



ICCJ Bonn Conference 2017

Reforming, Rereading, Renewing:

Martin Luther and 500 Years of Tradition and Reform in Judaism and Christianity

Reformieren, interpretieren, revidieren:

Martin Luther und 500 Jahre Tradition und Reform in Judentum und Christentum

DIENSTAG, 4. JULI 2017 – GUSTAV-STRESEMANN-INSTITUT, BONN

Plenumssitzung

Reform und Tradition in Liturgie und Gebet

[*Reform and Tradition in Liturgy and Prayer*]

Prof. Dr. Alexander Deeg (mit Rabbinerin Prof. Dr. Dalia Marx)

In a Protestant understanding of liturgy, it is always to be reformed – *liturgia semper reformanda*. This is to be said against every form of 'liturgical fundamentalism', but also against every form of 'liturgical revolution'. Nothing can always remain as it was – but not everything will be always new in liturgy.

This dialectic dimension of liturgy is also true for *the* big liturgical question which was rediscovered in the last 50 years: the question, how Christian liturgy interacts with Jewish liturgy and prayer. After the Shoa some Christian theologians saw, how deeply liturgy is involved in a traditional Christian Anti-Judaism and tried to do everything to rework liturgy in order to celebrate in a way which does not devalue Judaism. In this context, the close relationship of the two liturgical traditions (Jewish and Christian) was rediscovered. Today we, Jews and Christians, are facing common challenges to celebrate G'd in our (post-)secular world, to celebrate G'd's truth in a time of lies and 'fake news', to celebrate G'd's justice in conditions of global injustice. Likewise in this context, liturgy is *semper reformanda* – and this work can and should only be done in a Jewish-Christian dialogue.

1. Semper reformanda – Zur Ambivalenz von „Reform“ und ihrer Bedeutung für die Liturgie

2017 – wir denken zurück. Evangelische auf der ganzen Welt erinnern sich an den reformatorischen Aufbruch und fragen kritisch, was aus ihm geworden ist. Die Verantwortlichen für das Jubiläum haben viel Wert darauf gelegt, dass es keine Jubelfeiern werden und vor allem: keine Feiern der Abgrenzung (wir Lutheraner gegen die Reformierten, wir Evangelischen gegen die Katholiken, wir Christen gegen die Juden). Und es wäre unfair, wenn man nicht einräumen würde, dass dies in vieler Hinsicht funktioniert hat (man denke an die Auseinandersetzungen um Luthers Judenhass und an die deutliche Positionsbestimmung der EKD-Synode gegen jede Form von Judenmission). In vieler – keineswegs in jeder. Manche der staatstragenden Inszenierungen der Bedeutung evangelischer Kirche machen doch genau den Eindruck, dass man sich selbst und die eigene Größe (vielleicht ein letztes Mal!) feiern will.

Ein letztes Mal, bevor die fortschreitende Säkularisierung, die zivilreligiöse Bedeutung der einstigen Volkskirchen endgültig marginalisiert hat.

2017 – gelungen ist ein Zurückdenken an die Reformation sicher nur dann, wenn *nicht* das Bestehende gefeiert, sondern der *Impuls* zur Reform bedacht wird. Luther und seinen Mitstreitern ging es ja niemals und zu keiner Zeit um ein „Make Church great again!“. Sondern immer um eine kritische Nachfrage, ob Kirche noch unterwegs ist auf dem Weg, den Christus selbst ihr gewiesen hat, ob das Kreuz noch im Mittelpunkt steht – oder ob sie sich doch nur narzisstisch selbst bespiegelt und ganz und alleine bei sich bleibt.

Was heißt dieser Impuls für die Liturgie? Nicht mehr als diese Frage will ich heute Vormittag stellen – und sie im christlich-jüdischen Kontext mit Euch und Ihnen bedenken.

Zunächst gilt ja: Seit 500 Jahren haben wir Evangelische *die* Liturgie nicht mehr. Die liturgische Selbstverständlichkeit ging durch die Reformation gründlich und grundlegend verloren. Hatte sich (stark vereinfacht und idealisiert) die Liturgie durch die Jahrhunderte des Mittelalters mehr oder weniger organisch entwickelt, warum neue Texte und andere Melodien erweitert worden, hatte sich mit den räumlichen Gegebenheiten moderat verändert etc., so bedeutete die Reformation einen *Bruch* dieser liturgischen Selbstverständlichkeit. Nein, so Luther und seine Mitstreiter: Es ist nicht einfach ok, wie es ist, sondern es ist nötig, auf einer Meta-Ebene neu nachzufragen. Was eigentlich ist der Gottesdienst? Was eigentlich feiern wir, wenn wir ihn feiern? Ist es theologisch in Ordnung, was wir da tun?

Und Luther sagte: Nein: Es ist nicht in Ordnung, was da geschieht. Aus zwei Gründen: (1) Die Entwicklung, durch die die Gemeinde mehr oder weniger zu Zuschauern wurde eines Geschehens, das sie nicht verstehen musste und nicht unbedingt verstehen sollte und auch gar nicht verstehen konnte, war von Grund auf problematisch. In der mittelalterlichen Messe nahm die Gemeinde teil – und musste glauben, dass das, was der Priester da in einer für sie nicht verständlichen Sprache tat, irgendwie für sie zum Heil relevant wäre. Das reicht nicht, so Martin Luther.

