

Heilige Schrift und Gottesdienst

Evangelische Überlegungen zur Bibel in der Liturgie - oder: SC 24 als ökumenisches Projekt¹

Alexander Deeg

1 „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“ - oder: Luther hätte seine Freude gehabt

Martin Luther hätte seine Freude gehabt, wenn er dabei gewesen wäre und gehört hätte, was die Konzilsväter in „Sacrosanctum Concilium“, dem ersten Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils, erkannt haben. In SC 33 heißt es:

„In der Liturgie spricht [...] Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer das Evangelium. Das Volk aber antwortet sowohl mit Gesängen als auch mit Gebet.“

Wahrscheinlich hätte sich Luther bei diesem Satz an seine Predigt vom 17. Sonntag nach Trinitatis 1544 erinnert, als er bei der Einweihung der Schlosskirche zu Torgau, des ersten protestantischen Kirchenneubaus, sagte, nichts anderes solle in diesem Haus (und damit im Gottesdienst) geschehen, „[...] dann das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang.“² Dieser eher bei-läufig geäußerte Satz machte in der Folge einige Karriere und wurde seit dem 19. Jahrhundert als „Torgauer Formel“ bezeichnet und immer wieder zitiert. Gottesdienst wird von Martin Luther als Gott-menschlicher Wort-Wechsel beschrieben, als *Anrede* durch den lebendigen Gott und *Antwort* durch den Menschen, wobei sich diese beiden Aspekte nicht auf einzelne liturgische Sprechakte aufteilen lassen, sondern das Ganze des Gottesdienstes beschrei-

¹ Die folgenden Überlegungen gehen teilweise zurück auf meine 2010 angenommene und 2012 veröffentlichte Habilitationsschrift: Alexander DEEG, *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik* (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 68), Göttingen 2012. In diesem Buch finden sich ausführlichere Darlegungen zu zahlreichen der hier nur angedeuteten Überlegungen.

² Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe* (im Folgenden: WA) 49, 588, 15–18.

ben. Genau dies erklärt 1963 auch die katholische Kirche – und in derselben für Luther aus theologischen Gründen wichtigen Reihenfolge: erst die Rede Gottes, dann die Antwort des Menschen.

Freilich ist damit für die Väter des Konzils nicht alles über den Gottesdienst gesagt, wie bereits der Vorsatz von SC 33 deutlich macht: „Obwohl die heilige Liturgie vor allem Verehrung der göttlichen Majestät ist, enthält sie auch viel Erziehung für das gläubige Volk [...]“. Unter dem Leitwort „Erziehung“ („eruditio“) wird der Wortwechsel zwischen Gott und Mensch verhandelt und der Anbetung und Verehrung der göttlichen Majestät („cultus divinae maiestatis“) ergänzend zur Seite gestellt. „Cultus“ und „eruditio“ geraten damit in ein Spannungsfeld, das nun wiederum auch für den Gottesdienst der Reformation nur allzu charakteristisch ist. Vor allem Luthers „Deutsche Messe“ (1525/26) zeigt die Tendenz, den Erziehungsaspekt eher zu stark zu betonen und den Gottesdienst „glaubenspädagogisch“ zu funktionalisieren.³ So schreibt Luther in den Erörterungen zur vorgeschlagenen Vaterunserparaphrase und Abendmahls Ermahnung, vom Duktus der Ausführungen her aber durchaus übertragbar auf andere Teile des Gottesdienstes: „Denn es ist ja umd das volck zu leren und zu furen zuthun [...]“. ⁴ Damit freilich erhält der Wort-Wechsel des Gottesdienstes einen deutlich anderen Akzent: Er wäre dann nicht mehr primär die Wechselrede der versammelten Gemeinde mit dem lebendigen Gott, sondern das Wort des liturgisch leitenden Geistlichen, das die anderen zu hören und zu lernen haben.

Andererseits aber ist für Luther klar: Wenn Gott und Mensch in einen Wort-Wechsel treten, geschieht mehr als Erziehung zum Glauben und Lehre des Glaubens. Es ereignet sich das *Wort*, das Menschen als Sünder identifiziert (Gesetz) und das ihnen das Evangelium als Gottes Gerechtigkeit und *iustitia aliena* zuspricht. Dazu ist es für Luther entscheidend, dass sich die „Worte“, die im Gottesdienst zu sagen sind, die Worte der Gebete, der Lieder und auch die Worte der Predigt, auf die Worte der Bibel beziehen. „Sola scriptura“ ist auch ein liturgisches Prinzip. Denn ohne die materiale Externität der Heiligen Schrift würden Menschen auf ihre eigene Eingebung oder auf eine von außen verliehene Würde vertrauen. Für Luther sind so die Probleme der ‚Schwärmer‘ und der römischen Kirche bestimmt. Sie erkennen die *Ver-*

³ Karl-Heinrich BIERITZ, Gottesdienst als „offenes Kunstwerk“? Zur Dramaturgie des Gottesdienstes, in: DERS., Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt (Praktische Theologie heute 22), Stuttgart – Berlin – Köln 1995, 107–120, hier: 117; vgl. auch Michael MEYER-BLANCK, Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt (Uni-Taschenbücher 3196), Göttingen 2009, 61, der die Veränderung der Abendmahlsliturgie in Luthers „Deutscher Messe“ wie folgt beschreibt: „Nicht mehr zwischen Priester und Gott, vermittelt über die heiligen Gaben im heiligen Geschehen, liegt das Zentrum der Messe – so dass die Gemeinde zuschauend daran Anteil hat. Das Zentrum liegt in der Kommunikation zwischen dem als Lehrer agierenden Pfarrer und der Gemeinde“.

⁴ WA 19, 97, 8f. Diese Aussage ist im originalen Kontext darauf bezogen, dass diese Teile des Gottesdienstes am besten immer in derselben Weise ausgeführt werden sollten; gleichzeitig aber machen sie auf das leitende Interesse Luthers aufmerksam.

mittlung des Heils im Wort Gottes, das wiederum in, mit und unter dem Wort der Bibel und den Sakramenten (Taufe und Abendmahl) gegeben wird, nicht an, sondern vertrauen auf subjektiven Geistbesitz oder objektiv-kirchliche Amtsautorität. Gegenüber diesen beiden Extremen sucht Luther nach einem Mittelweg. In seiner Schrift „Von himmlischen Propheten“ aus dem Jahr 1525 (entstanden kurz vor seiner „Deutschen Messe“) greift er sowohl Andreas Karlstadt als auch die römische Kirche an und beschreibt beide, den ‚Schwärmer‘ und den Papst, als Extreme eines falschen Weges: „Wyr aber gehen auff der mittel ban [...]“⁵

Aber auch in dieser Hinsicht hätte Luther seine Freude am Zweiten Vatikanischen Konzil gehabt. Denn in SC 24 erklären die Konzilsväter:

„Von größtem Gewicht in der Feier der Liturgie ist die Heilige Schrift. Aus ihr werden nämlich Lesungen gelesen und in der Homilie ausgedeutet, Psalmen gesungen, aus ihrem Anhauch und Antrieb sind liturgische Bitten, Gebete und Gesänge ausgeschüttet worden, und aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihre Bedeutung.“

Die ganze Liturgie – so ließe sich verkürzt sagen – wird beschrieben als ein Geschehen *aus der Heiligen Schrift* bzw. als ein Sprachgeschehen, das sich im *Klangraum* der Heiligen Schrift vollzieht. Es ist daher nur konsequent, dass die Konzilsväter gleich im Anschluss fordern:

„Um daher für Erneuerung, Fortschritt und Anpassung der heiligen Liturgie zu sorgen, muss jenes innige und lebendige Gefühl für die Heilige Schrift gefördert werden, das die ehrwürdige Überlieferung sowohl der östlichen als auch der westlichen Riten bezeugt.“

An SC 24 wird exemplarisch deutlich, dass in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Bibelbewegung und Liturgische Bewegung in der katholischen Kirche zusammen gehören und miteinander zur Erneuerung des Gottesdienstes beigetragen haben.⁶ Ganz ähnlich ließe sich auch die Reformation vor 500 Jahren als eine Bibelbewegung beschreiben, aus der unter anderem liturgische Konsequenzen folgten.

Dass der ganze Gottesdienst als *biblisches Wortgeschehen* verstanden werden kann, hat sich seit Luthers Tagen als reformatorische Einsicht durchgehalten und wird immer wieder betont. So spricht etwa Götz Harbsmeier vom evangelischen Gottesdienst als „Wortgeschehen im Mittel des biblischen Textes“,⁷ und Peter Cornehl formuliert:

„Der Gottesdienst als Ort der öffentlichen Begegnung mit Gott ist auch der Ort der Begegnung mit der Bibel. [...] Der Gottesdienst dient den Menschen

⁵ WA 18, 112, 33.

⁶ Vgl. Benedikt KRANEMANN, Bibel und Liturgie in Wechselbeziehung. Eine Perspektiven-suche vor historischem Hintergrund, in: Bibel und Liturgie 80 (2007), 205–217, bes. 205f.

