für jüdische Spiritualität und Liturgie, was sich für das Christentum insgesamt nicht sagen lässt – trotz des (in Luthers Zählung) zweiten Gebots und trotz der ersten Vaterunserbitte („geheiligt werde dein Name“).⁴³ Dies zeigt sich schon allein daran, dass das Tetragramm im Judentum nicht vokalisiert gelesen wird, im Christentum aber vielfach philologisch-historischer Hochmut eine rekonstruierte Vokalisierung an die Stelle der Unaussprechbarkeit des NAMENS setzt. Jüdische Theologie und Spiritualität weiß, dass der Name selbst in seiner Offenbarung verborgen bleibt – wie es die meisterhafte Erzählung der Berufung Moses vermittelt (Ex 3,1–14). Sie weiß, dass es gilt, dem Namen des HERRN zu lobsingeln (vgl. nur Ps 18,50), aber dass um den Namen auch gekämpft werden kann und manchmal muss – wie es Jakob geschah in jener Nacht an der Furt des Jabbok, als er nicht nur um sein Leben rang, sondern auch um den „Namen“ des geheimnisvollen Angreifers (Gen 32,23–33). Den Namen allerdings erfährt er auch am Ende des Kampfes nicht, wird aber dennoch von seinem Gegenüber gesegnet (V. 30).

Auch Christen könnten von der Ehrfurcht des Umgangs mit dem göttlichen Namen im Judentum liturgisch lernen. Denn die Offenbarung des „Namens Jesu“ bedeutet ja nicht – wie etwa das Ende des Christushymnus Phil 2,9–11 sprachlich dicht zum Ausdruck bringt –, dass Christugläubige es nun mit einem weniger heiligen, partnerschaftlich-kumpelhaften Namen des „Bruders Jesus“ zu tun hätten oder nur noch (!) vom „Abba“, dem „lieben Vater“ (Röm 8,15; Gal 4,6), reden sollten. Im Gegenteil: „Darum hat auch Gott ihn [Jesus] erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.“

Mit Jüdinnen und Juden könnten Christen daher, so meine Überzeugung, in die Sprachschule des Namens gehen. Dies geschieht geradezu exemplarisch in der 2005 erschienenen dritten Auflage des Sammelbandes „Preisungen. Psalmen mit Antwortrufen“ – ein Band, der 124 Psalmen für

⁴³ Freilich trifft diese Aussage nicht pauschal zu; vgl. nur z. B. die weit reichenden namenstheologischen Reflexionen Martin Luthers, die Heinrich Assel luzide darlegt und kritisch hinterfragt: Der Name Gottes bei Martin Luther. Trinität und Tetragramm – ausgehend von Luthers Auslegung des Fünften Psalms, in: EvTh 64 (2004), 363–378.

die responsoriale Psalmodie darbietet.⁴⁴ In aller Regel setzt diese Sammlung dort, wo der Gottesname JHWH im hebräischen Text steht, die – auch im Judentum übliche – Abkürzung „YH“ und schlägt vor, unterschiedliche Worte für „den unsagbaren Gottesnamen“ einzusetzen, etwa „der HERR“, „der Barmherzige“, „der Eine“, „der Einzige“, „der Gegenwärtige“, „der Heilige“, „der Lebendige“, „mein Gott“ oder einfach „Du“.⁴⁵

Schon länger hat sich Huub Oosterhuis, der 1933 in Amsterdam geborene Theologe und Dichter, in seiner Gebetspraxis von dem jüdischen Respekt gegenüber der Heiligkeit des Namens bestimmen lassen.⁴⁶ Oosterhuis wehrt sich gegen einen christlich-kultivierten „Gott“, den man gründlich „klein- und zahmgestreichelt“ habe,⁴⁷ der zu einer „handliche[n], gereinigte[n] und zweckdienliche[n] Formel“ geworden sei.⁴⁸ Es gehe wieder darum, die Zentralität des Namens zu erkennen:

„Was hat die Bibel uns mitzuteilen? Einen Namen. *Den* Namen. Und eigentlich nicht mehr als dies. Und nun müssen wir sehen, ob das genug ist, ob wir darin so viel Kraft und Zukunft finden, dass das unser mühseliges Alltagsleben verändert. Dieser Name lautet: Ich werde da sein.“⁴⁹

Oosterhuis' Gebetstexte können vielfach charakterisiert werden als Suchbewegungen auf der Spur des Namens. „Beten ist der Versuch, das kleine Wort ‚Gott‘ zu einem Namen zu machen, der etwas für mich bedeutet, für uns, für heute.“⁵⁰ Einmal betet Oosterhuis in Aufnahme von Motiven aus Ex 3:

„Gott, das Wort, mit dem wir dich nennen, / lebt fast nicht mehr und ist sinnlos geworden, / leer und vergänglich / wie jedes menschliche Wort.
Wir bitten dich, / zunehmen laß es an Kraft / als ein Name, / der deine Verheißung uns zuträgt, / als ein lebendiges Wort, / in dem wir wissen:
der du bist, / wirst du für uns sein:
treu und verborgen / und greifbar nahe, / unser Gott, jetzt und in Ewigkeit.“⁵¹

⁴⁴ Vgl. Anm. 12.

