

Albert Gerhards, Bonn

Jüdische und christliche Liturgie + Gemeinsamkeiten, Differenzen, Herausforderungen

1. „Redet Wahrheit“

Am 11. September 2000 [!] veröffentlichten einige Gelehrten aus den USA unter dem Titel „Dabru Emet“ (Redet Wahrheit) eine „jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“. Sie versteht sich als ein würdigender Antwortversuch auf die vielfältigen Bemühungen in den christlichen Kirchen, das Judentum nicht nur als vergangene Größe, sondern als Schwesterreligion wahrzunehmen und ihre je eigene Tradition und gegenwärtige Praxis vor diesem Hintergrund kritisch zu bedenken. Das in jüdischen Kreisen kontrovers diskutierte Papier enthält acht Leitsätze, deren erster lautet: „Juden und Christen beten den gleichen Gott an“. Der Satz wird kommentiert:

„Vor dem Aufstieg des Christentums waren es allein die Juden, die den Gott Israels anbeteten. Aber auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an. Wenngleich der christliche Gottesdienst für Juden keine annehmbare religiöse Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, daß Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind.“¹

Diese Worte sind bei näherem Hinsehen für die Christen beschämend: Haben sie ihren älteren Geschwistern im Glauben gedankt, dass sie durch das Volk Israel zum einzigen Gott in Beziehung treten konnten? Der erste Vers des Neuen Testaments lautet: „Stammbaum Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ (Mt 1,1). Seit 1600 Jahren nennt die Kirche Roms im Canon Romanus Abraham „unseren Vater“. „Dabru Emet“ affirmiert eine Gemeinsamkeit von Judentum und Christentum, die nicht immer und überall als gegeben angesehen wurde und wird: Trotz aller Unterschiede vor allem aufgrund des Christusbekenntnisses und der Trinitätslehre wird in dem Dokument eine Kontinuität in der gemeinsamen Ausrichtung auf das letzte Ziel der Anbetung und damit der Religion überhaupt anerkannt.

Eine der entscheidenden Voraussetzungen für solch eine Stellungnahme – ob sie nun Repräsentativität für sich beanspruchen darf oder nicht – war der seit Jahrzehnten geführte christlich-jüdische Dialog, für den die Erklärung „Nostra Aetate“ des Zweiten Vatikanums die Initialzündung darstellte:

„Bei der Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist. [. . .] Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind“ (NA 4).

In einer von Hans Hermann Henrix und Erich Zenger im Auftrag der Arbeitsgruppe „Fragen des Judentums“ der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz erstellten

¹ Die Kirchen und das Judentum 2. Dokumente von 1986–2000. Hg. H. H. Henrix – W. Kraus. Paderborn 2001, 974.

Vorlage für einen Gedenkgottesdienst einer christlichen Gemeinde im Angesicht des jüdischen Volkes² ist folgender Text von Bischof Klaus Hemmerle abgedruckt:

„Man hat meinem Gott das Haus angezündet
– und die Meinen haben es getan.
Man hat es denen weggenommen,
die mir den Namen meines Gottes schenken
– und die Meinen haben es getan.
Man hat ihnen ihr Hab und Gut, ihre Ehre,
ihren Namen weggenommen
– und die Meinen haben es getan.
Man hat ihnen das Leben weggenommen
– und die Meinen haben es getan.
Die den Namen desselben Gottes angerufen,
haben dazu geschwiegen
– ja, die Meinen haben es getan.
Man sagt: Vergessen wir's und Schluss damit.
Das Vergessene kommt unversehens, unerkannt zurück.
Wie soll Schluss sein mit dem, was man vergisst?
Soll ich sagen: Die Meinen waren es, nicht ich?
– Nein, die Meinen haben so getan.
Was soll ich sagen?
Gott sei mir gnädig!
Was soll ich sagen?
Bewahre in mir Deinen Namen, bewahre in mir ihren Namen,
bewahre in mir ihr Gedenken, bewahre in mir meine Scham:
Gott, sei mir gnädig.“³

Wie weit solche Äußerungen von anderen, nicht einmal hundert Jahre alten, entfernt sind, zeigt folgendes Zitat des evangelischen Theologen Franz Rendtorff von 1913:

„Es ist eine anmaßende und törichte Rede, wenn kürzlich ein jüdischer Schriftsteller geurteilt hat, am Baum des christlichen und insonderheit auch des evangelischen Gottesdienstes sei, wie schon der Apostel Paulus ahnungsvoll vorausgesehen habe (Röm. 11, Gleichnis vom Ölbaum) das Judentum auch in dem Sinn Wurzel und Stamm, daß ohne fortdauernden Zufluß der Lebenssäfte, die aus den Wurzeln des jüdischen Stammes aufsteigen und an den aufgepfropften Zweigen Blüten hervorsprossen lassen, diese Zweige verdorren, wieder Zweige des wilden Ölbaums werden müßten. Vielmehr haben absterbende und geistverlassene Formen jüdischen Gottesdienstes, ähnlich wie es einst mit heidnischen Schöpfungsmythen israelitischer Gottesglaube getan, erst das Christentum mit lebendigem Inhalt erfüllt und sie dadurch zu einem durchaus neuen Selbst erweckt. Dasselbe gilt von den Formen, die der evangelische Gottesdienst von der römischen Kirche übernommen hat. Bei weitgehender formaler Abhängigkeit steht er ihm doch sachlich als ein neuer gegenüber. Diese Erkenntnis gilt es gegenüber allen jüdischen und römischen Übertreibungen nachdrücklich zu betonen.“⁴

² Vgl. H. H. HENRIX – E. ZENGER, *Miserere. Gedenkgottesdienst einer christlichen Gemeinde im Angesicht des jüdischen Volkes* – insbesondere zum 9. November. Trier 2003; die auch am 27. Januar zu verwendende Gottesdienstvorlage ist zu beziehen über das Deutsche Liturgische Institut in Trier (www.liturgie.de); vgl. dazu: S. WAHLE, „Wir möchten uns erinnern“. Gedenkgottesdienste am 9. November. In: LJ 52 (2002) 46–58.