⁷ Götz HARBSMEIER, Dass wir die Predigt und sein Wort nicht verachten. Eine Aufsatzsammlung zur Theologie und Gestalt des Gottesdienstes, München 1958, 125.

dadurch, dass er sie einführt in den Lebensraum der Bibel und hilft, darin zu wohnen.“⁸

Luther hätte sich, so wage jedenfalls ich als evangelisch-lutherischer Theologe, der erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil geboren wurde, zu sagen, unter den Konzilsvätern wohlgefühlt. Nicht zuletzt hätte ihm wohl auch die grundlegende Ausrichtung der Liturgiereform gefallen. Es ging um eine Reform, die sich als kreatives und theologisch verantwortetes Geschehen aus der Tradition erweist, die das Bewährte und Überkommene so umformt, dass es in der heutigen Zeit gefeiert werden kann und dass die Reflexion über die Liturgie der Feierform entspricht (dass – anders formuliert – ‚*theologia prima*‘ und ‚*theologia secunda*‘ korrespondieren; vgl. dazu SC 1). Ganz ähnlich ging auch Martin Luther mit dem Gottesdienst der Kirche um (erneut anders als manche ‚Schwärmer‘, die zu weit radikaleren Neuausrichtungen tendierten). Insgesamt wäre es daher nicht falsch zu behaupten, dass rund 440 Jahre nach den entscheidenden Weichenstellungen der Reformationszeit auch die katholische Kirche eine vergleichbare Reform des Gottesdienstes/der Liturgie vorgelegt hat. Auch Luther wollte damals (bereits 1523 in seiner Schrift „Von ordnung gottis diensts ynn der gemeine“), dass in jedem Gottesdienst gepredigt werde (vgl. dazu unten 2 und SC 52). Er wollte, dass die Gemeinde aktiv beteiligt ist – und nicht nur fremdsprachige Texte hört und den Priester von hinten sieht (vgl. das Konzilsleitwort der „*participatio actuosa*“ und dazu SC 11; 14; 48⁹). Er wollte, dass die Bibel zum Mittelpunkt der Liturgiefeyer wird – und dass die Wechselrede von Gott und Mensch den Gottesdienst bestimmt. Durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelt die katholische Kirche – liturgiehistorisch gesprochen – eine eigene Form des nachkonziliar in aller Regel volkssprachlichen „Messtyps“, der für die lutherische Kirche bereits seit dem frühen 16. Jahrhundert charakteristisch ist. Diese These bedeutet nicht, dass nicht nach wie vor unterschiedliche Akzentsetzungen vorherrschen (vgl. den Vorsatz zu SC 33); diese These besagt aber, dass durch das Zweite Vatikanische Konzil ein Gottesdiensttyp geschaffen wurde, der – wie auch die evangelische Variante des Messtyps – im Wechselspiel von Wort und Ritus (vgl. SC 35) eine eigene Dramaturgie der liturgischen Inszenierung beschreitet.

Wenn ich dies als evangelischer Theologe so schreibe, liegt mir nichts ferner, als in der Geste eines liturgischen Triumphalismus zu sagen: Seht, es hat nur etwas mehr als 400 Jahre gedauert – und schon habt ihr auch verstanden, was wir längst realisiert haben! Und ebenfalls liegt es mir fern, den katholi-

⁸ Peter CORNEHL, *Der Evangelische Gottesdienst. Biblische Kontur und neuzeitliche Wirklichkeit*, Bd. 1: Theologischer Rahmen und biblische Grundlagen, Stuttgart 2006, 298 [die Hervorhebungen im Original wurden entfernt].

⁹ Vgl. zur Bedeutung dieser Wendung Martin STUFLESSLER, *Actuosa participatio. Zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 59 (2009), 147–186.

schen Schwestern und Brüdern damit noch mehr Probleme zu bereiten, als sie durch die vielfältige Kritik an der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils (nicht zuletzt seit dem Motu proprio „Summorum Pontificum“ aus dem Jahr 2007 zur beinahe uneingeschränkten Wiedezulassung der vorvaticanischen Liturgie) ohnehin haben.¹⁰ Dass „Wittenberg“ den Sieg davon getragen habe, hatte ja auch – polemisch akzentuiert – Alfred Lorenzer in seinem Buch „Das Konzil der Buchhalter“ festgestellt und den Protestanten damals und den Katholiken heute die „Verschiebung der religiösen Erfahrungen weg vom Sinnlich-Präsentativen des alten Kults hin zur Intellektualität des Worts“ vorgeworfen.¹¹

Nicht darum also geht es. Vielmehr folgt aus der phänomenologischen Nähe der beiden Liturgiegestalten innerhalb der einen westlichen Liturgiefamilie, dass Liturgiewissenschaft am besten im Dialog erfolgt. So verstehen sich auch die folgenden evangelischen Reflexionen auf die Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sie setzen mit einem Schwachpunkt, schärfer formuliert: mit dem m.E. größten Problem des evangelischen Liturgieverständnisses ein. Dieses resultiert aus einer echten Leidenschaft des Reformators Martin Luther: aus seiner Predigtbegeisterung. Trotz der emphatischen Betonung der Zentralität der Heiligen Schrift droht die Dominanz der Predigt im Gottesdienst zu einer „Bibelverdunstung“ zu führen. Das klingt paradox, soll aber im Folgenden näher begründet werden.

2 Die Problematik der liturgischen Schriftverdunstung durch die Dominanz der Predigt

Martin Luther war Schrifttheologe. Das biblische Wort war für ihn Motor der reformatorischen Entdeckungen und die alleinige Instanz, auf die sich Theologie argumentativ und Kirche lebendig gründen kann. Nicht nur durch die „Biblia Germanica“, Luthers Lebensprojekt der Übersetzung der Schrift ins Deutsche, wird diese Bedeutung der Heiligen Schrift für den Reformator sichtbar. Auch viele Einzelaussagen zeigen diese Hochschätzung. So legte er, um nur ein Beispiel zu nennen, in einer Predigt am zweiten Advent 1530 (10.12., nachmittags) Röm 15,4 aus:

„Denn was zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben, damit wir durch Geduld und den Trost der Schrift [wörtlich: Trost der Schriften (παράκλησις τῶν γραφῶν), AD] Hoffnung haben.“

¹⁰ Vgl. Georgia M. KEIGHTLEY, „Summorum pontificum“ and the unmaking of the lay church, in: *Worship* 86 (2012), 290–310; vgl. auch Jörg NEIJENHUIS, Beobachtungen zur Wiedezulassung der vorkonziliaren Messe in der katholischen Kirche, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 52 (2013), 8–31.

¹¹ Alfred LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt a.M. 1988, 137.

Er blickt in seiner Predigt auf die Angriffe von päpstlicher und ‚schwärmerischer‘ Seite und sagt: „Was aber habe ich? Ich hab nicht mehr denn das Buch, Papier und Tinte! Damit soll ich mich wehren und habe keinen andern Trost als dies papierne Buch.“¹² Freilich ist es nicht das „papierne Buch“ an sich, das diesen Trost verheißt, sondern dessen Kraft, die von „Gott im Himmel“ kommt, die das Buch zum „mündliche[n] Wort“ verwandelt.¹³

Neun Jahre nach dieser Predigt formuliert Luther seine Vorrede zum ersten Band der Deutschen Schriften (1539) und relativiert darin seine eigene theologische Arbeit zugunsten der herausgehobenen Bedeutung der Schrift. Er erklärt, er hätte es gerne gesehen, wenn seine Bücher untergegangen wären, damit allein die Heilige Schrift übrig bleibe.¹⁴ Gleichzeitig ruft er in diesem Vorwort zur Meditation der Schrift auf – und das heißt: zur Wahrnehmung ihrer wörtlichen Materialität und verbalen Widerständigkeit.

„Nicht allein im hertzen, sondern auch eusserlich die mündliche rede und buchstabische wort im Buch immer treiben und reiben, lesen und widerlesen, mit vleissigem auffmercken und nachdencken, was der heilige Geist damit meineth. [...] Denn Gott will dir seinen Geist nicht geben on das eusserliche wort [...]“¹⁵

Hier bindet Luther die Gabe des Geistes an „das eusserliche wort“ und versteht darunter die Worte des biblischen Kanons. Freilich hat er als Zielgruppe seiner Aussagen primär die Gebildeten in den Städten und vor allem die Theologen seiner Tage im Blick. Denn auffallend ist, wie anders Luther das *verbum externum* in liturgischem Kontext bestimmt. Im Gottesdienst müsse alles dafür getan werden, dass „gottis wort [...] dasselb ym schwang gehe“, so schreibt Luther grundlegend bereits 1523 in seiner Schrift „Von ordenung gottis diensts ynn der gemeine“.¹⁶ Allerdings bindet er Gottes Wort hier *nicht* an die Bibel, *sondern* an die Predigt. Wenn keine Predigt erfolgt, so soll auch nicht aus der Schrift gelesen werden:¹⁷ „Darumb wo nicht gotts wort predigt wirt, its besser, das man widder singe noch leße, noch zu samen kome.“¹⁸ Entsprechend bestimmt Luther in derselben Schrift auch den größten Missbrauch des Gottesdienstes in der Geschichte der Kirche: „das man gottis wort geschwygen hat, und alleyne gelesen und gesungen ynn den kirchen, das ist der

¹² Martin Luther, Predigten auf Grund von Nachschriften Georg Rörers und Anton Lauterbachs, bearbeitet von Georg BUCHWALD, Bd. 2: Vom 16. Oktober 1530 bis zum 14. April 1532, Gütersloh 1926, 587 [die Hervorhebungen im Original wurden entfernt].