⁴⁵ Alle Zitate a. a. O. (s. Anm. 12), 275.

⁴⁶ Ich erwähne Oosterhuis exemplarisch; natürlich ließen sich auch andere Namen nennen – etwa die US-amerikanische Liturgikerin Gail Ramshaw, die sich in ihrem Buch „Reviving Sacred Speech. The Meaning of Liturgical Language. Second Thoughts on *Christ in Sacred Speech*“ (Akron [Ohio] 2000, 41–65.170–172 [Anm.]) ausführlich mit der Bedeutung der Frage nach dem Gottesnamen für die liturgische Sprachgestalt beschäftigt.

⁴⁷ H. Oosterhuis: Weiter sehen als wir sind. Meditationstexte – Gebete – Lieder, Wien 1973, 10.

⁴⁸ A. a. O., 74.

⁴⁹ H. Oosterhuis: Ich steh vor dir, a. a. O. (s. Anm. 1), 153.

⁵⁰ H. Oosterhuis: Ganz nah ist dein Wort. Gebete, Wien-Freiburg i. Br.-Basel 1968, 11.

⁵¹ A. a. O., 71.

Ein anderes Mal holt Oosterhuis weit aus und verfasst eine eindrucksvolle „Litanei“ – so der Titel des Gebets. Es ist ein Gebet, das zeigt, wie die Suche nach Gottes Namen biblische Erzählungen ebenso berücksichtigen muss wie Signaturen unserer Gegenwart (Auschwitz) und eigene Lebenserfahrungen. Ich kann hier nur Auszüge aus diesem Gebet zitieren:⁵²

„Gott Abrahams, / Nacht und Wüste, / Stern am Himmel, / Name im Fleisch, / Same im toten / Schoß seiner Frau.

Gott Jakobs, / ringender Fremdling, / Faust, die ihn schlug, / blutende Wunde.

Gott des Moses, / brennende Stimme, / Feuer am Weg, / Wort als Wolke, / Licht, das vorangeht, / Wasser und Brot, / Land der Verheißung.

[...]

Gott Jesu, / Schatten über / ein jüdisches Mädchen.

Gott nach Auschwitz, / du verstreute / Asche der Juden, / Schmutz an den Sohlen.

Gott meiner selbst, / Zunge aus Schnee, / Flamme Verzückung, / Stimme, die mit-
ten / im Wort mir stockt, / Sturm gegen mich – / zärtlicher Wind [...].

Niemandes Gott, / Gott der Menschen, / Schritt der Jahrhunderte, / erst allmählich /
bekannter Fremdling, / du unfindbarer / Stein der Weisen, / du kein Gott, / wie wir
dich denken, / Ofen der Stille, / mühsamer Freund.“

Auch wenn es angesichts der – immer noch nur in Auswahl zitierten – langen „Litanei“ Oosterhuis’ ein wenig paradox klingt: liturgisch könnte die Heiligung des Namens m. E. auch bedeuten, eher zu wenige, denn zu viele Worte zu machen. In der Bergpredigt warnt Jesus seine Jünger – kurz bevor er sie das Vaterunser lehrt: „Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern wie die Heiden, denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen“ (Mt 6,7). Rabbi Chanina kleidet die Warnung vor zu vielen Worten der Anrede an Gott in ein Gleichnis, das sich im babylonischen Talmud findet:

„Einst trat jemand in Gegenwart R. Chaninas vor und betete: Gott, der Große, der Mächtige, der Furchtbare, der Starke, der Kräftige, der Gefürchtete, der Feste, der Mutige, der Zuverlässige und der Verehrte. R. Chanina wartete, bis er beendete, und als er beendet hatte, sagte er zu ihm: Bist du mit allen Lobpreisungen deines Herrn zu Ende? Wozu alles dies? [...] Ein Gleichnis: Als wenn man einen König von Fleisch und Blut, der tausende Myriaden Golddenare besitzt, wegen silberner preisen würde. Wäre dies nicht für ihn eine Herabsetzung?“⁵³

Die Warnung vor zu vielen Worten aus dem Mund Jesu und Rabbi Chaninas scheint mir primär durch die Gefahr begründet, das Geheimnis Gottes einzuebennen in die Banalität menschlichen Geredes, in die Banalität des

⁵² A. a. O., 185–187.

