

Clemens Thoma

Struktur und Inhalt der christlichen Liturgie

a) Ausgangslage

Die liturgische Krise trifft heute die Christen aller Denominationen. Da und dort taucht auch der Hinweis auf, eine vermehrte Rückbesinnung auf die jüdische Liturgie, die sich bis heute intakt erhalten habe, könne eventuell aus der christlich-liturgischen Malaise heraushelfen. Der Zugang zu den jüdischen Quellen sei heute leichter als früher, da ausgezeichnete Darstellungen der jüdischen Liturgie für eine christliche Verwertung bereit lägen.¹

Neben dem Krisen- und Wunschenken spielt in kompetenten Kreisen auch die Einsicht eine Rolle, die christliche Liturgiewissenschaft der Vergangenheit sei zu einseitig mit der Aufarbeitung griechisch-spätantiker Quellen beschäftigt gewesen. Odo Casel verlegte sich z. B. in seinen Grundlagenforschungen hauptsächlich auf das Neue Testament und die Kirchenväter, kaum jedoch auf die frühjüdische Liturgie.²

Niemand kann ernsthaft daran zweifeln, daß eine allseitige Aufarbeitung der jüdischen Liturgie ein dringendes christlich-liturgisches Postulat ist. Es ist aber nicht zu übersehen, daß diese Forderung immer noch weithin unerfüllbar ist. Entgegen dem ersten Augenschein ist die jüdische Liturgie nicht uniformer als die christliche. Nicht nur die Unterscheidung zwischen sefardischer und aschkenasischer Liturgie ist zu berücksichtigen, sondern darüber hinaus auch eine Überfülle lokaler liturgischer Sondergewohnheiten. Außerdem bieten besonders die älteren, sehr disparat vorliegenden jüdisch-liturgischen Texte enorme Sprach- und Deutungsschwierigkeiten. Ferner befinden sich unter den rund 250000 (!) Fragmenten, die seit 1896 in der Geniza der Esra-Synagoge von Al-Kairo gefunden wurden, sehr viele jüdisch-liturgische Texte aus Spätantike und Mittelalter. Sie sind zu einem großen Teil noch nicht ediert.³ Schließlich ist auch zur Kenntnis zu nehmen, daß es heute auch im Judentum in liturgischen Fragen sehr stark gärt, daß also auch die jüdisch-liturgische Landschaft keine heile Welt mehr ist. Der Ruf nach jüdischer Liturgiereform angesichts der

heutigen veränderten religiösen und sozialen Zustände wird im Staat Israel, in Europa und in den USA immer lauter.⁴ Es wäre u. a. eine Aufgabe der christlichen Judaisten auf den europäischen und amerikanischen Lehrstühlen, sich intensiver und systematischer durch Aufarbeitung der schwierigen jüdischen Materialien in den Dienst der christlichen Liturgiewissenschaft zu stellen.

Trotz aller Schwierigkeiten und Unklarheiten ist es jedoch möglich, Differenzpunkte und Gemeinsamkeiten zwischen christlichen und jüdischen Liturgien bzw. dem Verständnis dieser Liturgien aufzuzeigen. Der christliche Forscher kommt dabei teils notwendigerweise – vor allem in der Christus-Gottesfrage – zu andern Ergebnissen als sein jüdischer Partner.

