

GOTTESDIENST IN ISRAELS GEGENWART – LITURGIE ALS INTERTEXTUELLES PHÄNOMEN

Von Alexander Deeg

1. Vierundzwanzig Älteste und ein Thron

Johannes sieht, wie es sein könnte, wenn Gottesdienst gefeiert wird. Eine Tür tut sich auf, und er schaut den Thron im Himmel, in Farben gehüllt, strahlend. Um den Thron herum stehen vierundzwanzig weitere Throne, und darauf sitzen vierundzwanzig Älteste. Blitze leuchten auf, Stimmen und Donner werden laut. Es erklingt das »Heilig, heilig, heilig«, angestimmt von vier himmlischen Gestalten. Die vierundzwanzig Ältesten fallen nieder und »beten den an, der da lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit«.

Ein Bild davon, wie es sein könnte, wenn Gottesdienst gefeiert wird, zeichnet die Offenbarung (Offb 4). Nein – eigentlich zeichnet sie ein Bild davon, wie es *ist*. Der himmlische Gottesdienst findet statt – ohne Anfang und ohne Ende.¹

Warum aber sind es ausgerechnet *vierundzwanzig* Älteste, die da feiern? Die Zahl erfuhr unterschiedliche Interpretationen.² Eine bereits altkirchliche und seither immer einmal wieder ins Spiel gebrachte Deutung nahm Norbert LOHFINK 1997 auf: »Die Zahl 24 erhält man, wenn man die zwölf Stammväter Israels und die zwölf Apostel Jesu zusammennimmt.«³ Eine visionäre Deutung: Die zwölf Stammväter als Repräsentanten Israels, die zwölf Apostel als Repräsentanten der Kirche feiern gemeinsam, verneigen sich gemeinsam vor dem *einen* Gott und dem *einen* Thron. Israel und Kirche in der Anbetung des einen Gottes vereint. Die »Völkerwallfahrt« (Jes 2; Mi 4) hat schon stattgefunden; die

¹ Vgl. J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes (ZBK.NT 18), Zürich ²1987, 66 f. und N. Lohfink, Altes Testament und Liturgie. Unsere Schwierigkeiten und unsere Chancen, in: LJ 47 (1997) 3–22, hier 22.

² Vgl. Roloff, Die Offenbarung des Johannes (wie Anm. 1), 67 f.; vgl. auch R. A. Briggs, Jewish Temple Imagery in the Book of Revelation (Studies in Biblical Literature 10), New York u. a. 1999, 47–49.

³ Lohfink, Altes Testament und Liturgie (wie Anm. 1), 22. Unter anderem Roloff, Offenbarung des Johannes (wie Anm. 1), 67 f. lehnt diese Deutung ab. Eine Entscheidung über »die« richtige Deutung maße ich mir nicht an. Im Kontext von Offb 21,12–14, wo die zwölf Stämme (V.12) und die zwölf Apostel (V.14) unmittelbar nebeneinander erwähnt werden, ist es in einer intertextuellen Perspektive aber m.E. immerhin gut möglich, *diese* doppelte Zwölfzahl auch in Offb 4 zu entdecken.

Verhältnisses von Juden und Christen liturgisch gerecht zu werden.«¹⁰ Peter BUKOWSKI, der Autor dieser Einführung, schreibt weiter: »Das gilt für liturgische Grundsatzfragen, für die Gebete und für besondere Themen und Anlässe ...«¹¹

Die Formulierungen sind gut und richtig. Aber: Was bedeuten sie konkret? Soll primär die Verwurzelung christlichen Gottesdienstes im jüdischen Gottesdienst erkannt oder die bleibende Verbundenheit von Christen und Juden im Gottesdienst inszeniert werden? Ist beides zugleich möglich – und wenn ja: wie? Sollen liturgische Grundsatzfragen bedacht oder neue Sonderproprien (»Christen und Juden«) entwickelt werden?¹²

Meine Ausführungen sollen zur Klärung solcher Fragen beitragen. Dazu stelle ich die Überlegungen zu einem Gottesdienst »in Israels Gegenwart« hinein in den Theorierahmen der *Intertextualität*. Ziel ist es, liturgische Reflexionen im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs als anregende Wege hin zu neuen Wahrnehmungen zu betrachten. Nicht die zur Vorsicht mahnende Stimme angesichts all dessen, was nun vielleicht nicht mehr gesagt werden sollte oder anders formuliert werden müsste, soll laut werden, sondern vielmehr Lust und Entdeckerfreude, wie sie m.E. der Vision von Offb 4 entsprechen.¹³

3. Intertextualität als Perspektive für die Liturgik

3.1. Intertextualität

Es ist möglich, Liturgie unter intertextueller Perspektive zu betrachten, denn auch Liturgie ist Text. Und wie jeder andere Text gehört auch dieser hinein in

¹⁰ P. Bukowski u. a. (Hg.), Reformierte Liturgie. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde, Wuppertal 1999, 17 [Hervorhebung im Original].

¹¹ Ebd., 17.

¹² Vgl. die Veränderungen im Proprium des 10. Sonntags nach Trinitatis (vgl. Evangelisches Gottesdienstbuch [wie Anm. 7], 368 f.) und die »Sonderproprien« »Israelsonntag«, »Schoa-Gedenktag« (vgl. Reformierte Liturgie [wie Anm. 10], 17) oder »Christen und Juden« (vgl. Evangelisches Gottesdienstbuch [wie Anm. 7], 450f) und dazu H. Kerner, Gottesdienst Gestalt geben. Ein Wegweiser durch das Evangelische Gottesdienstbuch, München 2001, 30.

¹³ Bisherige Formulierungen zur Bedeutung »Israels« für den Gottesdienst deuten meiner Wahrnehmung nach meist einen mühevollen und schwierigen Weg an. Motiviert sei er durch die »besondere Schuld der deutschen Kirchen gegenüber den Juden« (Reformierte Liturgie [wie Anm. 10], 17; vgl. die fast wörtlich identische Formulierung im Evangelischen Gottesdienstbuch [wie Anm. 7], 16). Es gehe nun darum, sich liturgisch zu »bemühen« (Reformierte Liturgie, 17), den neuen Einsichten gerecht zu werden. Man müsse vieles beachten (vgl. Kerner, Gottesdienst Gestalt geben [wie Anm. 12], 30), um ein angemessenes Reden sachgemäß zu bewältigen (vgl. Kerner, Gottesdienst Gestalt geben [wie Anm. 12], 31). Denn: Die »Verbundenheit mit Israel soll« (Evangelisches Gottesdienstbuch [wie Anm. 7], 17 [Hervorhebung AD]) – nicht etwa: *darf* – im Gottesdienst zur Sprache gebracht werden.

die »dialogische Relation aller Texte«. ¹⁴ Dabei meint Intertextualität grundlegend die Eigenschaft von Texten, auf andere bezogen zu sein. Intertextualitätstheorien – so lässt sich sehr pauschal sagen – reflektieren und beleuchten das Spiel und Wechselspiel von Texten.

Der Begriff »Intertextualität« wurde in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts von Julia KRISTEVA geprägt und seither häufig und unterschiedlich rezipiert. ¹⁵ Dabei lassen sich – mit Richard ACZEL – zwei Hauptlinien der Aufnahme unterscheiden: (1) Zum einen wird »Intertextualität« *deskriptiv* verwendet und als methodisches Instrumentarium genutzt. Es geht dabei darum, wahrnehmbare Beziehungen zwischen Texten und ihren Kon-Texten zu erkennen und zu analysieren. Dieses Verfahren kommt der klassischen Quellenkritik, Zitat- oder Einflussforschung nahe; allerdings spielt der synchrone Zugang eine weitaus wichtigere Rolle. Gleichzeitig ist die *intentio auctoris* nicht mehr das entscheidende Kriterium für die Entdeckung von Text-Text-Beziehungen. (2) Zum andern ist Intertextualität – und das schon von ihrem Ansatz bei KRISTEVA her – eine *kritische* Theorie. Für KRISTEVA meint »Text« längst nicht nur die sprachlich vorliegende Kombination von Worten und Sätzen. Ihr Konzept der »Translinguistik« geht von der Globalität des Textraumes aus: Die Welt ist »Text«. Und in diesem globalen Textraum kommen unterschiedliche Texte miteinander ins Spiel, werden unterdrückt oder verstärkt, herausgefordert oder hinterfragt. Die Frage nach dem Wechselspiel der Texte wird so zu einer Frage nach der Gesellschaft und ihren Strukturen, nach den herrschenden Einflüssen und Mächten. Intertextualität ist dann weit mehr als *Literaturkritik*; sie wird zur *Kulturkritik*.