¹³ A.a.O., 587.

¹⁴ Vgl. WA 50, 657, 1–11.

¹⁵ WA 50, 659, 22–25.32f.

¹⁶ WA 12, 36, 24f; vgl. ebd., 37, 27.

¹⁷ „[...] das die Christlich gemeyne nymer soll zu samen komen, es werde denn da selbs Gottis wort gepredigt und gebett, es sey auch auffs kurtzist“ (WA 12, 35, 20f).

¹⁸ WA 12, 35, 24f.

ergiste mißbrauch.“¹⁹ Freilich ergibt sich diese Sicht Luthers auch aus dem Problem der Sprache: Die lateinische Lesung – gesungen vorgetragen – konnte von vielen Christenmenschen kaum verstanden werden. Doch an dieser Stelle (er schreibt 1523 und damit *nach* der Veröffentlichung seines Septembertestaments 1522) hätte Luther ja umso emphatischer die Lesung der verdeutschten Bibel einfordern können.

Der tiefere Grund, warum er dafür nicht plädiert, sondern für die Predigt als ‚Gestalt des Wortes Gottes‘, liegt darin, dass Luther von der Mehrdeutigkeit der Bibel und von der Notwendigkeit der *Eindeutigkeit* der Zusage des Wortes Gottes weiß.²⁰ Immer wieder zeigt sich für den Reformator (nicht zuletzt durch seinen eigenen Klosterkampf, den er im späteren Rückblick auf den Kampf um die Auslegung von Röm 1,16f konzentriert): Aus den Unklarheiten der Auslegung und Wirkung des biblischen Wortes lässt sich die im Glauben notwendige Eindeutigkeit und Gewissheit nicht folgern: „Denn der glaube will [...] Gottes wort haben, das da dürre heraus sage: So ists und nicht anders [...]“²¹ Daher muss das äußere Wort an die Predigt gebunden werden, die die Vieldeutigkeit der Schrift in die Eindeutigkeit des Sünde aufdeckenden und Gnade zusprechenden Wortes verwandelt.

Mit dieser Verschiebung weg von der materialen Gegebenheit des äußeren Wortes im gelesenen und gehörten Wort der Schrift hin zur Predigt als dem Wort der Auslegung und des Zuspruchs durch den amtierenden Geistlichen droht der Gottesdienst aber freilich (von Luther nicht bemerkt!) neuerlich zum „Werk“ zu werden: zum Werk des auslegenden Predigers und der hörend-verstehenden Gemeinde. Gleichzeitig droht sich der Ausleger in eine Vermittlungsrolle zu drängen, die der des Priesters in der Römischen Messe mindestens gleichkommt. Er ist es, der der Gemeinde das weitergibt, was das gelesene Wort allein anscheinend nicht ausrichten kann. Er wird in seiner Predigt zum Mittler zwischen dem Wort der Schrift und der hörenden Gemeinde.²² Faktisch ist es dann nicht das Wort der Schrift, dem Wirksamkeit/„*efficacia*“ eignet und das entsprechend auch liturgisch inszeniert wird, sondern das Wort der Verkündigung des Predigers. Der Gemeinde fällt die Aufgabe zu, sich dieses Wort der Predigt verstehend anzueignen. Wollte man diese Problematik scharf auf den Punkt bringen, so ließe sich sagen: *Die Predigt als Wort Gottes erledigt das Wort Gottes in der Bibel und macht dieses überflüssig*

¹⁹ WA 12, 35, 11f. Vgl. dazu auch Karl-Heinrich BIERITZ, Daß das Wort im Schwang gehe. Lutherischer Gottesdienst als Überlieferungs- und Zeichenprozeß, in: DERS., Zeichen setzen (wie Anm. 3), 82–106, hier: 83.

²⁰ Vgl. Karl HOLL, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst, in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, Tübingen 1948, 544–582, bes. 551–555.

²¹ WA 18, 210, 5–7.

²² Vgl. BIERITZ, Daß das Wort im Schwang gehe (wie Anm. 19), 104, der den Prediger als „*Pontifex*“, als „unentbehrlichen Heilmittler“ bezeichnen kann [Hervorhebung im Original].

sig! Oder: Das Prinzip *solo verbo* droht das Prinzip *sola scriptura* zu verdrängen!

Damit aber ergibt sich die Spannung in Luthers Position zwischen emphatischem Bibelbezug im Ganzen seiner Theologie einerseits, faktischer Bibelverdunstung zugunsten der Predigt im Verständnis des Gottesdienstes andererseits. Dieses Problem lässt sich bereits im 16. Jahrhundert greifen: Die attraktive Predigt verschlingt in ihrer Dominanz die zwar theoretisch als unerlässlich betrachtete, immer wieder aber als mühsam, widerständig und schwierig erfahrene Bibel. Auf dem Weg in die Neuzeit und bis in die Gegenwart treten mindestens zwei Aspekte hinzu, die diese Problematik verschärfen.

3 Der „garstig breite Graben“ und die religiöse Individualisierung – oder: zwei Aspekte der neuzeitlichen Verschärfung des Problems

3.1 Der „garstig breite Graben“ und die Historisierung der Bibel

Luthers Umgang mit der Bibel war davon geprägt, dass er die *soteriologische* Valenz des Bibelwortes unterstrich:

„Das wort, das wort, das wort, hörestu du lügen geyst auch, das wort thuts, Denn ob Christus tausentmal fur uns gegeben und greutzigt würde, were es alles umb sonst, wenn nicht das wort Gottes keme, und teylets aus und schencket myrs und spreche, das soll deyn seyn, nym hyn und habe dyrs.“²³

Auch wenn die Reformation unzweifelhaft am Beginn der Neuzeit steht, war die typisch neuzeitliche Tendenz zur Historisierung (der Tradition und auch der Bibel!) bei Luther keineswegs greifbar. Es ist nicht der *alte* Text der Bibel, der mühsam aktualisiert werden muss, es ist die Heilige Schrift in ihrer durch den Geist gewirkten soteriologischen Bedeutung, die *jetzt* den Glauben wirkt. Von dieser Hermeneutik ist auch Luthers Predigtpraxis geprägt. So sagt er etwa in einer Weihnachtspredigt zu Lk 2:

„[...] das Euangelium leret, das Christus sey umb unßer willen geporn und alle ding umb unßer willen gethan und geliden, wie hie der Engel auch [Luk. 2, 10. 11] sagt: Ich vorkundige euch eyne große frewde, die do haben werden alle leutt; denn heut ist euch geporn eyn seligmacher, der ist Christus der herr. Inn dißen wortten sihestu klar, das er unß geporn ist. [Luk. 2, 10] Er spricht nit schlecht hynn, Es sey Christus geporn, sondern: Euch, Euch ist er geporn. Item spricht nit: vorkundig ich eyn freud, sondern: Euch, Euch vorkundige ich ein große freud.“²⁴

²³ WA 18, 202, 37–203, 2.

²⁴ Weihnachtspostille, Auszug aus der Auslegung zu Lk 2,1–14 (WA 10, 1, 1, 58–95, hier: 71).

Die hörende Gemeinde wird direkt in die Anrede des Engels eingezeichnet, eine historische Distanz liegt Luther fern.

Ganz anders stellt sich die Bibel etwa für Gotthold Ephraim Lessing dar. In seiner Schrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ erhält das Adjektiv „historisch“ grundlegende epistemologische Bedeutung:

„Ein andres sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe [...], ein andres Wunder, von denen ich nur *historisch* weiß, daß sie andre wollen gesehn und geprüft haben.“²⁵

In dieser Schrift spricht er von dem „garstige[n] breite[n] Graben“ zwischen uns und der Bibel – und hat mindestens drei Dimensionen dieses Grabens im Blick: *Chronologisch* ist, Lessing zufolge, zu fragen, wie etwas, das *einst* geschehen ist, heute für uns nach wie vor so von Bedeutung sein kann, dass es unser Verständnis von Wahrheit bestimmt. Grundlegender *epistemologisch* lautet die Frage: Wie kann etwas, das *einmalig* geschehen ist, zum Erweis für bleibend Gültiges werden? Er schreibt: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“²⁶ Schließlich gibt es eine *existentielle* Dimension des Grabens: Die Unterschiedlichkeit der Existenz von Menschen mache es grundsätzlich fraglich, inwieweit Vergangenes gegenwärtig noch relevant sein könne.