³ Bischof Klaus Hemmerle, Ansprache am 9. November 1988. In: *Die Kirchen und das Judentum 2* (s. Anm. 1) 368.

⁴ F. RENDTORFF, *Liturgisches Erbrecht*. Leipzig 1913; unveränderter reprografischer Nachdruck Darmstadt 1969, 43; vgl. A. GERHARDS, *Kraft aus der Wurzel. Zum Verhältnis christlicher Liturgie gegenüber dem Jüdischen: Fortschreibung oder struktureller Neubeginn?* In: KuI 16 (2001) 25–44, hier 25.

Der Verfasser sieht sehr wohl die grundsätzliche Beziehung von jüdischem und christlichem Gottesdienst, vertritt jedoch ein biologistisch-evolutives Konzept einer sukzessiven Folge von einander ablösenden, auf den Trümmern der Vorgänger aufbauenden Religionen bzw. Konfessionen: Heidentum – Judentum – Katholizismus – Protestantismus. Es ist klar, dass der gegenwärtigen Existenz der älteren Religion hier keine Bedeutung mehr zukommt. Dabei wird durchaus vorausgesetzt, dass die christlichen Traditionen aus jüdischer Wurzel stammen.

Solche Meinungen finden sich aber auch in der katholischen Liturgik. Für den wirkungsgeschichtlich bis ins 20. Jahrhundert hinein bedeutenden Liturgiker Valentin Thalhofer (1825–1891) bildete das Judentum lediglich eine Vorstufe. Der Alte Bund gehörte der „Ökonomie der Sünde und des Todes“ an. Der jüdische Kult wurde von christlichen „abrogiert“. Es geht um ein „Überwinden“ durch „Erhebung und Vollendung“⁵. Entsprechend meinte man, die jüdische Liturgie ignorieren zu können, zumal die literarischen Formen der römischen Eucharistie der pagan-antiken Rhetorik näher zu stehen schienen als der Sprache der Bibel. Traditionell sah man aus der Perspektive der römisch-katholischen Liturgie eher das Unterscheidende und wusste kaum um die latenten Zusammenhänge, etwa in Bezug auf das Eucharistiegebet. Hier stand das Trennende („der *Neue Bund*“) im Vordergrund, der den „Alten Bund“ abgelöst habe.⁶ Die alttestamentlichen Schriften – in der römischen Messe fast ausschließlich auf den Bereich der Gesänge beschränkt und dort unter christologischem Vorzeichen gelesen – wurden kaum als Juden und Christen gemeinsames Offenbarungsgut angesehen.

2. Positionen christlicher Theologie gegenüber dem Judentum

Im Folgenden sollen einige Positionen christlicher Theologie gegenüber dem Judentum schematisiert wiedergegeben werden⁷:

1. *Ignorieren* der jüdischen Liturgie aufgrund der alleinigen Berücksichtigung der heidnischen *Antike*. Diese Position ist heute aufgrund eindeutiger Forschungsergebnisse unhaltbar, spielt aber zumindest unreflektiert immer noch eine Rolle aufgrund der Wirkungsgeschichte der Klassiker der Liturgiewissenschaft (O. Casel, R. Guardini).
2. *Konfliktmodell*: Die christliche Liturgie wird als völliger Neuanfang unter bewusster Absetzung von jüdischen Traditionen interpretiert.
3. *Substitutionstheoretisches Modell*: Verabsolutiertes Verheißungs-Erfüllungsschema. Das Neue Testament auf den „Trümmern des Alten“ (Hans Urs von Balthasar): Jüdische Liturgie interessiert nur als „Materiallager“. Diese Position wird mehr oder weniger pointiert bis heute vertreten, ist aber nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche theologisch unhaltbar.
4. *Überbietungsmodell*: Modifiziertes Verheißungs-Erfüllungs-Schema. Dieses Modell ist der katholischen Liturgie zu eigen (z. B. Osternachtsorationen), muss jedoch kri-

⁵ R. MALCHEREK, Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert. Valentin Thalhofer (1825–1891) und sein „Handbuch der katholischen Liturgik“. Münster 2001 (LQF 86) 83.

⁶ Vgl. A. GERHARDS, Kontinuität und Divergenz. Konzepte der Bundestheologie im Eucharistischen Hochgebet. In: Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg [u. a.] 1995 (QD 159) 207–223.

⁷ Vgl. zum Folgenden insgesamt: A. GERHARDS, Impulse des christlich-jüdischen Dialogs für die Liturgiewissenschaft. In: Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten. Hg. P. Hünemann – Th. Söding. Freiburg [u. a.] 2003 (QD 200) 183–211.

tisch hinterfragt werden. Dabei geht es um höchste Genauigkeit: Geht das „Alte“ im „Neuen“ auf oder behält es seinen Eigenwert?

5. Die Suche nach einer neuen *Hermeneutik zweier Wege*. Dieses Modell ist sicher das Modell der Zukunft. Es muss sich aber kritisch befragen lassen, ob und wie es mit dem universellen Anspruch des Christuserignisses vereinbar ist.⁸

Während das erste Modell jegliche Beziehung zwischen Judentum und Christentum ignoriert, beschreiben die anderen unterschiedliche Zuordnungen. Modell zwei sieht das Judentum nur als Negativfolie, drei und vier postulieren eine enge „Mutter-Kind“ Beziehung zwischen beiden Religionen, wobei drei die Existenz Israels als gegenwärtiger, theologisch relevanter Größe leugnet. Hier ist die gängige Rede von der Kirche als dem „neuen“ oder gar „wahren“ Israel angesiedelt.

