

Das neue Lied und die alten Worte

Plädoyer für eine Erneuerung liturgischen Betens
aus der Sprache der Bibel

Alexander Deeg

Selten hat ein von einer Kirchenbehörde herausgegebenes Faltblatt mehr Aufmerksamkeit erregt als die Handreichung »Beim Wort genommen« der Evangelischen Kirche im Rheinland. Alexander Deeg geht der Kritik auf den Grund und problematisiert, dass liturgische Gebetsprache heute oftmals einen versteckten Verkündigungs- oder Appellcharakter hat. Demgegenüber plädiert er dafür, wieder mehr die Gebetsprache der Bibel zur spirituellen Quelle liturgischen Betens werden zu lassen.¹

1. »Gott als Henne« – oder: Das Problem der Homiletisierung des Gebets

Gerade einmal 18 schmale Seiten umfasst das Dokument², das vielfältige Diskussionen auflöste, heftige Kritik provozierte und vom zuständigen Präses Nikolaus Schneider bald zur Überarbeitung zurückgezogen werden musste. Vorher aber hatte es das Faltblatt mit einigen seiner Spitzenaussagen bis in die Tageszeitungen geschafft. So warf man den Autorinnen und Autoren der Handreichung u. a. vor, sie wollten Gott nun als »Henne« anbeten, um nach Jahrhunderten männlicher Dominanz bewusst weibliche Bilder für Gott zu verwenden und so einen Schritt zur Geschlechtergerechtigkeit zu gehen.³

Diese Polemik klingt zwar gut, lässt sich aber bei genauer Lektüre nicht aus der Handreichung begründen. Im Gegenteil warnt der Text davor, bei Verwendung weiblicher Bilder für Gott wiederum nur solche aufzunehmen, die »dem traditionellen Rollenmuster im Geschlechterverhältnis« entsprechen – wie z. B. »Gott als gebärende Frau«, »als stillende Mutter«, »als Geburtshelferin«, »als Haushälterin«, »als Bäckerin«, »als Henne«, »als Weisheit«.⁴ Vielmehr sollte die Bemühung um »andere Bilder für Gott« nicht nachlassen, die Geschlechterfixierungen aufzubrechen und so »die Offenheit, die im biblischen Namen Gottes angelegt ist«, weiterzuführen.

Die Diskussion um »Gott als Henne« verdeckt das eigentliche Anliegen des Faltblattes, desavouiert die Verfasserinnen und Verfasser und baut einen Gegner auf, der sich dann freilich leicht abschießen lässt.⁵ Solche Art der Auseinandersetzung hat die Handreichung nicht verdient. Sie will zu einer geschlechtergerechten Liturgiesprache führen und gleichzeitig allgemeine Überlegungen zum liturgischen Sprachgebrauch in die Diskussion bringen.⁶ In dieser Hinsicht betont sie die unhintergehbare Kontextualität liturgischer Sprache, nennt deren Verständlichkeit als ein entscheidendes Kriterium, legt Wert auf die Offenheit einer Liturgiesprache, die weder Gott noch Mensch fixiert, und weiß (jedenfalls prinzipiell) um die notwendige Traditionsgebundenheit dieser Sprache.

Im vierten Punkt der Handreichung werden dann Beispiele – entnommen aus bisher bereits

vorliegender Praxisliteratur zum Gottesdienst – angeführt. Liest man diese Beispiele, dann zeigt sich darin der Versuch, die Sprache der Gebete durch neue Wendungen (»du schöne gottfreundin«) und geschlechtsübergreifende Formulierungen (»Gott, Du bist unsere gemeinsame Quelle«) sowie durch die Aufnahme konkreter, bisher unberücksichtigter – und vielleicht umstrittener – Anliegen (»Wir bitten dich, Gott, um Unterstützung für Schwule, Lesben, die sich für Kinder entschlossen haben [...]«) zu erneuern.

Bei der Lektüre dieser Beispiele erneuerter Liturgiesprache wird aber ein m.E. viel grundsätzlicheres Problem deutlich, das über die übermäßig strapazierte Problematik der »Hennen«-Metapher weit hinausweist. Es ist das Problem, das ich *Homiletisierung des Gebets* nenne.

In der Handreichung heißt es in einem der hervorgehobenen Leitsätze: »Wenn wir im Gottesdienst Menschen in ihrer Vielfalt ansprechen wollen, müssen wir eine Sprache vermeiden, die rollenstereotype Wertsetzungen enthält.« Der Satz ist in dieser Allge-

»Das Gebet hat sein Ziel noch nicht erreicht, wenn es die versammelten Menschen anspricht, sie zum Nachdenken herausfordert. Es geht vielmehr um die lobende und preisende, klagende oder bittende Anrede an Gott.«

meinheit sicher richtig. Die ganze Handreichung aber bemüht sich um das gemeinsame gottesdienstliche Gebet. Und in diesem Kontext erscheint der zitierte Satz dann doch problematisch. Es hat den Anschein, dass das Gebet primär als Anrede an die versammelte Gemeinde verstanden wird, als der Versuch, diese »in ihrer Vielfalt« anzusprechen und dieser etwas mitzuteilen. Das Gebet erscheint als Wort des Liturgen oder der Liturgin an die Hörerinnen und Hörer – und mithin letztlich als Predigt mit anderen Mitteln. Bleibt man in der Fluchtlinie dieser Argumentation, dann läge – zugespitzt formuliert – der wesentliche Fokus der Aufmerksamkeit bei der Formulierung neuer liturgischer Texte (keineswegs nur

in diesem Faltblatt!) darauf, die Gemeinde zu erreichen – und nicht Gott.