3.2. Intertextualität und Gottesdienst

Was kann Intertextualität für die Liturgik bedeuten? Liturgie ist Text – und lässt sich in doppelter Hinsicht als intertextuelles Phänomen beschreiben:

(1) **Der weite Textraum:** Sowohl der Gottesdienst am Sonntagmorgen als auch der Gottesdienst als alltägliche *λογική λατρεία* (Röm 12,1) stehen als »Text« in einem weiten Textraum, in dem sich auch die Nachrichten und die Börsenkurse, die Romane und die Soap-Operas, Abendbeschäftigungen im E- und U-Bereich, Liebesbriefe, Politiker-slogans und unendlich viele andere Texte und Kontexte befinden. In alle diese Texte stellt sich der liturgische Text hinein, der eröffnet wird »im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes«. Die Feiernden werden nach dem Gottesdienst erzählen können, wie verschiedene Texte interagierten, wo es zu »Horizontverschmelzungen« (GADAMER) kam und wo zur Wahrnehmung von Differenz zwischen den Texten.

¹⁴ R. Aczel, Art. Intertextualitätstheorien und Intertextualität, in: A. Nünning (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart/Weimar 1998, 241–243, hier 241.

¹⁵ Vgl. zum Überblick über die Entwicklung und den Stand der Intertextualitätsforschung und vgl. zu meinen folgenden kurzen Ausführungen nur Aczel, Intertextualitätstheorien (wie Anm. 14); H. Hübnér, Intertextualität – die hermeneutische Strategie des Paulus. Zu einem neuen Versuch der theologischen Rezeption des Alten Testaments im Neuen, in: ThLZ 116 (2001) 881–898; T. Gójny/A. Deeg / M. Nicol, Vernetzte Texte. Bibel und moderne Lyrik im Wechselspiel, in: PrTh 37 (2002) 298–311; S. Schahadat, Intertextualität: Lektüre – Text – Intertext, in: M. Pechlivanos (Hg.), Einführung in die Literaturwissenschaft, Stuttgart/Weimar 1995, 366–377.

(2) **Der Raum der konkreten Text-Text-Wechselwirkungen:** Die gottesdienstliche Agende ist als schriftlicher Text greifbar und *intertextuell* analysierbar. In ihr vermischen sich alte Texte mit neuen, biblische Worte mit Worten aus der Alten Kirche, Ordinarium mit Proprium, Griechisches (κύριε ἐλέησον) mit Lateinischem (Agnus Dei), Hebräisches יהוה יהללנו und Aramäisches (*maranatha*) mit Deutschem ... Das intertextuell wachsame Auge macht Entdeckungen.

Zum Beispiel beim Sanctus: Formal handelt es sich um die Kombination aus Jes 6,3 und Mt 21,9, wobei der Matthäusvers wiederum aus Ps 118,26 zitiert und das ›Hosianna‹ aus Ps 118,25a voran- und nachstellt. Der *eine* Text des Sanctus verweist auf *drei* weitere Texte und diese bringen umfangreiche *Kontexte* mit sich: der himmlische Hofstaat von Jes 6, die Wallfahrt zum Jerusalemer Tempel als Hintergrund des 118. Psalms, der Einzug Jesu in Jerusalem in Mt 21. Wie verbinden sich die verschiedenen Texte miteinander? Vielleicht wird der Himmel visionärer Schau von Jes 6 sukzessive auf die Erde geholt im Vollzug der Dramaturgie des Sanctus, über den Ruf ›Hosianna‹ (Hilf doch!) und die Erinnerung an die Tempelwallfahrt bis hin zur Straße des Einzugs Jesu in die Stadt mit ihrer Ambivalenz. Vielleicht geschieht es umgekehrt: Die widersprüchliche Geschichte dieses Jesus wird dort verortet, wo sie hingehört – in den himmlischen Thronsaal. Anabasis und Katabasis, Oben und Unten – auf jeden Fall: Bewegung im Wechselspiel der Texte. Hinzu kommt noch, dass dieses Wechselspiel im weiteren *Kontext* des Abendmahls geschieht, das dann teilhat an der dramatischen Bewegung des Sanctus: Die feiernde Gemeinde isst und trinkt im Angesicht des himmlischen Hofstaats und des in Jerusalem einziehenden Herrn.

Dramatische Bewegung gestaltet auch die Q^duscha im jüdischen Gottesdienst, die aller Wahrscheinlichkeit nach die Vorlage und Wurzel des christlichen Sanctus bildet.¹⁶ Noch deutlicher als das Sanctus nimmt sie die Lobenden durch einen ständigen Sprachwechsel zwischen Vorbeter und Gemeinde in das Geschehen mit hinein. Die Gemeinde ist es, die zunächst Jes 6,3 betet. Dann spricht sie einen Halbvers aus der Bestellung Ezechiels zum Wächter (Ez 3,12b) und stimmt schließlich ein in den eschatologischen Ausblick von Ps 146,10: »Der HERR wird König sein auf ewig ...« Die heute Lobenden sprechen mit den Propheten von einst, haben teil an deren Berufung und Bestellung, an deren Vision, werden mit ihnen emporgehoben – und das Lob übersteigt die Gegenwart auf die kommende Zukunft hin.

Egal, ob sich der intertextuelle Blick auf die konkreten Text-Text-Wechselwirkungen richtet oder auf den weiten Textraum, in jedem Fall hilft er, dramaturgisches Potential der Liturgie zu entdecken und die dramatischen Spannungsfelder *innerhalb* von liturgischen Texten und *zwischen* diesen Texten und ihren literarischen und trans-literarischen Kontexten wahrzunehmen. Intertextualität eröffnet dabei Perspektiven der Entdeckung, die weiter reichen als dort, wo das Kriterium diachroner Entwicklung oder nachweisbarer *intentio auctoris* die Wahrnehmung bestimmt.

¹⁶ Q^duscha (eigentlich: Q^duschat ha-schem) meint: Heiligung des Namens Gottes (vgl. L. Trepp, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 41). Sie erscheint an unterschiedlichen Orten im Gottesdienst. Die folgenden kurzen Bemerkungen beziehen sich auf die ausführliche Q^duscha bei der Wiederholung der Schacharit-Amida durch den Vorbeter (vgl. zu diesem und weiteren Orten: Trepp, *Gottesdienst*, 41; vgl. zur leicht veränderten Q^duscha in der Schabbat-Schacharit ebd., 63).

In vieler Hinsicht entspricht eine intertextuelle liturgische Perspektivik damit einer seit einigen Jahren weit rezipierten *semiotischen* Betrachtung der Liturgie.¹⁷ Einen nicht unwesentlichen Unterschied erkenne ich aber darin, dass Semiotik im Kontext der Praktischen Theologie vor allem als »Kommunikationstheorie«¹⁸ rezipiert wurde. Die wesentliche Fragestellung lautet: Was geschieht, wenn »Zeichenträger« (Worte, Melodien, Farben, ...) gelesen werden?¹⁹ Oder: Wie »funktioniert« ein »Zeichenerlebnis« (Semiose)?²⁰ Charles W. MORRIS unterschied im Blick auf diese Frage bereits 1939 drei Aspekte: die *Semantik*, die nach der Zeichenbedeutung fragt, die *Syntaktik*, die die Verbindung zu anderen Zeichenträgern in den Blick nimmt, und die *Pragmatik*, die die Beziehung des Zeichenträgers zum Interpretieren untersucht.²¹ Die primäre Fragerichtung bisheriger liturgischer Semiotik bewegt sich – legt man diese Unterscheidung zugrunde – aufgrund ihres Interesses an der Kommunikation der Zeichen vor allem im pragmatisch-semantischen Bereich. Intertextualität verorte ich demgegenüber zunächst im *syntaktisch-semantischen* Bereich. Sie nimmt deutliche oder nur angedeutete Verbindungen des Textes mit anderen Texten und Kontexten wahr. Damit eröffnet sie einen denkbar weiten Raum möglicher Text-Text-Wechselspiele. Weil Intertextualität die unmittelbare Kommunikationssituation (zunächst!) ausklammern kann, ist es ihr möglich, auch neue Kon-Texte zu entdecken – aber eben auch solche alten Kon-Texte, die in der Geschichte der *Rezeption* nicht oder zu wenig beachtet wurden. Hierher gehört dann beispielsweise der »Text« des gegenwärtigen Judentums.