Lange Zeit galt das *Mutter-Tochter-Modell* als sachgerecht. Neuere Forschungen haben es aber sehr in Frage gestellt. Die gegenwärtige Gestalt der jüdischen Liturgie, deren handschriftliche Bezeugung nicht hinter das 9. Jh. zurückreicht, hat kaum etwas mit der Liturgie zur Zeit Jesu gemeinsam. Clemens Leonhard stellt fest, dass uns der Canon Romanus nicht weniger nahe an das Abendmahl Jesu heranführt als die heutige Gestalt des jüdischen Seder-Mahles.⁹ Neuere Forschungen haben erwiesen, dass es gegenseitige Einwirkungen, aber auch voneinander unabhängige Entwicklungen gegeben hat. Deshalb bevorzugt man heute die Geschwister-Metapher, das bereits im rabbinischen Judentum und in der Patristik vertretene *Jakob-Esau-Modell*.

Das fünfte Modell erkennt demgegenüber den Weg Israels als gültigen Heilsweg an. Allerdings sagt es über die theologischen Beziehungen noch nichts aus. Der niederländische Liturgiewissenschaftler Gerard Rouwhorst hat auf einem im Rahmen des Sonderforschungsbereichs „Judentum und Christentum“ abgehaltenen Bonner Kongresses von 2001¹⁰ und auf dem Kongress der AKL 2002 in Aachen¹¹ die Beziehungen beider Religionen reflektiert. So sagt er in Bezug auf eines der markantesten Elemente des Seder-Mahls, den Dialog zwischen Vater und Sohn:

„Es ist ernsthaft damit zu rechnen, dass die meisten Elemente dieser Feier, insbesondere der ‚Mirdasch‘ von Deut. 26, 5-8, späteren Datums sind, als vor kurzem ziemlich allgemein angenommen wurde und sicher nicht auf die Periode des zweiten Tempels zurückgehen. All dies hat weitgehende Konsequenzen für die Art und Weise, wie man das Verhältnis zwischen frühchristlicher und jüdischer Liturgie sieht und erklärt. Die ältere, traditionelle Sicht lädt dazu ein, Parallelen zwischen jüdischen und christlichen liturgischen Traditionen aus einer historischen Abhängigkeit der frühchristlichen von den jüdischen zu erklären. Die Synagoge wird dann als die Mutter gesehen und das

⁸ Vgl. die Erklärung „Reflexionen zu Bund und Mission“ US-amerikanischer Juden und Katholiken vom 12.8.2002 mit dem Verzicht auf Bekehrungsversuche. In: HK 56.9 (2002) 486.

⁹ C. LEONHARD, Eine Hypothese feiern? Zur Problematik von „christlichen“ Seder-mahl-Feiern am Gründonnerstag. In: Gd 37 (2003) 20–21, hier 21.

¹⁰ Vgl. G. ROUWHORST, Identität durch Gebet. Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertelangen Ringens um Kontinuität und Differenz zwischen Judentum und Christentum. In: Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum. Hg. A. Gerhards – A. Doeker – P. Ebenbauer. Paderborn 2003 (Studien zu Judentum und Christentum) 37–55. Vgl. auch A. DOEKER, Identität durch Gebet? Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum. In: LJ 52 (2002) 116–121.

¹¹ Vgl. G. ROUWHORST, Jüdischer Einfluss auf christliche Liturgie. In: Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum. Hg. A. Gerhards – H. H. Henrix. Freiburg [u. a.] 2004 (QD 208) 70–90; dazu: P. EBENBAUER, Liturgie in Judentum und Christentum. Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten (AKL) in Aachen (10.–14. September 2002). In: Gd 37 (2003) 16.

frühe Christentum als die zwar eigensinnige oder sogar aufsässige, aber trotzdem abhängige Tochter. Die Annahme der genannten historischen Abhängigkeit liegt dabei natürlich um so mehr auf der Hand, je mehr man davon ausgeht, dass die jüdischen Parallelen älter sind. Je älter diese sind, desto unwahrscheinlicher wird es, dass die Christen sie zufälligerweise selber unabhängig von der jüdischen Tradition entwickelt hätten, geschweige denn, dass die Juden sie von den Christen übernommen hätten. Umgekehrt wird man geneigt sein, dort, wo es Unterschiede zwischen beiden Traditionen gibt, diese aus einer christlichen Tendenz, sich von der jüdischen Tradition zu unterscheiden und eine eigene christliche Identität zu entwickeln, zu erklären. Die Perspektive ändert sich aber, wenn wir von einer anderen, neueren Sicht der Entwicklung der jüdischen Liturgie ausgehen, die dazu neigt, bestimmte jüdische Traditionen später anzusiedeln und mit viel größeren Diskontinuitäten zu rechnen. Dies wird wahrscheinlich dazu führen, dass man sich weniger stark um das Auffinden von Parallelen zwischen beiden Traditionen bemühen wird. Insoweit man Parallelen entdeckt, wird man vorsichtiger sein, daraus sofort eine historische Abhängigkeit der christlichen Liturgie von jüdischen Wurzeln zu folgern. Es wäre auch denkbar, dass es in beiden Traditionen mehr oder weniger parallele Entwicklungen gegeben hat, die sich dadurch erklären, dass Prozesse der Sakralisierung und Ritualisierung dazu neigen, bestimmten Gesetzen zu folgen [. . .]. Umgekehrt wird man viel vorsichtiger sein, Divergenzen zwischen beiden Traditionen einer christlichen Tendenz zuzuschreiben, um sich von jüdischen Traditionen abzuheben. Man wird auch mit anderen Möglichkeiten rechnen. Es könnte sein, dass der ersten Generationen von Christen eine bestimmte jüdische Tradition gar nicht bekannt war, weil es eine solche einfach noch nicht gab. Überdies wäre es auch denkbar, dass jüdische Riten oder rituelle Elemente aus einer Reaktion auf christliche (liturgische) Traditionen entstanden sind, von denen die Juden sich abheben oder unterscheiden wollten. Es gibt noch einen anderen Grund, weshalb wir gezwungen sind Thesen und Theorien über die jüdischen Wurzeln der frühchristlichen Liturgie mit einer bestimmten Vorsicht und Zurückhaltung entgegenzutreten. Dieser hängt engstens mit der vor allem in den letzten Jahrzehnten gemachten Entdeckung der Vielgestaltigkeit des frühen Christentums zusammen, die unter anderem in sehr verschiedenartigen Beziehungen zur seinerseits schon sehr vielgestaltigen Welt des kontemporären Judentums zum Ausdruck kommt [. . .]. All dies heißt, dass wir mit Verallgemeinerungen über das frühe Christentum und damit auch über die frühchristliche Liturgie äußerst vorsichtig sein sollten. Wenn es zum Beispiel in einer oder mehreren bestimmten Quellen Spuren jüdischer liturgischer Traditionen gibt, kann man darüber keine Schlussfolgerungen über *die* frühchristliche Liturgie im Allgemeinen ziehen.¹²