(2) Und die dramatische ökonomische Idee, wonach die Kirche als Institution durch das Feiern der Messe Verdienste vor Gott erwerben könne, die sie dann an die Gläubigen austeile – diese ökonomische Idee der Zwischenhändlerfunktion der Kirche auf dem Weg der Verteilung göttlicher Gnade: sie funktioniert erst recht nicht und widerspricht grundlegend dem, was Gott tut und was der Gottesdienst ist: Zunächst und vor allem Dienst Gottes an uns! Er ist Gottes Gabe, auf die der Mensch antwortet.

Also soll und muss der Gottesdienst neu gedacht und neu gefeiert werden, so dass Menschen verstehen, was geschieht und sie in den heilsamen Austausch eintreten können, der den Gottesdienst auszeichnet. Nichts anderes solle in ihm geschehen, so Martin Luther 1544, als dass Gott mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm durch Gebet und Lobgesang.¹ Gottesdienst ist Wort-Wechsel zwischen Gott und Mensch – und Gott hat dabei das erste Wort. Er ist gemeinsames Gebet, nicht mehr, aber auch nicht weniger.

So entwickelte Luther zunächst seine lateinische Messe (1523: Formula Missae et Communions) und dann 1526 seine „Deutsche Messe“. Dabei freilich zeigt sich auch und andererseits die Dialektik der Reformation Luthers. Denn diese beiden Messformulare waren in vieler Hinsicht erstaunlich nahe an der Tradition (das gilt vor allem für die lateinische Messe, aber in der Struktur der meisten Teile auch für die deutsche!). Reformation bedeutet für Luther Neuanknüpfung, Überprüfung, aber eben nicht: radikaler

¹ Predigt zur Weihe der Schlosskirche in Torgau, 5.10.1544.

Neuanfang. Kein Bildersturm, sondern Transformation. Das Problematische beseitigen – und so neu feiern.

Luther tut damit etwas, was mir für jede *Reform* grundlegend erscheint. Wie Paulus in seinem ersten Brief, dem ältesten erhaltenen Dokument des Neuen Testaments schreibt: „Prüft alles, aber das Gute behaltet“ (1Thess 5,21). Es wäre Hybris, einfach ganz neu anzusetzen – ohne auf das Alte, das Überlieferte zu achten. Die Schriftstellerin Sibylle Lewitscharoff teilt die Skepsis gegenüber dem Neuen und hat einmal gesagt: „Es ist [...] so, daß wirklich Neues niemals einfach nur aus Neuem heraus entsteht, das ist sogar menschenunmöglich, sondern aus anders aufgefaßten, anders belebten älteren Denk- und Beobachtungsmustern.“²

So bleibt auch Reform und Reformation bescheiden und anstrengend zugleich. Sie ist mehr und anderes als ein euphorischer Aufbruch derer, die schon immer mal alles ganz neu machen wollten. Sie zeichnet sich vielmehr ein in die Signatur, die Sören Kierkegaard dem Bild des „Reformators“ gegeben hat. Kierkegaard warnt zugleich vor der „böse[n] Lust“ am bloßen Reformieren-Wollen:

„Und so lass es denn so laut wie möglich gesagt sein, und o, dass es noch überall gehört werden möchte, und gebe Gott, dass überall da, wo es gehört worden ist, es auch mit Ernst bedacht werde: das Böse in unserer Zeit ist nicht das Bestehende mit seinen vielen Mängeln, nein, das Böse in unserer Zeit ist gerade: diese böse Lust, dies Buhlen mit dem Reformieren wollen, diese Verfälschung, dass man reformieren will ohne Leid und Opfer bringen zu wollen, diese leichtfertige Eingebildetheit, die reformieren können will, ohne eine Vorstellung [...] davon zu haben, wie ungemein erhaben der Gedanke ‚zu reformieren‘ ist; diese Heuchelei, die das Bewusstsein der eignen Untauglichkeit flieht, indem sie sich viel zu schaffen macht mit der Zerstreung, die Kirche reformieren zu wollen, wozu unsre Zeit am allerwenigsten taugt. Als die Kirche einer Reformation bedurfte, da meldete sich niemand, da gab es kein Gedränge, um mit dabei zu sein, alle scheuten zurück, nur ein einsamer Mann, der Reformator, ward in aller Stille mit Furcht und Zittern und viel Anfechtung streng dazu erzogen, das Außerordentliche in Gottes Namen zu wagen. Jetzt ist da ein Getöse, als wäre es auf einem Tanzboden, damit, dass alle reformieren wollen; dies kann nicht Gottes Gedanke sein, sondern ist ein läppisches Fündlein der Menschen, weshalb denn auch an Stelle von Furcht und Zittern und viel Anfechtung es Hurras gibt, Bravos, Beifall klatschen, Abstimmung, Juchei, Rundgesang, Spektakel – und blinden Lärm.“³

Das ist sicher überspitzt und im Blick auf die Person Luthers mit ihren Ambivalenzen und Problemen vielleicht sogar gefährlich einseitig. Aber aufregend ist diese Sicht schon: Reform ist, Kierkegaard zufolge, ein gefährlicher Begriff, weil er so attraktiv ist. Und dann richten Kirchen „Reformzentren“ ein und gründen ein „Reformbüro“ und beschreiben so eine „Kirche im Aufbruch“ – und erkennen nicht, dass wirkliche Reform „in aller Stille mit Furcht und Zittern“ geschieht, nicht um der medialen Aufmerksamkeit willen, sondern um der Sache willen.

Ich kann das nicht beurteilen, würde aber doch sagen, dass diese Sicht auch für die andere, die jüdische Reform zu Beginn des 19. Jahrhunderts gilt. Es war nicht Lust am Reformieren-Wollen, sondern Leiden an dem Zustand, das zur Reform führte. Und die Auseinandersetzungen, die um die liturgische Reform im Judentum der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden, machen deutlich, dass Reformieren anstrengend ist, verletzlich macht, in Konflikte führt.

