

## Zur Einführung und Grundlegung

Charles Perrot

### Der Kult der Urkirche

Inmitten einer hellenistischen Umwelt verbleiben die ersten christlichen Gemeinden im Wort und in ihren – wie man sagt – Kulthandlungen tief in der jüdischen Tradition verwurzelt. Gebet und Gesang, Predigt und Unterweisung, Taufritus und Mahl der neuen Gemeinschaft entstammen zum Teil jüdisch-hellenistischer Praxis. Freilich ist es nicht immer leicht, genau anzugeben, was nun eigentlich von dieser Überlieferung herkommt. Für diese Schwierigkeit lassen sich mehrere Gründe angeben:

1. Die in Frage stehende jüdische Tradition ist immer noch nur ungenügend bekannt, offenbar wenig einheitlich und oft schwer zu datieren.

2. Die christlichen Gemeinden sowohl in Palästina als auch in der Diaspora sind vielgestaltig und zeigen sehr unterschiedliche Bindungen an die alte Tradition. Die judenchristlichen Gruppen sowie die verschiedenen Verzweigungen der hellenistisch-christlichen Gemeinden stellen das Problem der Beziehung zwischen Tora und Neuem Bund nicht im selben Sinn. Nun hängt aber die christliche liturgische Praxis weithin von der Art dieser Beziehung ab.

3. Darüber hinaus kann methodologisch auf dem liturgischen Gebiet wie auch anderswo die Erklärung einer Praxis durch ihren Ursprung nur mit Vorsicht angewandt werden, da man sonst Gefahr läuft, die geschehenen radikalen Veränderungen zu verschleiern. Die früheren Quellen und Traditionen erklären nie restlos das Schöpferische einer bestehenden Praxis.

4. Schließlich ist das Phänomen einer sehr bald auch in den hellenistisch-christlichen Gemeinden (so in Kol 2,16–18. 23) einsetzenden Judaisierung nicht zu übersehen. Der sogenannte jüdische Ursprung der einen oder anderen christlichen Praxis ist zuweilen nur eine zweitrangige geschichtliche Erscheinung. Gerade unter diesem Gesichtspunkt muß der Bericht der Apostelgeschichte kritisch überprüft werden. Ihr Verfasser beabsichtigt nämlich zu einer schon späteren Zeit (etwa um 80 bis 90), das Denken und die

Praxis der auf Paulus zurückgehenden Kirchen mit der «Protogeschichte» der petrinischen Gemeinde und letztlich mit Israel selbst zu verknüpfen. So erscheint dann die christliche Praxis als eine fast bruchlose, volle Entfaltung des alten Israel. Die beispielhafte Ausmalung des Pfingstereignisses wie auch jene der fleißig den Tempel besuchenden Urgemeinde (Apg 2,46; 5,42) offenbart zunächst nur die lukanische Theologie von der idealen Kirche in ihrer Verbindung mit dem Gottesvolk der Anfänge. Die in Apg 21,26 berichtete Kultaktion des heiligen Paulus entspricht wirklich nicht dem, was wir sonst vom Apostel wissen. Mit anderen Worten, Lukas «judaisiert» Paulus, wenigstens zum Teil. Entsprechend der kirchlichen Lage des ausgehenden ersten Jahrhunderts, als die Echtheit der Heilsbotschaft bedroht ist und man dringend nach einem wirksamen Bezug zu den einstigen Werten ruft – «Der alte Wein ist besser», heißt es bei Lk 5,39 im Unterschied zu Markus –, glättet Lukas die Spannungen und Bruchstellen. Ein solches Gemälde droht aber in seiner idyllischen Entwicklung Israels zur Kirche hin auch das Eigentliche der christlichen liturgischen Praxis zu verhüllen. Darum ist noch vor jeder Einschätzung des aus der jüdischen Überlieferung stammenden Beitrags notwendig hervorzuheben, wie sehr sich die christlichen Praktiken von der jüdischen Tradition distanziert haben. Zuerst erfolgte ein Bruch, von den verschiedenen Gemeinden in unterschiedlicher Stärke erfahren, was eben diese Gemeinden allerdings nicht daran hinderte, nunmehr verchristlichte Elemente der jüdischen Kultpraxis zu bewahren oder in sich aufzunehmen.