3.3. Intertextualität und »Israels Gegenwart«

»Israels Gegenwart« gerät als »Text« mit dem Text der Liturgie in ein Wechselspiel, durch das beide Texte sich verändern. Ich bleibe zunächst bei dem Bei-

¹⁷ Vgl. zum Überblick über die Bedeutung der Semiotik in der Praktischen Theologie und in der Liturgik *W. Engemann*, Art. Semiotik III, Praktisch-Theologisch, in: TRE 31 (2000) 134–142; *M. Meyer-Blanck*, Der Ertrag semiotischer Theorien für die Praktische Theologie, in: BThZ 14 (1997) 190–219, *ders.*, Semiotik und Praktische Theologie, in: IJPT 5 (2001) 94–133. *R. Völz*, Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern, 2 Bde, Gütersloh 1992/1994 versucht insgesamt, eine Liturgik in semiotischer Perspektive zu entwickeln.

¹⁸ Vgl. *Engemann*, Art. Semiotik (wie Anm. 17), 134, ähnlich *ders.*, Semiotische Homiletik. Prämissen–Analysen–Konsequenzen (Textwissenschaft, Theologie, Hermeneutik, Linguistik, Literaturanalyse, Informatik 5), Tübingen/Basel 1993, 28.200 und *Völz*, Liturgik (wie Anm. 17), hier 1, 94 f.

¹⁹ Diese Blickrichtung ist wesentlich schon mit der Definition eines »Zeichens« durch *Ch. S. Peirce* (1839–1914) verbunden: »something which stands to somebody for something in some respect or capacity« (zit. nach *A. Burkhardt*, Art. Semiotik II, Philosophisch-linguistisch, in: TRE 31 (2000) 116–134, hier: 124 [Hervorhebung AD]).

²⁰ Interessant für die praktisch-theologische Rezeption der Semiotik war und ist nicht zuletzt die Einsicht in die Offenheit der Semiosen. Keineswegs verweist ein Signifikant (Zeichenträger) eindeutig auf ein Signifikat (Zeichenbedeutung). Jedes Signifikat wird im Gegenteil selbst zum neuen Signifikanten und löst weitere Semiosen aus. Denotative Eindeutigkeit weicht so konnotativer Mehrdeutigkeit. *Umberto Eco* konnte von der Unbegrenztheit der Semiose und dann auch vom »Offenen Kunstwerk« sprechen. Dieser Begriff und die semiotische Theorie wurden *homiletisch* seit *G. M. Martins* Aufsatz 1984 aufgenommen und ausführlich diskutiert. Die *liturgische* Rezeption der Semiotik setzte schon vorher ein. Einen deutlichen Ausgangspunkt markiert hier etwa der Sammelband *R. Völz* (Hg.), *Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst*, München/Mainz 1982.

²¹ Vgl. dazu nur *Burkhardt*, Art. Semiotik (wie Anm. 19), 118 f. und *Völz*, Liturgik (wie Anm. 17), hier 2, 693 f.

spiel von Sanctus und Q^c duscha, um anzudeuten, was im Wechselspiel beider Texte wahrgenommen werden könnte:

Zunächst: Eine intertextuelle Lektüre beider liturgischer Texte wird mehr erkennen, als klassische Einflussforschung wahrnehmen konnte. Es geht nicht nur darum, dass sich das Sanctus aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Q^c duscha entwickelt hat.²² Entscheidend ist, dass zwei Texte *gegenwärtig* in einem Textraum zusammenleben und interagieren. Diese Texte evozieren jeweils ihre je eigenen Kontexte: die Q^c duscha die Gottesdienst feiernde jüdische Gemeinde, das Sanctus die christliche Gemeinde unterwegs zum Abendmahl. In beiden Gemeinschaften wird Jes 6,3 laut, Jesajas Vision vom himmlischen Thronsaal. Intertextualität lässt so eine entscheidende jüdisch-christliche Gemeinsamkeit entdecken: »Wir« sind nicht allein im himmlischen Thronsaal unterwegs, nicht allein mit hineingenommen in die Vision. Die eingangs aus der Rezeption von Offb 4 gewonnene eschatologische liturgische Perspektive, die Perspektive einer gemeinsamen Anrufung von zwölf Ältesten Israels und zwölf christlichen Ältesten, ist insofern schon Realität, als die beiden feiernden Gemeinschaften – zwar getrennt voneinander, aber doch gleichzeitig nebeneinander – Gott loben. Gleichzeitig aber verweist gerade die Intertextualität auf das bleibende jüdisch-christliche Spannungsfeld: Jüdisches Lob mündet in die Proklamation kommender Gottesherrschaft auf dem Zion, christliches Lob spricht den damals auf dem Esel in die Stadt Gekommenen mit dem jetzt im Abendmahl und dereinst in Herrlichkeit erwarteten Kommenden zusammen. Nicht zuletzt ermöglicht die intertextuelle Lektüre eine wechselseitige Befragung beider Texte, die gewinnbringend sein kann: Als anregend könnte etwa die responsorische Struktur der Q^c duscha im Vergleich zum monologischen Sanctus wahrgenommen werden. Oder das Spannungsfeld von eschatologischer Erwartung (Q^c duscha) und anamnetischer Vergegenwärtigung (Sanctus) gerät als *notwendiges* Spannungsfeld neu in den Blick.

4. Intertextualität als Perspektive für eine Liturgie »in Israels Gegenwart«

Intertextualität ermöglicht neue Wahrnehmung – auch in der Liturgik und gerade im Blick auf das christlich-jüdische Verhältnis. Drei Aspekte dieser Wahrnehmung erkenne ich dabei vor allem:

4.1. Neue Wahrnehmung jüdischer Gegenwart

Die Liturgik ist sich dessen bewusst, dass der christliche Gottesdienst jüdische Wurzeln hat und sich folglich reichlich »jüdisches Erbgut im christlichen Got-

²² Vgl. dazu O. Dietz, Unser Gottesdienst. Ein Hilfsbuch zum Gottesdienst nach Agende I für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, München ²1983 [1. Aufl. 1958], 154 und Trepp, Gottesdienst (wie Anm. 16), 25.

tesdienst« findet.²³ Wer aber nach Wurzeln sucht bzw. das Erbgut aufspürt, unternimmt die rekonstruktive Tätigkeit des Historikers oder Archäologen, setzt sich die diachrone Brille auf und sieht damit Dinge, deren Bedeutung für heutige Gottesdienstgestaltung und heutiges Gottesdienensterleben nicht ohne weiteres auf der Hand liegen.

Wer aber intertextuell liest, liest primär synchron und sieht mehr: Sieht das spannungsvolle wechselseitige Agieren von Texten mit ihren Kontexten. Bei nahe jeder Einzeltext der Liturgie lädt zu einer solchen Lektüre ein. Am Beispiel des Sanctus habe ich Ansätze einer solchen Lesung gezeigt. Die Beispiele ließen sich fast beliebig vermehren. Ich verweise als weiteres Beispiel auf einen Psalm.

Ps 145 besingt »Gottes ewige Güte«.²⁴ Keineswegs handelt es sich bei diesem Psalm nur um den Text eines ehemaligen Gebetes zur Zeit des Zweiten Tempels (so sehr er das auch ist!). Er ist der bis heute gesungene Lobpsalm beim Ausheben der Tora in synagogalen Schabbat-Morgen-Gottesdienst.²⁵ Zu seinem Kon-Text gehört die feiernde Gemeinschaft von Jüdinnen und Juden. Und gleichzeitig spricht er sich als Psalm in die Liturgie des Trinitatisfestes hinein und kommt hier mit Jesaja 6,3 (Wochenspruch; Jes 6,1–13 AT), Röm 11, (32)33–36 (Epistel), Joh 3,1–8(9–15) (Evangelium) in ein dichtes intertextuelles Wechselspiel. Zwischen Tempel (ursprünglicher »Sitz im Leben« des Psalms) und himmlischem Gottesdienst (Jes 6), zwischen dem Juden Nikodemus (Joh 3) und den Juden, die heute in der Synagoge Ps 145 singen, zwischen Taufe (Joh 3,5), Doxologie (Röm 11) und Tora-Preisung tut sich ein Textraum unerschöpflicher Wechselspiele und Entdeckungszusammenhänge auf, in den gegenwärtiges Judentum mit hinein gehört.