² Sibylle Lewitscharoff, Vom Guten, Wahren und Schönen. Frankfurter und Zürcher Poetikvorlesungen, Berlin ³2014, 177.

³ Sören Kierkegaard, Urteilt selbst. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anempfohlen (1851/52), GW, 27./29. Abt., Düsseldorf 1953, 240f.; der Text wurde posthum veröffentlicht.

Was heißt also *liturgische Reform* – für Euch und für uns? Ich sehe eine gewaltige Chance, dass wir, wir beide, Christinnen und Christen *und* Jüdinnen und Juden uns diese Frage heute *gemeinsam* stellen und *gemeinsam* nach Liturgie fragen in einer Zeit, in der Traditionen verschwinden. Gemeinsam nach Liturgie fragen in einer Zeit, in der Menschen nach Neuem rufen (und manchmal nicht merken, wie sehr sie in Altem gefangen bleiben). In einer Zeit, in der die Relevanz der Religion fraglich wird. In einer Zeit, in der Fundamentalismus und Säkularisierung die beiden Pole des Feldes des Religiösen markieren.

Mit diesen Überlegungen ist der Hintergrund bereitet, auf dem ich nun konkreter auf liturgische Reformen blicke – und mich dabei auf das konzentriere, was im christlich-jüdischen Horizont erkannt und verändert wurde. Denn auch hier gilt – wenn ich die Geschichte der Erneuerung christlicher Theologie und christlicher Liturgie im jüdisch-christlichen Kontext bedenke: Es war ein schmerzlicher und schwieriger Prozess – und keineswegs ein fröhlich-leichtes „Hurra, lasst uns reformieren!“

2. Es war einmal ...

Es war einmal vor einigen Jahrzehnten ...

Es gab einmal eine Zeit – und vielleicht erinnern sich manche hier im Raum noch lebhaft daran –, da hatten sogenannte *kontextuelle* Theologien ihre Hoch-Zeit: Theologien der Befreiung, feministische Theologien. Und auch eine Theologie im christlich-jüdischen Kontext war neu und versprach vielfältige Aufbrüche.

„Kein Stein kann mehr auf dem anderen bleiben“, so meinten manche. Und es gab durchaus eine *Bewegung*, die viele in der Kirche erfasste. Eine Bewegung der *Reform* – und nun im guten, im positiven Sinn. Nicht eine Bewegung des bequemen Reformierenwollens im Sinne der eigenen Größe und Stärke und Bedeutung, sondern eine Bewegung, die in der Reform auch das Schmerzliche in den Blick nahm – ja, gerade dies, um so zu Neuem zu gelangen. „Eine Sprache höre ich, die ich bisher nicht kannte“, heißt es einmal in Ps 81,6 – und so waren Menschen auf der Suche nach einer neuen Sprache *jenseits des Antijudaismus*.

Sie wollten Abschied nehmen von einer jahrhundertelangen Geschichte des Antijudaismus, von einer Theologie der Überheblichkeit, einer *theologia gloriae* des Christlichen gegenüber dem Judentum, einer Theologie der Erfüllung in Christus und der heilsgeschichtlichen Substitution des Gottesvolkes Israel. Und sie erkannten, dass dazu auch kritisch unsere liturgische Tradition befragt werden muss. *Antijudaismus* in der christlichen Liturgie – das war vor einigen Jahrzehnten ein bedeutsames Thema ...

3. Antijudaismus und Liturgie

Und es ist klar: Antijudaismus in der Liturgie ist noch gefährlicher als etwa in Predigten, die manchmal ja nur den Kopf erreichen (wenn sie überhaupt kognitiv wahrgenommen und nicht nur als bestätigendes semantisches Rauschen vernommen werden). Durch die Liturgie aber wird Antijudaismus in die Herzen gesungen und rituell verfestigt. Er verbindet sich mit dem frommen Gefühl, der religiösen Stimmung, der individuellen und gemeindlichen Spiritualität – und wird so zur Grundmelodie des eigenen Christseins.

So wurde seit den 1960er Jahren, aber dann verstärkt seit den 1980er Jahren nach Antijudaismus in der christlichen Liturgie gefragt und gefahndet.⁴ Und es zeigte und zeigt sich, dass es damit gar nicht so einfach ist. Denn: was ist eigentlich antijudaistisch in der christlichen Liturgie?

Einigermaßen klar ist dies noch, wenn es um Predigten und das darin Gesagte geht. Es gab sie (und leider muss ich sagen: es gibt sie weniger, aber immer noch) – die Predigten, in denen *die* Pharisäer oder *die* Juden als Negativfolie für das Christsein behauptet werden; die Predigten, in denen *das* Neue in Christus behauptet wird: endlich befreit er vom knechtenden Gesetz; endlich macht er es möglich, zu Gott als Vater zu sprechen. Es gibt die Predigten (auch im Jahr 2017), die das Ende des Gesetzes feiern (mit problematischem Verweis auf Röm 10,4) und die meinen, Juden würden keine „Rechtfertigung“ kennen.

Es gibt zu tun und zu arbeiten – das merke ich immer wieder gerade im Dialog mit den Studierenden, die vielfach *keinerlei* Grundkenntnisse aus dem Bereich des christlich-jüdischen Gesprächs mitbringen und *jede* Sensibilität in solchen Fragen vermissen lassen (nicht aus bösem Willen, sondern einfach aus Unkenntnis – und weil sie niemand auf diese Fragen hingewiesen hat).