Um diesen ersten Bruch und den darüber hinaus wirksamen Zusammenhang mit dem alten Israel richtig einzustufen, dürfen wir vor allem nicht unsere modernen Vorstellungen von der damaligen Situation einblenden, indem wir zum Beispiel einem rein äußerlichen, rituellen und formalistischen jüdischen Kult eine fortan der Freiheit des Geistes geöffnete christliche Praxis gegenüberstellen, so daß nunmehr die von Heuchelei durchzogene jüdische Institution vor der Innerlichkeit der «Anbetung im Geiste» auseinanderbräche. In Wirklichkeit lebten die Schriftgelehrten der Synagogen wie auch die Leute von Qumran mit ihren wundervollen hymnischen Gebeten in großer Innigkeit die Religion der Propheten Israels. Die in den Synagogen der Pharisäer seit ungefähr dem 2. Jahrhundert v.

Chr. gelesenen prophetischen Texte blieben nicht toter Buchstabe.

Übrigens scheint der sogenannte Institutionalisierungsvorgang manchmal die Kirche schneller erfaßt zu haben als die Synagoge selbst. Während sich zum Beispiel die Juden bis etwa ins 9. Jahrhundert n. Chr. hinein hüteten, ihre üblichen, stets für eine neue schöpferische Gestaltung offenen Gebete niederzuschreiben, verfestigte sich der Text des Vaterunsers sehr rasch in seiner doppelten Überlieferung (Lk und Mt); es stimmt allerdings, daß der judenchristliche Verfasser der Didache einen größeren Freiheitsraum läßt: «Man erlaube den Propheten dankzusagen, so oft sie es wünschen» (Did 10,6). Ebenso geht die von Paulus im Rahmen der Gemeinde von Korinth zum Zweck eines kirchlichen Aufbaus «in Anstand und Ordnung» (1 Kor 14,40) durchgeführte Bemühung um vernunftgemäße Gestaltung in der Tat dem Bemühen voraus, das in den Synagogen des zweiten Jahrhunderts n. Chr. zur Vereinheitlichung der jetzt um das Erbe des Tempels vermehrten jüdischen Praktiken unternommen wurde. Freiheit wie auch schöpferische Tätigkeit sind als solche nicht das Eigengut des Christentums. Übrigens verdeckt solche Art leichtfertiger Gegenüberstellung im Grunde die zwischen dem alten Bund des Gesetzes und dem Bund des Kreuzes vollzogene Spaltung. Aber nun – wie soll man diese Distanz aussagen?

#### *Ein Wortschatz, der um Klarheit ringt*

Wir beginnen mit einer Feststellung. Es findet sich im Neuen Testament kein einziges Wort, das genau umschreibt, was wir heute den christlichen «Kult» nennen. Auf dieser ersten Ebene sind die Worte noch auf der Suche nach einem Ausdruck für eine neue und andersartige Wirklichkeit, die nicht eine bloße Weiterführung des Opferkultes von gestern ist. Indessen setzt sich der neue Wortschatz vom Tischdienst (griechisch *diakonia*) allmählich durch, während die griechischen Hauptwörter *latreia* und *leiturgia*, die den früheren Opferdienst bezeichneten, jetzt anscheinend zurückgewiesen werden oder sich den neuen Verhältnissen anpassen müssen. Sie kennzeichnen zu deutlich den blutigen Tempelkult (vgl. Röm 9,41; Lk 1,23), gegen den sich die Täufergruppen, die Judenchristen hellenistischen Typs (Apg 7) und auch Jesus selbst erhoben hatten (Joh 2,13–21). Trotzdem findet vor allem nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 dessen