b) Differenzpunkte und Gemeinsamkeiten

Einige bereits als «klassisch» geltende Gegensätze zwischen jüdischer und christlicher Liturgie erweisen sich bei näherem Zusehen als eingessene apologetische (jüdische und christliche) Positionen. Dies ist z. B. der Fall, wenn man den jüdischen und den protestantischen Gottesdienst (Wortgottesdienst) gegen den katholischen Gottesdienst (Mysterienfeier) zusammenspannen will. Die dem jüdischen Synagogengottesdienst formal am nächsten stehende christliche Liturgiefeier ist nicht der moderne christliche Wortgottesdienst, sondern die traditionelle Institution des gemeinsamen Chorbetetes in Mönchs- und Priestergemeinschaften. Hier wie dort kommt es nicht nur auf die persönliche Intention des einzelnen Beters an, sondern auch auf die gehorsame Persolvierung an sich, die Ausdruck des Bewußtseins der offiziellen Repräsentierung der Betergemeinschaft für «ganz Israel» bzw. für die ganze Kirche ist. Hier wie dort ist der Gottesdienst – teilweise kunstvoll, teilweise schwer verständlich infolge geschichtlich gewachsener Einschübe – auf Abwechslungen zwischen Hymnen, Psalmen, Responsorien, Bittgebeten, Preisungen, Textlesungen und relativ spärlichen Zeremonien (Verneigungen, kleine liturgische Prozessionen im Gebetsraum usw.) aufgebaut. Schließlich geht es hier wie dort primär nicht um ein individuelles Ringen vor Gott im Interesse der nachherigen Bewältigung des religiösen Alltags, sondern um stellvertretendes offizielles Gotteslob. Die christlichen Ostkirchen scheinen in dieser liturgischen Lebens-Distanziertheit im allgemeinen in deutlicherem Konsens mit dem Judentum zu stehen als die pragmatischeren Westkirchen.⁵

In diesem Zusammenhang ist auch der Mysteriencharakter christlicher Gottesdienste zu streifen. Verschiedene jüdische Kollegen scheinen darin einen scharfen Gegensatz zum jüdischen Synagogengottesdienst zu sehen, weil sie voraussetzen, speziell die christliche Eucharistiefeyer sei kaum mehr als eine Adaptierung spätantiker heidnischer Mysterienkulte und Opferfeiern. Demgegenüber unterstreichen sie den antimystischen und antimythischen Charakter des jüdischen Gottesdienstes.

Es ist von großer Wichtigkeit, den jüdischen Brüdern zu sagen, daß sich die Sache nicht so verhält. In der christlichen Liturgie geht es um die Vergegenwärtigung des Heilsmysteriums und um ein personales Eintreten in die Sphäre dieses Mysteriums, nicht um ein eigenständiges «Opfer» oder um eine magische Praxis. Auch die synagogale Liturgie besitzt bis heute ähnliche mysteriale Elemente. Es ist hier nicht nur auf die bei der christlichen Eucharistiefeyer zu Pate gestandene und von den Juden heute noch gefeierte Pesach-(Pascha)-Feier und den alttestamentlichen Begriff *zakar* (gedenken) zu verweisen⁶, sondern auch – was unsererseits viel zu wenig beachtet wurde – auf die alttestamentlich-frühjüdische Tempelmystik bzw. Tempeloterik und den Gottesdienst der frühjüdischen Apokalyptiker. Hinter den heutigen synagogalen Gottesdienstformen steckt viel latente Tempelmystik und apokalyptisches Gebetsdenken. Im Mittelalter und der beginnenden Neuzeit setzten vor allem die jüdischen Kabbalisten und Chasidim deren Einverleibung in den Gemeindegottesdienst durch.⁷ Nach Auffassung der spätalttestamentlichen Tempelmystiker war ihr Tempeldienst von kosmologischer, geschichtlicher und nationalreligiöser Bedeutung. Der Tempel war für sie, im Anschluß an Jes 6,1–6, ein Ort von mystisch-kosmischer Größe, in dem sich Himmel Erde und Unterwelt, Urzeit, Gegenwart und Endzeit, Israel und die Völker wie in einem Brennpunkt konzentrierten und gleichsam bündelten. Der gesetzlich korrekte Vollzug des Tempeldienstes, verbunden mit entsprechender Gesinnung brachte den Kultdiener in die geheimnisvolle Gemeinschaft mit den entscheidenden Mächten dieser Urwirklichkeit, also vor allem mit Gott, den Engeln, den Vätern Israels und dem Heil der Endzeit. Die Qumranleute und die Daniel- und Henoch-Apokalyptiker faßten sich als erwählte Menschen auf, die in geheimnisvoller Weise mit den himmlischen Heerscharen – letztlich mit Gott – im himmlischen Bereich verbunden seien (vgl. 1 QH III,

19–25; 1 QS XI,2–9; Dan 7; 1 Hen 14,8–15).⁸ Offensichtlich wirken diese Vorstellungsweisen in der Qeduscha des Synagogengottesdienstes, im christlichen Trishagion bzw. Sanctus, den traditionellen Präfationen und anderwärts nach. Damit kann also das Judentum keinen wesentlichen Einwand gegen sakramental-mysteriale Liturgiefeiern haben.