Aufgrund dieser Historisierung im neuzeitlichen Umgang mit der Bibel (auf die die sogenannte *historische Kritik* auf ihre Weise reagiert; die fundamentalistische Behauptung ‚tatsächlicher‘ Wahrheit des in der Bibel Berichteten ist eine andere Reaktion auf dieselbe Wahrnehmung!) steht der liturgische und homiletische Bibelgebrauch vor einem Problem. Homiletisch werden viele Predigten tendenziell zu Apologien, die mehr oder weniger verzweifelt versuchen zu zeigen, dass das ‚alte‘ Bibelwort mit unseren heutigen Lebenswirklichkeiten ‚noch‘ etwas zu tun hat und sich für diese ‚noch‘ als bedeutsam erweisen kann. Liturgisch lässt sich das Problem des neuzeitlich historischen Leitparadigmas und seines Umgangs mit der Bibel wohl am besten als drohender Verlust der grundlegenden Dimension der *Anamnese* beschreiben. Die Verschränkung der Zeiten, die Gleichzeitigkeit von erzählter Vergangenheit, erwarteter Zukunft und der Gegenwart der Feiernden, erscheint kaum noch erschwinglich.

Auch Charles Taylor geht in seinem monumentalen Werk „Ein säkulares Zeitalter“ davon aus, dass eine der wesentlichen Verschiebungen auf dem Weg in die Neuzeit in der Veränderung der Zeitwahrnehmung gesehen werden muss.²⁷ Taylor zitiert Denis Diderot, den Zeitgenossen Lessings, um diese Verschiebung zu verdeutlichen:

²⁵ Gotthold Ephraim Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: DERS., Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften, Stuttgart 2005, 31–38, 32 [Hervorhebung AD].

²⁶ A.a.O., 34.

²⁷ Vgl. Charles TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M. 2009, bes. 543–590.

„[...] was ist unsere Dauer im Vergleich zur Ewigkeit der Zeit? [...] Eine unbestimmte Reihe von winzigen Lebewesen in dem Atom, das in Gärung ist, und ebenso eine unbestimmte Reihe von winzigen Lebewesen in einem anderen Atom, das man Erde nennt. Wer kennt die Tiergeschlechter, die uns vorausgegangen sind, und wer die Tiergeschlechter, die den unsrigen folgen werden?“²⁸

Der Mensch sieht sich, so Taylor, auf dem Weg in die Neuzeit zunehmend nicht mehr eingespannt als Gottes Geschöpf in die Schöpfung, sondern hingeworfen in eine abstrakte „Ewigkeit der Zeit“, die sich evolutiv entwickelt und in der nicht damit zu rechnen ist, dass eine göttliche Heilszeit die linear voranschreitende Zeit trägt und erfahrbar unterbricht. Die „Ewigkeit“ werde nicht mehr als „etwas Gegenwärtiges“ empfunden.²⁹ Eine der Folgen sei, so Taylor, dass nun auch die Bibel mit dem Maßstab „historische[r] Exaktheit“ analysiert werde. Es werde berechnet, ob es so gewesen sein könne, wie die Bibel sagt. „So müsse es zum Beispiel ziemlich genau 1656 Jahre nach Erschaffung der Erde eine Sintflut gegeben haben. Andernfalls sei die Bibel ‚widerlegt‘.“³⁰ Die *historisierende Transformation* des Zeitverständnisses macht liturgische Vollzüge nicht leicht, in denen Menschen gleichzeitig werden mit dem das Mahl einsetzenden Christus, mit dem sie *jetzt* anredenden Wort des Auferstandenen („Wort des lebendigen Gottes“), mit dem „Pascha-Mysterium“, von dem „Sacrosanctum Concilium“ grundlegend spricht (vgl. nur SC 5 u.ö.). Zugespitzt könnte m.E. sogar gefragt werden, ob die von Romano Guardini angefragte Liturgiefähigkeit des modernen Menschen vor allem als die Fähigkeit zu anamnetischer Zeiterfahrung bestimmt werden könnte (neben der von Guardini vor allem betonten Problematik des Verhältnisses von Körper und Geist, Äußerem und Innerem).³¹

Verschiebungen der kulturellen Paradigmen lassen sich nicht durch eine einfache „Rolle rückwärts“ in jene Zeiten einer vermeintlich heilen Welt ‚reparieren‘, die vor diesen Transformationen liegen (das wäre das Problem des Fundamentalismus jeder Couleur!). Das aber bedeutet, dass gegenwärtig mit diesen Verschiebungen umgegangen werden muss. Im Blick auf die Lesungen im Gottesdienst geschieht dies – jedenfalls evangelischerseits – seit einiger Zeit gerne so, dass den Lesungen *Präfamina* vorangestellt werden, die der Rezeption der folgenden Lesung durch die Gemeinde den Weg ebnen sollen. Darin liegt sicherlich die Chance, dass Barrieren des Verstehens abgebaut werden können. Die Gefahr freilich besteht darin, dass auch die Lesungen aus der Bibel in das ohnehin dominante homiletische Paradigma eingebaut und –

²⁸ Denis Diderot, D’Alemberts Traum, in: ders., Philosophische Schriften, übers. v. Theodor LÜCKE, Berlin 1961, 532 (hier zitiert nach TAYLOR).

²⁹ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (wie Anm. 27), 553.

³⁰ A.a.O., 556.

³¹ Vgl. Romano GUARDINI, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Liturgisches Jahrbuch 14 (1964), 101–106, bes. 106; vgl. auch DERS., Vom Geist der Liturgie, Freiburg i.Br. u.a. 1983, 73–85.

je nach Qualität der Präfamina – sogar entwertet werden, weil das vermeintlich ‚Entscheidende‘ schon im Präfamen vorweg gesagt wird.

3.2 Die Schriftwerdung der Bibel im Gottesdienst und das Problem der Individualisierung der Bibelrezeption

Bei der Bibel handelt es sich, das betonte auch Luther, um ganz und gar *menschliche* Worte. Wie Gott im Abendmahl präsent wird in der überaus irdischen Materie von Brot und Wein, so redet er in den überaus menschlichen Buchstaben der Bibel zu den heute Hörenden:

„Das sind die größten Wunder, daß sich Gott so tief herniederläßt und senkt sich in die Buchstaben und spricht: Da hat mich ein Mensch gemalt mit Tinte und Feder. Trotz dem Teufel! Diese Buchstaben sollen die Kraft geben, die Menschen zu erlösen.“³²

Der wesentliche Ort, an dem dies erfahren werden kann, ist für Luther der Gottesdienst – und in ihm, wie gesagt: die Predigt. Die Buchstaben der Bibel werden gleichsam zur „Heiligen Schrift“ in ihrer gottesdienstlichen Kommunikation.³³ Auch SC 7 betont die Vergegenwärtigung Christi aus dem Wort der Bibel heraus und formuliert: „Gegenwärtig ist er [Christus] in seinem Wort, da er ja selbst spricht, während die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.“ Interessanterweise ist es in „Sacrosanctum Concilium“ aber die *Lesung*, nicht die Predigt, die aus der Bibel die Heilige Schrift macht.

In der Entwicklung des Protestantismus ging die selbstverständliche Verbindung von „Schrift“ und „Gottesdienst“ mehr und mehr verloren. Die Bibel emanzipierte sich aus der gottesdienstlichen Rezeption und wurde zu etwas Eigenem: in der Aufklärung zum historischen Dokument, dem mit einiger Ehrfurcht, aber auch mit dem kritisch-unterscheidenden Blick des neuzeitlichen Subjekts zu begegnen sei, im Pietismus zum Buch zur persönlichen, subjektiven Erbauung. Martin Schuck schreibt zum Pietismus und zu seinem Umgang mit dem biblischen Wort:

„Unter den Bedingungen neu entstandener Subjektivität, vermittelt als ‚Frömmigkeit‘, religiöse Innerlichkeit oder wie auch immer, war es [...] nicht [...] das verkündigte Wort im Gottesdienst, also nicht die Schriftauslegung in ihrer *kerygmatischen* Gestalt, sondern eben das Wort der Bibel, die individuelle Lese Frucht des Einzelnen, was den Glauben wirken sollte.“³⁴

³² Luther, Predigten (wie Anm. 12), 588 [die Hervorhebung im Original wurde entfernt].

³³ Der evangelische Theologe Martin Schuck formuliert: „Schrift‘ ist eine theologische Kategorie und an den Gebrauch im Gottesdienst gebunden. Zu unterscheiden davon ist die ‚Bibel‘, mit deren Entstehung als selbständigem Medium ein Akt der Emanzipation aus dem gottesdienstlichen Geschehen einhergeht“ (Martin SCHUCK, Die Kirche des Wortes. Schriftauslegung im Protestantismus, in: Pfälzisches Pfarrerbblatt, hier zitiert nach www.pfarrerblatt.de/text_164.htm, Zugriff vom 01.06.2013).

³⁴ SCHUCK, Kirche des Wortes (wie Anm. 33), 8 [Hervorhebung im Original].