Erwähnung wieder Eingang in die christlichen Kreise. Nur wird der Begriff diesmal radikal in christologischem (Joh 2,19) oder ekklesiologischem (Mk 14,58) Sinn umgedeutet. Ebenso werden das Zeitwort *latreúein* (verehere) und sein entsprechendes Substantiv aufs neue im christlichen Wortschatz eingeführt, allerdings zusammen mit einer sie vollständig umformenden spirituellen Sinngebung; so ist etwa die Rede vom Kult im Geiste (Phil 3,3; Röm 1,9); «der wahre und angemessene Gottesdienst» (Röm 12,1: *logiké latreía* – aus Worten geflochtene Verehere) heißt es jetzt, wobei es sich freilich in diesen paar anscheinend kultischen Bezügen lediglich darum handelt, das neue Leben des Christen zu charakterisieren und nicht zu bestimmen, was wir heutzutage unter das Stichwort Kult einordnen. Die unter dem Zeichen des Heiligen Geistes stehende neue Praxis ist nicht mehr von der sie umgebenden Welt abgetrennt; die Arkan disziplin existiert noch nicht (1 Kor 14,23). Kurz, man wird sich – im Sinn des Neuen Testaments wenigstens – davor hüten, unbedacht von christlichem «Kult» zu sprechen, als bestünde zu dieser Zeit schon ein Wort solcher Art, das dann die Vielfalt der noch ihre Gestalt suchenden neuen Praktiken in eine Einheit binden könnte.

#### *Von den neuen Orten und Zeiten*

Der soeben genannte Gesichtspunkt ist um so mehr zu betonen, als die ersten Christen zur Bezeichnung der Leiter ihrer Versammlungen und der neuen Gemeinschaftspraktiken bewußt Ausdrücke wählten, die bis dahin im Rahmen des profanen Lebens gebraucht wurden. Die Gemeinden versammeln sich in Einzelhäusern und also außerhalb eines geweihten Bereichs, so etwa in der Wohnung von Aquila und Priska (1 Kor 16,19) oder bei Frau Nymphia (Kol 4,15). In dem judenchristlichen Milieu kennt man zweifellos das Dasein einer christlichen «Synagoge» (vgl. Jak 2,2), aber die jüdischen Synagogen galten vor dem 2. Jahrhundert n. Chr. eben nicht als sakrale Orte. Überdies finden die christlichen Versammlungen «am ersten Tag der Woche» (1 Kor 16,2; Apg 20,7) statt, das heißt außerhalb der sakralen Zeit des Sabbats. Jedoch kommt schon sehr früh eine gewisse Sakralisierung zum Durchbruch, mit Hilfe von genaueren Bezeichnungen wie «Tag des Herrn» (Offb 1,10; Didache 14,1). Die heiligen Festzeiten von ehemals scheinen nicht sofort beobachtet worden zu sein,

mindestens nicht von allen christlichen Gemeinschaften, außer im fortgeschritteneren Stadium der lukanischen Gemeinde (so etwa Pfingsten). Gewiß, das jüdische Osterfest wird immer erwähnt, seine spirituelle Bedeutung aber hat sich jetzt gewandelt (1 Kor 5,7–8). Bald wird nun auch die Beobachtung des Sabbats zum Gegenstand von Zwistigkeiten innerhalb der christlichen Gemeinden selbst. Wenn da Judenchristen den Sabbat weiterhin einhalten (nach Mt 24,20), so weigern sich doch der hellenistische Zweig des Judenchristentums und bald danach die Christen hellenistischer Herkunft, die nicht der oben erwähnten Judaisierungsbewegung erliegen (Kol 2,16), dessen Forderungen zu erfüllen. Unter dem Einfluß dieser hellenistischen Tradition bekunden die Evangelien ganz klar eine solche Haltung, wobei sie bei dieser Gelegenheit das Benehmen Jesu in Erinnerung rufen. Diese weit ausgreifende Ablehnung der geweihten Zeiten und Orte von einst beweist das Verlangen, die «liturgische» christliche Praxis fortan mit dem jetzt vom Heiligen Geist erfaßten alltäglichen Leben zu verbinden (Röm 8 und 12). Eine solche Distanz zwischen dem Kult von gestern und der neuen Praxis zeigt sich auch auf dem Gebiet der christlichen Gestik, die der kultischen Zeichensprache von früher anscheinend am nächsten steht. Wir wollen – leider notgedrungen etwas flüchtig – zur Rechtfertigung der folgenden Erwägungen mehrere von diesen Praktiken aufzählen.