Auch in der Liturgie gibt es eindeutige Fälle – so eindeutig, wie es der Missbrauch der Messe im Hochmittelalter war, gegen den Luther polemisierte. Ich denke an die bereits in der Alten Kirche entwickelte und dann im Hochmittelalter ausformulierte Sprachgestalt der Karfreitagsfürbitten – mit der Fürbitte ‚für‘ die Juden, die eigentlich ja eine Bitte *gegen* die Juden war:

„Lasset uns auch beten für die treulosen Juden, dass Gott, unser Herr, wegnehme den Schleier von ihren Herzen, auf dass auch sie erkennen unsern Herrn Jesus Christus.“

Es hat gedauert, war aber ein Teil der katholischen liturgischen Reform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils, diese Fürbitte zu verändern (und es ist umso dramatischer, dass die alte Fassung durch Benedikt XVI. 2007 zunächst wieder erlaubt wurde). Die erneuerte Fassung lautet:

„Lasset uns beten für die Juden, zu denen Gott im Anfang [das erste Wort] gesprochen hat. Er gebe ihnen die Gnade, sein Wort immer tiefer zu verstehen und in der Liebe zu wachsen.“

Diese Aspekte sind eindeutig. Aber es gibt liturgische Vollzüge, die weit weniger eindeutig sind. Ich erwähne exemplarisch das „Gloria patri“ am Ende von Psalmgebeten: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, wie es war im Anfang jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“ Es gewann Bedeutung im vierten Jahrhundert – im Kontext der arianischen Streitigkeiten. Es war dies geradezu eine Bekenntnisfrage, den Psalm so zu beenden – und damit nicht nur den Herrn zu preisen, sondern sich auch als rechtgläubiger Christ zu erkennen zu geben. Demgegenüber lautete die arianische Fassung: „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist ...“ – eine Fassung, die die biblische Gebetsprache viel deutlicher hinter sich hat als diejenige Fassung, die dann zur ‚orthodoxen‘ Fassung wurde.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatten viele ein deutliches Problem mit dem Gloria patri und stellten eine dogmatisch und liturgisch wichtige Frage: Wie legitim ist es eigentlich, ein *jüdisches Gebet*

⁴ 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: Ergänzungsband zum Evangelischen Gottesdienstbuch für die EKV und die VELKD, Berlin/Bielefeld/Hannover 2002, 127-149. Vgl. *Evelina Volkmann*: Vom „Judensonntag“ zum „Israelsonntag“. Predigtarbeit im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, Stuttgart 2002; *Irene Mildenberger*: Der Israelsonntag – Gedenktag der Zerstörung Jerusalems. Untersuchungen zu seiner homiletischen und liturgischen Gestaltung in der evangelischen Tradition (SKI), Berlin 2004.

(einen Psalm) mit einem trinitarischen „Gloria patri“ abzuschließen? Diese Frage konnte durch den Verweis auf Autoren verstärkt werden, die das „Gloria patri“ als bewusste ‚Heimholung‘ der Psalmen ins Christentum verstanden: So meinte Otto Dietz, durch das Gloria patri werde der jüdische Psalm ‚getauft‘.

Müsste nicht, so fragten viele, aus Respekt vor dem Judentum das Gloria patri entfallen? Oder sollte nicht wenigstens die arianische Fassung wieder eine Chance erhalten, die sich ja ohnehin weitaus deutlicher biblischer Sprache bedient als die ‚orthodoxe‘?

Ich kann diesen Überlegungen viel abgewinnen. In gewissen Zeiten meiner Tätigkeit als Pfarrer habe ich Psalmen bewusst nur mit einem „Amen“ beendet und das „Gloria patri“ weggelassen. „Amen“ als jüdisches Grundwort, das von Anfang an zum christlichen Gottesdienst gehört, schien mir überaus angemessen als Abschluss eines jüdischen Gebets im christlichen Gottesdienst.

Teilweise habe ich den jüdischen Kontext noch verstärkt, indem ich den Psalm einleitete mit den Worten: „Gemeinsam mit Jüdinnen und Juden beten wir ...“ Oder: „Wir beten aus dem Gebetbuch Israels ...“ Oder: „Mit Israel beten wir ...“ Ich wollte damit den ursprünglichen Kontext betonen, aber auch die Tatsache, dass wir gegenwärtig immer auch *mit* Jüdinnen und Juden diese Worte nutzen und sprechen. Ich wollte das Bewusstsein für diese gemeinsame Verankerung christlichen und jüdischen Betens in der Hebräischen Bibel stärken. – Diese Einleitungen verwende ich heute eher nicht mehr. Es erschien und erscheint mir als eine eher pädagogische Maßnahme, die die Gemeinde vielleicht deutlicher auf einen Lernertrag anspricht, als sie tatsächlich ins Gebet zu führen.

Und auch am Ende spreche ich das „Gloria patri“ inzwischen bewusster. Allerdings nicht, weil mir die Beziehung zum Judentum inzwischen weniger wichtig wäre (im Gegenteil!), sondern weil ich denke, dass wir hier eine bleibende Differenz markieren. Ja, wir beten die Gebete Israels, aber wir verwenden sie in einem anderen Kontext, in einem Gottesdienst, der im Namen des dreieinigen Gottes beginnt. Dass das derselbe Gott ist, den auch Israel als Gott und Vater bekennt, ist evident (auch wenn es leider nicht allen Theologen und Theologinnen in dieser Weise klar ist!). Aber dass wir ihn auf andere Weise anrufen, ist ebenso evident. Diese Differenz markiert das „Gloria patri“ – und kennzeichnet den Gottesdienst als einen Ort christlich-jüdischer Intertextualität.