Freilich ist diese Gegenüberstellung zu schematisch. Das gemeinsame Gebet im Gottesdienst erscheint eben gerade deshalb als besonders herausforderndes und schwieriges Geschehen, weil in ihm Worte gefunden werden müssen, die zwei Bedingungen erfüllen: Sie müssen erstens (wenigstens potenziell) zu Worten all der im Gottesdienst versammelten unterschiedlichen Menschen werden können und zweitens so gehört werden, dass sie die versammelte Gemeinde nicht bei sich selbst behaften, sondern den lebendigen Gott als Gegenüber und Adressaten des Gebets anreden. Diese zweite Bedingung ist es, die m.E. bei nicht wenigen Versuchen einer zeitgemäß aktualisierten Liturgiesprache tendenziell aus dem Blick gerät. Das Gebet aber hat sein Ziel eben nicht erreicht, wenn es die versammelten Menschen anspricht, sie zum Nachdenken oder einer neuen Sicht der Gottes- und Weltwirklichkeit herausfordert. Es geht um die lobende und preisende, klagende oder bittende Anrede an Gott. Es geht – im Bild gesagt – um die Vertikale der Kommunikation, nicht *nur* um die Horizontale.

Zurück zu der rheinischen Handreichung: Ob man z. B. die oben bereits zitierte Fürbitte für »Schwule und Lesben, die sich für Kinder entschlossen haben«, wirklich als leidenschaftliche Fürbitte der ganzen Gemeinde Gott gegenüber hören kann oder ob nicht die Gemeinde mit dem Mittel des Gebets zu einer neuen Haltung gegenüber Schwulen und Les-

Pfr. Dr. Alexander Deeg, Jahrgang 1972, Studium der evang. Theologie in Erlangen und der Judaistik in Jerusalem, 2001 Ordination zum Pfarrer der bayerischen Landeskirche, 2005 Promotion zum Dr. theol. mit einer Arbeit zur Predigt im christlich-jüdischen Dialog; er arbeitet als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Praktische Theologie in Erlangen, ist stellvertretender Vorsitzender des Vereins für die Begegnung von Christen und Juden in der evang.-luth. Kirche in Bayern, Dozent für Dramaturgische Homiletik am Atelier Sprache e.V. in Braunschweig und gemeinsam mit Martin Nicol Schriftleiter der Göttinger Predigtmeditationen. Forschungs- und Publikationsschwerpunkte im Bereich der Homiletik und Liturgik, der praktischen-theologischen Hermeneutik, Identitätsforschung und des christlich-jüdischen Dialogs.

ben herausgefordert werden soll, wäre zu fragen. Wenn aber Letztgenanntes das Ziel wäre, dann müsste die Thematik in einer Predigt oder einem Gemeindeabend erörtert werden. Das gemeinsame Gebet kann nicht der Ort sein, um der Gemeinde Haltungen oder Einstellungen nahe zu legen. Es würde dadurch instrumentalisiert.

Auch das für den Sonntag Trinitatis verfasste und in der Handreichung zitierte Gebet der Feministin Carola Moosbach kann als Beispiel für die Tendenz zur Homiletisierung des Gebets dienen. Ich zitiere nur die beiden ersten Teile des trinitarisch strukturierten Gebetes:

»Tragender Urgrund im Schatten verborgene Mutter und Schöpferin fern unerreichbar klingt Dein Gesang uns in mächtigen Tönen für immer Geheimnis kein Anfang kein Ende. Selbsttreuer Bruderfreund Tröster der Elenden wirst du den Hungrigen Brot neues Leben. Verlassen geschändet verzweifelt Gestorbene setzt du den Geist frei den flammenden Blutstrom.«⁷

Kann eine Gemeinde lobend und preisend einstimmen in diese Worte? Diese Frage ist zunächst noch nicht einmal eine dogmatische, sondern eine schlicht sprachästhetische. Wird nicht schon jeder Leser und jede Leserin dieser Worte in fragendes Nachdenken katapultiert, wenn da von der »im Schat-

»Die Gemeinde schließt sich tendenziell in ihrer Kommunikation ab, anstatt sich im Gebet als »wanderndes Gottesvolk dem kommenden und nahen Gott entgegen zu richten.«

ten verborgene[n] Mutter« gesprochen wird (in welchem Schatten eigentlich?), von dem klingenden Gesang »in mächtigen Tönen« (wo klingt welcher Gesang?), von dem »Bruderfreund«, der sich dann in die weibliche Form der »Gestorbenen« verwandelt und einen »flammenden Blutstrom« freisetzt? Bleibt die Gemeinde nicht bei der angesichts der dichten Poetizität dieses Gebetes herausgeforderten Frage hängen: »Was will uns die Liturgin damit sagen?«, anstatt sich fallen zu lassen in die tragenden Worte der Vorbeterin und mit ihr Gott anzurufen? Auch dieses Gebet würde im gottesdienstlichen Kontext gesprochen wohl eher als Anrede an die Gemeinde wahrgenommen, die verstört oder begeistert, herausgefordert oder schlicht befremdet den Worten der Liturgin nachdenkend folgen muss.

Ich breche die Wahrnehmung der rheinischen Handreichung an dieser Stelle ab – und blicke

zur Verdeutlichung dessen, was ich als Problem der Homiletisierung des Gebets bezeichne, auf eine der sichtbarsten Folgen der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Diese bestand in der beinahe flächendeckenden Einrichtung von sog. »Volksaltären« in den Kirchen. Die Chance, die darin besteht, dass der Priester nicht mehr mit dem Rücken zur Gemeinde zelebriert, sondern zur Gemeinde hin, ist offenkundig. Das Problem benennt Joseph Ratzinger in seinem (noch zu Kardinalszeiten geschriebenen) Buch »Der Geist der Liturgie« nicht minder deutlich:

»In Wahrheit ist damit [mit der Rederichtung des Priesters »versus populum«, AD] eine Klerikalisierung eingetreten, wie sie vorher nie existiert hat. Nun wird der Priester [...] zum eigentlichen Bezugspunkt des Ganzen. Alles kommt auf ihn an. Ihn muß man sehen, an seiner Aktion teilnehmen, ihm antworten, seine Kreativität trägt das Ganze. [...] Immer weniger steht Gott im Blickfeld, immer wichtiger wird das, was die Menschen tun [...]. Die Wendung des Priesters zum Volk formt nun die Gemeinde zu einem in sich geschlossenen Kreis. Sie ist – von der Gestalt her – nicht mehr nach vorne und oben aufgebrochen, sondern schließt sich in sich selber.«⁸