### *Die Taufe*

Die Geschichte des christlichen Taufgeschehens ist die einer ständigen Umwandlung und aufeinanderfolgender Neuinterpretationen. Das Festhalten an der jüdischen Tradition in dem Gestus der rituellen Waschung, die den Übergang von der profanen Welt in den heiligen Bereich ermöglicht, liegt nunmehr weit zurück. Das gleiche ist hinsichtlich jener rituellen Reinheitspraktiken im Wasser der Zisternen von Qumran zu sagen, auch wenn in diesem Fall die Handlung stärker verinnerlicht ist, da sie die Rückkehr des Geistes der Heiligkeit manifestiert. Die sogenannte Proselytentaufe, die manchmal die Beschneidung begleitet, bleibt eine Geste ritueller Reinheit im Augenblick des Verlassens der götzendienerischen Welt und wird im Judentum des ersten Jahrhunderts kaum praktiziert. Inmitten des Judentums selbst brach vor allem mit Johannes dem Täufer gemeinsam mit der einen oder den vielen

ihm nachfolgenden Gruppen das Neue herein. Diesmal will die Geste mit dem Wasser die Verzeihung der Sünden bedeuten, natürlich nicht ohne die Bekehrung der Herzen. Jesus hat diese Handlung nur am Anfang seines Dienens übernommen als ein Zeichen des nahenden Reiches Gottes. In der Folge haben die christlichen Gemeinden diese Kulthandlung wieder eingeführt, ohne daß man freilich genau das Wann und das Wie angeben könnte. Verschiedene Praktiken sind da bekannt, wie etwa jene der Johannesjünger von Ephesus (Apg 18,25–19,7), bis sich dann allmählich die Gewohnheit einer einmaligen Taufe (Eph 4,5) an Stelle der Beschneidung durchsetzt. Nun bleibt aber diese letztgenannte Handlung als Zeichen des Eintritts in das Bundesvolk in einigen christlichen Kreisen (Apg 15,1) immer noch in Übung. Paulus übernimmt nach augenscheinlichem Zögern (1 Kor 1,15f; 10,1) die schon traditionell gewordene Taufhandlung, jedoch nur unter der Bedingung, sie mit dem einzigen Tun in Verbindung zu bringen, das rettet, mit dem Kreuz des Auferstandenen. Nicht mehr das Taufwasser als solches vergibt, sondern einzig und allein das Kreuz des Erlösers. Von nun an schöpft der Taufritus seinen Wert aus diesem Kreuz, an das fortan jeder Getaufte genagelt ist (Röm 6,3–5). Eine analoge Berichtigung oder Neuauslegung geschieht auch mit Hilfe einer anderen christlichen Sprechweise: Es wird die Wassertaufe von der Geisttaufe unterschieden (Mk 1,8; Apg 1,5). Der Ausgangspunkt der erlösenden Geste liegt jetzt im Bezug auf das Auferstehungsereignis, das durch den Heiligen Geist im Heute verkündet wird. Wiederum wurzelt hier das Heil nicht mehr im Taufwasser allein, sondern im Herrn durch den Geist, der ihn, den Auferstandenen, belebt. Wie man sieht, reicht die Geschichte der Taufe in die jüdische Tradition zurück und noch über sie hinaus; wirklich bedeutsam aber sind letztlich die hermeneutischen Brüche dieser Geschichte und gar nicht die stoffliche Weiterdauer des Wassergestus. Alles ist alt und neu zugleich in dieser «Christologisierung» der gemeinschaftsbestimmten Kultgesten, die das eigentümlich Christliche entscheidend prägen.