Freilich frage ich mich, ob es nicht hilfreich wäre, die Formulierung tatsächlich nochmals zu bedenken. Die arianische Fassung hat einiges für sich. Aber auch eine andere Fassung hat mir in meiner Vita sehr eingeleuchtet. Auf dem Zionsberg in Jerusalem beten die Benediktiner:

„Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist,
dem einen Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit.“

Damit verschränkt sich der Lob des drei-einen mit dem Bekenntnis zu dem *einen* Gott.

Bei allen liturgischen Fragen kommt immer ein weiteres Problem hinzu. Wir haben gelernt, dass sich nicht (oder nur selten) *objektiv* sagen lässt, wie ein bestimmtes liturgisches Stück ‚wirkt‘. Entscheidend ist ja nicht (oder nicht nur), was eine Gruppe von Theologinnen und Theologen am Schreibtisch oder auf einer Konferenz für richtig oder falsch hält, sondern entscheidend ist die rezeptionsästhetische Frage: Wie hören Menschen im Gottesdienst diese oder jene liturgische Sequenz? Was nehmen sie wahr? Wenn die Antwort dann hieße: Sie nehmen wahr, dass die Psalmen christliche Gebete sind, die mit dem Judentum nichts zu tun haben, dann wäre das ein ernstes Problem ...

Und es könnte sein, dass es mindestens teilweise so ist. Mir wurde von einem Kollegen berichtet, er habe in einer Predigt energisch darauf hingewiesen, dass die Psalmen *Gebete Israels* seien. Im Anschluss an diesen Gottesdienst sei eine ältere Frau zu ihm gekommen und habe gesagt: „Aber Herr Pfarrer, wenigstens der 23. Psalm [Der Herr ist mein Hirte] ist doch von unserem Herrn Jesus, oder?“

Müssten wir also doch *expliziter zeigen*, dass unsere Liturgie *intertextuell* ist, sich verbindet und vernetzt mit Texten, die nicht zuerst unsere sind und die bis heute in eine andere Auslegungsgemeinschaft gehören?

Was heißt das etwa für den sogenannten „aaronitischen Segen“ am Ende des Gottesdienstes, den Martin Luther 1526 dort verankerte und der sich seither nicht nur in lutherischen Kirchen weithin durchgesetzt hat? Soll dieser verwendet werden, obwohl er doch eindeutig auf Israel bezogen ist? Und was ist, wenn Liturginnen und Liturgen dazu auch noch ein Kreuzeszeichen ‚schlagen‘? Ist das dann spätestens die ‚Enteignung‘ des Jüdischen?

In der Diskussion um die Überlegungen von Notger Slenczka, der ja bekanntlich meinte, man solle dem Alten Testament keine kanonische Geltung mehr zusprechen, wurde immer wieder auch die These laut, es wäre doch gut und ein Akt der Sensibilität und Freundlichkeit gegenüber dem Judentum, wenn man Jüdinnen und Juden das Alte Testament „zurückgeben“ würde. Also: vielleicht lieber doch keine Psalmen mehr beten im christlichen Gottesdienst? Vielleicht doch besser kein Altes Testament lesen, weil ja immer die Gefahr besteht, dass dort, wo „Israel“ steht oder „Zion“ die christliche Gemeinde sich selbst einträgt – und die Texte gegenüber dem Erstadressaten und bleibenden Adressaten „Israel“ enteignet werden?

Es dürfte Ihnen klar sein, dass ich hier ganz anderer Meinung bin. Die Texte Israels in unserem Gottesdienst verleihen unseren Gottesdiensten erst ihre eigentliche theologische Kontur. Wir hängen als Kirche, wir hängen als Christenmenschen in der Luft, wenn wir diese Kontur verlören – und diese Verbindung mit Israel, die sich freilich *immer* nur in der Dialektik von *Nähe und Verschiedenheit* gestaltet.

4. Entdeckung der Verwurzelung und des Miteinanders

Die christliche Liturgie ist eingewoben in die jüdische Gottesrede, ist vernetzt und verbunden mit dem Alten/dem Ersten Testament. Jürgen Ebach hat diese Dimension jüngst in einem wunderbaren Buch deutlich gemacht: „Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes“ (Gütersloh 2016). Er geht einem ‚ganz normalen‘ evangelischen Gottesdienst entlang – und zeigt Stück für Stück, Sequenz für Sequenz die alttestamentliche Kontur unseres christlichen Feierns auf.

Damit wird deutlich: das Verwobensein von Christlichem und Jüdischem im Gottesdienst ist nicht nur eine historisch-genetische Bestimmung, sondern bleibend eine *theologische*. Es geht nicht nur darum, dass sich der christliche Gottesdienst irgendwann einmal aus jüdischen Vorläufern entwickelt hat, sondern vielmehr darum, dass er bleibend in das Jüdische eingeschrieben ist.

Das gilt – wie gesagt – ganz grundlegend. Aber es gibt auch Teile des Gottesdienstes, in denen dies in besonderer Weise deutlich wird. Ich blicke kurz auf das Sanctus im christlichen Gottesdienst und die Q^edusha im jüdischen Gebet.