⁵³ bBer 33b; zitiert nach Lazarus Goldschmidt: Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertragen, Bd. 1, Nachdruck Frankfurt/M. 1996, 151 f.

allzu Bekannten, allzu Vertrauten. Es gilt, den göttlichen NAMEN in seiner Ambivalenz von Nähe und Ferne, Offenbarung und bleibender Entzogenheit auszuhalten. In der Mischna findet sich dazu eine durchaus abgründige Aussage: „Wer [im Gebet, AD] sagt: ‚Auf ein Vogelnest erstreckt sich dein Erbarmen [vgl. Dtn 22,6, AD]‘, oder: ‚Um des Guten willen wird deines Namens gedacht‘, [oder:] ‚Danket, danket‘, dem gebietet man zu schweigen [...].“⁵⁴ Im Talmud wird dazu u. a. ausgeführt (bBer 33b): „[...] weil es heißt, nur für das Gute, aber nicht für das Schlechte, während wir gelernt haben, man sei verpflichtet, für das Schlechte zu preisen, wie man für das Gute preist.“⁵⁵

Exemplarisch für eine Gebetsformulierung, die knapp bleibt und die Ambivalenz Gottes aushält, verweise ich – diesen Punkt abschließend – auf den Text eines Tagesgebetes von Hans-Jürgen Müller zum 9. Sonntag nach Trinitatis:

„Naher und fremder Gott,
groß und heilig: fordernd deinen Willen, anstiftend zur Gerechtigkeit,
ermutigend in der Angst.
Lass leuchten dein Wort auf unseren krummen Wegen,
rufe uns zu: Fürchte dich nicht!
Dir allein sei Ehre in Ewigkeit. Amen.“⁵⁶

3.2 *Biblizität der Gebetssprache entdecken*

Bei der Wahrnehmung jüdischer Gebete fällt schnell auf, wie intensiv sich diese Gebetstexte mit Texten der Hebräischen Bibel verweben. Ganze Psalmen oder einzelne Psalmverse, aber auch Worte und Metaphern aus weiteren biblischen Büchern kommen ständig vor – und lassen das Gebet als einen weiten intertextuellen Raum erscheinen, in dem ständig neue Verknüpfungen entdeckt werden können.

Auch christliches Gebet bezog und bezieht sich vielfach auf die Bibel – vor allem auf den Psalter. Ja, es sind Diskussionen darüber in der Alten Kirche und dann erneut im Kontext der Reformation belegt, ob überhaupt eigene, selbst gestaltete Texte neben den Texten der Psalmen (oder gar: anstelle der Psalmen) im christlichen Gottesdienst gebraucht werden dür-

⁵⁴ mBer V,3, zitiert nach: Dietrich Correns: Die Mischna. Ins Deutsche übertragen, mit einer Einleitung und Anmerkungen, Wiesbaden 2005, 8.

⁵⁵ Übersetzung nach Goldschmidt, Der Babylonische Talmud, a. a. O. (s. Anm. 53), 151.

⁵⁶ Hans-Jürgen Müller: 9. Sonntag nach Trinitatis: *Keine Harmonie!*, in: GcJD 170–173, 173.

fen.⁵⁷ Die Entwicklung der Liturgiegeschichte fällt hier ein klares Urteil: Hymnen der Kirche und neu geschaffene Gebetsworte fanden und finden Eingang in den christlichen Gottesdienst. Besonders seit den 1960er Jahren ist im deutschsprachigen Protestantismus der liturgischen Kreativität in der Entwicklung neuer, „zeitgemäßer“ (liturgisch kein unproblematischer Begriff!) Texte kaum eine Grenze gesetzt. Gerade in dieser Situation scheint mir ein Blick auf die jüdische Liturgie und die darin zu entdeckende Biblizität der Gebetsprache hilfreich. Gegenüber der Kurzlebigkeit und Vergänglichkeit vieler neuer liturgischer Kreationen könnte durch ein Eintauchen in die Sprachformen der Bibel eine Gebetsprache gewonnen werden, die in die geschichtliche Tiefe und theologische Weite der Texte der Bibel führt. Und es könnte gelingen, „einzuwandern in Gottes neue Welt der Bibel, um dort mit Israel hoffen zu lernen auf Gott“ (Udo Stober)⁵⁸.

Anzeichen, dass diese Richtung zunehmend beschritten wird, gibt es zahlreiche. So erfreut sich vor allem der Psalter vielfältig neuer Beachtung,⁵⁹ primär in den reformierten Kirchen, wo das „Evangelische Gesangbuch“ einen überarbeiteten „vollständigen Reimpsalter“ bietet, der auf den Genfer Psalter des 16. Jahrhunderts zurückgeht,⁶⁰ oder Sylvia Bukowski ein viel beachtetes Buch mit „Gebete[n] zu den Wochenpsalmen“ vorgelegt hat.⁶¹ Die Hermeneutik der Gebetssammlung Bukowskis lässt sich einem der dort abgedruckten Gebete entnehmen (zu Ps 102 [Vierter Advent]):

„Wir hören aus den biblischen Worten
den vielstimmigen Chor früherer Generationen,
die sich an dich [Gott] geklammert haben
unter Tränen
mit großem Weh,
aber auch mit erleichtertem Herzen.
Wir möchten unsere Stimmen
miteinklingen lassen
in die alten Worte von Erfahrung und Sehnsucht.“⁶²

⁵⁷ Vgl. dazu die Hinweise im Artikel von Jochen Arnold in diesem Band.