### *Das Gebet*

Mit den Gebeten und Gesängen in der neuen Gemeinde steht es ebenso. Alles ist von nun an auf die Person Christi ausgerichtet. Plinius der

Jüngere schreibt zwischen 111 und 113 unserer Zeitrechnung: «(Die Christen versammeln sich) am bestimmten Tag vor Sonnenaufgang, um abwechselnd ein Lied (*carmen*) zu Ehren des Christus wie zu Ehren eines Gottes zu singen» (Ep. X, 96, 7). Die christologischen Hymnen des Neuen Testaments sind dafür ein schönes Beispiel, ganz abgesehen von den Doxologien (Phil 2, 6–11; Kol 1, 15–20; 1 Tim 3, 16). Fügen wir noch die im anthologischen Stil nach der Weise des *Benediktus* (Lk 1, 68–79) verfaßten psalmenartigen Gesänge hinzu oder auch jenes Gebet midraschähnlicher Prägung, das Lukas seiner Gemeinde als Beispiel des ersten christlichen Gebets vor Augen führt (Apg 4, 23–31). So also beten und singen die Gemeinden dem Herrn Christus «Psalmen, Hymnen und Lieder, wie sie der Geist eingibt» (Kol 3, 16; Eph 5, 19). Natürlich ist es schwierig, die hier verwendeten Gebetsweisen genau zu beschreiben. Die in Frage stehenden Psalmen sind anscheinend neue, für den besonderen Anlaß verfaßte Gesänge (1 Kor 14, 26) nach Art jener psalmodischen Texte, wie sie vor (vgl. die Psalmen Salomos) und nach der Zerstörung des zweiten Tempels (die Pijjutim des Sabbats und der Feste) in den Synagogen reichlich gedichtet wurden.

Zum mindesten drei Züge charakterisieren das christlich Neue auf diesem Gebiet:

1. Eine intensive Christologisierung der damals geschaffenen Gebetstexte, wie man es noch in den Liedern der Offenbarung sieht (Offb 5, 9; 14, 3; 15, 3).

2. Der Verzicht sodann auf die herkömmlichen Gebete des Judentums zugunsten einer Aufwertung der Gebete «privater Natur». Offensichtlich wird das monotheistische Glaubensbekenntnis des *Schema Jisrael* (Dt 6, 4), das von den Juden zwei- oder dreimal am Tage gebetet wird, nicht wieder aufgenommen; das gleiche gilt von den alten Elementen des *Schemone Esre* (die achtzehn Lobpreisungen). Ganz gewiß ist das synagogale Gebet par excellence, nämlich der Lobpreis («Gepriesen seist du, Herr, denn...» – gefolgt vom Rückerinnerungsmotiv), nicht vergessen; man erinnert daran sogar am Anfang und am Ende des Gemeinschaftsmahles (1 Kor 11, 24); es wird aber doch durch bisher im Rahmen des Bittgebetes privaten oder häuslichen Charakters ausgestaltete Formeln abgelöst. Vollkommenes Beispiel dafür ist das Vaterunser. Außerdem betont Paulus die stets bedeutende Rolle des mit der Gabe des Sprachenredens, das

heißt mit dem Charisma des Gebetes Beschenken, unter der Bedingung freilich, daß er sich fortan in verständlicher Sprache ausdrückt; nun ist aber der «Sprachenredner» gerade der Fachmann für jene Lobpreisungen und Danksagungen (Eucharistien), auf die der «Nichtfachmann» unter den Gläubigen mit «Amen» antworten soll (1 Kor 14, 16).

3. An letzter Stelle wollen wir nur an die Gebetshaltungen erinnern wie etwa das Niederknien und noch mehr die Proskynese oder Prostration, die bisher dem Gott des Tempels vorbehalten waren (1 Kor 14, 25). Für gewöhnlich betet der Jude ja stehend, auch wenn in gewissen Privatgebeten ein Sichniederwerfen nicht unbekannt ist (so bei Rabbi Akiba).