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, dass nach heutiger Erkenntnis die Frage bzgl. der Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen der jüdischen und der christlichen Liturgie viel schwieriger zu beantworten ist, als man noch vor wenigen Jahren meinte.

„Im Prinzip darf keine Möglichkeit ausgeschlossen werden. Selbstverständlich ist anzunehmen, dass die meisten ältesten christlichen liturgischen Traditionen irgendwelche jüdische Wurzeln haben. Schon die unverkennbare Tatsache, dass das Christentum als eine Bewegung innerhalb des Judentums angefangen hat, macht das von vornherein wahrscheinlich. Die Frage ist nur, *welche* jüdische liturgische Traditionen die frühchristliche Liturgie beeinflusst haben und in welcher Phase ihrer Entwicklungsgeschichte das geschehen ist. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu betonen, dass man davon ausgehen kann, dass die liturgischen Traditionen des Christentums und des rabbinischen Judentums sich ungefähr zur gleichen Zeit entwickelt haben und überdies wenigstens teilweise gemeinsame biblische und nachbiblische (jüdische) Wurzeln haben. Weiter hat keine jüdische oder christliche Gruppe schon existierende rituelle Traditionen in ungeänderter Form übernommen oder bewahrt. Es ist anzunehmen, dass jede Gruppierung sie der eigenen, sich immer ändernden Situation und Identität angepasst hat. Wir sollen weiter mit allen möglichen Formen von gegenseitiger Reaktion und Interaktion rechnen. Es ist zum Beispiel klar, dass in der Art und Weise wie bestimmte christliche Gruppierungen eine ursprünglich jüdische Tradition gestaltet haben, eine antijüdische Tendenz spürbar wird. Andererseits aber kann man nicht ausschließen, dass manchmal auch

¹² ROUWHORST, ebd. 75–78.

das Umgekehrte der Fall gewesen ist. Es ist nicht ausgeschlossen, dass bestimmte jüdische rituelle Formen in Reaktion auf oder gegen bestimmte Entwicklungen im Christentum entstanden sind.¹³

Rouwhorst wendet diese Hermeneutik auf die Frage der jüdischen Berakoth in ihrem Verhältnis zum christlichen Eucharistiegebet an. Wenn das Filiationsmodell nicht mehr angemessen erscheint, so wird man auch nicht mehr eine lineare Entwicklung „von der Berakah zur Eucharistia“ annehmen können, wie dies Thomas Talley in einem bedeutenden Forschungsüberblick auf der *Societas Liturgica* 1975 noch konnte.¹⁴

Wir befinden uns allgemein gesprochen in einer dritten Phase der Wahrnehmung jüdischer Liturgie durch die christliche Liturgiewissenschaft: Nach einer langen Zeit der Ignoranz der Verknüpfung christlicher Liturgie (Konfrontation) mit der jüdischen folgte eine kurze Phase der Entdeckung von Gemeinsamkeiten unter Voraussetzung des Mutter-Tochter-Modells (Dialog). Heute wird die bleibende Differenz bei gleichzeitiger Würdigung der komplexen Verbindungen deutlicher wahrgenommen (Dialog in Konfrontation).

3. Gebet und Identität: Vaterunser und Achtzehngebet (Amida)

Dies lässt sich am Beispiel des Vaterunsers gut erläutern (Mt 6,9–13), das rabbinischer Gebetspraxis entspricht und mit dem Achtzehn(bitten)gebet der Synagoge (Amida) in Verbindung steht.¹⁵ Alle Elemente des Vaterunsers kommen auch in der synagogalen Liturgie vor, nur verteilt auf unterschiedliche Stellen.

„Es beginnt mit der Anrufung Gottes, geht dann wie die Amida zur Heiligung des Namens über, bringt wie die Amida die Bedürfnisse des Menschen vor Gott und endet mit einer frei gestalteten Beracha ‚denn dein ist das Reich ...‘, was damals noch üblich war.“¹⁶

Diese Weisen zu beten sind biblisch: im „Lieblingspsalm“ Jesu – Ps 103 – kommen alle Themen des Vaterunsers vor.¹⁷

Man kann demnach das Vaterunser also mit Fug und Recht als jüdisches Gebet bezeichnen. Auf der Bonner Tagung 2001 legte Karlheinz Müller dar, dass die älteste erreichbare Überlieferung des ‚Vaterunser‘ nicht notwendig dem „historischen Jesus“ zuzuweisen sei.¹⁸ Vielmehr handele es sich um ein jüdisches Privatgebet, das möglicherweise dem Kreis um Johannes dem Täufer entstammt. Die verschiedenen redaktionellen Bearbeitungen einerseits – die jedoch stets innerhalb jüdischer Verständnisvorgaben bleiben – und die Kontextualisierung des Gebets im Laufe der Kirchengeschichte andererseits machen den Text des ‚Vaterunser‘ – nicht über seinen Inhalt, sehr wohl aber über seine Gebetspragmatik – zu einem „Trenntext gegen die Juden“.