⁵⁸ Udo Stober: 3. Advent: *Einwandern in Gottes neue Welt*, in: *GcJD* 26–29, 28.

⁵⁹ Dies gilt keineswegs nur für den deutschsprachigen Kontext; vgl. exemplarisch für die US-amerikanische Diskussion: Maxie Dunnam/John David Walt, Jr.: *Praying the Story. Learning Prayer from the Psalms*, Nashville (TN) 2005.

⁶⁰ Vgl. *Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-reformierte Kirche, Gütersloh-Bielefeld-Neukirchen-Vluyn* 1996, 49–420.

⁶¹ S. Bukowski, a. a. O. (s. Anm. 29).

⁶² A. a. O., 13.

Interessant ist es, dass Bukowski auch Aussagen und Sprachformen aufnimmt, die im christlichen Gebet lange Jahre eher an den Rand gedrängt wurden und wenig Beachtung fanden. So heißt es etwa in Ps 10, 15: „Zerbrich den Arm des Gottlosen und Bösen und suche seine Bosheit heim, / dass man nichts mehr davon finde.“ In Bukowskis Psalmengebet werden daraus die folgenden Bitten:

„Lass uns nicht fliehen
in die Gleichgültigkeit,
gestatte uns nicht den Rückzug ins Private.
Bewahre uns einen wachen Blick für das Unrecht,
bewege und befähige uns,
aller Gemeinheit zu widerstehen
und den Opfern Hilfe zu bieten.
Und du, Gott:
Zerbrich den Arm der Gewalttäter,
und suche ihre Bosheit heim,
dass man nichts mehr davon finde!“⁶³

In den Niederlanden gehen die Versuche, die eigene Gebetsprache von der Sprache der Bibel neu befruchten zu lassen, noch weiter zurück: auf die Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg. Maria Pfirrmann schreibt: „In den Niederlanden der fünfziger Jahre hat eine dem Experimentellen nahestehende Poesie den liturgischen Sprachgebrauch verändert. Die Offenheit poetischer Formen und die Kraft biblischer Bilder prägte die liturgischen Texte in auffallendem Maße.“⁶⁴

Ich führe ein Beispiel aus diesem niederländischen Kontext an – und wähle dazu ein Osterlied des von Maria Pfirrmann ausführlich und sensibel untersuchten Pfarrers und Dichters Willem Barnard, das sich vor allem an die Psalmen 85, 82 und 86 anlehnt.⁶⁵ Das Lied steht, so Pfirrmann, „ganz und gar in einem alttestamentlichen Zusammenhang. Es ist durchformt durch die Sprache der Psalmen und durchdrungen von der Sehnsucht nach Recht und Gerechtigkeit, die sich gründet in der früher schon erfahrenen Errettung und in der Hoffnung auf ein erfülltes Leben im Land Gottes.“ „Im Horizont typisch alttestamentlicher Motive singt er [Barnard,

⁶³ A. a. O., 51.

⁶⁴ M. Pfirrmann: Freie Poesie und gottesdienstliche Lieder. Zum Verhältnis von Bibel, Liturgie und Dichtung im frühen Werk von Willem Barnard (Guillaume van der Graft) (VLH 36), Göttingen 2001, 13. Vgl. auch Huub Oosterhuis, der einmal schrieb: „Die Bibel, in allen Tonarten gespielt und gesungen – das ist jene Kunst, die ‚Liturgie‘ genannt wird.“ (Im Vorübergehen, Wien-Freiburg i. Br.-Basel 1969, 141).

⁶⁵ Vgl. dazu insg. Pfirrmann, a. a. O. (s. Anm. 64), 147–155.

AD] sein Lied von Auferstehung.“⁶⁶ Ich gebe das Lied in der Übertragung Maria Pfirrmanns wieder – und markiere einige der auffälligen biblischen Bezüge in Klammern:⁶⁷

Die Zukunft des Herrn ist da,
und vor seinen Füßen her
gehen Friede und Gerechtigkeit
wie Bräutigam und Braut.

(Ps 85,11.14a)

Die Treue wird blühen wie eine
Rose, und siehe, Gerechtigkeit
wird aus dem Himmel mühelos
sich senken in die Zeit.

(Ps 85,12b; Jes 45,8)

Wahrlich, das Heil ist jetzt nahe,
deine Barmherzigkeit.
Und voller Hoffnung singen wir:
Gott ruft den Frieden aus.