Die synchrone Brille sieht nicht nur mehr als die diachrone; sie entgeht gleichzeitig einer Gefahr: Die diachrone Brille konnte sich in der Vergangenheit leicht mit antijudaistisch-antithetisch geschliffenen Gläsern verbinden und den Vorrang der späteren, christlichen Texte gegenüber den vorauslaufenden jüdischen betonen – das Christliche als das »Neue«, »Bessere« im Vergleich zum überkommenen Jüdischen.²⁶ Die Chancen einer Wahrnehmung des Kontextes gegenwärtigen Judentums konnten in solcher durch Polemik und Abgrenzung geprägten Perspektive nicht gesehen, können heute aber neu entdeckt werden.

²³ Vgl. F. Schulz, Die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes, in: *ders.*, Synaxis, Göttingen 1997, 15–36; A. Gerhards, Kraft aus der Wurzel. Zum Verhältnis christlicher Liturgie gegenüber dem Jüdischen. Fortschreibung oder struktureller Neubeginn?, in: *KuI* 16 (2001) 25–44, B. Klaus, Antikes Erbe und christlicher Gottesdienst. Eine kulturgeschichtliche Spurensuche, Stuttgart 1998 und *ders.*, Jüdisches Erbgut im christlichen Gottesdienst, in: *ZW* 70 (1999) 231–247.

²⁴ So die Überschrift des Psalms in der Lutherbibel.

²⁵ Vgl. z. B. Sidur Sefat Emet [סדר שפה אמת], mit deutscher Übersetzung von S. Bamberger, Basel 1999, 124 f. Gleichzeitig kehrt Ps 145 auch im Gebet der Wochentage wieder, vgl. *Trepp*, Gottesdienst (wie Anm. 16), 22.51.

²⁶ Vgl. G. Aichele/G. A. Phillips, Introduction. Exegesis, Eisegesis, Intergesis, in: *Semeia* 69/70 (1995) 7–18, hier 7 f.13. Vgl. auch H. Bloom, der vom »Kampf des spätgeborenen gegen den erstgeborenen Dichter« sprechen kann (zit. bei *Schahadat*, Intertextualität [wie Anm. 15], 372).

4.2. Neue Wahrnehmung des Vorhandenen

Die Diskussionen um die Aufnahme und die Interpretation des »siebten Leitkriteriums« des Evangelischen Gottesdienstbuchs erwecken gelegentlich den Eindruck, als ginge es bei der Frage nach einem »Gottesdienst in Israels Gegenwart« um etwas, was in den Gebetsformulierungen *hinzugefügt*, in der gottesdienstlichen Sprache *neu* bedacht oder in der Gestaltung *neuer* Gottesdienstformen gesucht werden müsse. Sosehr dies *auch* nötig ist, zeigt die Perspektive der Intertextualität hier doch ein anderes: Es geht zunächst einmal darum, zu *entdecken*, was vorliegt, um eine liturgische »theoria« als das Anschauen dessen, was da ist.²⁷ Diese *theoria* wird helfen wahrzunehmen, wie christlicher Gottesdienst in seinen Texten *schon immer* hinweist auf den Kontext der Gegenwart Israels.

Als Grund-Satz intertextueller Literaturtheorie formulierte Umberto Eco im Blick auf seinen Roman »Der Name der Rose«: »... i libri parlano sempre di altri libri e ogni storia racconta una storia già raccontata [...die Bücher sprechen immer von anderen Büchern und jede Geschichte erzählt eine bereits erzählte Geschichte]«. ²⁸ Es geht nicht (nur) um ein Neuschreiben der Liturgie, sondern zunächst um die Wiedergewinnung einer bereits in der Alten Kirche weitestgehend verlorenen, in den Texten der Liturgie aber immer angelegten Wahrnehmungsperspektive. Am Beispiel des »Israelsonntags« komme ich unten (5) anhand eines Beispiels auf diesen Aspekt zurück.

4.3. Neue Wahrnehmung von Spannung

Martin NICOL beschreibt Liturgie als »Weg im Geheimnis«, ²⁹ Manfred JOSUTTIS kann von einem »Weg in das Leben« ³⁰ und »in die verborgene und verbotene Zone des Heiligen« ³¹ sprechen. Natürlich ist dieser Weg »spannend«. Und er gewinnt an »Spannung«, wenn ich ihn (auch!) als Weg im spannungsreichen Miteinander und Gegenüber von Christen und Juden wahrnehme – ein Miteinander und Gegenüber, das in dieser Weltzeit unauflöslich »spannend« bleiben wird (Röm 11,25–32). Die Wahrheit christlich-jüdischen Verhältnisses liegt nicht fest, ist begrifflich nicht fassbar, sie liegt vielmehr bei Gott – oder: anders gesagt: sie liegt *im Bereich* des durch die beiden Pole des »Christlichen« und des »Jüdischen« eröffneten Spannungsfeldes. ³²

²⁷ Volp, Liturgik (wie Anm. 17), hier 2, 695.

²⁸ U. Eco, Postille a »Il nome della rosa«, in: alfabeto 49 (1983) 19–22, hier: 19.

²⁹ Vgl. M. Nicol, Ereignis und Kritik. Praktische Theologie als hohe Schule der Gotteskunst, in: ZThK 99 (2002) 226–238, hier 232–234.

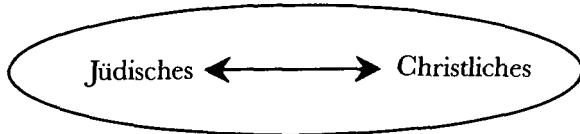
³⁰ M. Josuttis, Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, Gütersloh ²1993.

³¹ M. Josuttis, Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996, 95.

³² Sich in diesem Spannungsfeld bewegen heißt: begriffliche Festlegung zu vermeiden und Sprachformen zu suchen, die in diesem Spannungsfeld tragen – für Paulus ist es die Doxologie (Röm 11,33–36).

Intertextuelle Theorien betonen genau dies: Sinn liegt nicht im Text, sondern entsteht in der »dynamischen Interaktion« zwischen Texten,³³ »durch das Aufeinandertreffen verschiedener Texte und Kontexte.«³⁴ Wahrnehmung und damit auch Wahrung von *Differenz* wird damit zur entscheidenden Grundlage für die Sinn- bzw. Bedeutungskonstitution.

Und das heißt für die jüdisch-christliche liturgische Intertextualität: Das Wechselspiel distinkt voneinander unterschiedener Partner ist unverzichtbar, um Sinn, Bedeutung, Neues, vielleicht auch Wahrheit im Spannungsfeld zu entdecken.³⁵



Demgegenüber besteht die Gefahr eines doppelten Spannungsabfalls, die ich *antithetische* und *synthetische* Reduktion nenne³⁶:

(1) Die *antithetische* Reduktion prägte jahrhundertlang christliche Theologie: Der jüdische Prätext wurde zwar als das Andere gesehen, aber in negativer, antithetischer Perspektive funktionalisiert. Das Christliche als das Neue stand dem Alten gegenüber, Jesus zeigte sich als Verkündiger einer neuen, dem Judentum überlegenen Lehre, Paulus als der bekehrte Saulus, der alles Gewesene (= Jüdische) abschüttelt. Das Judentum konnte nicht mehr als Subjekt gesehen werden, das etwas zu sagen hätte und von dem etwas zu erwarten wäre, sondern bestenfalls als Objekt, dem oder über das etwas gesagt werden könne. Folgende Skizze veranschaulicht antithetische Reduktion:



Ich spreche von »Jüdischem« und »Christlichem«, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass es nicht einfach um »das« Judentum oder »das« Christentum geht, die beide nicht im Singular, sondern immer nur im Plural gedacht werden können.

³³ *Schahadat*, Intertextualität (wie Anm. 15), 369; vgl. auch *Aichele/Phillips*, Introduction (wie Anm. 26), 14.

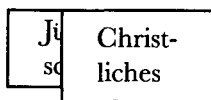
³⁴ *Schahadat*, Intertextualität (wie Anm. 15), 367.