Scharf formuliert: Das gemeinsame Gebet droht – Ratzinger zufolge – allein schon durch die veränderte Raumanordnung und die neuartige Anredesituation aus dem Gottesdienst verdrängt zu werden – das gemeinsame Gebet, in dem der Priester nur die wichtige, aber letztlich bescheidene Rolle hat, Sprachrohr der Gemeinde zu sein, und sich daher auch mit der Gemeinde gemeinsam nach Osten wendet. Dass ausgerechnet ein (nicht gerade liberaler!) Katholik vor der »Klerikalisierung« durch diese neuartige ständige Bezogenheit auf den die Gemeinde anredenden Priester warnt, sollte zu denken geben. Nochmals Ratzinger:

»Denn wie man in der Synagoge gemeinsam nach Jerusalem blickte [Ratzinger formuliert in der Vergangenheit, weil er den Ursprung des christlichen Gebetes aus dem jüdischen betrachtet, AD], so hier [in der Kirche, AD] gemeinsam »zum Herrn hin«. Es handelte sich [...] um Gleichrichtung von Priester und Volk, die sich gemeinsam in der Prozession zum Herrn hin wußten. Sie schließen sich nicht zum Kreis, schauen sich nicht gegenseitig an, sondern sind als wanderndes Gottesvolk im Aufbruch zum Oriens, zum kommenden Christus, der uns entgegengeht.«⁹

Genau dieses Problem ist es, das sich auch in der Homiletisierung des Gebets bei zahlreichen Erarbeitungen einer neuen Liturgiesprache manifestiert. Die Gemeinde schließt sich tendenziell in ihrer Kommunikation ab,

anstatt sich im Gebet als »wanderndes Gottesvolk« dem kommenden und nahen Gott entgegen zu richten. Auch das Gebet wird zur Anrede der liturgisch Verantwortlichen an die versammelte Gemeinde.¹⁰ Bedeutet dies, dass auf Versuche einer Erneuerung verzichtet werden muss? Dass nur noch in der Sprache der Tradition gebetet werden darf?¹¹ Sicher nicht. Aber es bedeutet, dass nach der Richtung und Zielsetzung der Erneuerung gefragt werden muss. Ich will dies tun, indem ich scheinbar einen großen Umweg einschlage und auf die Bibel blicke, genauer auf die Offenbarung des Johannes.

2. Das neue Lied mit alten Worten – oder: Offb. 15 als Anregung zur liturgischen Sprachfindung

Auch in der Offenbarung des Johannes geht es um erneuerte Liturgiesprache. Der Seher Johannes malt im 15. Kap. das Bild derjenigen, die siegreich aus dem endzeitlichen Kampf hervorgehen und vor Gott ein Lied anstimmen – ein Lied, das AT und NT, Judentum und Christentum verbindet und auf ganz besonderen Instrumenten angestimmt wird: den Harfen Gottes selbst!

²Und ich sah, und es war wie ein gläsernes Meer, mit Feuer vermengt; und die den Sieg behalten hatten über das Tier und sein Bild und über die Zahl seines Namens, die standen an dem gläsernen Meer und hatten Gottes Harfen³ und sangen das Lied des Mose, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lammes: Groß und wunderbar sind deine Werke, Herr, allmächtiger Gott! Gerecht und wahrhaftig sind deine Wege, du König der Völker.

⁴Wer sollte dich, Herr, nicht fürchten und deinen Namen nicht preisen? Denn du allein bist heilig! Ja, alle Völker werden kommen und anbeten vor dir, denn deine gerechten Gerichte sind offenbar geworden.

Das »Lied des Mose« und das endzeitliche neue Lied, das »Lied des Lammes«, rücken in unmittelbare Nähe. In der Bibel stimmt Mose mit den Israeliten nach dem Auszug aus Ägypten ein Siegeslied an (Ex. 15,1-21). Auch hier wurde ein Kampf entschieden. Auch hier hat Gott einen Weg in die Freiheit geführt. Es ist Zeit, ihn zu loben! Nach dem endgültigen Sieg über die Tiere und Chaosmächte wird in der Offb. dieses Lied des Mose nach dem Durchzug durch das Schilfmeer evoziert, und es wird sein Lied sowie das Lied des Lammes am Ufer des »gläsernen Meeres« angestimmt. Die den Sieg errungen haben, singen ein »neues Lied« – und man ist an Ps. 98 erinnert, wo genau dazu aufgefordert wird: »Singet dem HERRN ein neues Lied, denn er tut Wunder« (V. 1). Dann wird das »neue Lied« zitiert – und es wird klar: das

»neue Lied«, das ist das alte, das nun, endzeitlich, nochmals ganz neu angestimmt wird. Alle Sätze dieses neuen Liedes stammen aus der Tradition, stammen aus der Hebräischen Bibel. Auch die Form ist klassisch: Es handelt sich um einen Hymnus in der Form des beschreibenden Gotteslobs, abgefasst zudem mit dem klassischen Gestaltungsmittel des »Parallelismus membrorum« in V. 3. Die Struktur wird in der folgenden Tabelle angezeigt; gleichzeitig markiert sie wesentliche biblische Verweistexte, aus denen das neue Lied collagiert ist.¹²