Die Qedusha begegnet im Kontext der dritten Bitte der *Amida* (des 18-Bitten-Gebets) im Morgengebet nur in der gemeinsam gesprochenen Wiederholung. Darüber hinaus auch im Schabbat-Musaf-Gebet. Sie hat den folgenden (teilweise variierenden) Wortlaut:

<p style="text-align: center;">קְדוּשָׁה / Kedusha</p> <p>נְקַדֵּשׁ אֶת שְׁמֶךָ בְּעוֹלָם, כְּשֵׁם שְׁמַקְדִּישִׁים אוֹתוֹ בְּשָׁמַי מְרוֹם, כְּכַתוּב עַל יַד נְבִיאֶךָ, וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר: קְדוֹשׁ, קְדוֹשׁ, קְדוֹשׁ, יְיָ צְבָאוֹת, מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ. אֲדִיר אֲדִירָנוּ יְיָ אֲדוֹנֵינוּ מֵה אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל הָאָרֶץ. בְּרוּךְ כְּבוֹד יְיָ מִמְקוֹמוֹ. אֶחָד הוּא אֱלֹהֵינוּ הוּא אָבִינוּ הוּא מְלַכְנוּ הוּא מוֹשִׁיעֵנו וְהוּא יִשְׁמִיעֵנו בְּרַחֲמָיו לְעֵינֵי כָל חַי: אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם. יִמְלֹךְ יְיָ לְעוֹלָם, אֱלֹהֵיךָ צִיּוֹן לְדוֹר וָדוֹר, הַלְלוּיָהּ. לְדוֹר וָדוֹר נִגִּיד גְּדֻלָּךְ, וְלִנְצַח נִצְחִים קְדָשְׁתָּךְ נִקְדָּשׁ. וְשִׁבְחָךְ, אֱלֹהֵינוּ, מִפִּינוּ לֹא יִמוּשׁ לְעוֹלָם וָעֶד. בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ הָאֵל הַקְּדוֹשׁ.</p>	<p>Wir heiligen deinen Namen auf Erden, wie sie ihn heiligen im Himmel, denn es steht geschrieben durch deinen Propheten: <i>Sie</i> [die Serafim] <i>riefen einander zu:</i></p> <p><i>Heilig, heilig, heilig ist der HERR Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll (Jes 6,3)</i></p> <p>Mächtiger, unser Gott, wie wunderbar ist dein Name auf der ganzen Erde. <i>Gepriesen sei die Herrlichkeit des HERRN an ihrem Ort (Ez 3,12).</i></p> <p>Einer ist unser Gott, er ist unser Vater, unser König, unser Retter und er erhört uns in seinem Erbarmen vor allem, was lebt. <i>Ich bin der HERR, euer Gott.</i></p> <p><i>Der Herr wird herrschen auf ewig, dein Gott Zion, von Geschlecht zu Geschlecht, Halleluja (Ps 146,10).</i></p> <p>Von Geschlecht zu Geschlecht werden wir deine Größe verkünden, auf ewig werden wir deine Heiligkeit heiligen. Dein Ruhm, unser Gott, soll auf ewig nicht aus unserem Mund weichen. Gepriesen seist du, <i>HERR</i>, der heilige Gott.</p>
--	---

Es lohnt sich, sie mit dem christlichen „Sanctus“ zu vergleichen – jener liturgischen Sequenz aus der Abendmahlsliturgie, die ebenfalls Jes 6,3 aufnimmt.

<p>Wir heiligen deinen Namen auf Erden, wie sie ihn heiligen im Himmel, denn es steht geschrieben durch deinen Propheten: <i>Sie</i> [die Serafim] <i>riefen einander zu:</i></p> <p><i>Heilig, heilig, heilig ist der HERR Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll (Jes 6,3)</i></p> <p>Mächtiger, unser Gott, wie wunderbar ist dein Name auf der ganzen Erde. <i>Gepriesen sei die Herrlichkeit des HERRN an ihrem Ort (Ez 3,12).</i></p> <p>Einer ist unser Gott, er ist unser Vater, unser König, unser Retter und er erhört uns in seinem Erbarmen vor allem, was lebt. <i>Ich bin der HERR, euer Gott.</i></p>	<p>Ja, es ist recht, dir zu danken, es ist gut, dich zu preisen, heiliger Gott, du Vater des Lebens. Wir loben dich im Namen deines Sohnes Jesus Christus. Durch ihn wird dein heiliger Name gepriesen vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang. Durch ihn erfüllst du deine Geschöpfe mit Segen und erfreust sie alle mit dem Glanz deines Lichtes. Darum preisen wir dich mit allen, die dir vertrauen, und singen das Lob deiner Herrlichkeit:</p> <p><i>Heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herre Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll (Jes 6,3).</i></p> <p><i>Hosianna in der Höhe (Ps 118,25a).</i></p> <p><i>Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herren (Ps 118,26; Mt 21,9).</i></p> <p><i>Hosianna in der Höhe (Ps 118,25a).</i></p>
---	--

<p><i>Der Herr wird herrschen auf ewig, dein Gott Zion, von Geschlecht zu Geschlecht, Halleluja (Ps 146,10).</i></p> <p>Von Geschlecht zu Geschlecht werden wir deine Größe verkünden, auf ewig werden wir deine Heiligkeit heiligen. Dein Ruhm, unser Gott, soll auf ewig nicht aus unserem Mund weichen. Gepriesen seist du, <i>HERR</i>, der heilige Gott.</p>	<p>Wir loben dich, Herr des Himmels und der Erde. Du hast dich über deine Geschöpfe erbarmt ...</p>
---	---

In einem Aufsatz aus dem Jahr 1984 sprach der Liturgiewissenschaftler Frieder Schulz (1917–2005) von den „jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes“⁵. Für Schulz und viele andere war klar, dass die zwei liturgischen Traditionen, jüdischer und christlicher Gottesdienst, so zusammenhängen, dass der jüdische älter ist und der christliche die jüngere Adaption und Modifikation darstellt. Inzwischen ist man in vieler Hinsicht vorsichtiger geworden.