Der unaufgebbare Konnex von *Heiliger Schrift* und *Gottesdienst* droht neuzeitlich zu zerbrechen. Dies zeigt sich etwa auch in der (protestantischen) kirchengeschichtlichen Forschung. Auch hier wurde die *gottesdienstliche Schriftlesung* kaum zum Gegenstand der Untersuchung, worauf Christoph Marksches aufmerksam gemacht hat. Marksches begründet dieses Defizit der Forschung einerseits mit der Schwierigkeit der Quellenlage, andererseits aber vor allem mit dem Desinteresse der (vor allem: protestantischen) Kirchengeschichtler am Gottesdienst. Dieser wurde ausgegrenzt, weil er „auch im protestantischen Christentum der Neuzeit eine äußerst begrenzte Rolle spielt“.³⁵ Protestantische Forscher rechnen seit dem Pietismus damit, „daß jeder halbwegs fromme Christ auch fleißig in seiner Bibel liest“³⁶ – eine für weite Teile der Kirchengeschichte absolut anachronistische Vorstellung. Der übliche Punkt, an dem Christinnen und Christen der Bibel begegneten, war der Gottesdienst. Marksches betont:

„[...] man kann hoffen, daß der zunehmende Einfluß der cultural studies auf die Erforschung der Geschichte des Christentums auch ein zunehmendes Interesse an den gottesdienstlichen Lesungen als einem Teil der Schrifthermeneutik mit sich bringt.“³⁷

Die *Schrift* wandert in der Entwicklung des Protestantismus aus dem Gottesdienst aus und – seit dem Pietismus und der Aufklärung – in die individuell rezipierte oder wissenschaftlich exegesierte Bibel ein. Diese solchermaßen wahrgenommene Bibel ist es dann, die ihren Rückweg in den Gottesdienst antritt, wenn sie gegenwärtig in liturgischem Kontext gelesen wird. Ich übertreibe und beschreibe – entsprechend der Tendenzen in Aufklärung und Pietismus – zwei extreme Weisen des liturgischen Umgangs mit ihr: Entweder sie wird als alter, aber für die Gegenwart *noch* bedeutsamer Text in den Gottesdienst hineingeholt oder als ein Text, der für die individuelle Erbauung wichtige Aspekte bereitstellen kann. Was dabei verloren zu gehen droht, ist jene *Externität*, die durch den Rekurs auf das *verbum externum* eigentlich gegeben sein sollte.

Interessant ist es, dass das Luthertum im 19. Jahrhundert demgegenüber den Weg ging, die prekär gewordene (und durchaus vermisste!) Externität auf anderem Wege zu sichern: durch die Betonung des institutionellen Gegenübers von *Predigtamt* und *Gemeinde*. In Aufnahme von CA V („institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta“³⁸) und CA XIV („ordo ecclesiasticus“³⁹) wurde im 19. Jahrhundert heftig über die Frage disku-

³⁵ Christoph MARKSCHIES, *Liturgisches Lesen und die Hermeneutik der Schrift*, in: Peter GEMEINHARDT – Uwe KÜHNEWEG (Hgg.), *Patristica et Oecumenica* (FS Wolfgang A. Bienenert; Marburger Theologische Studien 85), Marburg 2004, 77–88, hier: 79.

³⁶ A.a.O., 80; mit Verweis auf Adolf v. Harnacks 1912 entstandenes Buch „Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der Alten Kirche“.

³⁷ MARKSCHIES, *Liturgisches Lesen* (wie Anm. 35), 88.

³⁸ *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (im Folgenden: BSLK) 58, 2f.

³⁹ Vgl. BSLK 69.

tiert, ob das öffentliche Predigtamt auf eine Stiftung Christi zurückzuführen sei oder nicht. Dieser Weg der Sicherung der *Externität* durch den Rekurs auf das – wie auch immer ‚eingesetzte‘ – Predigtamt wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts, verstärkt dann aber in den 1960er und 1970er Jahren, hinterfragt. Manfred Josuttis schreibt:

„Aus der theologischen Einsicht, daß in der Predigt die Anrede Gottes erfolgt und daß der Glaube aus dem Hören kommt, [sollten] nicht unbedingt direkte institutionelle Konsequenzen gezogen werden, als ob das extra nos des Wortes gegenüber dem Glauben das Gegenüber von Amt und Gemeinde, monologischer Kanzelrede und schweigender Zuhörerschaft unbedingt erforderlich macht.“⁴⁰

Diesem Widerspruch im Blick auf das Verhältnis von Amt und Gemeinde ist ein weiteres Gegenargument hinzuzufügen: Der Versuch der Sicherung der Externität durch die Betonung der Rolle des *Predigtamtes* führte letztlich wohl eher zur Steigerung der Bedeutung der Subjektivität des Predigers, nicht aber zu der Institutionalisierung jener Externität des Wortes, die theologisch gesucht werden müsste.

4 Ein dreifaches evangelisches Plädoyer zur Wiedergewinnung der Heiligen Schrift im Gottesdienst

Die eben geschilderten evangelischen Schwierigkeiten im Umgang mit der „Heiligen Schrift“ im Gottesdienst sind keineswegs auf den evangelischen Kontext beschränkt. Die Umbrüche der Neuzeit sind, auch dies hat Charles Taylors „Säkulares Zeitalter“ gezeigt, zu einer neuen *conditio humana* in der ‚westlichen‘ Welt geworden. Allerdings werden die Probleme, die sich daraus für den (auch liturgischen und homiletischen!) Umgang mit der Schrift ergeben, in einer Zeit, in der die „Moderne“ vielfach kritisiert wird und deren Einseitigkeiten durch postmoderne oder spätmoderne Hermeneutiken korrigiert werden, inzwischen vielfach thematisiert. Und es wird nach neuen liturgisch gangbaren Wegen einer Hinwendung zur Bibel gesucht, auf denen in ihr und durch sie Gottes lebendiges Wort erwartet werden kann. In dieser Hinsicht blicke ich auf drei Wege zur Wiedergewinnung der Heiligen Schrift im Gottesdienst, die ich im gegenwärtigen Protestantismus erkenne.

Dabei blende ich jene Stimmen aus, die davon ausgehen, dass die Zentralität der Bibel sich einer im 16. Jahrhundert nachvollziehbaren, inzwischen aber überholten Weichenstellung verdankt. Am deutlichsten wird dieser Gedanke gegenwärtig von dem emeritierten Berliner Praktischen Theologen Klaus-Peter Jörns vertreten. In seinem Buch „Notwendige Abschiede“ fordert er u.a. den „Abschied von der Vorstellung, ein einzelner Kanon könne die universale

⁴⁰ Manfred JOSUTTIS, Gottesdienst, in: Gert OTTO (Hg.), Praktisch-theologisches Handbuch, Stuttgart u.a. 1975, 284–308, hier: 285.

Wahrnehmungsgeschichte Gottes ersetzen“.⁴¹ Die „Wahrnehmungsgeschichte Gottes“ greife notwendig über das in der Bibel Erzählte hinaus. Aus diesem Grund, so Jörns in seiner liturgischen Konkretion „Lebensgaben Gottes feiern“, könnten und sollten auch „außerbiblische Lesungen“ Eingang in den christlichen Gottesdienst finden (etwa aus der altägyptischen Religion, aus dem Koran oder aus den Upanishaden).⁴² Bei aller Bedeutung, die solche Texte für die eigene Frömmigkeit und für die theologische Diskussion gewinnen können, verkennt Jörns die *theologische* Begründung, die etwa Luther oder das Zweite Vatikanische Konzil herausgearbeitet haben, um die Zentralität der Bibel für die Liturgie zu untermauern.

Stattdessen blicke ich auf drei Ansätze, wie evangelischerseits gegenwärtig eine *liturgische* Wiederentdeckung der Bibel als *Heilige Schrift* und als Grundlage und Ziel (die katholische Wendung *culmen et fons* [SC 10] ließe sich m.E. durchaus auch in dieser Hinsicht rezipieren) des Gottesdienstes gesucht wird. Es wird dabei deutlich, dass die These, wonach die evangelische Kirche (und vor allem: Liturgiewissenschaft) seit einigen Jahren zunehmend ‚katholischer‘ werde, nachdem die katholische Theologie (und vor allem: Liturgiewissenschaft) zuvor sichtbar ‚evangelischer‘ wurde, einiges für sich hat.

4.1 Die notwendige Selbstzurücknahme des Liturgen gegenüber der Bibel

Der ehemalige Benediktinermönch aus Maria Laach Fulbert Steffensky, der 1969 zum Luthertum konvertierte und dann als Professor in Hamburg lehrte, tritt seit vielen Jahren für eine Neuentdeckung der Bibel ein und möchte die Bibel vor allem gegen den ‚Zugriff‘ des deutenden Geistlichen in Schutz nehmen. Die Bewegung, die sich in den Texten Steffenskys wahrnehmen lässt, spiegelt sich in kulturwissenschaftlicher Perspektive in den zahlreichen Versuchen, die ‚Werke‘ der Kunst dem Zugriff der deutenden Interpreten zu entreißen, um eine echte Begegnung mit ihnen neu zu ermöglichen. Jochen Hörisch mit seinem Buch „Wut des Verstehens“ und George Steiners Werk „Von realer Gegenwart“ ließen sich an dieser Stelle anführen.⁴³

Steffensky ärgert sich darüber, dass im evangelischen Gottesdienst „die Auslegung der biblischen Texte die Texte selbst überwuchert“⁴⁴ – und damit der dominante Prediger und Liturg selbst allzu engagiert in Erscheinung trete. Er schreibt:

⁴¹ Klaus-Peter JÖRNS, *Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*, Gütersloh 32006 [inzw. auch 42008], 154–187 [Zweiter Teil; Kapitel 3].