3b	Groß und wunderbar sind deine Werke, Herr, allmächtiger Gott!	»Groß sind die Werke des Herrn« (Ps. 111,2) »wunderbar sind deine Werke« (Ps. 139,14)
3c	Gerecht und wahrhaftig sind deine Wege, du König der Völker.	»Der HERR ist gerecht in allen seine Wegen« (Ps. 145,17) »Gerecht und wahrhaftig ist Er« (Dtn. 32,4) »... du König der Völker« (Jer. 10,7)
4a	Wer sollte dich, Herr, nicht fürchten und deinen Namen nicht preisen?	»Wer sollte dich nicht fürchten, du König der Völker ...« (Jer. 10,7) »Hilf uns, HERR, unser Gott, und bring uns zusammen aus den Heiden, dass wir preisen deinen heiligen Namen ...« (Ps. 106,47)
4b-d	Denn du allein bist heilig! Ja, alle Völker werden kommen und anbeten vor dir, denn deine gerechten Gerichte sind offenbar geworden.	Jes. 2,1-5; Mi. 4,6-8: Völkerwallfahrt »Er wird den Erdkreis richten mit Gerechtigkeit und die Völker, wie es recht ist.« (Ps. 98,9)

Für den Seher Johannes kann das »neue Lied« augenscheinlich nur ein Lied sein, das sich in der Sprache der Tradition gründet. Eine Collage aus dem, was vorhanden ist. Entsprechendes ließe sich zeigen, wenn man die neuen Lieder betrachtet, die als die neutestamentlichen Cantica bekannt sind: das Loblied der Maria (Magnificat: Lk. 1,46-55¹³), das Loblied des Zacharias (Benedictus: Lk. 1,68-79¹⁴), das Loblied des Simeon (Nunc dimittis: Lk. 2,29-32¹⁵). Aber auch das neue Gebet, das Jesus seinen Jüngern auf deren Bitte »Herr, lehre uns beten« (Lk. 11,1), vorträgt, das Vaterunser, nimmt Worte und Wendungen der Hebräischen Bibel (sowie der jüdischen Gebetspraxis) auf und führt sie weiter.¹⁶

Würde Johannes und würden die Autoren neutestamentlicher Gebete und Lieder den gegenwärtigen Liederdichtern und denen, die Gebete verfassen für den christlichen Gottesdienst, einen Rat geben, dann wohl den: Bedient euch der Sprache, die euch vorliegt, bedient euch der Hebräischen Bibel. Entdeckt, wie darin Gott gelobt und gepriesen und verherrlicht wird. Entdeckt, wie darin Gott geklagt wird. Entdeckt, wie darin menschliches Leben in seiner Vielfalt zur Sprache kommt! Und dann stimmt euer neues Lied an – mit den alten, den uralten Worten! Denn diese tragen bis heute.¹⁷

3. »Lebendig und kräftig und schärfer« – oder: Die Kreativität liturgischer Biblizität

Die liturgische Richtungsangabe der Offenbarung des Johannes scheint zunehmend Gehör zu finden – vor allem und schon seit vielen Jahren in den Niederlanden, ebenso in den USA und zunehmend auch bei uns. Sehr knapp und exemplarisch verweise ich auf einige Ansätze und schließe mit einem kurzen Plädoyer.

1. »Die Bibel in allen Tonarten ... gesungen« – Liturgische Erneuerung in den Niederlanden

Bereits seit den 1950er Jahren entstand in den Niederlanden eine Vielzahl von neuen Lied- und Gebetstexten. Sie gehören hinein in eine die Konfessionen übergreifende liturgische Erneuerungsbewegung und sind vor allem dadurch charakterisiert, dass sie die Texte der Bibel – vor allem des AT – als Quelle eigener liturgischer Kreativität nutzen.¹⁸ Am bekanntesten wurde dabei der 1933 in Amsterdam geborene Theologe Huub Oosterhuis. Die ganze Liturgie kann Oosterhuis als ins Gebet verwandelte Bibel verstehen. Er schreibt: »Die Bibel, in allen Tonarten gespielt und gesungen – das ist jene Kunst, die »Liturgie« genannt wird.«¹⁹ Besonders sind es die Psalmen, die Oosterhuis als Vorgabe eigener Gebetsprache immer wieder faszinieren:

»In unserem Gebet müssen wir uns immer an den Psalmen orientieren. Auch in unserem liturgischen Gebet müssen wir versuchen, die Tiefe des Psalmengebets auszuloten, um ihr gleichzukommen, damit wir füreinander die Weite des Gebetes Israels heraufbeschwören.«²⁰

Oosterhuis versteht die Orientierung an der Bibel also keineswegs als potenzielle Einnengung, sondern im Gegenteil: als Weg in »die

Weite«. Aus der Enge eigener Gottesbilder und -vorstellungen, aus der Enge meines Lebens mit seinen Grenzen und beschränkten Möglichkeiten führe die Sprache der Bibel hinaus in die Weite der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel und der Welt. Sie führe zurück in die Vergangenheit, um so die Zukunft zu eröffnen und die Gegenwart zu verändern.

»Innerhalb des Kraftfeldes der Schrift versuche ich zu schreiben«²¹, sagt Oosterhuis. Und er zeigt in seiner dichten liturgischen Sprache, wie sich die Sprache und Bilder der Bibel mit eigenen Bildern verbinden und so zu einer neuen Sprache werden: »Liturgie ist eine Collage von Bildern und Gleichnissen. Worte rufen andere Worte hervor«.²²

Als Beispiel zitiere ich eine Gebetsanrede, mit der Oosterhuis ein Fürbittengebet, das den Titel »Größer als mein Herz« trägt, eröffnet:

»Du, der gerufen hat »Licht«, und das Licht wurde geboren, und es war gut, es wurde Abend und Morgen, damals bis heute.

Du, der gerufen hat »o Mensch«, und wir wurden geboren, du, der mein Leben so geführt hat bis hierher, dass ich noch lebe.