¹³ ROUWHORST (s. Anm. 10) 44. Vgl. in diesem Zusammenhang I. J. YUVAL, Easter and Passover As Jewish-Christian Dialogue. In: P. BRADSHAW – L. HOFFMANN, Passover and Easter. Origin and History to Modern Times. Notre Dame 1999 (Two Liturgical Traditions 5) 98–124. Yuval verteidigt die Meinung, bestimmte Aspekte der Pesach-Haggadah seien aus einer Reaktion gegen die frühchristliche Osterfeier entstanden, statt umgekehrt.

¹⁴ Vgl. Th. J. TALLEY, Von der Berakah zur Eucharistia. Das eucharistische Hochgebet der alten Kirche in neuerer Forschung. Ergebnisse und Fragen. In: LJ 26 (1976) 93–115.

¹⁵ Vgl. J. J. PETUCHOWSKI, Das „Achtzehngebet“. In: Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen. Hg. H. H. Henrix. Freiburg [u. a.] 1979 (QD 86) 77–88; L. TREPP, Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung. Stuttgart [u. a.] 1992, 35 u. ö.

¹⁶ TREPP, ebd. 278f.

¹⁷ Vgl. G. BRAULIK, Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters. In: HJ 57 (2003) 38–56, hier Schema 2, ebd. 56.

¹⁸ Vgl. K. MÜLLER, Das Vater-Unser als jüdisches Gebet. In: Identität durch Gebet (s. Anm. 10) 159–204.

Seine ursprüngliche Funktion hat wohl eher im Bereich der Katechese als der liturgischen Verwendung gelegen. Diese Einschätzung wird durch den patristischen Befund, etwa bei Origenes¹⁹ oder Theodor von Mopsuestia²⁰, bestätigt. Vergleichbar ist die Entwicklung des ‚Vaterunser‘ als identitätsstiftendes Gebet der Christen mit der identitätsstiftenden Funktion des Achtzehnbittegebets im Judentum.²¹ Das ‚Vaterunser‘ macht die Bitte um das kommende Reich zum vordringlichen Anliegen christlichen Betens. Dieser eschatologische Zug kann als Charakteristikum der frühen Kirche angesehen werden, wie auch außerbiblische Schriften belegen, so die Anfang des 2. Jh. entstandene Didache. Hier tritt das dreimalige Beten (Did 8,3) an die Stelle des Tempelopfers, ähnlich wie die Amida im Judentum diese Aufgabe erfüllt. Deren komplizierte Entstehungsgeschichte haben Joseph Tabory und Ruth Langer auf der Bonner Tagung dargestellt. Als Herzstück des Achtzehnbittegebets gilt die messianische Bitte in ihrer politisch-eschatologischen Ausrichtung. In einer Gesellschaft ohne politische Grenzen, wie wir sie im Judentum der ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung vorfinden, werden über das Gebet der *Amida* die Grenzen der Gemeinschaft festgelegt.²²

Vaterunser und Amida haben also einen breiten gemeinsamen Hintergrund. Ihre Entstehungsgeschichte kennt Überschneidungen, dennoch wird man nicht von Abhängigkeiten sprechen können. In ihrer eschatologischen Zuspitzung gleichen sich die Texte, wobei der Unterschied der inhaltlichen Füllung der eschatologischen Erwartungen gravierend ist.

4. Eschatologie: Sanctus/Benedictus und die Qeduscha

Ist die christliche Hoffnung auf das Reich einer neuen Welt hin ausgerichtet (vgl. Did 10,6: Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt! Hosanna dem Gott Davids!), so richtet sich die jüdische Messias Hoffnung durchaus auf die Wiederherstellung des Opferkultes im Jerusalemer Tempel.²³ Der Unterschied liegt offensichtlich in der grundverschiedenen soziologischen Struktur beider Religionen: Ist das Judentum das auserwählte Volk, dem man durch die Geburt angehört, so bildet sich das Christentum aus den Völkern. Zwar versteht es sich auch als Volk Gottes, doch bedarf es einer besonderen Initiation, um ihm anzugehören. Dies impliziert die missionarische Ausrichtung des Christentums, die dem Judentum fremd ist.

Der eschatologische Zug kommt vor allem in der frühchristlichen Mahlfeier zum Ausdruck, die in dieser Perspektive als die liturgische Neustiftung Jesu anzusehen ist, wenngleich sie auf jüdischen Kultmählern und Mahlgebräuchen aufbaut. Die Nähe ist in einigen

¹⁹ Vgl. H. BUCHINGER, Gebet und Identität bei Origenes. Das Vaterunser im Horizont der Auseinandersetzung um Liturgie und Exegese. In: Identität durch Gebet (s. Anm. 10) 307–334.

²⁰ Vgl. C. LEONHARD, The Lord's Prayer Between Christian Ethics and Liturgy. Its Interpretation in Theodore of Mopsuestia's Catechetical Homilies and the Reception by Later East-Syrian Authors. In: Identität durch Gebet (s. Anm. 10) 335–367.

²¹ Vgl. J. TABORY, The Precursors of the Amidah. In: Identität durch Gebet (s. Anm. 10) 113–126; R. LANGER, The Amidah as Formative Rabbinic Prayer. In: Ebd. 127–156; vgl. S. WAHLE, Identität durch Gebet? Die Selbst-Überschreitung des Menschen durch Gebet im Kontext institutionalisierten Betens im Judentum und Christentum. In: Dialog oder Monolog? (s. Anm. 11) 128–148.

²² Dieses Phänomen lässt sich insbesondere an der *Birkat haminim* erkennen, die eine dezidierte Ausgrenzung bestimmter Gruppierungen vornimmt. Dabei ist nach neuester Forschung davon auszugehen, dass sich die *Birkat haminim* ursprünglich nicht, wie früher häufig angenommen, gegen Christen richtet, sondern vermutlich gegen innerjüdische Gruppierungen zielt.