(Ps 85,10a; Mk 1,15p u. ö.)

Steh auf, oh Gott, und laß es wahr werden,
was deine ganze Kirche besingt:
daß deine ganze Schöpfung wieder erwacht
aus ihrem Bann.

(Ps 82,8 [vgl. auch Ps 7,7;
9,20; 10,12 u. ö.]

Denn groß bist du,
und große Taten hat deine Hand getan;
das Korn erkeimt mit Mühe und Not,
es stirbt, um aufzuerstehn.

(Ps 86,10; vgl. Ex 13,3; Dtn 6,21
u. ö. [„Hand“ Gottes])
(Joh 12,24)

Du hast die Grube zugedeckt,
in die das Korn fiel,
um wieder auferweckt zu werden:
mit Leib und Seele Adam.

(Ps 40,3 u. ö.)

Jetzt ist der Tag der Ernte da,
die höchste Höhe der Zeit;
ein König wie eine Kornähre
aufersteht in Majestät.

(Joel 4,13; Mt 13,30.39; Joh
4,35 u. ö.)
(Gen 37,7 f.)
(1Kor 15,43)

Besonderes spannend an dem Osterlied erscheint, wie die Zukunft des Herrn einerseits gegenwärtig besungen („Die Zukunft des Herrn ist da“; „Jetzt ist der Tag der Ernte da“), andererseits künftig erwartet und voller Sehnsucht erflacht wird („Steh auf, oh Gott, und laß es wahr werden“). Das Lied schwankt in dieser Hinsicht zwischen Gegenwart und Zukunft – und erinnert zugleich die Vergangenheit: „Denn groß bist du, und große Taten hat deine Hand getan“. Die Zeiten geraten so in ein spannungsvolles In-

⁶⁶ A. a. O., 147.149.

⁶⁷ Die Übersetzung findet sich a. a. O., 148.

einander, wie es als durchaus typisch für die Gebetssprache der Psalmen gelten kann. Und es zeigt sich: „Was die Ostergeschichten des Neuen Testaments erzählen, ist nichts anderes als das, was die Psalmen besingen. Ostern ist eine der von Gott bewirkten großen Taten [...].“⁶⁸ Durch eine neue, an der Bibel orientierte Sprache der Liturgie kann das, was Juden und Christen gemeinsam ist, neu entdeckt und in der Liturgie gefeiert werden.

Freilich stellt sich auch an diesem Punkt die Frage, wie die Gemeinde den Reichtum solcher biblischer Intertextualitäten erkennen kann. Kurz gesagt gilt auch hier: Die Liturgie als gefeierte Intertextualität braucht eine Gemeindepädagogik, die die Gemeinde lehrt, in diese Intertextualität einzustimmen. Gail Ramshaw schreibt am Ende ihres Buches „Reviving Sacred Speech“: „If biblical images are only like old photographs, they will fade away. But I say that the images can live. All these liturgical metaphors can bud and flower. Each thriving metaphor encourages another. Yet this revitalization will not happen miraculously: there will be no ‚spontaneous generation‘. Reviving our sacred speech is a perpetual responsibility of all of us in the Church. The tree must be tended and watered and pruned: let’s help one another each week with this continual undertaking.“⁶⁹

4. „Singet dem HERRN ein neues Lied ...“ – Neue Liturgien entwickeln

Führt die liturgische Erneuerung im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs auch dazu, dass nicht nur einzelne liturgische Texte und Sequenzen modifiziert, sondern grundlegend neue Liturgien entwickelt werden? Mindestens im Kontext des Gedenkens der Schoa sind solche neuen Liturgien entstanden. Exemplarisch verweise ich auf die „Gottesdienstliche Begehung des Holocaust-Gedenkens“, wie sie im 2002 erschienenen Ergänzungsband zum Evangelischen Gottesdienstbuch abgedruckt ist.⁷⁰ Die Vorbemerkungen zu diesem Entwurf sprechen davon, dass das „einmalig-

⁶⁸ A. a. O., 154.

⁶⁹ G. Ramshaw, a. a. O. (s. Anm. 46), 166 f.

⁷⁰ Gottesdienstliche Begehung des Holocaust-Gedenkens, in: Evangelisches Gottesdienstbuch/ Ergänzungsband. Für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, Berlin-Bielefeld-Hannover 2002, 127–149. Vgl. auch Miserere. Vorlage für einen Gedenkgottesdienst einer christlichen Gemeinde im Angesicht des jüdischen Volkes (insbesondere zum 9. November), erarbeitet von Hans Hermann Henrix u. Erich Zenger, Trier 2003, und die dort angegebene weitere Literatur (23).

ge Ereignis“ der Schoa „nicht durch liturgische Routine eingegeben werden“ dürfe. Gleichzeitig gelte es, „das starke Element des Schweigens bzw. des Verstummens“ zu bedenken.⁷¹ Entsprechend wird das gemeinsame Schweigen zum wesentlichen liturgischen Vollzug.