Denn du bist der Gott, größer als mein Herz, der mich hat gesehen, eh ich war geboren.«²³

Oosterhuis beginnt ganz am Anfang und redet Gott als den Schöpfer an. Dies tut er aber nicht, indem er einfach »Gott, unser Schöpfer« sagt, sondern indem er in seinem Gebet die Sprache der Bibel aufnimmt und Gen. 1,3f sowie Gen. 1,26-28 in die Anrede verwandelt: »Du, der gerufen hat »Licht« .../Du, der gerufen hat »o Mensch« ...«. Im weiteren Verlauf klingt dann noch Ps. 139,16 an (»Deine Augen sahen mich, als ich noch nicht bereit war ...«). Unaufdringlich werden biblische Worte aufgenommen, vorsichtig aktualisiert (»damals bis heute«), auf die Betenden übertragen (»... und wir wurden geboren ...«) und in die eigene Gebetsprache weitergeführt.

Die Gebetsanrede, die Oosterhuis hier aus dem Schatz der Bibel gewinnt, ist nicht »revolutionär«, sondern im Gegenteil ein Beispiel für die »Machbarkeit« einer solchen neuen Sprache aus dem Schatz der Bibel. Gleichzeitig zeigt sie exemplarisch, wie der Rückgriff auf Bilder und Wendungen der Bibel das Problem einer einseitig geschlechterfixierten Gottesanrede lösen kann: Gott wird als »Du« angedredet und sein Handeln wird mit Rückgriff auf die Sprache der Bibel umschrieben. Oosterhuis ist wohl der bekannteste, keineswegs aber der einzige niederländische Theologe und Dichter, der eine neue Liturgiesprache im Rückgriff auf die Sprachformen, Worte und Bilder der Bibel sucht. Ausführlich stellt etwa Maria Pfirrmann in ihrer lesenswerten Dissertation Willem Barnard (Guillaume van

der Graft) vor.²⁴ Reiche Entdeckungen lassen sich außerdem bei Ad den Besten, Sytze de Vries und vielen anderen machen.²⁵ Seit einiger Zeit wird der Versuch unternommen, diese Impulse aus den Niederlanden noch deutlicher als schon bisher in den deutschsprachigen Raum zu übertragen.²⁶

2. »Praying the Story« – Liturgische Sprachfindung in den USA

Im deutschsprachigen Raum gibt es kaum Anleitungsbücher zur liturgischen Sprachfindung. Entweder werden Gebetssammlungen publiziert oder praktisch- bzw. systematisch-theologische Reflexionen über das Gebet.²⁷ Das Genus dazwischen, die theologisch und ästhetisch reflektierten Hilfsbücher zum Erstellen von Gebeten, fehlen.²⁸

In den USA ist dies anders. Einige Autorinnen und Autoren haben sich der Frage nach der liturgischen Sprache explizit angenommen.²⁹ Und auch hier finden sich deutliche Hinweise auf die Biblizität der Liturgie. Besonders lebhaft sind Maxie Dunnam und John David Walt jr. an der biblischen Sprache als Quelle und Anre-

»Würden die Autoren neutestamentlicher Gebete und Lieder den gegenwärtigen Liederdichtern einen Rat geben, dann wohl den: Bedient euch der Sprache, die euch vorliegt, bedient euch der Hebräischen Bibel!«

gung für christliche Gebete interessiert. In ihrem Buch »Praying the Story. Learning Prayer from the Psalms« aus dem Jahr 2005 geht es ihnen um nicht weniger als die Wiederentdeckung der verlorenen Kunst des Gemeindegebets (»Recovering the lost art of pastoral prayer«³⁰) im Rückgriff auf das Psalmengebet. Das Autorenduo möchte im Lernen von Worten und Bildern der Psalmen die Leidenschaft eines Gebetes wieder gewinnen, das sich auf das verlässt, was Gott tut, und ihn daher erwartungsvoll anredet. Grundlage für die praktischen Gestaltungsvorschläge in diesem Band ist der von den Autoren betonte anamnetische und politische Charakter des Psalmengebetes in der Hebräischen Bibel. Wenn wir, so Dunnam und Walt, ausgehend von der Sprache der Psalmen unsere Gebete formulieren, so stelle uns das hinein in die »story«, in die die Psalmen gehören. Es stelle uns hinein in die Geschichte des Volkes Israel. Eine in unseren Psalmengebeten häufig übersehene Kleinigkeit wird dabei zum hermeneutischen Schlüssel: die (vielfach sekundäre) Verortung vieler Psalmen in einer konkreten historischen Situation. So heißt es etwa in Ps. 54,1f: »Eine Unterweisung Davids, vorzusingen, beim Saitenspiel, als die Männer von Sif-

kamen und zu Saul sprachen: David hält sich bei uns verborgen.« Zahlreiche weitere Psalmen werden durch solche Angaben in der Geschichte verortet. Die Folge – nach Dunnam und Walt: Die Psalmen beziehen sich konkret auf Gottes Handeln in der Geschichte. Sie erzählen die Betenden hinein in eine Geschichte (»Prayer narrates people into a story«³¹), die Gottes Geschichte ist (»This book encourages us to remember God's story as we pray«³²). Daher aber ist die Erinnerung nicht auf die Vergangenheit allein bezogen, sondern auf die Zukunft, die Gott in Händen hält. Es geht um ein »remembering into the future«³³. Dadurch auch wird das Gebet selbst politisch: »Prayer isn't preparation for the battle; prayer is the battle.«³⁴ Und es ergibt sich eine bedeutsame gesamt-liturgische Stoßrichtung, »a shift of focus from what we are doing to what God has done«³⁵. Das Buch zeigt dann, wie unterschiedliche Sprachformen der Psalmen – von der Anbetung über das Bekenntnis der Schuld bis hin zu Dank und Bitte – zu einer Vielgestalt des christlichen Gemeindegebets führen können. Im Durchgang durch das Kirchenjahr verbinden die Autoren im Hauptteil des Buches biblische und eigene Worte zu leidenschaftlichen Gebeten und kreieren herausfordernde Intertextualitäten. Wie etwa bei folgendem zum Weihnachtstag vorgeschlagenen Gebet, das Ps. 96, Jes. 9 und den Lobruf des Weihnachtsfestes verbindet, das sicherlich intertextuell anregend ist, zugleich aber wegen seiner tendenziell triumphalistischen Hermeneutik auch kritisch befragt werden kann:

»Leader: Sing to the Lord a new song; sing to the Lord, all the earth (Psalm 96:1).