³⁵ Vgl. hier insgesamt *Gerhards*, Kraft aus der Wurzel (wie Anm. 23), der anhand konkreter Beispiele zeigt, dass das Spannungsfeld von *Kontinuität* und *Neubeginn* (vgl. 33.35) am ehesten die Entwicklung jüdischer und christlicher Liturgie aufzeigen kann, das Spannungsfeld von *Identität* und *Allerität* (vgl. 39 f.) am ehesten das gegenwärtige Gegenüber jüdischer und christlicher Liturgie zur Sprache bringt.

³⁶ Vgl. auch *Gerhards*, ebd., 39, der vor einem vorschnellen »Auflösen der Spannung in die eine oder andere Richtung [gemeint: in Richtung auf das Judentum oder das Christentum, AD]« warnt; vgl. auch ebd., 33 f.35.

In liturgischer Hinsicht ist der 10. Sonntag nach Trinitatis (›Gedenktag der Zerstörung Jerusalems‹; ›Israelsonntag‹) hier besonders aussagekräftig. Auf ihn komme ich daher unten (5) zurück.

(2) Die *synthetische* Reduktion soll durch folgende Grafik veranschaulicht werden:



Sie lässt sich weiter differenzieren in eine (wohl kaum noch anzutreffende) *synthetisch-antijudaistische* und eine (viel häufigere) *synthetisch-philosemitische* Reduktion:

(2a) Das Beispiel der Beziehung von (Introitus-)Psalm und Gloria Patri ist gut geeignet, die *synthetisch-antijudaistische* Reduktion zu illustrieren: Es ist erst wenige Jahrzehnte her, dass Liturgiewissenschaftler davon sprechen konnten, die Psalmen würden durch das Gloria Patri ›getauft‹.³⁷ Gemeint war hier im Kern der sozial-ekkesiologische Aspekt der Taufe,³⁸ d. h. die Psalmen wurden aus ihrem alten Kontext entfernt und in einen neuen integriert.³⁹ Erscheint bei einer solchen Psalmenlektüre das Wort ›Israel‹, kann hier wohl nur noch die ›Kirche‹ als das ›getaufte Israel‹ gehört werden. Die spannende *Gegenwart* Israels fällt bei dieser Interpretation des Gloria Patri weg.⁴⁰

(2b) Im jüdisch-christlichen Gespräch wurde und wird die Verwurzelung (vgl. Röm 11,18) des Christentums im Judentum sichtbar. Zahlreich sind die Versuche, sich dieser Wurzel anzunähern und im christlichen Gottesdienst wieder ›jüdischer‹ zu werden. Aber diese Annäherung kann zum *philosemitischen*

³⁷ Vgl. Dietz, Gottesdienst (wie Anm. 22), 49.

³⁸ Vgl. M. Nicol, Eine Taufe – Vielfalt der Deutungen. Ritus, Biographie und Theologie bei der Taufe Erwachsener, in: G. Maser/J. Opp (Hg.), Erwachsene taufen, Gütersloh 1995, 28–39. Nicol unterscheidet drei Aspekte der Taufe: sozial, biographisch und mystisch.

³⁹ Vgl. Dietz, Gottesdienst (wie Anm. 22), 48: »Die Kirche nimmt die Psalmen inhaltlich von Christus her in Besitz ...«.

⁴⁰ Dabei könnte das Gloria Patri auch so gelesen werden, dass sich dadurch das (unaufgebbare) jüdisch-christliche Spannungsfeld gerade eröffnet. Eine im christlich-jüdischen Gespräch gelegentlich vorgeschlagene Umformulierung des Gloria Patri (›Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist‹) ist dann zwar in trinitätstheologischer Hinsicht erwägenswert, in liturgisch-intertextueller Perspektive aber nicht zwingend (vgl. R. Buchbeck u. a., ›Lobe mit Abrahams Samen‹. Israel im evangelischen Gottesdienst. Eine Arbeitshilfe, Heppenheim/Wolfsburg 1995, in: Streit um das Gottesdienstbuch (›Erneuerte Agenda‹). Theologie nach Auschwitz oder Theologie ›als wäre nichts geschehen?‹ (Schriftenreihe Evangelischer Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau 17), Heppenheim 1999, 2–14, hier 14 und vgl. unten Anm. 69).

Stolperstein werden, wenn sie die Fremdheit des Jüdischen negiert und es vielmehr als das Eigene, Ureigenste interpretiert. Die herzlich gemeinte Umarmung steht in Gefahr, die herausfordernde, gegenwärtige Stimme des Judentums zu ersticken. Der zweite Text, der nötig ist, um in der Interaktion Spannung und damit Bewegung aufrechtzuerhalten, verschwindet hinter dem ersten.

Liturgisch wird die hier angedeutete Problematik unter anderem dort relevant, wo versucht wird, das Abendmahl (vor allem am Gründonnerstag) im Blick auf das Passamahl neu zu verstehen. Dieses prominente Beispiel soll daher unten (6) ebenfalls näher betrachtet werden.

›Feiern in Israels Gegenwart‹ – das heißt, so meine These: Inszenieren des christlich-jüdischen Spannungsfeldes. Zwei Beispiele sollen das Gemeinte konkretisieren:

5. Israelsonntag und Tischa beAv

Der 10. Sonntag nach Trinitatis war als »Judensonntag« über viele Jahre der Ort, an dem Antijudaismus und nicht etwa ein bleibend offenes christlich-jüdisches Spannungsfeld inszeniert wurde. Das Sonntagsevangelium Lk 19,41–48 [Jesus weint über Jerusalem/Tempelreinigung] ordnet die Zerstörung des Tempels in Jerusalem theologisch ein: »... weil du die Zeit nicht erkannt hast, in der du heimgesucht worden bist« (V. 44). Das Judentum konnte in Folge dieser Aussagen als gescheitert betrachtet und zur negativen Folie werden – ein deutliches Beispiel antithetischer Reduktion.⁴¹

Daher ist es nur verständlich, dass liturgische Versuche im Kontext jüdisch-christlichen Gesprächs sich besonders intensiv mit diesem Sonntag beschäftigten und sein Proprium wesentlich veränderten: »Vom Judensonntag zum Israelsonntag«⁴² – so lässt sich der Weg beschreiben, der dabei begangen wurde und auf dem primär Schritte zur Perikopenrevision versucht wurden.⁴³

⁴¹ Besonders deutlich wird diese Interpretation z. B. in den »Acht Reden gegen die Juden« des Johannes Chrysostomus (386/387) (eing. und erläutert v. R. Brändle, übers. v. V. Jegher-Bucher (Bibliothek der griechischen Literatur 41), Stuttgart 1995; vgl. besonders die fünfte Rede, ebd., 142–149). Eine solche oder ähnliche Deutung zieht sich durch die Jahrhunderte. Und selbst Karl Barth, der dem Judentum seiner Zeit ansonsten keineswegs unfreundlich gegenüber stand, nimmt sie in seinen frühen Predigten auf (vgl. N. Barth/G. Sauter (Hg.), Karl Barth. Predigten 1913 (Karl Barth Gesamtausgabe I. Predigten), Zürich 1976, 614–629 [Predigt zum 1. Advent 1913] und U. und J. Fähler (Hg.), Karl Barth. Predigten 1914 (Karl Barth Gesamtausgabe I. Predigten), Zürich 1974, 325–338 [Predigt zum 21. Juni 1914]).

Vgl. ausführlich zur Geschichte des »Judensonntags« die bisher noch nicht veröffentlichte Arbeit von I. Mildemberger, Der Israelsonntag – Gedenktag der Zerstörung Jerusalems. Untersuchungen zu seiner homiletischen und liturgischen Gestaltung in der evangelischen Tradition (SKI), Berlin 2004.

Aber – so meine These – auch das ›klassische‹ Proprium des Judensonntags als ›Gedenktag der Zerstörung Jerusalems‹ böte Chancen einer Inszenierung jüdisch-christlicher ›Spannung‹. Dann nämlich, wenn nicht die antithetische Reduktion den Blick in antijudaistische Bahnen lenkte und wenn so der Blick frei würde für eine Wahrnehmung jüdischer liturgischer Gestaltung des Gedenkens der ›Zerstörung Jerusalems‹. Diese geschieht jedes Jahr am 9. Av (Tischa beAv – תשעה באב), in unmittelbarer zeitlicher Nähe zum 10. Sonntag nach Trinitatis.