So sehr diese Argumentation nachvollziehbar scheint, stellt sich m. E. jedoch die Frage, ob es zur Erinnerung an die Schoa nicht Texte braucht, die jenseits des Schweigens Worte finden, um das Geschehen zu erinnern, und die gleichzeitig nicht jeweils wieder neu erstellt oder in der Fülle der Literatur gefunden werden müssen, sondern in einer Gemeinde oder Kirche über lange Zeit verlesen werden können. Ob es – anders formuliert – nicht doch eine Liturgie braucht, der es gelingt, das, was Schoa bedeutet, neuen Generationen weiterzuerzählen, und Schuld, Verantwortung, Betroffenheit, Fragen und Klagen vor Gott zu bringen.

Dass die Schaffung eines solchen Textes extrem schwierig ist, liegt auf der Hand. Es gilt, so zu erzählen, dass nichts erklärt, nichts beschönigt, keine Schuld relativiert wird. Im narrativen Duktus darf es nicht zu vorschnellen Antworten, nicht zu vereinheitlichenden Linearisierungen, nicht zu Beruhigungen des Gewissens kommen. Albert Gerhards schreibt: „Das Gedenken an die Schoa ist eine Herausforderung für den christlichen Gottesdienst. Hier werden die Christen auf ihren Umgang mit der Kultur des Gedenkens verwiesen, die sie ja dem Judentum verdanken.“⁷²

Folgt man der Spur, die Gerhards mit seinem Verweis auf die jüdische Gedenkkultur legt, scheint es mir interessant, darauf zu blicken, wie das Judentum selbst mit der Frage nach einer liturgischen Erinnerung der Schoa umgeht. Der „Jom ha-Schoa“, der Schoa-Gedenktag, wird jährlich am 27. Nissan (dem Beginn des Aufstandes im Warschauer Ghetto im Jahr 1943) begangen. In Israel beginnt mit einem lang anhaltenden Heulen aller Sirenen eine Zeit des Schweigens. Der Verkehr kommt für einige Minuten zum Stillstand, die Arbeit ruht, der Unterricht legt eine Pause ein. „Ein ganzes Land hält für ein paar Augenblicke den Atem an.“⁷³ Auch in vielen jüdischen Gemeinden im Ausland finden Gedenkveranstaltungen statt. Dabei aber fehlte bisher auch im Judentum (abgesehen von dem Gebet für die Holocaust-Opfer „El male rachamim – Gott voller Erbarmen“) eine neue liturgische Sprache im Angesicht der Schoa und ebenso eine eigene liturgische Gestaltung des Jom ha-Schoa.

⁷¹ Gottesdienstliche Begehung, a. a. O. (s. Anm. 70), 128.

⁷² A. Gerhards: Jüdische und christliche Liturgie – Gemeinsamkeiten – Differenzen – Herausforderungen, in: *HID* 58 (2004), 20–31, 31.

⁷³ Vgl. die eindrucksvolle Schilderung des Jom ha-Schoa in: Christine Kayales/Astrid Fiehland van der Vegt (Hg.): Was jeder vom Judentum wissen muss, Gütersloh 2005, 110 f., Zitat: 110.

Diesem Defizit möchte ein Text abhelfen, der im Jahr 2003 erschien und den Titel „Megillat Hashoah – the Shoah Scroll“ trägt.⁷⁴ Das hebräische Wort „Megilla“ meint Buchrolle und steht liturgisch für die Festrollen, die zu den drei Wallfahrtsfesten sowie zum Purimfest und zum Neunten Av, dem Tag des Gedenkens an die beiden Tempelzerstörungen in Jerusalem (und weiterer Zerstörungen in der jüdischen Geschichte), gelesen werden: das Hohelied zum Passafest, das Buch Rut zum Schawuot-Fest, das Buch Qohelet zum Laubhüttenfest, Ester zum Purimfest und das Buch der Klagelieder zum Neunten Av. Immer handelt es sich bei einer Megilla also um einen biblischen Text, der einem Festtag zugeordnet ist und diesem ein spezifisches Gepräge verleiht. Nun wagt die Rabbinical Assembly, die 1901 gegründete internationale Vereinigung konservativer Rabbiner, angesichts der Bedeutung der Schoa eine weitere, neue Megilla herauszugeben, um damit dem Schoa-Gedenktag Kontur zu verleihen. Rabbi Reuven Hammer, Präsident der Rabbinical Assembly, schreibt in seinem Vorwort: „The publication of *Megillat Hashoah* marks a milestone in the transformation of Yom Hashoah into a sacred day within the cycle of the Jewish year, taking its rightful place as a day of mourning and religious commemoration.“ (9) Es gehe bei der Megilla um einen Text, „that tells the story of the *Shoah* in brief but powerful passages that can and must become part of the collective memory of the Jewish people.“ (9) Dies sei gegenwärtig nötig, da die Generation derer, die die Schoa selbst erlebt und überlebt haben, nach und nach kaum noch in den Gemeinden präsent ist. Für das jüdische Volk aber gelte, wie Reuven Hammer in Anlehnung an die berühmten Worte der Pessach-Haggada formuliert: „We must all view ourselves as if we had personally experienced the *Shoah*.“⁷⁵ Dazu aber brauche es die Erzählung, die Erinnerung konstituiert: „We may not have answers, but at least we can tell the story.“ (11)