Es gibt nur zwei liturgische Differenzpunkte zwischen Judentum und Christentum, die schwerwiegend sind: *Jesus Christus* und die *Kultfunktionäre!* Die in der Eucharistie geheimnisvoll präsente Doxa Jesu Christi wird vom Judentum abgelehnt. Abgelehnt wird auch die damit zusammenhängende christliche Vorstellung des (durch Christus) vollkommenen Kultes. Schon in den wohl vorchristlichen Teilen des Kaddisch-Gebetes wird Gott im Anschluß an Neh 9,5 gepriesen als: «Er, der hochehoben ist über jeden Lobpreis, jedes Loblied, jeden Preisgesang und alle Tröstungen, die in der Welt ausgesprochen werden.» Diese Gegensätzlichkeit läßt sich weder wegdisputieren noch verkleinern. Christliche Autoren können höchstens darauf hinweisen, daß die neutestamentlichen und liturgischen Doxologien (vgl. Röm 11,33–36 und die Schlußdoxologie des römischen Kanons) sowie die «klassischen» liturgischen Gebete an den «Vater» – also an den Gott Israels – gerichtet sind, nicht an Jesus Christus.

Ähnlich werden vom Judentum auch alle Aussagen über mittlere Tätigkeiten der Kultfunktionäre abgelehnt. Auch christliche Aussagen, nach denen z. B. der Bischof in der Liturgie Christus oder (und) die Einheit der Kirche symbolisiert, lassen sich kaum jüdisch vertreten. Schon zur Zeit Jesu war der Synagogenvorsteher eine niedere Charge, die nicht mit einer Ordination verbunden war. Die hohen jüdischen Ämter im pharisäisch-rabbinischen Judentum (der Patriarch, das babylonische «Haupt der Diaspora», die Gelehrten-gremien und Lehrer) waren nicht ex officio mit der Gestaltung des Gottesdienstes verbunden, sondern mit der Auslegung der Schrift, dem religionsrechtlichen Gericht und mit der caritativen und pastoralen Führung der Gemeinden.⁹ Der synagogale Gottesdienst war und ist eine Versammlung von Laien. Auch die jüdischen Amtsträger – inklusive der Rabbiner und der Präsident der Kultusgemeinde – spielen dabei eine Laien-Rolle. Es gibt weder eine Leitung noch eine Repräsentierung des Liturgieablaufs durch irgend einen Mystagogen.

Phänomenologisch gesehen hat der jüdische Gottesdienst vier Grundcharakteristiken: Er ist

Preis Gottes (berakah), auf den Willen Gottes hin bezogen, auf Gemeinsamkeit und Gemeindebildung hin angelegt und er mahnt zur täglichen Umkehr (tesubah).¹⁰ Alle vier Punkte zusammen bilden den größten Reichtum des Judentums. Sie

¹ Zu erwähnen sind besonders: I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (Hildesheim [Nachdr.] 1962); J. Heinemann, Prayer in the Period of the Tanna' im and the Amora' im (hebr.) (Jerusalem ²1966); S.R.Hirsch, Israels Gebete (Frankfurt ³1921); J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion (Berlin 1972); E. Munk, Die Welt der Gebete (Basel 1962); J.J.Petuchowski, Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy (New York 1970); F. Thieberger, Jüdisches Fest, Jüdischer Brauch (Berlin ²1967) u.a.m.

² Vgl. O. Casel, Das christliche Opfermysterium (Hg. V. Warnach) (Graz 1968).

³ Vgl. J. Maier, Bedeutung und Erforschung der Kairoer «Geniza»: JAC 13 (1970) 48–61.