Bereits die Mischna erwähnt Tischa beAv (m Taanit 4,6) und nennt fünf Ereignisse, die mit diesem Datum korreliert sind: »Am 9. Av wurde über unsere Väter geurteilt, dass sie nicht in das Land einziehen dürfen [vgl. Num 13 f., AD], und es wurde zerstört der Tempel zum ersten und zum zweiten Mal [die beiden Tempelzerstörungen 587 v. Chr. und 70 n. Chr., AD], es wurde erobert Betar [Rückzugsort der Aufständischen zur Zeit des Bar-Kochba-Aufstandes (132–135 n. Chr.), AD], und die Stadt [Jerusalem, AD] wurde umgepflügt [Erinnerung an die Zerstörung Jerusalems und Umbenennung in Aelia Capitolina am Ende des Bar-Kochba-Aufstandes, AD].«

In der Liturgie der Gebetszeiten am Tischa beAv spielen die Klagelieder Jeremias eine wesentliche Rolle. Schon zu Beginn des Fasttages (in der Nacht) werden sie in der Synagoge gelesen. »Den vorletzten Vers: ›Kehre uns, Herr, zu dir, dann können wir uns zu dir bekehren. Erneuere unsere Tage, damit sie werden wie früher‹ (5,21) liest die ganze Gemeinde laut vor, um in einer Stimmung des Trostes und des Optimismus die Nacht abzuschließen.«⁴⁴

Trauer angesichts der Zerstörung wird zur Klage und zur Buße, und diese bleiben als Anrede an Gott nicht ohne Hoffnung. Die Hoffnung wiederum bezieht sich konkret auf Zion/Jerusalem und verbindet sich schon jetzt und trotz aller bedrängenden Weltwirklichkeit mit dem Lob: »Gelobt seist du, Ewiger, der du Zion tröstest und Jerusalem erbaust.«⁴⁵

Wie könnte eine Inszenierung des Spannungsfeldes von 10. Sonntag nach Trinitatis und Tischa beAv aussehen? Als interessantes Beispiel lese und interpretiere ich die liturgische Gestaltung, die sich in Reichenschwand, einem Dorf im Nürnberger Land, seit 1816 erhalten hat.

Das Reichenschwander Gemeindearchiv berichtet: »Der Hauptgottesdienst an Dom. X. p. Trin. wird herkömmlich unter großer Beteiligung bei geschmückten Gräbern in der Gottesackerkirche gehalten, dabei das Gedächtniß an d. Zerstörung Jerusalems

⁴² Vgl. E. Völkemann, Vom Judensonntag zum Israelsonntag. Predigtarbeit im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, Stuttgart 2002.

⁴³ Vgl. dazu Evangelisches Gottesdienstbuch (wie Anm. 7), 368 f.: Als Evangelium tritt nun die Perikope von der ›Frage nach dem höchsten Gebot‹ (Mk 12,28–34) als Alternative neben Lk 19. Die alttestamentliche Lesung versetzt an den Berg Sinai und lässt Gott von Israel als seinem Eigentumsvolk sprechen (Ex 19,1–16). Die paulinische Grundlegung seiner Israelkapitel im Römerbrief (Röm 9,1–8.14–16) erscheint als Epistel. Vgl. zur Perikopendiskussion um den 10. Sonntag nach Trinitatis Völkemann, Judensonntag (wie Anm. 42), 84–93.

⁴⁴ I.M. Lau, Wie Juden leben. Glaube – Alltag – Feste, bearb. und mit einem Nachw. von B. Z. Barsilai, Gütersloh ⁴1997, 290.

⁴⁵ Sidur Sefat Emet (wie Anm. 25), 44 Anm.

u. die Entmachtung des Todes verbunden.«⁴⁶ Pfarrer Leonhard HERING führte diesen besonderen Gottesdienst in der Friedhofskapelle ein. Der zeitgeschichtliche Hintergrund war bedrückend: Die Befreiungskriege hatten das Dorf in Mitleidenschaft gezogen, im Jahr 1816 verzeichnete das Sterbebuch eine außergewöhnliche Häufung von Todesfällen bei Kindern und Jugendlichen, und eine Missernte drohte. Es war Zeit zur Klage, und Pfr. HERING wählte den 10. Sonntag nach Trinitatis als liturgischen Ort dafür. Ein bemerkenswerter Schritt, denn damit war die klassische antithetische Hermeneutik dieses Sonntags ausgeschlossen. Wie ›Israel‹ fand man sich in der Situation der ›Zerstörung‹, fand sich wieder im ›Weinen Jesu‹ über die Stadt.⁴⁷ Wenige Kilometer von Reichenschwand entfernt befanden sich bedeutende jüdische Landgemeinden. Es ist zwar nicht mehr nachweisbar, m.E. aber auch nicht auszuschließen, dass die Klagefeiern an Tischa beAv in diesen Gemeinden die Vorlage für eine liturgische Neugestaltung des 10. Sonntags nach Trinitatis in Reichenschwand lieferten. Bereits in alten jüdischen Liturgien – wie etwa dem Gebetbuch des Amram ha-Gaon – werden »Trauergebräuche« für Tischa beAv vorgeschrieben, die denen »beim Tode der nächsten Angehörigen« entsprechen.⁴⁸ Individuelle und gemeinsame Klage verbinden sich an Tischa beAv – wie bei der Klagefeier in Reichenschwand.

›Zerstörung‹ – jüdisch und christlich, ›Zerstörung‹ damals und heute. Die ›Zerstörung‹ des Tempels und die ›Zerstörungen‹ in der jüdischen Geschichte sind nicht einfach die ›Zerstörungen‹ in der Erfahrungswelt christlicher Gemeinden.⁴⁹ Aber wenn die antithetische Reduktion die Hermeneutik nicht länger bestimmt, können sich Christen im Spannungsfeld von 10. Sonntag nach Trinitatis und Tischa beAv als die *mit Israel Klagenden*, mit Israel neu zu *Gott Umkehrenden und auf ihn Hoffenden* und die Konkretion der Hoffnung *im Lob schon Antizipierenden* erfahren.⁵⁰

⁴⁶ Archiv des Evangelisch-Lutherischen Pfarramts Reichenschwand Nr. 78, 41, »Historischer Theil«, zit. nach R. Müller, in: Heimatbeilage der Hersbrucker Zeitung Nr. 4, August 1990, 1 f., hier 2.

⁴⁷ Volkmann, Judensonntag (wie Anm. 42), 36 spricht für die Zeit vom Ende des 19. Jahrhunderts an davon, dass der 10. Sonntag nach Trinitatis nun verstärkt als »Buß- und Trauergottesdienst« gefeiert wurde. Die Reichenschwander Liturgie wäre hier ein Beispiel für eine weit frühere Einrichtung eines solchermaßen geprägten Gottesdienstes.

⁴⁸ Vgl. I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, 2. Nachdr. der 3. verb. Aufl. [Frankfurt/M. 1931], Hildesheim u. a. 1995, 128.

⁴⁹ Die Gefahr einer synthetischen Reduktion markiert die andere Seite des Spannungsabfalls. Wir sind nicht Israel und können nicht unmittelbar in die Klage am Tischa beAv einstimmen. Das gilt für die Klage angesichts der Zerstörung des Tempels in Jerusalem, noch mehr aber angesichts der weiteren Zerstörungen in der jüdischen Geschichte (vgl. nur die Schoa!). Der Israelsonntag kann nicht zu einem »verchristlichten 9. Aw« werden (Volkmann, Judensonntag [wie Anm. 42], 185).

⁵⁰ Ob und wie sich aus der Entdeckung solcher intertextueller Zusammenhänge auch Perspektiven für *gemeinsame* Formen jüdisch-christlicher Klageliturgien ableiten lassen, ist demgegenüber eine *zweite* und angesichts grundlegend anderer Gottesdienstverständnisse erneut spannungsreiche Frage.

Anzumerken bleibt hier: So sinnvoll die Verschiebung der Hermeneutik des 10. Sonntags nach Trinitatis vom ›Judensonntag‹ zum ›Israelsonntag‹ auch sein mag – die Wahrnehmung des intertextuellen Zusammenhangs und Spannungsfeldes von Tischa beAv und 10. Sonntag nach Trinitatis ist nur im Kontext der ›klassischen‹ Perikopen des 10. Sonntags nach Trinitatis möglich.

6. Abendmahl und Passamahl

10. Sonntag nach Trinitatis und Tischa beAv lassen sich als zwei aufeinander bezogene Texte in intertextuellem Wechselspiel verstehen. Noch evidenter ist dies bei den beiden Texten des Abendmahls und des Passamahles. Jüdisch-christliche Intertextualität wird hier schon in den Einsetzungsberichten der Evangelien deutlich.