### Das Mahl

Das christliche Mahl ist selbstverständlich jenes Ereignis, bei dem die oben erwähnte Christologisierung ihren Höhepunkt erreicht, indes doch fast alle Elemente dieses Mahles gewisse Analogien zu den jüdischen Praktiken des ersten nachchristlichen Jahrhunderts enthalten. Erinnern wir nur an das jüdische Mahl am Sabbat und an den Festen, an das Mahl der Essener mit seiner messianischen Prägung, und vor allem an das seltsame Mahl der Therapeuten Ägyptens, von dem Philon von Alexandrien in seiner *Vita contemplativa* spricht. Beim Ostermahl haben wir das einzigartige Beispiel eines jüdischen Mahles vor uns, das auch zum Ort biblischen Wortes und hymnischen Gesangs geworden ist. Es fällt nicht leicht, in wenigen Sätzen die Geschichte der ersten christlichen Mahlgemeinschaften in ihrer Bindung an die jüdische Überlieferung und in der äußersten Neuheit ihres Inhaltes zusammenzufassen. Dies aus mindestens zwei Gründen: Zunächst scheinen diese Mahlzeiten verschiedene jüdische Praktiken in einer einzigen gemeinschaftlichen Handlung zu vereinen; und dann zeigt sich die christliche Praxis selbst sehr spürbar verschieden von einer Gemeinde zur anderen.

Drei jüdische Praktiken sind ganz besonders betroffen:

1. Die großen Gastmähler mit Gästen, mit Segensspruch über das Brot und den Becher, am Sabbat und an den Festen oder anlässlich des in der jüdischen Diaspora üblichen Gemeinschaftsmahls (etwa, nach Flavius Josephus, die *syndeïpna* der römischen Judengemeinde).

2. Der an jeder jüdischen Synagoge eingerichtete Hilfsdienst unter der Leitung der Gemeindeobrigkeiten mit seiner täglichen Speisung armer Pilger und der Lebensmittelausteilung an die Witwen und Armen am Tag vor dem Sabbat.

3. Erinnern wir schließlich noch kurz an all das, was auf das Wort in den Synagogen am Sabbat Bezug hat, an die Lesungen, die Gesänge und homiletischen Ermahnungen; oder auch noch an die Unterweisung durch die Schriftgelehrten mit ihrem Nachdruck auf eine der Tora entsprechende Lebensführung.

Die Geschichte des christlichen Mahls in seiner ersten Zeit berührt unmittelbar die Beziehung zwischen diesen verschiedenen, entweder am selben Ort vereinten oder bald von neuem getrennten Praktiken. Die «Agapen» der Gemeinschaftshilfe lösen sich vom sogenannten eucharistischen Mahl, dies vielleicht schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts (ist das bereits der Fall in Jud 12?). Die liturgische Tradition scheint sich ungefähr zur Zeit des heiligen Justinus gefestigt zu haben. Schon ist die übliche Abfolge zu erkennen: Lesung des Evangeliums (die Memoiren der Apostel) und der Propheten, Homilie, Gebete und Gesten über Brot und Wein, gefolgt vom Amen (Apologie I §67). Eine ähnliche Abfolge findet sich in Apg 20,7–12. Wort und Brot werden hier, in dieser auf den Sabbat folgenden Nacht, zusammen genannt. Doch gehen wir noch einige Jahrzehnte weiter zurück, in eine Zeit, in der das Gefüge der drei oben genannten jüdischen, jetzt verchristlichten Praktiken schon fest erscheint. Die Entwicklung des griechischen Wortes *diakonia* selbst, das in christlichen Kreisen rasch «in Mode» kommt, zeigt es deutlich: der Ausdruck bedeutet zugleich den Dienst an diesem neuen Tisch, den Dienst der Gemeinschaftshilfe (also die Kollekte, die für uns zum Klingelbeutel geworden ist) und schließlich den Dienst des Wortes. Der in Apg 6,1–7 erwähnte tägliche Dienst (*diakonia*) der Sieben spiegelt diese enge Verbindung zwischen Mahl und Gemeinschaftshilfe wider, selbst wenn der betreffende Text schon eine gewisse, in der lukanischen Gemeinde bekannte Trennung von Tischdienst und Wortdienst merken läßt (Apg 6,4). Der Dienst des neuen Tisches und der brüderlichen Unterstützung war zu jener Zeit natürlich nicht auf bloße Worte und sogenannte eucharistische Gesten beschränkt, die gewöhnlich das Mahl einleiteten und beendeten. Allerdings mußten diese das «Abendmahl des Herrn» charakterisie-

renden Abgrenzungen erst noch korrekt festgelegt werden. Man hatte aufeinander zu warten (1 Kor 11,17–34).