²³ Dass die Tempelidee auch hier vergeistigt werden kann und eine Annäherung an eschatologische Vorstellungen im Christentum feststellbar ist, soll hier nur erwähnt werden.

frühchristlichen Dokumenten, besonders der Didache, evident. Die dort geschilderte Mahlfeier fußt auf der Struktur des jüdischen Festmahls und das Dankgebet nach dem Mahl, die Birkat ha-Mazon, entspricht strukturell und inhaltlich weitgehend jüdischen Paralleltexten. In der Bitte um Sammlung aus der Diaspora im dritten Abschnitt gleicht der Text ebenfalls den jüdischen, aber es fehlt die enge Beziehung von Volk (aus der Geburt) und Land. Die eschatologische Sammlung ist auf die Person des Gottmenschen bezogen. Das eucharistische Mahl vermittelt anamnetisch die Gemeinschaft mit Jesus Christus. Die Gemeinschaft mit dem Herrn im Mahl ist die Brücke vom Karfreitag zur Kirche: Die Jünger erkennen den Herrn in Emmaus beim Brotbrechen (Lk 24,30f); bei der Versammlung am Tag nach dem Sabbat kommt er in ihre Mitte, lässt sich berühren (Joh 20,27–29) und gibt ihnen Speise (Joh 21,13). Zugleich ist die Eucharistie feiernde Vorwegnahme der eschatologischen Heilszeit.

Es ist evident, dass die apokalyptische Dimension weniger im etablierten Judentum als in den Gruppen am Rande anzutreffen ist. Die auffälligen Parallelen mit der Essener-Gemeinde in Qumran können nicht verwundern. Doch sollte man auch hier vor lauter Entdeckerfreude über Gemeinsamkeiten die Differenz nicht vergessen.

Es geht in unserem Zusammenhang näher um die Frage, ob und in welcher Weise die irdische Liturgie in einer Beziehung zur einer wie auch immer gedachten himmlischen steht. Die Prophetenvisionen des Jes 6,3 und Ez 3,14 LXX sowie die ntl. Rezeption in Offb 4,8 haben hier eine außerordentliche Bedeutung. Auswirkungen gibt es sowohl in der rabbinischen Auslegungstradition²⁴ als auch im Christentum. Dies gilt insbesondere für die ostkirchlichen Traditionen, z. B. die westsyrische²⁵ und ostsyrische²⁶.

5. Gemeinsamkeiten und Differenzen – eine Bestandsaufnahme

Ferdinand Hahn schreibt über die Beziehung des urchristlichen Gottesdienstes zum jüdischen Gottesdienst zutreffend:

„Der urchristliche Gottesdienst stellt einen Neuanfang dar. Seine Eigenart ist nur zu begreifen, wenn die dabei maßgebenden Voraussetzungen wie die für die Neugestaltung wesentlichen Faktoren berücksichtigt werden. Auch hier kann von Gebundenheit und Freiheit gesprochen werden; aber Gebundenheit heißt nicht Abhängigkeit von bestimmten Formen des jüdischen Gottesdienstes. Vielmehr sind die Jünger gebunden an Jesu Wirken und an das weitergehende eschatologische Geschehen; darin gründet ihre Freiheit. Erst sekundär spielen da die Beziehungen zum jüdischen Gottesdienst eine Rolle, wobei die tiefgreifende Modifikation besonders zu berücksichtigen ist.“²⁷

Was Hahn noch nicht im Blick hatte, war die Tatsache, dass auch der jüdische Gottesdienst, wie er sich nach Zerstörung des Tempels und Vertreibung der jüdischen Bevölkerung aus Jerusalem formierte, ein Neuanfang war. Im Folgenden soll unter den drei Gesichtspunkten

²⁴ G. STEMBERGER, „Himmlische“ und „irdische“ Liturgie in rabbinischer Zeit. In: *Dialog oder Monolog?* (s. Anm. 11) 92–102.

²⁵ Vgl. G. WINKLER, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken*. Rom 2002 (OCP 267); DIES., *The Sanctus. Some Observations with Regard to its Origins and Theological Significance*. In: *Prayer and Spirituality in the Early Church 3. Liturgy and Life*. Hg. B. Neil – G. D. Dunn – L. Cross. Sydney 2003, 111–132.

²⁶ Vgl. R. MESSNER – M. LANG, *Die Freiheit zum Lobpreis des Namens Gottes. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten*. In: *Identität durch Gebet* (s. Anm. 10) 371–411.

²⁷ F. HAHN, *Der urchristliche Gottesdienst*. Stuttgart 1970 (SBS 41) 32.

Texte, Riten und Strukturen der Umfang die Beziehungen zwischen diesen Gebilden wenigstens kurz skizziert werden.²⁸

5.1 Texte

Das Verlesen heiliger Schriften hat die Kirche von der Synagoge als Wesensbestandteil ihrer Gottesdienste übernommen. Die „graphai“ sind zunächst – wie könnte es anders sein – die Schriften der hebräischen Bibel bzw. der Septuaginta. Mit der Zeit kommen die apostolischen Briefe und die Evangelien hinzu. Niemals hat die Kirche auf die Schriften des Ersten Testaments verzichtet, wenngleich sie ihnen regional und temporär einen sehr unterschiedlichen Stellenwert zugemessen hat.