People: Christ is born today!

Leader: The people walking in darkness have seen a great light (Isaiah 9:2).

People: Christ is born today!

Leader: On those living in the land of shadow of death a light has dawned (v. 2).

People: Christ is born today!

Leader: For as in the day of Midian's defeat, you have shattered the yoke that burdens them (v. 4).

People: Christ is born today!

Leader: Every warrior's boot used in battle and every garment rolled in blood will be destined for burning, will be fuel for the fire (v. 5)

People: Christ is born today!

Leader: The government will be on his shoulders. Of the increase of his government and peace there will be no end (v. 6b.7a).

People: Christ is born today!

Leader: He will reign on David's throne and over his kingdom, establishing and upholding it with justice and righteousness, from this time on and forever (v. 7b).

People: Christ is born today!

Leader: O Lord, Christ, your presence fills our hearts and our worship today. Splendor and

majesty, strength and glory belong to you. We ascribe to you the glory due to your name (Psalm 96:8). Wonderful Counselor, Mighty God, Everlasting Father, Prince of Peace (Isaiah 9:6).«³⁶

Es lohnt sich, das Buch mit seinen vielfältigen Anregungen kritisch und kreativ zu erkunden. Und es zeigt sich bei den Ansätzen dieses Buches (wie auch bei den in den Niederlanden beschrittenen Wegen), dass eine an der Bibel orientierte Liturgiesprache keineswegs einem steifen Traditionalismus huldigen muss, sondern reichlich eigene Kreativität anregen kann.

3. »Lebendig und kräftig und schärfer« – ein Plädoyer

Der Kirchentag in Köln im Jahr 2007 stand unter dem Motto aus dem Hebräerbrief: »Das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schärfer als jedes zweischneidige Schwert ...«

»Wenn wir ausgehend von der Sprache der Psalmen unsere Gebete formulieren, so stellt uns das hinein in die »story«, in die die Psalmen gehören – in die Geschichte des Volkes Israel.«

(Hebr. 4,12) Vielleicht kann von diesem Kirchentag auch ein kräftiger Impuls zur Wiederentdeckung einer lebendigen und scharfen Gebetssprache im Ausgang von biblischen Worten und Bildern ausgehen. Die Zeichen dafür stehen auch im deutschsprachigen Bereich nicht schlecht: Die Psalmen werden auch hier neu in ihrem Reichtum und in ihrer Leidenschaft entdeckt und in unterschiedlicher Weise für das Gebet der Gemeinde erschlossen: Etwa durch den Abdruck des kompletten Reimpsalters im Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirche,³⁷ durch die Herausgabe des Münsterschwarzachers Psalters³⁸ oder dessen antiphonale Bearbeitung durch Godehard Joppich, Christa Reich und Johannes Sell.³⁹ Auch Bände, die im Ausgang von Psalmen neue eigene Gebete formulieren, finden sich reichlich.⁴⁰ In Texten, die sich von biblischer Sprache zu eigenen Worten bewegen lassen, wird besonders deutlich, wie Sprachvorgaben der Bibel eigene liturgische Kreativität anregen können. So nimmt etwa Barbara Eberhardt Verse aus Ps. 103, dem Wochenpsalm am 3. So nach Trinitatis, auf, um an diesem Sonntag, der sich im Spannungsfeld von »Leben in Sünde – Leben in Gerechtigkeit« bewegt, Worte für ein Confiteor zu finden. Die Zitate aus bzw. Anspielungen auf Ps. 103 sind zur Verdeutlichung hervorgehoben:

»L: Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn,
G: der Himmel und Erde gemacht hat.

L: Wie der Himmel über der Erde hoch ist,
so groß ist die Gnade Gottes. [Ps. 103,11]
*Wir Menschen sind angewiesen auf Gottes
Gnade.*

Wir sind wie Blumen auf der Erde.

Wir bringen Blüten hervor,
die unser Leben reich und schön machen.

Was wir tun, gelingt und wird zum Segen für
unsere Mitmenschen.

Doch wenn uns der Wind umweht,
werden wir leicht matt und kraftlos. [Ps.
103,15f]

Da fehlt uns die Geduld und der lange Atem.

Wir sind gereizt und lieblos und ungerecht.

Das bekennen wir vor Gott und sprechen:

Gott, sei mir Sünder gnädig.

G: Der allmächtige Gott erbarme sich unser.

Er vergebe uns unsere Sünde und führe uns
zum ewigen Leben.

L: Barmherzig und gnädig ist der Herr,
geduldig und von großer Güte.

Er handelt nicht mit uns nach unseren Sünden
und vergilt und nicht nach unserer Missetat.

[Ps. 103,8.10]

Er vergibt uns unsere Sünden durch Jesus
Christus, seinen Sohn.

Das verleihe Gott uns allen.

G: Amen.«⁴¹

Das Confiteor – eine durchaus schwierige und
umstrittene Sprachform – gestaltet Eberhardt
hier, indem sie sich durch Worte des Wochen-
psalms zu eigener Sprache verhelfen lässt.
Auch dies kein »großes« oder gar »revolutio-
näres« Beispiel, sondern einfach ein Hinweis
darauf, wie sich Liturginnen und Liturgen
durch die Sprache der Bibel zu eigener Sprache
helfen lassen können. Und wie die Worte der
Bibel einen Sprachraum bieten, der immer
neu entdeckt und begangen werden kann.
Wege wie diese gilt es voller Entdeckungs-
freude weiter zu gehen. Um mit den Gemein-
den einzuwandern in Texte, die tragen und
die Heimat sein können (für Christen und
Juden!). In Texte, die nicht in die Reflexion
katapultieren und diejenigen, die sie hören,
nicht fragen lassen, was sich der Liturg oder
die Liturgin nun wieder dabei gedacht hat,
sondern die mitnehmen in die gemeinsame
Klage, das gemeinsame Lob, die gemeinsame
Bitte oder den gemeinsamen Dank Gott
gegenüber. In Texte, die offen genug sind,
damit sich unterschiedliche Menschen in den
Gemeinden in ihnen unterbringen können.
In Texte, die nicht Predigt mit anderen Mit-
teln sein wollen, sondern deren Ziel die
gemeinsame Anbetung des einen Gottes ist.