Christlich handelt es sich beim Sanctus um eine andere intertextuelle Komposition. Hier wird der Text aus Jes 6,3 mit einem Vers aus dem Wallfahrtspsalm 118 verbunden (V. 26: „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn“), der damit wiederum auf die Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem verweist: Mt 21,1–11. Das Szenario, das im „Sanctus“ inszeniert wird, ist damit durchaus gewaltig. Mit Jes 6,3 ist das Bild des himmlischen Thronsaales im Blick; in diesen tritt der Prophet Jesaja gleichsam ein und hört wie die Serafim, jene eigentümlichen Wesen mit sechs Flügeln, vor dem Thron stehen und sich gegenseitig und dem Herrn das Lob zu-singen. Gleichzeitig ist die Situation der Wallfahrt zum Tempel in Jerusalem im Blick: da ziehen die Pilger hinauf und singen einander zu: „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn.“ Und durch Mt 21 gerät auf einmal ein einzelner ins Bild, ein Mann auf einem Esel, Jesus, der ebenfalls hinaufzieht nach Jerusalem. Eine verwirrende, eine bunte Bildwelt, die insgesamt klar auf *Jesus Christus* konzentriert ist.

Es könnte sein – so meinen Liturgiewissenschaftler heute –, dass diese christliche Komposition der Ausgangspunkt für die jüdische Q^edusha war, die nun einen ganz anderen Akzent setzt: Es geht eben nicht um *Christus*, sondern um das eschatologische Handeln des *einen* Gottes. Es geht darum, dass der *eine* Gott und *sein heiliger Name* gepriesen werde.

Christologische Konzentration im christlichen Sanctus – Konzentration auf den einen Gott im jüdischen. Konzentration auf das, was in Jerusalem *geschah* im christlichen Gebet – Konzentration auf das, was von Gott her *kommt* und zu erwarten ist, im jüdischen! Es zeigt sich: so eindeutig ist die Entwicklung nicht – und es könnte sich bei der jüdischen Variante um eine bewusste theologische Korrektur gehandelt haben.

Vor allem aber zeigt sich: Christliches und Jüdisches hängen ineinander und hängen vielfältig voneinander ab. Bleibend und durch die Geschichte hindurch. Notwendig ist heute erstens eine *gemeinsame liturgiewissenschaftliche Forschung*, die diese Gemeinsamkeiten und Unterschiede durch die Jahrhunderte hindurch erforscht. Hier stehen wir erst ganz am Anfang – und das heißt ja aber auch: Es gibt viel zu entdecken in den kommenden Jahren.

Zweitens aber braucht es liturgische Inszenierungen, gottesdienstliche Feiern, die diese Verbindung sichtbar und groß machen, ohne der Gemeinde einfach nur zu *erklären*, dass uns der

⁵ Frieder Schulz, Die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes, in: JLH 28 (1984), 39–55.

Gottesdienst verbindet. Offen gesagt: Ich bin nur mäßig einfallsreich, *wie* das geschehen kann, sehe aber genau hierin unsere gemeinsame Aufgabe.

5. Und heute?

5.1 Es war einmal ... Die Reform der Liturgie erhält keineswegs ihren treibenden Impuls aus dem christlich-jüdischen Gespräch ...

Ich sitze in vielen liturgischen Gremien und Ausschüssen unserer Kirchen – und kann heute leider nicht hier stehen und sagen, dass unsere Liturgiereformen wesentlich aus dem Geist des christlich-jüdischen Miteinanders und aus den Anfragen, die uns aus dem christlich-jüdischen Dialog erreichen, gespeist werden.

Liturgiereform geschieht hierzulande im evangelischen Kontext aus vielen Motiven. Ganz wesentlich scheint mir (leider) gegenwärtig die ‚ökonomische‘ Motivation zu sein. Kirchen erleben, dass ihre Gottesdienste weit weniger besucht werden als noch vor Jahren (wobei es interessant ist zu bedenken, dass die Klage über nachlassenden Gottesdienstbesuch bereits seit dem 18. Jh. bekannt ist). Und so fragen sich Kirchen, was man tun könne, um die Gottesdienste wieder ‚attraktiver‘ zu machen – und begeben sich in einen durchaus gefährlichen Kreislauf des Buhlens um die Zuneigung der ‚Menschen da draußen‘. Reform geschieht dann (wenn es dumm läuft) nicht mehr, weil bestimmte theologische Einsichten dazu führen, sondern weil man gefallen und auf dem Markt der religiösen Angebote einen möglichst großen Anteil abschöpfen möchte.

Es gibt auch andere Motive gegenwärtiger Reform, die weit wichtiger sind – etwa die Frage nach Gendergerechtigkeit und Gottesdienst. Aber das Thema „christlich-jüdischer Dialog“ spielt für gegenwärtige gottesdienstliche Reform leider eine eher geringe Rolle ...