⁴² Vgl. Klaus-Peter JÖRNS, *Lebensgaben Gottes feiern. Abschied vom Sühnopfermahl: eine neue Liturgie*, Gütersloh 2007, 208–233.

⁴³ Vgl. Jochen HÖRISCH, *Die Wut des Verstehens*, Berlin 2011 [Neuaufgabe]; vgl. George STEINER, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, edition akzente, München – Wien 1990.

⁴⁴ Fulbert STEFFENSKY, *Das Charisma der Kargheit und der Vorrang der Bibel*, in: Angela BERLIS – David PLÜSS – Christian WALTI (Hgg.), *GottesdienstKunst (Praktische Theologie im reformierten Kontext 3)*, Zürich 2012, 41–43, hier: 41.

„Die Theologen gönnen den Texten selber wenig Stimme, dafür sich selbst umso mehr. Das Evangelium kommt immer schon als ausgelegtes, sozusagen gebrauchsfertiges. Ich bin immer schon verpflichtet auf die Auslegung der Exegetinnen und Exegeten. Es ist, als ob man den Texten nichts zutraut. Es ist, als sollte eine Shakespeareraufführung durch die Interpretation des Shakespearetextes ersetzt werden.“⁴⁵

Stattdessen möchte Steffensky zurück zur Möglichkeit des Hörens, die er als „die älteste, die kräftigste und [...] die demokratischste Form der Inszenierung“ beschreibt.⁴⁶ Es müsste so ein Beitrag geleistet werden zur „Entgötzung der Predigt, noch besser“ zur „Entgötzung der Pfarrerinnen und Pfarrer“.⁴⁷ Gerade so sei es möglich, dem evangelischen Klerikalismus zu entgehen, der durch die „liturgische Dauermoderation“ zustande komme und kräftig genährt werde.⁴⁸ „Kargheit, Langsamkeit und Leere“⁴⁹ werden stattdessen empfohlen, ein neues Vertrauen in die Formeln, die tragen, und das Schweigen neben dem vielen Reden. Der Gottesdienst wird gegen den dominanten Zugriff der Pfarrerinnen und Pfarrer in Schutz genommen, die sich stattdessen neu als *Diener* des Wortes und damit in einer dem Wort bleibend untergeordneten Rolle verstehen sollen.

4.2 Die Wiedergewinnung der Ritualität des Umgangs mit der Bibel

Weniger auf die pastoraltheologische und pastoralpsychologische Fragestellung, sondern vielmehr auf die liturgische Inszenierung der Lesungen im evangelischen Gottesdienst blickt der Erlanger Praktische Theologe Martin Nicol. Er versucht eine Wiedergewinnung des „Kultbuch[s] Bibel“⁵⁰ und unterscheidet dabei „eine passive und eine aktive Ritualität des Bibelbuchs“.⁵¹ Im einen Fall (passive Ritualität) ist die Bibel als das Buch im Blick, mit dem man im Gottesdienst umgeht, im zweiten Fall (aktive Ritualität) wird die Bibel zu dem Buch, das durch ihre Texte die Liturgie prägt.

Nicol zeigt sich in seiner Liturgik verwundert über eine gewisse Lieblosigkeit im Umgang mit den Lesungen ausgerechnet in der „Kirche des Wortes“. Er schreibt:

„Der *Protestantismus* hat Bedeutendes für die Verbreitung der Bibel und ihre Verwurzelung im Bewusstsein der einzelnen Gläubigen geleistet. Aber er hat selbst in seiner lutherischen Spielart keine Formen des liturgischen Umgangs mit der Bibel entwickelt, die denen anderer Konfessionen vergleichbar wären. Wir Protestanten können bislang nur davon reden, dass in der Heiligen Schrift

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ A.a.O., 42.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ A.a.O., 43.

⁵⁰ Vgl. Martin NICOL, Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst, Göttingen ³2011, 135–161.

⁵¹ A.a.O., 144.

Gottes Wort zur Geltung komme. Aller Welt zeigen können wir es nicht. Es fehlt an Ritualen.“⁵²

Im Gegenteil spricht Nicol von „Unprofessionalität“ und „Respektlosigkeit“, die sich vielfach bei der Durchführung der Lesungen beobachten ließen.⁵³ Diesem protestantischen Defizit stellt Nicol Beobachtungen zur Lesepraxis in anderen liturgischen Traditionen gegenüber: die Gestaltung der Lesungen (und vor allem der Evangelienlesung) im Katholizismus, in der Orthodoxie sowie der Toraverlesung im jüdischen Synagogengottesdienst.⁵⁴ In diesen Traditionen gibt es außeralltägliche Gestaltungen des Buches, aus dem gelesen wird: die auf Pergament mit Hand geschriebene, nie mit dem Finger berührte und während der Aufbewahrung bekleidete Torarolle im Judentum, das geschmückte Evangeliar in der Orthodoxie und das besonders gestaltete und aufbewahrte Evangeliar im Katholizismus. In diesen Traditionen entwickelten sich und wurden bis in die Gegenwart Rituale bewahrt, die einen Umgang mit dem ‚Buch‘ (bzw. dem Evangeliar oder der Torarolle) zeigen, der dieses als ‚heiliges‘ Buch heraushebt aus den üblichen Büchern – oder umgekehrt formuliert: Die ‚Heiligkeit‘ konstituiert sich allererst in der besonderen Art und Weise des Umgangs mit dem Buch. Die beiden Sätze zeigen den von Nicol betonten rekursiven Zusammenhang von *Heiligkeit* und *Art und Weise des Umgangs*, von *Heiligkeit* und *Materialität*. An dieser Stelle sei auf protestantischer Seite schlicht ein Ausfall zu verzeichnen. Er hänge zusammen mit der in der Reformation aus Angst vor der ontologisierenden Fetischierung von ‚Gegenständen‘ eingespurten und neuzeitlich vertieften Geringschätzung des Äußeren gegenüber dem ‚Eigentlichen‘ und ‚Geistigen‘. Das gehörte Wort konnte dann als erheblich wichtiger erscheinen als sein materialer Träger – bis dahin, dass das üblicherweise gegenwärtig genutzte Lektionar optisch und ästhetisch sehr viel schlichter gestaltet ist, als dies die evangelischen Altarbibeln der vergangenen Jahrhunderte waren, und dass es viele Protestanten nicht ernsthaft stört, wenn die Lesung gar nicht aus einem Buch, sondern aus einem zur Vorbereitung auf die Lesung kopierten Zettel erfolgt.

Das Problem der Integration der Lesungen in ein neuzeitliches Paradigma des Verstehens erkenne ich mit Nicol darin, dass die über das Verstehen hinausgehende „Präsenz“ faktisch aus der Erwartungshaltung der Gemeinde ausgeklammert wird. Die Lesung geschieht dann kaum noch in der (sakramentalen) Erwartung, in, mit und unter den Worten dieses Textes immer neu und immer wieder verschieden dem *Wort* zu begegnen, sondern wird eingeordnet in die Frage, was diese Lesung ‚mir‘ heute Neues, Interessantes, emotional oder kognitiv Bewegendes mitgeben könne. Die „Heiligkeit“ der Schrift wird zugunsten ihrer Funktionalität als ‚interessantes‘ bzw. ‚lebensdienliches‘ Buch zurückgedrängt (wobei die Adjektive ‚interessant‘ und ‚lebensdienlich‘ keineswegs pejorativ gehört werden dürfen!).

⁵² A.a.O., 146.

⁵³ A.a.O., 152.

⁵⁴ Vgl. a.a.O., 144–146.

Die Überlegungen Martin Nicols weiterführend habe ich von einer notwendigen *kultischen Verfremdung* des Wortes in den Lesungen gesprochen, die anzustreben sei, damit diese der Einlinigkeit und Eintönigkeit einer einseitig kognitiv verstehenden Rezeption entzogen und auf andere Weisen ihrer Rezeption hin geöffnet werden (ohne dabei das kognitive Verstehen und ggf. emotionale Miterleben auszuschließen).

Ein anregendes Paradigma kann dazu die Lesung im Judentum sein. Dort werden die Lesungen durch den ‚Aufstieg‘ auf die Bima als Ort des Vortrags der Tora und durch die begleitenden Gebete liturgisch so gestaltet, dass das Geschehen der Offenbarung auf dem Berg Sinai neu präsent werden kann und soll. Gleichzeitig werden die Lesungen aus der Tora – wo immer dies möglich ist – kantillierend und (selbst in liberalen Gemeinden fast immer) auf Hebräisch vorgetragen (in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten ist, vor allem in den USA, sogar ein verstärkter Rückgriff auf die vor dem 19. Jahrhundert ausschließlich praktizierte hebräische Lesepraxis zu beobachten!). Die Art und Weise der Gestaltung setzt so Akzente einer kultischen Verfremdung, die deutlich machen: Hier geschieht etwas anderes als das üblicherweise zwischen Menschen gewechselte Wort!