Mit der „Megillat Hashoah“, die federführend von dem Jerusalemer Professor für Midrasch, Avigdor Shinan, verfasst wurde, entstand ein äußerst eindrucksvoller Text. In seinen sechs Kapiteln zeichnet er die Schoa in die sprachliche Struktur des ersten Schöpfungstages ein.⁷⁶ Von diesem heißt es in Gen 1,1–3: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.

⁷⁴ Verfasst von Prof. Dr. Avigdor Shinan, hg. v. The Rabbinical Assembly, Jerusalem 2004 (zuerst 2003). Die Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf diese Ausgabe.

⁷⁵ A. a. O., 9 f. Vgl. die Worte der Pessach-Haggada: „In jeder Generation soll jeder Mensch sich so betrachten, als sei er selbst aus Ägypten ausgezogen [...]“ (zitiert nach: Michael Shire: Die Pessach Haggada, übers. v. Annette Böckler, Berlin 2001, 36).

⁷⁶ Vgl. dazu auch Elie Wiesel/Albert H. Friedlander: Die sechs Tage der Schöpfung und der Zerstörung. Ein Hoffnungsbuch, Freiburg 1992.

Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe, und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser. Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.“ Die sechs Kapitel der Schoa-Rolle nehmen die Leitworte dieses Berichts vom ersten Schöpfungstag auf, deuten die Schoa implizit als eine Umkehrung des Schöpfungswerks, als Verfinsterung der Welt und lauten (ich zitiere nach der englischen Fassung der zweisprachigen [hebräisch-englischen] Ausgabe und füge meine eigenen deutschen Übersetzungen in Klammern bei):

„I. In the beginning [Am Anfang]; II. The Earth is Filled with Chaos and Confusion [Die Erde ist wüst und leer]; III. The Darkness Spread Over All [Die Finsternis ist über alles gebreitet]; IV. Confronting the Abyss [Vor dem Angesicht der Tiefe]; V. A Heavenly Voice, Hovering, Cries Out [Eine Himmelsstimme schwebt und ruft]; VI. Let There be Light Again [Lass wieder Licht werden].“ (27)

Die beiden Rahmenkapitel eins und sechs der Megilla geben der Stimme eines Chronisten das Wort (vgl. Kapitel 1: „So spoke the Chronicler: Long is the history of the eternal people [...]“ [29], und Kapitel 6: „Again did the chronicler speak [...]“ [55]); die Kapitel zwei bis vier nehmen Fragmente von Texten unterschiedlicher Autoren auf (den Bericht eines Journalisten nach dem Besuch eines Ghettos, die Zettelnotiz einer im KZ Inhaftierten, die letzten Worte eines weiteren KZ-Insassen); das fünfte Kapitel formuliert ein als Litanei im Wechsel mit der Gemeinde gestaltetes Gebet der über dem Abgrund schwebenden Himmelsstimme: „A heavenly voice cries out: For these do I weep.“ Diesen Ruf der Himmelsstimme nimmt die Gemeinde in ihren Responsorien jeweils auf (50–54).

Insgesamt entsteht so ein dichter und bewegender liturgischer Text, in dem nicht erklärend oder schlussfolgernd etwas behauptet wird, sondern Texte miteinander zur Wechselwirkung befreit werden. Er beeindruckt durch seine Knappheit und Prägnanz sowie seine Mischung narrativer, protokollarisch-berichtender und liturgischer Elemente.

Die Schaffung einer Schoa-Megilla im konservativen Judentum macht m. E. die Frage virulent, ob es nicht eine vergleichbare „Megilla“ auch im christlichen Kontext geben könnte oder müsste (evtl. sogar in Anlehnung an den vorliegenden Text gestaltet). Es wäre damit möglich, die Schoa auch im christlichen Kontext zu einer ‚liturgischen Realität‘ werden zu lassen, dem Auschwitz-Gedenktag am 27. Januar ein liturgisches Profil zu geben, der prekären Erinnerungskultur in unserem Land⁷⁷ durch einen –

⁷⁷ Vgl. nur die Walser-Bubis-Debatte und dazu: Frank Schirmacher (Hg.): Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation, Frankfurt/M. 1999, und Christian Stäblein: Predigen nach dem Holocaust. Die Wahrnehmung des jüdischen Gegenübers in der evangelischen Predigtlehre nach 1945 (APTh 44), Göttingen 2004, 113–128.