Die biblischen Bücher bilden nicht nur die Textgrundlage der Lesungen, sondern auch der Gesänge. Dabei hat es wohl durch die Geschichte hindurch eine Dialektik zwischen Biblizismus und freier Dichtung gegeben. Die im NT anzutreffenden Christuslieder, von denen auch der berühmte Pliniusbrief spricht, wurden immer wieder zurückgedrängt: in der Frühzeit in antignostischer Abwehr, in der Gegenreformation aufgrund zentralistischer Bestrebungen. Alttestamentliche Texte, besonders die Psalmen, bilden nicht nur den Grundbestand des Stundengebetes (das ja einmal das Gebet aller war im Sinne der jüdischen Gebetstradition!), sondern auch der Propriumsgesänge der Messe, die rein zeitlich, insbesondere aber ästhetisch den akustischen Code der Missa cantata oder sollemnis dominierten.²⁹ Erst mit der lückenlosen Ersetzung der Antiphonie durch (teilweise bibelferne) Kirchenlieder in der Bet-Singmesse und flächendeckend seit dem II. Vatikanischen Konzil ist dieser Bezug verlorengegangen. Es ist eine Ironie der Geschichte, dass die im Bild von den beiden Tischen (Tisch des Wortes – Tisch des eucharistischen Mahles) zum Ausdruck gebrachte Aufwertung des biblischen Wortes³⁰ bei der Rezeption der Reform vor Ort eher zu einer Abwertung und mitunter fast vollständigen Verdrängung geführt hat.

Dennoch lassen sich zumindest auf der agendarischen Ebene auch Zugewinne verzeichnen. So hat die Liturgiewissenschaft die ursprüngliche inhaltliche und strukturelle Nähe des christlichen Betens zum jüdischen erkannt und bei der Reform wiederherzustellen versucht. Dies gilt insbesondere für das Herzstück liturgischen Betens, das eucharistische Hochgebet und dessen Parallelen und Derivate in praktisch allen sakramentlichen Feiern (Sakramente und Segnungen). Die dreifache bzw. doppelte Struktur, Lobpreis/Dank und Bitte, hat dabei weniger strukturelle als inhaltliche Relevanz. Ein wichtiges „Modellgebet“ ist die jüdische Birkat Ha-Mazon, das Dankgebet nach dem Mahl. Es geht – wie im jüdischen Beten – um Bundeserneuerung. Gottes Heilshandeln in der Geschichte wird preisend vergegenwärtigt (Gott ist es, der Nahrung schenkt), um dann um Fortsetzung des göttlichen Engagements bis hin zur eschatologischen Vollendung (Tischgemeinschaft im Reich Gottes) zu bitten. In der Eucharistie wird durch einen Einschub – Mahlbericht und Anamnese von Tod und Auferstehung Jesu – Bezug genommen auf das Stiftungsereignis, ein literarischer Topos, der in atl. und jüdischen Gebeten Vorläufer und Parallelen hat. Von Bedeutung sind in

²⁸ Vgl. A. GERHARDS, Römische Liturgie in Auseinandersetzung mit dem Judentum. In: In Verantwortung vor der Geschichte. Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums. Hg. G. Höver. Bonn 1999 (Kleine Bonner Theologische Reihe) 73–91.

²⁹ Vgl. A. GERHARDS, Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmgebrauchs in Stundengebet und Meßfeier. In: Der Psalter in Judentum und Christentum. Hg. E. Zenger. Freiburg [u. a.] 1998, 355–379.

³⁰ Vgl. Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung. Hg. B. Kranemann – Th. Sternberg. Freiburg [u. a.] 2002 (QD 194).

diesem Zusammenhang auch die bei der Liturgiereform eingeführten Lobspprüche bei der Gabenbereitung, die deutlich an jüdische Vorbilder angelehnt sind.

Insbesondere wurde die Bedeutung des Sanctus und dessen Verbindung mit der jüdischen Queduscha in neueren Studien herausgestellt.

5.2 Riten

Von einer zentralen rituellen Handlung, der Eucharistiefeier, war schon wiederholt die Rede. Bei aller Innovation durch die Stiftungshandlung Jesu entdeckt die neuere Liturgiewissenschaft zunehmend die jüdischen Parallelen, die nicht nur im Sabbatmahl, sondern auch in der Tradition der Toda, des Bekenntnisopfermahls zu sehen sind.

Die andere zentrale Zeichenhandlung, die Taufe, hat neben der Johannaufsteige eine Parallele im Tauchbad der Proselyten, wie es im Judentum praktiziert wird. Auch hier ist selbstverständlich auf die andere Sinngabe durch die christliche Theologie seit Paulus hinzuweisen.

Letztlich finden wir nahezu alle Zeichenhandlungen der christlichen Liturgien in analoger Form im Judentum. Dies gilt für Salbungen und Handauflegung, für Besprengungen oder für die Symbolik des Lichtes, die – wiederum in christologischer Umdeutung – aus dem jüdischen Brauchtum in den christlichen Abendgottesdienst und von dort auch in die Osternacht übernommen worden ist. Dabei blieb der schöpfungstheologische Bezug – vor allem in der römischen Tradition – weitgehend auf der Strecke aufgrund christologisch-soteriologischer Engführung. Erst in jüngerer Zeit besinnt man sich wieder auf das Bleibende der ursprünglichen Dimension, die nicht durch die zugespitzte christologische Schicht verdrängt werden darf.

5.3 Strukturen

Die fundamentale Dimension christlichen Gottesdienstes aus jüdischer Wurzel, von der auch schon die Rede war, ist die der Versammlung. Die Pfingsterzählung bringt dies klar zum Ausdruck. Zwar hat das Christentum die strenge Regelung einer Mindestzahl von zehn Männern [!] nie übernommen (vgl. Mt 18,20: Wo *zwei oder drei* in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen), aber stets – zumindest in der Theorie – an der Notwendigkeit der Versammlung festgehalten. Hingewiesen sei auf die semantische Nähe von „Synagoge“ und „Ekklesia“.