Diese Hinweise auf die jüdische Lesepraxis bedeuten selbstverständlich *nicht*, dass damit ein Paradigma praktischer Gestaltung vorliegen würde, das nun eins zu eins auch im protestantischen Gottesdienst übernommen werden könnte und sollte. Dies würde nicht nur eine problematische Vereinnahmung des Judentums und seiner Praxis bedeuten, sondern zudem der Theologie der Lesungen im christlichen Gottesdienst kaum entsprechen können. Lesungen verweisen hier *nicht* zurück auf den Sinai, sondern sind christologisch als die Verbindung der hörenden Gemeinde mit dem inkarnierten Gotteswort zu verstehen. Das Wort der Lesung hat in dieser Hinsicht sakramentalen Charakter. In, mit und unter den alten und menschlichen Worten der Schrift gibt sich Gott selbst zu hören. Dieser theologischen Akzentuierung ist auch durch die Art und Weise der Gestaltung Rechnung zu tragen – womit auch eine Lesung vom Altar, wie sie lange im evangelischen Gottesdienst üblich war, – theologisch durchaus gute Gründe für sich geltend machen könnte.

Darüber hinaus wäre mit Martin Nicol über eine „Lesungsbibel“ (kein Evangeliar, kein Lektionar!) neu nachzudenken, um mit einem ästhetisch ansprechend gestalteten vollständigen Bibelbuch auf die Bedeutung der *ganzen* Bibel für die Gemeinde hinzuweisen.⁵⁵ Dieses müsste auch außerhalb seines Gebrauchs während der Verlesung einen Ort der würdevollen Aufbewahrung finden, von dem aus es zur Verlesung herbeigebracht und an den es anschließend wieder zurückgetragen wird. In Aufnahme von Anregungen aus dem katholischen Bereich spricht sich Nicol für ein „Logophoron“ als Ort der Lesungsbibel aus.⁵⁶

⁵⁵ Vgl. a.a.O., bes. 159f.

⁵⁶ Vgl. a.a.O., 160.

Über Nicols Überlegungen hinausgehend frage ich, ob nicht auch die Stimm- und Sprachgestalt der Lesungen überdacht werden müsste. M.E. wären Wege der Verlangsamung (durch Pausen oder Wiederholung), der Verfremdung (durch unterschiedliche Stimmen oder unterschiedliche Orte im Raum) oder des Zusammenspiels von Musik und Stimme zu erwägen. Nicht zuletzt steht damit m.E. auch die Frage nach der Möglichkeit einer alternativen Weise des Vortrags der Lesungen im Raum. Es ist bezeichnend, dass die Überwindung der Kantillation als kultureller Fortschritt in der Zeit der Aufklärung gepriesen wurde und sich seither weitestgehend durchgesetzt hat. Ein etwas ausführlicheres Zitat aus einer 1786 erschienenen Schrift des Quedlinburger Pfarrers Johann August Ephraim Goeze (1731-1793) zeigt, wie es zur Abschaffung des gesungenen Vortrags kam und wie dies zunehmend zu einer ‚Homiletisierung‘ der Lesungen beitrug:

„Den Anfang machte ich damit, daß ich die Episteln und Evangelia nicht *mehr absang*; sondern langsam, mit Anstand und Würde, *vorlas*. [...] ich sagte vorher mit ein Paar Worten, warum ich es thaete, weil ich nun schon über 24 Jahre diese Texte gesungen haette; aber gewiß wüßte, wie meine Zuhörer merken müßten, daß sie gar nicht mehr darauf hörten und achteten, weil es ihnen zur Gewohnheit geworden – auch verschiedenen das Singen historischer Begebenheiten ekelhaft und anstößig wäre; so waere es ganz unnütze Zeremonie, und ich wollte einmal versuchen, ob ich diese Sache nicht auf eine bessere und nützlichere Art für sie einrichten könnte – auch *für mich selbst*, zur Beförderung meiner eigenen Andacht und Erbauung, die ich bey dem gewöhnlichen Absingen, welches mir öfter sehr laestig und beschwerlich geworden, so wenig, als sie, haette haben können. Nun war alles weit aufmerksamer, als vorher. Ich verlaß also [...] die *Epistel* nicht nur langsam und mit Nachdruck vor, wo derselbe auf Wort und Sache hingehörte; sondern ich setzte oft, wo ich es nöthig fand, eine kurze Paraphrase und Application unter dem Lesen dazu, welches allgemeinen Beyfall fand. [...] Eben so machte ich es auch mit dem Evangelio. – Ich hörte von keiner Unzufriedenheit, und Niemand murrete.“⁵⁷

Wie vor mehr als 200 Jahren der Übergang von der Kantillation zur einfachen Verlesung als (damals willkommene!) Verfremdung empfunden wurde, so könnte auch gegenwärtig im evangelischen Bereich der Weg einer neuerlichen Verfremdung der Lesungen im Wechselspiel von Stimme und Musik als hilfreich empfunden werden. Der einfache Rückweg zum kantillierenden Vortrag scheint mir dabei allerdings kaum geeignet. Denn auch für die liturgische Praxis gilt: Eine Rolle rückwärts in die vor-moderne Praxis bedeutet nicht die Lösung für gegenwärtige Probleme (ein Satz, der m.E. auch auf die problematischen Rückwege zur vorkonziliaren Messe im katholischen Bereich Anwendung finden kann).

⁵⁷ Goeze, zitiert nach Wolfgang HERBST, *Evangelischer Gottesdienst. Quellen zu seiner Geschichte*, Göttingen ²1992, 166f [Hervorhebungen im Original].

4.3 Der Gottesdienst als Klangraum der Heiligen Schrift

Wenn, wie oben angedeutet, der Gottesdienst insgesamt als Klangraum der Heiligen Schrift verstanden werden kann, so stellt sich einerseits die Frage, welche Texte in diesem Klangraum explizit als Texte für Lesungen und Predigt zu hören sein sollen (1), andererseits die Frage, wie biblische Texte auch implizit den Gottesdienst prägen können (2).

(1) In „Sacrosanctum Concilium“ wird die Aufgabe formuliert, „eine reichere, vielfältigere und passendere Lesung der Heiligen Schrift“ einzuführen (SC 35), bzw. – metaphorisch dicht und einprägsam formuliert –, „den Tisch des Wortes Gottes reicher“ zu bereiten und „die biblischen Schätze weiter“ zu öffnen (SC 51; vgl. für das Stundengebet auch SC 92a). Eine der sichtbaren Folgen des Zweiten Vatikanischen Konzils war die Herausgabe einer neuen Leseordnung (Ordo Lectionum Missae, 1969, ²1981). Diese mutige Neuerung bedeutete die Aufgabe der bisherigen textlichen Prägung des Kirchenjahres in der ‚festlosen‘ Zeit und der Bindung an die – im evangelisch-lutherischen und unierten Bereich bewahrten – „alten“ Perikopen. Eindrucksvoll ist sicherlich, wie weitgehend Texte aufgenommen wurden, die bislang nicht vorkamen, und wie vor allem das Alte Testament grundlegend in die Struktur der Leseordnung einwanderte (mit einem Drittel der Lesetexte!). Dass sich gerade an diesem Punkt zahlreiche weitere Diskussionen in den Folgejahren entzündeten, ist allgemein bekannt.⁵⁸ Im evangelischen Kontext hielt man – trotz einiger anderslautender Überlegungen – an der althergebrachten Leseordnung fest – und behielt somit im Bereich der EKV und VELKD die Leseordnung im Wesentlichen bei, die sich bis heute auf die (vermeintlich) ‚altkirchlichen‘ Evangelien- und Epistelreihen stützt. In den vergangenen Jahren wurden immer wieder Einwände gegen diese Perikopenordnung laut. Dass manche Textbereiche der Bibel zu intensiv vorkommen (etwa Episteltexte oder Texte aus dem Buch Deutero- oder Tritojesaja) und dafür andere Textbereiche beinahe vollständig außen vor bleiben (etwa die alttestamentliche Weisheit, aber auch weite Teile der Erzählüberlieferung und viele prophetische Texte), wurde als Problem erkannt. 2009 legte eine Arbeitsgruppe der „Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden“ (KLAK) ein Reformmodell vor, das eine Beibehaltung des geprägten Kirchenjahres, aber eine erneuerte, fünffache Struktur der Lesungen vorsieht. Es empfiehlt Lesungen aus Tora, Propheten, Schriften, Evangelium und Epistel. Damit soll die „ganze Bibel“ hörbar gemacht werden und für die Predigt eine Rolle spielen. Seit 2011 ist eine Arbeitsgruppe der EKD mit der Erstellung einer Perikopenrevision offiziell beauftragt, die dazu führen soll, dass das bisherige System beibehalten wird, dass aber vor allem der Anteil alttestamentlicher Texte um annähernd

⁵⁸ Vgl. nur Ansgar FRANZ (Hg.), *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie* (Pietas Liturgica 8), St. Ottilien 1997.