gerade in seiner Offenheit – überzeugenden Text aufzuhelfen und in der Kreation einer neuen Liturgie ein Stück liturgischer Weggemeinschaft mit dem Judentum sichtbar werden zu lassen.⁷⁸

Ich komme nach diesem Durchgang durch die vier Dimensionen einer neuen liturgischen Sprache im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs auf Huub Oosterhuis und sein Wort zurück, das mir als Motto für diesen Beitrag diene: „Dass Jesus ein Jude ist, war für eine Reihe christlicher Theologen die größte Entdeckung des 20. Jahrhunderts. Die christlichen Kirchen werden einen Großteil des 21. Jahrhunderts benötigen, um diese Entdeckung in ihrer Glaubenssprache zu verarbeiten.“⁷⁹ Ich denke, Oosterhuis hat Recht: Viel Arbeit wurde geleistet, noch mehr dürfte bevorstehen.

Die neue liturgische Sprache, die es dann vielfach zu entdecken gilt, wird nicht dazu führen, dass Juden und Christen eine gemeinsame liturgische Sprache sprechen. Die Unterschiede werden bleiben – und die Differenzen können durchaus auch als wechselseitige Anregungen verstanden werden. Gleichzeitig werden immer wieder Gemeinsamkeiten entdeckt werden, und Juden wie Christen werden miteinander Texte wach halten, die beide verbinden. Dies alles wird geschehen in der Erwartung, die der Seher Johannes in Worte fasst (vgl. Offb 4): Er beschreibt vierundzwanzig Throne und sieht vierundzwanzig Älteste auf diesen Thronen, die niederfallen vor dem Thron des einen Gottes und sprechen: „Herr, unser Gott, du bist würdig zu nehmen Preis und Ehre und Kraft [...]“ (Offb 4,11). Seit der Zeit der Alten Kirche ist die Frage umstritten, warum es sich ausgerechnet um *vierundzwanzig* Älteste handelt – und immer wieder wird die These aufgestellt, dass die Zahl 24 die Summe aus den zwölf Stämmen Israels und den zwölf Aposteln meine. Auch wenn dies nicht die einzig denkbare Ableitung der Zahl 24 bedeutet, so erscheint es mir

⁷⁸ Weil mir das Beispiel der Schoa-Megilla besonders eindrucksvoll und das Anliegen einer liturgischen Gestaltung des Schoa-Gedenkens im christlichen Kontext besonders dringlich erscheint, habe ich mich in diesem Abschnitt, in dem nach neuen liturgischen Gestaltungen gefragt wird, auf dieses Beispiel konzentriert. Viele weitere Ansätze zur liturgischen Neugestaltung hätten ebenfalls Sprache finden können – u. a. die Schaffung neuer Lieder, die dem inhaltlichen Anliegen des christlich-jüdischen Gesprächs entsprechen und dazu verhelfen, dass die neue Weggemeinschaft mit Israel nicht nur kognitiv erkannt, sondern auch singend nachvollzogen und eingeübt werden kann (vgl. dazu z. B. die Erklärung der EKIR vom 14.01.2005, a. a. O. [s. Anm. 6], 59 f., und vgl. GcJD 15).

⁷⁹ H. Oosterhuis, a. a. O. (s. Anm. 1), 81.

doch eine stimmige zu sein. Juden und Christen gehen der gemeinsamen Feier vor dem einen Gott entgegen, die in gewisser Weise schon jetzt und in Ewigkeit stattfindet. Sie gehen der gemeinsamen Anbetung des einen Gottes entgegen, der da ist alles in allem (1Kor 15,28).⁸⁰ Bis diese Vision der Offenbarung aber sichtbare Wirklichkeit ist, loben sie den einen Gott nebeneinander – und wo es gelingt auch einmal miteinander. Albert Gerhards fragt, ob „[...] die Erfahrung der Gemeinsamkeit im Warten [...] möglicherweise doch dazu führen [könne], aus dem Juden und Christen gemeinsamen Gebetsschatz, vor allem dem Psalter, miteinander zu buchstabieren, in gegenseitiger Anerkennung des unterschiedlichen In-der-Welt-Seins, und dennoch wissend, daß das Für-sich-Sein schon jetzt aufgehoben ist in der Ewigkeit Gottes?“ Er antwortet selbst auf diese Frage: „Es ist zu wünschen.“⁸¹

⁸⁰ Vgl. A. Deeg, a. a. O. (s. Anm. 24), 34 f.

⁸¹ A. Gerhards: Liturgie in Judentum und Christentum. Ein Rekurs auf Franz Rosenzweig, in: Gerhard Höver (Hg.): In Verantwortung vor der Geschichte. Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums, Bonn 1999, 21–26, 25 f.