Anmerkungen:

- 1 Deutlich umgearbeitete und gekürzte Fassung eines Vortrags, der im »Lehrhaus Christen und Juden« beim 31. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Fulda am 8. Juni 2007 gehalten wurde.
- 2 Das Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland (Hg.). Beim Wort genommen. Gerechter Sprachgebrauch im Gottesdienst. Handreichung, Düsseldorf [o. J.; 2007]. Im September 2007 ist eine zweite, deutlich überarbeitete Auflage des Faltblattes erschienen, die die heftige Kritik berücksichtigt und zahlreiche andere und größtenteils sehr gelungene Beispiele für eine erneuerte Liturgiesprache bietet (vgl. www.ekir.de/ekir/dokumente/ekir2007-10-12beimwortgenommen2.pdf <<http://www.ekir.de/ekir/dokumente/ekir2007-10-12beimwortgenommen2.pdf>>).
- 3 »Gott – eine Henne?« titelte etwa die »Rheinische Post« polemisch.
- 4 Allerdings spricht die Handreichung in diesem Kontext eben tatsächlich von »Gott als Henne«, was – wie etwa Jens Voss in der Rheinischen Post vom 9.2.2007 zurecht bemerkt – dem Sinn des Vergleichs aus Mt. 23,37 eben nicht entspricht: »Jerusalem, Jerusalem! Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küken versammelt unter ihre Flügel.« Voss schreibt: »Die »Gott als Henne«-Wendung ist nicht nur unfreiwillig komisch. Sie ist als Deutung fahrlässig, denn die Pointe des Vergleichs gilt dem Vorgang des Versammelns, nicht dem, der da versammelt.«
- 5 Vgl. den Artikel von Till-R. Stold in der »Welt« vom 18.4.2007, der das Faltblatt auf »eine Gruppe von Kirchenräten und mittleren Funktionären« zurückführt, »die einem verbissenen Feminismus und einer engherzigen Traditionsfeindschaft verhaftet sind.« Selbst der »Zeitgeist« sei dieser Gruppe von »Gott-die-alte-Henne-Predigerinnen längst davongeeilt. Wer hat schon Lust darauf, eine Kirche zu besuchen, die sich vor allem in Selbstentwürdigung übt?«
- 6 Es geht also um eine Aufnahme des fünften Leitkriteriums des Evangelischen Gottesdienstbuches: »Die Sprache darf niemanden ausgrenzen; vielmehr soll in ihr die Gemeinschaft von Männern, Frauen, Jugendlichen und Kindern sowie von unterschiedlichen Gruppierungen in der Kirche ihren angemessenen Ausdruck finden« (EGB 16).
- 7 Das Gebet entstammt im Original folgendem Werk: Carola Moosbach, Gottflamme, Du Schöne. Lob- und Klagegebete, Gütersloh 1997.
- 8 Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg/Basel/Wien 2006 [Sonderausgabe], 69f.
- 9 Ratzinger, Der Geist der Liturgie, 70.
- 10 Vgl. zur Problematik der Instrumentalisierung des Gebets auch Frieder Schulz, Das Gebet, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Michael Meyer-Blanck/Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen 2003, 742–762, hier: 753f.
- 11 In Reformationszeiten wurde teilweise gefordert, nur noch die Psalmen zu beten, um damit an die biblische Tradition gegen die nach Meinung mancher Reformatoren missbrauchte Gebetspraxis der römischen Kirche anzuschließen; vgl. dazu Jochen Arnold, Kirchenlied und jüdisch-christlicher Dialog am Beispiel

ausgewählter Psalmlieder, in: Alexander Deeg/Irene Mildenerger (Hg.), »... dass er euch auch erwählt hat«. Liturgie feiern im Horizont des Judentums, Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 16, Leipzig 2006, 173–201, hier: 175–178.