5.2 Es war einmal? – Die Glut neu entfachen

Es war einmal ... Müssen wir also einen Abgesang anstimmen, weil unser Thema einst bedeutsam war, es aber gegenwärtig nicht ist. Nein, Sie können sich vorstellen, dass dies nicht mein Motto ist. Im Gegenteil! Es muss uns gelingen, zu zeigen, *wie* der Gottesdienst gewinnt, wenn er in der Perspektive des Christlich-Jüdischen neu entdeckt wird. Wie der Gottesdienst reicher wird und tiefer, wenn er in dieser Perspektive gefeiert wird. Es muss unsere Aufgabe sein, die Glut neu zu entfachen.

Seit Jahren träume ich davon, dass wir – um nur ein Beispiel zu nennen – *neue Lieder* dichten, die endlich der Komplexität und dem Reichtum des christlich-jüdischen Miteinanders entsprechen. Lieder, die endlich die alten Stereotype hinter sich lassen – und fröhlich Gott preisen *mit* seinem erst erwählten Volk Israel. „Singt dem Herrn ein neues Lied ...“ – dies müsste auch für unsere Gottesdienste gelten. So wäre es dann möglich, dass die vielen richtigen und theologisch bedeutsamen Erkenntnisse des christlich-jüdischen Gespräches sich in unsere Herzen singen würden.

Immerhin gibt es ja aber doch kleine Schritte. Trotz der Diskussion um Slenczkas Thesen, wird es zum Ersten Advent 2018 eine Perikopenrevision in den evangelischen Kirchen Deutschlands geben, die den Anteil der Texte aus dem Alten/Ersten Testament um 100% erhöht. Statt ein Sechstel der Texte werden dann etwa ein Drittel der Lese- und Predigttexte aus dem Alten/Ersten Testament stammen.

Und es gibt durchaus bedeutsame Einzeländerungen. So wird der Wochenspruch am 6. Sonntag nach Trinitatis nicht mehr lauten:

„Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst, ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein“ (Jes 43,1)

sondern:

„Und nun spricht der HERR, der dich geschaffen hat, Jakob, und dich gemacht hat, Israel: Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst, ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein“ (Jes 43,1).

Und der Wochenspruch am 2. Sonntag nach Epiphania wird nicht mehr Joh 1,17 sein:

„Das Gesetz ist durch Mose gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden“ (Joh 1,17).

Er wird lauten:

„Von seiner [Christi] Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade“ (Joh 1,16).

5.3 Christlich-jüdisches Miteinander in liturgicis

Vielleicht stehen wir, liebe Dalia, meine Damen und Herren, vor einem ganz neuen Aufbruch zu einem *gemeinsamen* Arbeiten im Bereich der Liturgie – nicht nur in der liturgiewissenschaftlichen und liturgiehistorischen Forschung. Das jedenfalls wäre mein Wunsch. Wir stehen ja in vieler Hinsicht vor vergleichbaren Fragen und Herausforderungen ...

Es geht darum, in einer zunehmend säkularisierten westlichen Welt, in einer zunehmend religiös polarisierten Welt, den einen Gott zu loben. Wie kann das gelingen? Wie nehmen wir die nach-konfessionelle oder spät-konfessionelle oder post-säkulare Situation in unserer Gottesrede auf?

Wie gelingt es uns, in unseren Gesellschaften, einen Gott zu feiern, der sich konkret an ein Volk bindet und sich konkret in Jesus Christus offenbart? Der nicht einfach die allgemeine große Macht ist, die über allem steht und die manche Menschen vielleicht noch akzeptieren könnten?

Wie können wir Sprache finden jenseits von Konventionen, aber nicht jenseits unserer jeweiligen Traditionen?

Wie können wir die politische Dimension von Liturgie gemeinsam entdecken? Was heißt es, Gottes Wahrheit zu feiern in einer Zeit der „fake news“ und Gottes Gerechtigkeit in einer Situation globaler Ungerechtigkeit?

Dabei sehe ich unsere zwei liturgischen Traditionen gemeinsam unterwegs – und übrigens unterwegs dorthin, was im Himmel schon Realität ist. Immer wieder begeistert mich das Bild für den himmlischen Gottesdienst, das sich in der Offenbarung des Johannes findet, im letzten Buch der Bibel. Die Offenbarung wagt einen Blick in die himmlische Realität, die nicht nur eine zukünftige Realität ist, sondern irgendwie ja auch schon eine gegenwärtige. Der Seher Johannes schaut – und sieht (Offb 4):

¹ Danach sah ich, und siehe, eine Tür war aufgetan im Himmel, und die erste Stimme, die ich mit mir hatte reden hören wie eine Posaune, die sprach: Steig herauf, ich will dir zeigen, was nach diesem geschehen soll.

² Als bald wurde ich vom Geist ergriffen. Und siehe, ein Thron stand im Himmel und auf dem Thron saß einer. ³ Und der da saß, war anzusehen wie der Stein Jaspis und Sarder; und ein Regenbogen war um den Thron, anzusehen wie ein Smaragd. ⁴ Und um den Thron waren vierundzwanzig Throne und auf den Thronen saßen vierundzwanzig Älteste, mit weißen Kleidern angetan, und hatten auf ihren Häuptern goldene Kronen.



INTERNATIONAL COUNCIL OF CHRISTIANS AND JEWS (ICCJ)
INTERNATIONALER RAT DER CHRISTEN UND JUDEN

Und immer wieder fragte man sich. Warum 24 Throne? Warum 24 Älteste? Die m.E. überzeugendste Antwort ist zugleich die berührendste: weil es um die 12 Stammväter Israels geht und um die 12 Apostel als Repräsentanten der sich neu formierenden Kirche. Gemeinsam stehen deren Throne um den *einen* Thron. Gemeinsam beten sie an, gemeinsam singen sie ... Auf *diesem* Weg befinden wir uns.