Dieser Gemeinschaftsort par excellence gilt auch dem neuen Wort. Der Herr versammelt allezeit die Seinen; er hat den Vorsitz an seinem Tisch und spricht immer noch zu ihnen. Daher gewinnt das Tun der christlichen Propheten, das heißt der vom Herrn bevollmächtigten Wortführer, wesentliche Bedeutung sowohl in den palästinensischen Gemeinden (Apg 11,27; 15,32) als auch in der christlichen Diaspora. Wiederum eine große Neuheit, denn dieser der Vergangenheit Israels entnommenen prophetischen Rolle wird eine höhere Stelle eingeräumt als der Rolle der Schriftgelehrten, die bislang in der Synagoge dominierte. Unter den Charismen unterscheidet Paulus die sogenannten Geistesgaben, nämlich das Gebet und die Prophetie (vgl. 1 Kor 12–14).

Das Gebet ist hier genauer gesagt die Sprachenrede, jetzt mit der Auslegung verbunden, damit das an Gott gerichtete Gebet oder Wort auch zu einem von Menschen hörbaren Wort werde; und was die Prophetie betrifft, so ist sie mit dem Gemeinschaftscharisma der Unterscheidung vereint, denn das vom Propheten vorgetragene Wort Jesu soll auch ein Wort der Kirche sein, recht gesichtet und klargemacht. Der christliche Prophet spielt demnach eine wesentliche Rolle als Wortführer Jesu vor der versammelten Gemeinde oder als Sprecher des Wortes Gottes über Jesus durch das Dazwischentreten einer von nun an christianisierten heiligen Schrift. Durch den Propheten verwirklicht sich also jene erste Annahese der Worte des Herrn von einst und jetzt, die in Bälde von den christlichen Schriftgelehrten zusammengestellt dann zu den «Memoiren der Apostel» (Justin) oder jenen in Röm 16,26 genannten «prophetischen Schriften» werden, die wahrscheinlich Teile des Evangeliums meinen.

Unnötig hinzuzufügen, daß sich das in Frage stehende Gedenken den Gemeinden entsprechend verschieden ausgestaltet, um endlich unter anderen in die vier kanonischen Evangelien einzumünden. Und jedesmal erklingt ein gemeinsames und zugleich unterschiedliches Verständnis dessen, der im Gemeinschaftsmahl als gegenwärtig bezeichnet und unermüdlich im Wort vergegenwärtigt wird. Zweifellos bestanden zwischen den Gemeinden noch bedeutende Unterschiede, die zuweilen so weit gingen, daß im innersten Kern des Mahles die Gegenwart des Kreuzes vergessen wurde; die Eucharistie der christlichen

Propheten der *Didache* spricht niemals von ihm! Man begreift so besser die heftige Reaktion des Apostels, der das Kreuz entschlossen und endgültig mitten in die Feier des Auferstandenen pflanzt: «Denn sooft ihr von diesem Brot eßt und aus diesem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt» (1 Kor 11,26). Diese meisterhafte Interpretation des christlichen Mahles in seinem Bezug auf die Vergangenheit des Gekreuzigten, auf die Gegenwart des Auferstandenen und auf die Zukunft des Herrn, der kommt, erfaßt schließlich alle christlichen liturgischen Riten. Das radikal Neue der christlichen Liturgie liegt hier und nirgendwo anders. Es geht über alle integrierten und entsprechend neu interpretierten jüdischen Praktiken, sogar über alle vom Apostel mehr oder weniger übernommene Kult- und Opfersprache (Röm 3,25; 12,1) hinaus.