- 12 Vgl. dazu Hubert Ritt, Die Offenbarung des Johannes, Neue Echter Bibel, Würzburg 1986, 79f; Heinz Giesen, Die Offenbarung des Johannes, Regensburger Neues Testament, Regensburg 1997, 342–345; Jürgen Roloff, Die Offenbarung des Johannes, ZBK.NT 18, Zürich 1984, 158f.
- 13 Ein Lied, in dem die Fülle alttestamentlicher Zitate sowie der konsequent durchgehaltene Parallelismus membrorum (als synonyme, exegetischer bzw. antithetischer!) auffällt; vgl. dazu François Bovon, Das Evangelium nach Lukas, 1. Teilband: Lk 1,1–9,50, EKK III/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989, 78–94. Bovon schreibt zum Text des Magnificat: »Fast jeder Ausdruck hat eine alttestamentliche Parallele« (82) – und weist dies im Einzelkommentar ausführlich nach.
- 14 »Der Lobgesang des Zacharias ist ein Psalm in der alttestamentlichen Tradition [...]« (Bovon, Das Evangelium nach Lukas, aaO, 96). Es ist ein Lied, in dem explizit auf »den Mund der heiligen Propheten« (V. 70) sowie auf »unsere Vater Abraham« (V. 73) verwiesen wird und das mit den Worten »Gelobt sei der Herr, der Gott Israels!« beginnt (V. 68). Auch dieses Lied schöpft für seine eigene Sprache immer wieder aus der Sprache der Hebräischen Bibel; vgl. nur z. B. V. 78f und dazu Jes. 60,1f und Jes. 9,1.
- 15 Ein Lied, das in einem veränderten Zitat aus Jes. 49,6 kulminiert und das immer wieder »in Anlehnung an alttestamentliche Sprechweise formuliert« ist (Bovon, Das Evangelium nach Lukas, aaO, 144; hier zu V. 30).
- 16 Vgl. Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband: Mt 1–7, EKK I/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 2002, bes. 442–455. Luz betont, dass das Vaterunser als »jüdisches Gebet« gelesen werden muss (455) und zeigt dies in seiner Auslegung durch den Aufweis der alttestamentlichen und frühjüdischen Parallelen. Das »Allgemein-Jüdische und die besonderen Akzente« Jesu müssten gerade in ihrem Wechselspiel betrachtet werden (456).
- 17 Beim Kölner Kirchentag habe ich in diesem Zusammenhang ausführlich auf die jüdische Gebetspraxis und synagogale Liturgie und deren Biblizität verwiesen. Jüdische Liturgie kann in vielfacher Hinsicht als gebetete Bibel verstanden werden. Zahlreiche Psalmen prägen – ungekürzt – das liturgische Gebet. Weitere biblische Texte – am berühmtesten das Sh'ma Jisrael – werden gelesen. Andere Gebete – wie die Q'duscha – sind aus biblischen Versen zusammengesetzt. Wieder andere Gebete – wie das Achtzehnbittengebet – lehnen sich in ihrer Sprachgestalt und in einzelnen Wendungen an biblische Sprache, vor allem an die Sprache der Psalmen – an. Vgl. dazu z. B. Annette M. Böckler, Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur, mit einem Vorwort v. Rabbiner John D. Rayner, Berlin 2002.
- 18 Vgl. dazu z. B. Maria Pfirrmann (Hg.), »Eine Sprache höre ich, die ich nicht kannte«. Impulse aus den Niederlanden, in: Alexander Deeg/Irene Mildenerger, »... dass er euch auch erwählt hat«. Liturgie feiern im Horizont des Judentums, Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 16, Leipzig 2006, 155–171.

- 19 Huub Oosterhuis, *Im Vorübergehen*, Wien/Freiburg/Basel 1969, 141.
- 20 Huub Oosterhuis, *Ganz nah ist dein Wort. Gebete*, Wien/Freiburg/Basel 1968, 9.
- 21 Huub Oosterhuis, *Ich stehe vor dir. Meditationen, Gebete und Lieder*, hg. v. Cornelis Kok, Freiburg/Basel/Wien 2004, 19.
- 22 Huub Oosterhuis, *Ich stehe vor dir*, 138f.
- 23 Huub Oosterhuis, *Ich stehe vor dir*, 127 [insgesamt 127f].
- 24 Vgl. Maria Pfirrmann, *Freie Poesie und gottesdienstliche Lieder. Zum Verhältnis von Bibel, Liturgie und Dichtung im frühen Werk von Willem Barnard* (Guillaume van der Graft), VHL 36, Göttingen 2001.
- 25 Vgl. Pfirrmann, »Eine Sprache höre ich, die ich nicht kannte«, 157–162; 168–170 – sowie die in dem gesamten Aufsatz genannte weiterführende Literatur.
- 26 Dazu gehört z. B. die Tagung »Die Bibel lesen und feiern mit Amsterdamer Akzent«, die Ende Mai/Anfang Juni 2007 in Erfurt stattfand und vom Liturgiewissenschaftlichen Institut der VELKD in Leipzig und vom Mainzer Verein »Kultur – Liturgie – Spiritualität e.V.« organisiert wurde (vgl. DPfBl 10/07, 558f).
- 27 Vgl. z. B. Eva Harasta, *Lob und Bitte. Eine systematisch-theologische Untersuchung über das Gebet*, Neukirchen-Vluyn 2005; Christoph Klein, *Das grenzüberschreitende Gebet. Zugänge zum Beten in unserer Zeit*, FSÖT 105, Göttingen 2004.
- 28 Vielleicht ein generelles Problem im deutschsprachigen Bereich, wo zwischen der »Wissenschaft« auf der einen Seite und der »Praxis« auf der anderen Seite nicht selten eine merkliche Lücke klafft.
- 29 Vgl. z. B. Ruth C. Duck, *Finding Words for Worship. A Guide for Leaders*, Louisville (KY)/London 1995; Gail Ramshaw, *Reviving Sacred Speech. The Meaning of Liturgical Language*, Akron (OH) 2000.
- 30 Vgl. Maxie Dunnam/John David Walt, Jr., *Praying the Story. Learning Prayer from the Psalms*, Nashville (TN) 2005.
- 31 Dunnam/Walt, *Praying the Story*, 4.
- 32 Dunnam/Walt, *Praying the Story*, 2.
- 33 Dunnam/Walt, *Praying the Story*, 3.
- 34 Dunnam/Walt, *Praying the Story*, 2.
- 35 Dunnam/Walt, *Praying the Story*, 14.
- 36 Dunnam/Walt, *Praying the Story*, 48f.
- 37 Vgl. EG der Evangelisch-reformierten Kirchen (Synode evangelisch-reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland), 49–420.
- 38 Münsterschwarzacher Psalter. *Die Psalmen*, Münsterschwarzach 2003.
- 39 Godehard Joppich/Christa Reich/Johannes Sell (Hg.), *Preisungen. Psalmen mit Antwortrufen*, Münsterschwarzach 2005. Ganz neu liegt nun auch ein Band zum antiphonalen Gesang der Cantica vor: Godehard Joppich/Johannes Sell (Hg.), *Cantica. Biblische Gesänge mit Antwortrufen*, Münsterschwarzach 2007.
- 40 Vgl. nur z. B. Sylvia Bukowski, *Lass mich blühen unter deiner Liebe. Gebete zu den Wochenpsalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003.
- 41 Barbara Eberhardt, 3. Sonntag nach Trinitatis: *Einfach mehr vom Leben*, in: Alexander Deeg (Hg.), *Der Gottesdienst im christlich-jüdischen Dialog. Liturgische Anregungen – Spannungsfelder – Stolpersteine*, Gütersloh 2003, 152–154, 153f. ■