Allerdings bleibt die historische Frage angesichts der unterschiedlichen Berichte im Johannes-Evangelium einerseits, bei den Synoptikern andererseits bis in jüngste Publikationen hinein umstritten: War das letzte Abendmahl ein Sedermahl oder nicht?⁵¹ Eine Entscheidung erscheint mir aber sowohl in historischer als auch in hermeneutischer Perspektive nicht zwingend zu sein: Denn *historisch* lässt sich festhalten, dass Jesus im *Umfeld* des Passafestes starb, und *hermeneutisch* gilt, dass die Deutefolie des Passafestes – ausgehend etwa von 1Kor 5,7b – bis spätestens zur Zeit der Verschriftlichung der Evangelien mit der des Todes Jesu in Verbindung gebracht wurde.

Bei Abendmahl und Passamahl wird jüdisch-christliche liturgische Beziehung unmittelbar deutlich. Es verwundert daher nicht, dass in Kreisen von im christlich-jüdischen Gespräch Engagierten der Versuch unternommen wurde, diese Beziehung auch zu inszenieren.

Bereits seit den 1970er Jahren wurden in den USA Passa-Sederabende in christlichen Gemeinden veranstaltet.⁵² Im deutschsprachigen Raum hat diese Entwicklung meiner

⁵¹ Vgl. zu einem Überblick über die Forschungslage *J. Herzer*, Synoptische oder johanneische Passionschronologie? Bemerkungen zu einer Tendenz in der neueren Forschung, in: *De Jérusalem à Rome. FS J. Riaud*, Paris 2000, 93–113. Interessant in diesem Zusammenhang und m.E. noch immer zu wenig beachtet erscheint mir die Frage, inwiefern Aussagen über die Gestalt der Passa-Seder im 1. Jh. n. Chr. tatsächlich möglich sind bzw. welchen Einfluss das sich entwickelnde Christentum auf die Passa-Seder hatte; vgl. dazu *I. J. Yuwal*, Easter and Passover as Early Jewish-Christian Dialogue, in: *P. F. Bradshaw/L. A. Hoffman* (Hg.), *Passover and Easter. Origin and History in Modern Times* (Two Liturgical Traditions 5), Notre Dame (IN) 1999, 98–124. Noch herausfordernder als *Yuwal*, dafür aber teilweise schlecht belegt und manchmal schlicht falsch äußerte sich zu dem Thema auch *M. Hilton*, ›Wie es sich christelt, so jüdel es sich. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben, Berlin 2000, 45–64.

⁵² Vgl. *F. C. Senn*, Should Christians Celebrate the Passover?, in: *P. F. Bradshaw/L. A. Hoffman* (Hg.), *Passover and Easter. The Symbolic Structuring of Sacred Seasons* (Two Liturgical Traditions 6), Notre Dame (IN) 1999, 183–205, hier 183. Zum Zweck solcher Feiern entstanden eigene Ausgaben von Passa-Haggadot (=Liturgien des Seder-Abends) für die christliche Verwendung, vgl. dazu nur: *B. B. Thompson*, *Passover Seder. Ritual and Menu for an Observance by Christians*,

Wahrnehmung nach bis in die 1990er Jahre auf sich warten lassen, setzte dann aber ebenfalls ein. Im Internet findet sich die Agende einer christlichen Passa-Feier,⁵³ und zahlreiche Gemeinden experimentieren mit Gründonnerstagsliturgien in Anlehnung an das Seder-Mahl.⁵⁴

Lag die grundlegende Gefahr beim 10. Sonntag nach Trinitatis in der antithetischen Reduktion des jüdisch-christlichen Spannungsfeldes, so lauert bei diesen gutgemeinten Versuchen stets die Gefahr synthetischer Reduktion, die zwei Richtungen einschlagen kann:

(1) Nicht selten sind die christlichen ›Passa-Feiern‹ am Gründonnerstag vor allem historisch orientiert. Sie wollen zeigen, wie »das Abendmahl in seinem entstehungsgeschichtlichen Zusammenhang besser zu verstehen« sei.⁵⁵ Das ›Jüdische‹ droht zum Schritt auf dem Weg der Entwicklung des Christlichen zu werden – und damit nicht mehr als das distinkt Andere oder als das notwendige gegenwärtige Gegenüber wahrgenommen zu werden.

(2) Jüdinnen und Juden reagieren oft zurückhaltend oder deutlich ablehnend gegenüber den christlichen ›Gründonnerstags-Passa-Liturgien‹. »Für mich«, so eine jüdische Stimme, »ist es sehr befremdlich, daß Christen auch heute ... nicht damit aufhören, uns Juden unserer Glaubenselemente zu berauben und sich neuerdings den Seder einzuverleiben versuchen.«⁵⁶ Christinnen und Christen, die meinen, sie könnten selbst ›Passa spielen‹,⁵⁷ nehmen der jüdischen Feier einerseits ihre Eigenart und Würde. Andererseits könnte die Idee aufkommen, dass man die Stimme des gegenwärtigen Judentums nicht brauche und das ›Jüdische‹ selbst darzustellen in der Lage sei.

Wenn dieser Weg als problematischer Weg erkannt ist, welche anderen Wege tun sich auf? Wie kann die jüdisch-christliche Spannung zwischen Abendmahl und Passamahl so inszeniert werden, dass synthetische Reduktion unterbleibt? Ich nenne zwei Möglichkeiten:

Minneapolis 1984 oder *J. M. Stallinger*, *Celebrating an Authentic Passover Seder. A Haggadah for Home and Church*, San Jose 1994.

⁵³ Das Internet-Angebot wurde von *W. Parmentier* ins Netz gestellt und ist per Link von der Site www.reliweb.de zu erreichen. Es handelt sich im Wesentlichen um die gekürzte und ins Deutsche übersetzte ›normale‹ Passa-Liturgie.

⁵⁴ Vgl. z. B. das im Korrespondenzblatt des bayerischen Pfarrer- und Pfarrerinnenvereins dokumentierte Angebot der Erlanger St. Markus-Gemeinde, die am Gründonnerstag zu einem »Abendmahl in Anlehnung an das letzte Passamahl Jesu« einlädt (vgl. *E. Hüsam*, *Abendmahl – wie zur Zeit Jesu. Eine alternative Gründonnerstagsfeier*, in: *Korrespondenzblatt* 115 [2000] 19 f.).

⁵⁵ *Hüsam*, *Abendmahl* (wie Anm. 54), 20.

⁵⁶ Zitiert aus den Reaktionen auf den oben angegebenen (vgl. Anm. 53) »Kleinen Ritus für ein christliches Seder-Mahl« im Internet.

⁵⁷ Vgl. *Chr. Müller*, *Passa spielen?*, in: *Korrespondenzblatt* 115 (2000) 20–24.

(1) *Begegnung inszenieren*: Jüdinnen und Juden feiern Passa und können davon erzählen. Und es kann geschehen, dass Christinnen und Christen in solchen Erzählungen Fremdes und Nahes, Herausforderndes und Bestätigendes wahrnehmen.

Der im Internet veröffentlichte Bericht eines jüdischen Rechtsanwaltes und Autors in den USA, Aubrey ROSE, zeigt dies.⁵⁸ Als Gastprediger nahm er an einem Gottesdienst in einer vor allem aus Schwarzen bestehenden christlichen Gemeinde teil. Von Anfang an war klar: »He is a Jew.« ROSE erzählte vom Passafest und von dessen biblischer Grundlage im Exodusgeschehen. Die schwarze Gemeinde reagierte auf diese *andere* Geschichte, die hier ein authentischer Sprecher einbrachte, deutlich, emotional und für ROSE überwältigend. Immer wieder riefen die christlichen Gottesdienstbesucher: »Yes, Lord!«, »Hallelujah« oder »Praise the Lord«, während ROSE predigte. Nicht die versuchte Annäherung an jüdische Vergangenheit war hier entscheidend, sondern die Begegnung mit jüdischer Gegenwart.