Am Ende der ersten Liturgien erklang der laute Ruf der Christen: «Marána tha!». Das

heißt: Komm, Herr! Nicht: Herr, komm zurück! Sondern: Herr, komm, hol uns heim! (1 Kor 16,22; Offb 22,20; *Didache* 10,6; vgl. 1 Thess 4,13–17). Von daher ist der Christ immer der Wanderer, der das Pascha seiner Befreiung feiert. Sein liturgisches Tun erinnert ihn nicht nur an die Vergangenheit des Nazareners; es erfüllt ihn nicht allein mit der friedvollen Freude der geistlichen Gegenwart des Auferstandenen, verbunden mit dem Risiko, manchmal in irgendeine neue Magie zurückzufallen (1 Kor 10,1–13). Die christlichen Kulthandlungen, die Taufe wie das Gebet, das Mahl wie das Fasten (Mk 2,20), bleiben Verkündigung des Reiches Gottes in der Erwartung des kommenden Herrn. Sicher durchzogen die drei Dimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft teilweise bereits den Kult des Alten Bundes. Nun aber ist alles vollständig neu in der Dauer und Neuheit des menschengewordenen Wortes Gottes.

#### Bibliographie neuerer Veröffentlichungen

E. Käsemann, Gottesdienst im Alltag der Welt, in: W. Eltester (Hg.), Judentum, Urchristentum, Kirche (Berlin 1960) 165–171; ders. Paulinische Perspektiven (Tübingen 1969); S. Lyonnet, La nature du culte dans le Nouveau Testament, in: *La Liturgie après Vatican II* (Paris 1967) 357–384; ders. Le culte spirituel, Röm 12,1f: *Assemblées du Seigneur* 53 (1970) 11–14; F. Hahn, Der urchristliche Gottesdienst (Stuttgart 1970); C. Perrot, Le repas du Seigneur: *La Maison-Dieu* 123 (1975) 29–46; E. Schuessler Fiorenza, Cultic Language in Qumran and in the New Testament: *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976) 159–177; G.W. Buchanan, Worship, Feasts and Ceremonies in the Early Jewish-Christian Church: *New Testament Studies* 26 (1979–80) 279–297; A. Beckwith u.a., Influences juives sur le culte chrétien (Abtei Keizersberg in Löwen 1981); H.J. Klauck, Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum: *Münchener Theol. Zeitschr.* 32 (1981) 1–15.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

#### CHARLES PERROT

1929 geboren. Priester der Diözese Moulins, Mittelfrankreich. Ab 1955 Professor am dortigen Priesterseminar. Ab 1960 Professor für orientalische Sprachen an den Katholischen Fakultäten von Lyon. Von 1969 an Lehrstuhl am Institut Catholique in Paris; gegenwärtig Professor für neutestamentliche Exegese (Paulusbriefe) und für Syrisch am Institut für orientalische Sprachen des Institut Catholique, außerdem Direktor am Priesterseminar «Les Carmes», Paris. Hauptsächlichste Veröffentlichungen: *La lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes* (Hildesheim 1973); *Le Pseudo-Philon, Livre des Antiquités Bibliques (Sources Chrétiennes)*, unter Mitarbeit von P.-M. Bogaert (Le Cerf, Paris 1976); *Introduction à la Bible, neue Ausg. III/2 (Apostelgeschichte)* (Desclée, Paris 1976); *Jésus et l'histoire* (Desclée, Paris 1979). Zeitschriftenartikel: *L'eucharistie comme fondement de l'identité chrétienne de l'Eglise dans le NT: La Maison-Dieu* 137 (1979) 109–125; *La descente aux enfers et la prédication aux morts*, in: C. Perrot, Hg., *Etudes sur la première Lettre de Pierre* (Cerf, Paris 1980) 231–246; *L'Assemblée de Jérusalem: Recherches de Science Religieuse* 69 (1981) 195–208; *Un prophète comme l'un des Prophètes (Mk 6,15): Mélanges Henri Cazelles* (Desclée, Paris 1981) 417–423. Anschrift: Les Carmes, 21 rue d'Assas, F-75270 Paris Cedex 06, Frankreich.