100% erhöht wird und weitere, bisher unberücksichtigte Texte aufgenommen werden.⁵⁹

(2) Aber auch implizit kann es gelingen, die Bibelbindung des evangelischen Gottesdienstes zu stärken und so einerseits die Verankerung der Gemeinde in jenem Wort zu ermöglichen, auf dem die Erwartung liegt, dass es sich immer neu als Gottes Wort erweisen möge, andererseits zu erreichen, dass die Gemeinde den Worten, Bildern und Geschichten der Bibel anders als in einem historisierenden bzw. individualisierenden Paradigma begegnet. Konkret geht es darum, mit der gemeinsamen Gebetsprache und der Sprache der Lieder in jenen Sprachraum einzuwandern, der durch die Bibel vorgegeben ist.⁶⁰

Nichts anderes war die Intention der Schweizer Reformatoren, allen voran Johannes Calvins, die den Psalter als Gebetbuch der Kirche wiederentdecken wollten. Und nichts anderes geschieht gegenwärtig an vielen Orten – unter anderem und besonders intensiv in den Niederlanden und in den USA. In den Niederlanden ist diese Erneuerung des Gebets und Gottesdienstes aus der Sprache der Bibel besonders mit dem Namen Huub Oosterhuis verknüpft. Auf ihn gehen die Impulse zurück, die inzwischen in das Programm der „Amsterdamer Theologie“ mündeten. Letztere bemüht sich, den Zusammenklang von Exegese, Poesie und Gesang zu erkunden und fruchtbar zu machen. Die Aufhebung der Trennung der wissenschaftlichen Disziplinen (hier Exegese, dort Liturgik!) ist eine der entscheidenden Voraussetzungen für die „Amsterdamer Theologie“. Sie verhindert Kurzschlüsse auf beiden Seiten: So macht sie es unmöglich, dass die Exegese den „Sitz im Leben“ ihrer Texte im Gottesdienst und den liturgischen Schriftgebrauch von den Anfängen bis in die Gegenwart aus ihrer Forschung ausklammert. Gleichzeitig verhindert sie umgekehrt, dass die Liturgik sich nicht mehr an der Bibel orientiert, sondern stärker an der Frage, welche Art der Sprache gegenwärtig ‚populär‘ sei oder was man vom Reden der Kirche erwarte. Für Oosterhuis ist klar: „Die Bibel, in allen Tonarten gespielt und gesungen – das ist jene Kunst, die ‚Liturgie‘ genannt wird.“⁶¹

⁵⁹ Vgl. dazu www.velkd.de/Perikopenrevision.php.

⁶⁰ Vgl. dazu auch Eberhard JÜNGEL, *Einheit und Vielheit der Kirche*, in: Jürgen WERBICK – Ferdinand SCHUMACHER (Hgg.), *Weltkirche – Ortskirche. Fruchtbare Spannung oder belastender Konflikt?*, Münster 2006, 143–159, hier: 158: „[...] biblische Texte sind existentielle Orte, an denen man [...] sich aufhalten, hin und her gehen, Heimat gewinnen kann. Und in solcher durch das Leben der biblischen Texte gewährten Heimat beginnt man zu staunen über die in diesen Texten immer wieder aufleuchtende, ganz und gar nicht selbstverständliche und dennoch der ganzen Welt geltende Wahrheit des Evangeliums“.

⁶¹ Huub OOSTERHUIS, *Im Vorübergehen*, Freiburg i.Br. u.a. 1969, 141.

5 SC 24 als gegenwärtiges ökumenisches Projekt

SC 24 erscheint auch fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil als richtungsweisende und unerledigte Aufgabe der Liturgiereform. Das jedenfalls sage und schreibe ich als evangelischer Theologe, der sich der Intention von SC 24 unbedingt anschließt, die Nähe zur eigenen Liturgiekonzeption wahrnimmt und Defizite sowie Probleme in der *eigenen* Tradition erkennt. Deshalb scheint mir eine Weiterarbeit an den genannten Fragen und Herausforderungen als *ökumenisches und interdisziplinäres Projekt* verheißungsvoll. Die Intention der (lutherischen) Reformation und die Intention von „Sacrosanctum Concilium“ weisen (nicht nur, aber vor allem auch) im Blick auf die Rolle der Bibel Nähe auf – und die Herausforderungen, vor denen wir stehen, betreffen katholische wie evangelische Liturgiewissenschaft und Gottesdienstgestaltende gleichermaßen.

Dass sich katholische wie evangelische Liturgiewissenschaftler dabei zugleich in einen Austausch mit kulturwissenschaftlichen Überlegungen begeben können und sollten, liegt m.E. auf der Hand und setzt nur fort, was in den vergangenen Jahren bereits vielfach versucht wurde. So wurden und werden die Überlegungen des in Stanford lehrenden Literaturwissenschaftlers Hans Ulrich Gumbrecht seit einigen Jahren auch liturgiewissenschaftlich rezipiert.⁶² Gumbrecht legte eine auf den ersten Blick verstörend dichotome, auf den zweiten Blick aber heuristisch hilfreiche Unterscheidung zweier unterschiedlicher kultureller Paradigmen vor und identifiziert eine in der Vormoderne greif- und beschreibbare „Präsenzkultur“ und eine typisch neuzeitliche „Sinnkultur“. Bezieht sich die Präsenzkultur auf den Körper im Raum, so die Sinnkultur auf den Geist in der Zeit. Geht die Präsenzkultur vom Ineinander von Form und Inhalt aus, so treten in der Sinnkultur Signifikant und Signifikat in einem Paradigma der Deutung auseinander. Als Paradigmen nennt Gumbrecht für die Präsenzkultur das Abendmahl, für die Sinnkultur die Parlamentsdebatte. Es liegt auf der Hand, dass sich die hermeneutischen Verschiebungen im Umgang mit der Bibel auf dem Weg in die Neuzeit auch als Verschiebungen von der Präsenz- in die Sinnkultur deuten lassen. Und dass – mit Gumbrecht – gegenwärtig die Frage lauten muss, wie wir präsenzkulturelle Aspekte *inmitten* unserer sinnkulturell geprägten Lebensform entdecken können, damit wir das „Oszillieren zwischen Sinn und Präsenz [...] erleben“.⁶³ Der Gottesdienst, wie ihn „Sacrosanctum Concilium“ entwirft und wie ihn bereits Luther intendierte, in seinem Wechselspiel von „Wort“ und „Ritus“ (vgl. SC 35) bietet m.E. exakt diese Möglichkeit und damit auch die

⁶² Vgl. Hans Ulrich GUMBRECHT, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz* (edition suhrkamp 2364), Frankfurt a.M. 2004; vgl. DERS., *Produktion von Präsenz, durchsetzt mit Absenz. Über Musik, Libretto und Inszenierung*, in: Josef FRÜCHTL – Jörg ZIMMERMANN (Hgg.), *Ästhetik der Inszenierung. Dimensionen eines künstlerischen, kulturellen und gesellschaftlichen Phänomens* (edition suhrkamp 2196), Frankfurt a.M. 2001, 63–76.

⁶³ GUMBRECHT, *Diesseits der Hermeneutik* (wie Anm. 62), 127.

Chance, dass die Worte, Bilder und Geschichten der Bibel so inszeniert werden, dass die Überwindung sinnkultureller Engführungen möglich scheint.

Dazu legt sich für evangelische wie katholische Liturgiewissenschaftler auch eine Wahrnehmung der *jüdischen* Liturgietradition und ein Austausch mit jüdischer Liturgiewissenschaft nahe – mit jener Tradition also, die schon länger als jede christliche Kirche eine Liturgie im Klangraum der Heiligen Schrift feiert. Nachdem zunächst im deutschsprachigen Judentum im 19. Jahrhundert die „Predigt“ neu entdeckt wurde, gab es auch dort eine Verschiebung hin zu einem zunehmend sinnkulturellen Zugang zum Gottesdienst – vor allem im reformorientierten Judentum. Schon einmal um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, dann aber vor allem in den vergangenen Jahren (und primär im US-amerikanischen Reformjudentum) wurde der Versuch unternommen, die Dimension des „Heiligen“ in der Liturgie neu zu entdecken und so auch den Umgang mit der Tora zu gestalten.⁶⁴ Hermeneutisch verbindet sich dies mit einer nach-modernen Wiederentdeckung der vor-modernen jüdischen Hermeneutik des Midrasch. Die Weise der Rabbinen, die Bibel zu lesen und dabei auf die Materialität des Textes akribisch genau zu achten und gleichzeitig die Pluralität der möglichen Textbedeutungen als kreatives Konstituens für die Auslegung im Blick zu behalten, erweist sich als gangbarer Weg zwischen den Polen einer liberalen Auflösung der Autorität der Tora und einem fundamentalistischen Beharren.⁶⁵

Es wäre m.E. das Beste, was aus der Erinnerung an fünfzig Jahre „Sacrosanctum Concilium“ folgen könnte: ein neues bibel-ökumenisches und kulturwissenschaftlich informiertes Ringen um das Verstehen der Bibel und um ihre liturgische Gestalt. So könnte auch der Weg hin zu „500 Jahren Reformation“ im Jahr 2017 bewusst als *ökumenischer Lern- und Entdeckungsweg* begangen werden – und sich die Liturgiewissenschaft (wieder einmal) als ökumenische Wegbereiterin erweisen.

⁶⁴ Vgl. DEEG, Das äußere Wort (wie Anm. 1), 319–323.

⁶⁵ Vgl. Alexander DEEG, Predigt und Derascha. Homiletische Textlektüre im Dialog mit dem Judentum (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 48), Göttingen 2006, bes. 289–358.