Natürlich werden sich solche Begegnungen nicht überall arrangieren lassen. Dann aber scheint es hilfreicher, eine *narrative* oder *symbolische* Begegnung mit der anderen, jüdischen Tradition und Gegenwart zu suchen und so an dieser zu partizipieren, als sich feiernd (oder vielleicht eben doch nachspielend!) den jüdischen Wurzeln zu nähern.⁵⁹

(2) *Die Abendmahlsliturgie auf Israels Gegenwart hin offen halten*: Nicht in jedem Abendmahlsgottesdienst kann *Begegnung* mit dem gegenwärtigen Judentum inszeniert werden. Jede Abendmahlsfeier aber sollte in ihrer liturgischen Gestaltung auf Israels Gegenwart hin offen bleiben. Ich gehe weit zurück und zitiere aus der in der Didache überlieferten Anamnese. Dort heißt es: »Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, welchen du uns kundgetan hast durch deinen Knecht Jesus ...«⁶⁰ Ein altes Gebetswort, das – so Rainer VOLP – »alle Kräfte jüdischer Hoffnung erinnernd in Bewegung« bringen kann.⁶¹ Und ein Beispiel dafür, wie es möglich ist, die Texte der Abendmahlsliturgie so zu gestalten, dass sie auf den Kon-Text des Judentums in Geschichte und Gegenwart verweisen.

Ich bin davon überzeugt, dass eine intertextuelle Wahrnehmung von Abendmahl und Passamahl spannend und herausfordernd sein kann und dem Abendmahl einige kritische Fragen zu stellen hat. Etwa die, ob sich die Innerlichkeit und Privatheit christlicher Abendmahlsfeier aufbrechen lässt durch die Wahrnehmung der befreiend-politischen und das Volk verbindenden Feier der

⁵⁸ Vgl. A. Rose, Hallelujah! Praise the Lord!, in: www.jcrelations.net.

⁵⁹ Es geht um *Partizipation*, nicht um *Identifikation*. Vgl. zum Begriff der *Partizipation* auch H. G. Schöttler, *Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Krieteriologie* (zeitzeichen 8), Ostfildern 2001, 630.

⁶⁰ Did. 9,1 – zit. nach Volp, *Liturgik* (wie Anm. 17), hier 2, 1194.

⁶¹ Ebd.

Passa-Seder? Oder ob die Eucharistie Feier der Hoffnung bei gleichzeitig offenen Augen für die Weltwirklichkeit sein kann, wie es das Passafest immer war und bis heute ist.

7. Viele Aufgaben und eine Vision

Gottesdienst feiern ›in Israels Gegenwart‹ erscheint verheißungsvoll – und dieses keineswegs nur am Gründonnerstag oder am 10. Sonntag nach Trinitatis. Jeder Sonn- und Feiertag kann in Israels Gegenwart gefeiert werden.⁶²

Dazu freilich ist die Liturgik weiter zu einer vertieften Wahrnehmung jüdischer Liturgiegeschichte, vor allem aber gegenwärtiger jüdischer Liturgie und Liturgik herausgefordert.⁶³ Noch mehr aber sind diejenigen gefordert, die sonntags und feiertags Gottesdienst gestalten. Wie kann es gelingen, dass Israel als Kontext hörbar wird und eben nicht im »semantische[n] Rauschen«⁶⁴ der vielfältigen Semiosen untergeht? Wie kann die Vielfalt der Zeichenereignisse im Prozess der Rezeption so gesteuert werden, dass ›Israels Gegenwart‹ bereichernd und herausfordernd aufscheinen kann?⁶⁵

Die Gefahr des Versuchs einer solchen Steuerung der Liturgierezeption liegt auf der Hand und ist das Manko nicht weniger wohlmeinender liturgischer Versuche in jüdisch-christlichem Kontext: Die Feier des Gottesdienstes wird gestört durch die »pädagogische Aufdringlichkeit« meta-liturgischer erklärender Anmerkungen und Erläuterungen.⁶⁶ Da wird dann *über* das christlich-jüdische Spannungsfeld geredet, anstatt das Spannungsfeld liturgisch zu inszenieren.

Zwei m.E. gangbare Wege einer solchen ›Steuerung‹ deute ich hier nur an:

[a] ›Jüdisches‹ sollte aus den Texten des Sonntagsgottesdienstes zumindest nicht leichtfertig gestrichen werden, sondern im Gegenteil als ›implizites Zitat,‹⁶⁷ das konnotative Auren eröffnet, erscheinen. Das bedeutet z. B. den Wochenspruch des 6. Sonntags nach Trinitatis einmal ungekürzt zu zitieren: »Und nun spricht der HERR, der dich

⁶² Vgl. dazu den Sammelband *A. Deeg* (Hg.), *Der Gottesdienst im jüdisch-christlichen Dialog. Liturgische Anregungen – Spannungsfelder – Stolpersteine*, Gütersloh 2003.

⁶³ Hilfreich und begrüßenswert ist es beispielsweise, dass die Reformierte Liturgie (wie Anm. 10), 611–625 als meines Wissens nach erstes Agendenwerk die jüdischen Fest- und Gedenktage abdruckt.

⁶⁴ *R. Fleischer*, *Zeichen, Symbol und Transzendenz*, in: *Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst* (wie Anm. 20), 169–192, hier 190.

⁶⁵ Im Blick auf den Gottesdienst als Kunstwerk spricht *W. Gräß*, *Der inszenierte Text. Erwägungen zum Aufbau ästhetischer und religiöser Erfahrung in Gottesdienst und Predigt*, in: *IJPT* 1 (1997) 209–226, hier 214, von den »Rahmenbedingungen«, die die Kunst schaffen müsse, um das freie Spiel in eine bestimmte Richtung anzuregen. Bei der hier angedeuteten Frage nach der ›Steuerung‹ geht es um die Schaffung solcher Rahmenbedingungen.

⁶⁶ Den Begriff der »pädagogischen Aufdringlichkeit« prägte *Raschzok*, *Gegenwart Israels* (wie Anm. 7), 54 im Blick auf einzelne im jüdisch-christlichen Kontext neu formulierte Gebete.

⁶⁷ Vgl. dazu *U. Broich*, *Formen der Markierung von Intertextualität*, in: *U. Broich/M. Pfister* (Hg.), *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, Tübingen 1985, 31–47.

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!«⁶⁸ Zur bewegenden thematischen Mitte des Sonntags (Taufe) käme so unmittelbar Israels Geschichte und Gegenwart hinzu – ein nicht nur in 1Kor 10,1–13 spannungsreiches Geschehen.

[b] Einen gängigen biblischen Vers oder eine gängige liturgische Wendung ungewohnt zu zitieren, kann als *Störung* des gewohnten liturgischen Ablaufs gedeutet werden. Störungen fordern Aufmerksamkeit, regen Deutungsprozesse an, rufen neues Nachdenken hervor (Pro-vokation im besten Sinn!). Solche Störungen lassen sich in aller Vorsicht inszenieren. Schon die gelegentliche Umformulierung des Gloria Patri zu »Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist«⁶⁹ kann eine solche Störung sein. Aber auch die (dosierte und gezielte) Übernahme von Wendungen (Gebetsanreden; Segensprüche; ...) oder Metaphern aus der jüdischen Liturgie. So erscheint u. a. im täglichen jüdischen Nachtgebet die Metapher: »Und breite über uns aus die *Laubhütte deines Friedens* (סכה שלומך)«,⁷⁰ die Gottes Frieden nicht mit der Sicherheit »fester Burg«, sondern ungewohnt und anregend mit der ungesicherten Existenz des durch die Wüste wandernden Gottesvolkes in Verbindung bringt.

Zum Abschluss der Rückblick auf die Vision vom Anfang: Wo gottesdienstliche Zeichen so gelesen werden, dass Israels Gegenwart intertextuell spannungsreich aufscheint, mag es geschehen, dass sich die Tür im Himmel einen Spalt weit öffnet. Und dass ein Blick dorthin möglich wird, wo die vierundzwanzig Ältesten der Vision des Johannes als Älteste der zwölf Stämme Israels und Älteste der christlichen Jüngerschar singen und den *einen* Gott anbeten. Vielleicht erfahren sich heute Feiernde dann schon jetzt als dazugehörig – zu *dieser* Gemeinschaft des Gotteslobs.

⁶⁸ Jes 43,1 – vgl. zu den Kürzungen Evangelisches Gottesdienstbuch (wie Anm. 7), 360 [Hervorhebungen AD].

⁶⁹ Vgl. oben Anm. 40.

⁷⁰ Vgl. Sidur Sefat Emet (wie Anm. 25), 295.