⁴ Vgl. J.J.Petuchowski, Prayerbook Reform in Europe (New York 1969); J. Heinemann, Veränderungen im Gebetstext und in den Ordnungen des Synagogengottesdienstes: Freiburger Rundbrief 24 (1972) 126–128.

⁵ R. Erni, Das Christusbild der Ostkirche (Luzern 1963).

⁶ Vgl. H. Haag, Das Opfer im AT = Bibl. Beitr. I (Einsiedeln 1961) 7–27.

bestehen jenseits jeder Konfessionsverschiedenheit. Die Christen sollten daraus eifrig schöpfen, statt sich dauernd in offenen oder versteckten Polemiken gegen die jüdische Frömmigkeit zu ergehen.

⁷ G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (Zürich 1957); ders., Ursprung und Anfänge der Kabbala (Berlin 1962).

⁸ Vgl. D. Flusser, Sanktus und Gloria. Festschr. für O. Michel (Leiden 1963) 129–152; J. Maier aaO. (Anm. 2) 30–34.

⁹ Vgl. S. S. Cohon, Authority in Judaism: HUCA 11 (1936) 595–646.

¹⁰ Vgl. C. Thoma, Die Frömmigkeit im pharisaisch-rabbinischen Judentum: Emuna 7 (1972) 324–330.

CLEMENS THOMA

geboren 1932 in Kaltbrunn (Schweiz). Studien in Bonn, Wien und Jerusalem. Seit 1971 Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik an der Theologischen Fakultät Luzern. Er veröffentlichte u.a. (Hrsg.): Judentum und christlicher Glaube (Klosterneuburg 1965), (Hrsg.) Auf den Trümmern des Tempels (Wien 1968), Kirche aus Juden und Heiden (Wien 1970).

Roland Gradwohl Sünde und Vergebung im Judentum

a) Die Voraussetzung: Willensfreiheit

In wenigen Worten weist die Thora¹ auf einen der wichtigsten Gedanken des Judentums hin: «... Leben und Tod habe ich euch vorgelegt, Segen und Fluch. So erwähle das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen» (Dtn 30,19). Der Mensch ist frei, ist kein willenloses, von fremden Mächten manipuliertes und determiniertes Geschöpf. Er kann sich für das Gute oder das Böse entscheiden und Herr seines Schicksals sein. Gewiß ist seine Freiheit nicht identisch mit einem totalen Gelöstsein von inneren und äußeren Gegebenheiten. Als Kind seiner Eltern, als Glied der menschlichen Gesellschaft wird er in seinem Handeln durch Erbfaktoren, durch Erziehung und Umwelt mitbestimmt. Solange er freilich seine

klare und ausgewogene Denkfähigkeit besitzt, verfügt er über die Möglichkeit einer freien Entscheidung, kann «Leben und Tod, Segen und Fluch» selbst wählen. Daher trägt er die Verantwortung für sein Tun. Wer die Willensfreiheit negiert, entmündigt den Menschen, verwischt die Grenze zu dem vornehmlich instinktiv agierenden Tier und entzieht der jüdischen Ethik ihre Basis.

Das Bekenntnis zur menschlichen Selbstbestimmung scheint freilich dem Glauben an die Allwissenheit Gottes zu widersprechen. Wenn der Mensch in jedem Augenblick neu entscheiden kann, dann «weiß» Gott nicht alles zum voraus, und wenn ER alles weiß, dann ist die menschliche Entscheidung eine Farce. Diese Problematik haben die jüdischen Weisen schon vor zweitausend Jahren empfunden und sie zu entschärfen gesucht. Sie reduzierten gleichsam Gottes Wissen, wenn es mit der Ungebundenheit ethischen Tuns zu kollidieren schien. «Alles ist in Gottes Hand außer der Gottesfurcht» (b. Berachot 33b). Oder: «Alles ist (von Gott) vorausgeschaut, doch die Willensfreiheit ist gegeben» (Sprüche der Väter, III,19). Der Widerspruch ist damit natürlich nicht gelöst. Die Deutungsversuche sind aber insofern aufschlußreich, als sie am Postulat der freien Willensentscheidung