Das Christentum verdankt seine Liturgie sowohl in den Mikro- als auch in den Makrostrukturen dem Judentum. Einiges wurde genannt, wie etwa die Übernahme der Struktur des Hochgebets aus der Beraka. Dies ließe sich noch weiter präzisieren, etwa in Bezug auf akklamatorische, responsorische oder antiphonische Gebetsweisen. Manches Gemeinsame erklärt sich auch aus dem nicht immer feindlichen Nebeneinander von Synagoge und Kirche. Lebendige Tradition verläuft selten als Einbahnstraße.

Vieles Gemeinsame (und Trennende) findet sich in der Organisation der Tagzeitenliturgie, die gleichsam die Mikrostruktur der gemeinschaftlichen und individuellen Spiritualität und Glaubenspraxis ausmacht.³¹ Eine entscheidende Parallele ist die Makrostruktur des liturgischen Jahres, wie es sich bei den Christen teilweise in Übernahme, teilweise in bewusster Absetzung vom Judentum entwickelt hat. Neben der durchlaufenden Sieben-Tage-

³¹ Vgl. A. A. HÄUSSLING, Die Übung der Tagzeiten in der Geschichte der Kirche. Gebet und Bekenntnis. In: *HID* 57 (2003) 23–37.

Zählung und der Folge von Sabbat und Sonntag ist vor allem die Pesach-Oster-Tradition zu erwähnen. Christliche Osterfeier ist ohne das Exodusgeschehen nicht denkbar, und dieses prägt – ob man es wollte oder nicht – in allen ihren Entwicklungsstufen die christliche Kar- und Osterliturgie. Freilich gilt auch hier: Christliche Tradition führt – wo sie lebendig ist – zu neuen Verschmelzungen und Synthesen, die den Zusammenhang mit der jüdischen Schwester mitunter fast unkenntlich machen.

6. Herausforderungen: die „Hermeneutik einer anderen Liturgie“

Hier kommen wir auf die *Hermeneutik zweier Wege* zurück. Methodisch bedeutet dies, dass man zunächst von einer Wertung der Beziehungen von Judentum und Christentum absieht und beide Traditionen in ihrer Genese, den Eigenheiten und Gemeinsamkeiten betrachtet. Friedrich Lurz hat eine analoge Methode für eine innerchristliche Liturgiewissenschaft entwickelt. Er geht von dem Postulat aus, das erkenntnisleitende Interesse der ökumenischen Liturgiewissenschaft neu zu bestimmen. Dieses dürfe nicht in einer „Vereinheitlichung der Gottesdienstformen unter dem Paradigma einer Orientierung an altkirchlichen Liturgien“³² bestehen, sondern müsse von der Unterschiedlichkeit der geschichtlichen Ausprägungen ausgehen, da nicht die konkrete Liturgie, sondern das Paschamysterium selber die Einheit stiftet. „Die Liturgie offenbart somit nicht nur die Einheit des gefeierten Paschamysteriums, sondern auch die legitime Verschiedenheit der Ausdrucksformen.“³³ Die Intention einer so verstandenen ökumenischen Liturgiewissenschaft kann wegen der Verschiedenheit der Liturgien zunächst nur als ein Verstehen begriffen werden, als Hermeneutik einer anderen Liturgie. Dies wendet Lurz nun auf die verschiedenen Methoden an, die historisch-kritische, die pastoral-praktische sowie die systematisch-theologische. Dieses Modell lässt sich selbstredend nicht eins zu eins auf die weitere Ökumene übertragen, da das gemeinsame Kriterium einer innerchristlichen Liturgiewissenschaft, die Feier des Pascha-Mysteriums, hier ja gerade das Trennende ausmacht. Dies darf, wie die Verlautbarung der Bibelkommission betont, auch nicht geleugnet werden. Doch bildet das Beispiel des Paulus in Röm 9–11 die Grundlage für eine „Haltung des Respekts, der Hochschätzung und der Liebe gegenüber dem jüdischen Volk“³⁴. Übertragbar ist in jedem Fall die Intention des Verstehens, die „Hermeneutik einer anderen Liturgie“. Diese Sichtweise lässt nicht zuletzt auch die eigene Tradition in einem anderen Licht erscheinen, da die Blickrichtung nicht mehr ausschließlich konzentrisch verläuft. So wäre anzufragen, was das Kriterium „Feier des Pascha-Mysteriums“ bedeutet: Ist damit das Triduum Paschale isoliert gemeint oder behält nicht auch Jesu Verkündigung der Botschaft vom Reich Gottes vor und das eschatologische Sich-Ausrichten der Jünger Jesu nach dem Hiatus eine bleibende Bedeutung? Im „et exspecto“ nähern sich das jüdische und das christliche Credo wieder einander an.³⁵

³² F. LURZ, Für eine ökumenische Liturgiewissenschaft. In: TThZ 108 (1999) 273–290, hier 279; vgl. A. GERHARDS, Liturgiewissenschaft nach 40 Jahren Sacrosanctum Concilium – Perspektiven und Aufgaben. In: HfD 57 (2003) 273–282.

³³ LURZ (s. Anm. 32) 280.

³⁴ PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. Bonn 2001 (VApS 152) 167 (Nr. 97).

³⁵ Vgl. dazu: A. GERHARDS, Liturgiewissenschaft: Katholisch – Evangelisch – Ökumenisch. In: Liturgiewissenschaft und Kirche. Ökumenische Perspektiven. Hg. M. Meyer-Blanck. Rheinbach 2003, 63–86.

7. Thesen

1. Die Frage der Verwendung atl. Texte in christlicher Liturgie ist nach wie vor offen.
2. Die frühe Geschichte der Beziehungen zwischen jüdischer und christlicher Liturgie ist ein Desiderat.
3. Der Umgang mit dem heutigen Judentum in christlicher Liturgie ist nach wie vor strittig.
4. Das Gedenken an die Schoa ist eine Herausforderung für den christlichen Gottesdienst. Hier werden die Christen auf ihren Umgang mit der Kultur des Gedenkens verwiesen, die sie ja dem Judentum verdanken.