

PETER VON DER OSTEN-SACKEN

# Christlicher Baum und jüdische Wurzel

*Praktische Theologie  
in Geschichte und Gegenwart*

41

---

**Mohr Siebeck**

# Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart

Herausgegeben von  
Christian Albrecht, Tobias Braune-Krickau,  
Stefanie Lorenzen und Bernd Schröder

41





Peter von der Osten-Sacken

# Christlicher Baum und jüdische Wurzel

Zusammenhänge, Analogien und Konturen  
jüdischen und christlichen Gottesdienstes

Mohr Siebeck

PETER VON DER OSTEN-SACKEN (1940–2022): Vikariat, Promotion und Habilitation im Fach Neues Testament in Göttingen; 1973–1993 Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Berlin; 1993–2005 Professor für Neues Testament und Christlich-Jüdische Studien an der Humboldt-Universität zu Berlin; 1974–2007 Leiter des Instituts Kirche und Judentum; 2005 emeritiert.

ISBN 978-3-16-160972-5 / eISBN 978-3-16-161753-9

DOI 10.1628/978-3-16-161753-9

ISSN 1862-8958 / eISSN 2569-4219 (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

© 2023 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Zum Gedenken an  
Rabbiner Dr. Michael A. Signer  
(1945–2009)

Abrams Professor of Jewish Thought and Culture  
an der University of Notre Dame

Pionier eines neuen jüdisch-christlichen Verhältnisses



## Vorwort

Die weitaus meisten der in diesem Band vereinten Beiträge sind bisher unveröffentlicht, lediglich ein knappes Drittel ist bereits an anderer Stelle erschienen. Aber auch diese Beiträge sind nicht einfach nachgedruckt, sondern wie eine Publikation in neuer Auflage behandelt und teils redigiert, teils ergänzt sowie bibliografisch aktualisiert und in der Gestaltung des Anmerungsapparates aneinander angeglichen worden. In der Einleitung sind einige weitere Hinweise zu Entstehung und Anlage des Bandes gegeben.

Den Herausgebern, Christian Albrecht und Bernd Schröder, danke ich für die Aufnahme des Bandes in die von ihnen betreute und verantwortete Reihe „Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart“. Ersterer hat meine Bedenken, der Band könnte zu umfangreich werden, dankenswert zerstreut, Letzterer mich vor über zehn Jahren ermutigt, die damals vorhandenen Beiträge zusammenzufassen und um geplante weitere zu ergänzen. Er war im Verlauf der Jahre ein stets hilfreicher Ansprechpartner und hat vor allem durch treffliche Hinweise zur Gestaltung von Teil I und des Übergangs von Teil I zu Teil II dazu beigetragen, das Buch einer monografischen Arbeit anzunähern. Hans-Jürgen Becker danke ich für seine förderliche Durchsicht der Kapitel über Synagoge und Synagogengottesdienst nach den Zeugnissen des Neuen Testaments und in früh rabbinischer Zeit. Daniela Kranemann hat in der Schlussphase der Redaktion eine erste Korrektur gelesen und das Manuskript durch zahlreiche sachliche Beobachtungen und Literaturhinweise bereichert, unterstützt von Benedikt Kranemann. Sie hat auch die Mühe auf sich genommen, den Drucksatz des vom Verfasser digital stiefmütterlich behandelten Manuskriptes zu erstellen. Tabea Keslau danke ich für ihre unermüdliche, verlässliche Hilfe bei der Beschaffung auch entlegener Literatur in der Schussphase der sachlichen Redaktion des Bandes und bei der Überprüfung von Zitaten, den Freunden und nicht zuletzt Lutz Heusinger und Ricklef Münnich für ihr sorgfältiges Korrekturlesen der Druckfassung und der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz für einen namhaften Druckkostenzuschuss.

Die Ausarbeitung des längeren Kapitels über die Geschichte und Probleme gemeinsamer christlich-jüdischer Gottesdienste ist durch Auskünfte der EKD, der Evangelischen Kirche im Rheinland, des Diözesanarchivs Berlin, des Archivs des Centrum Judaicum Berlin, der Evangelischen Akademie Arnolds-

hain, des Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Bad Nauheim und der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Berlin, des Zentralarchivs der EKD in Berlin und des Berliner evangelischen landeskirchlichen Archivs gefördert worden und nicht zuletzt durch eine Reihe von Zeitgenossen, die jeweils an Ort und Stelle genannt sind.

Nicht zuletzt einige wenige Lesehilfen: In jüdischen Kontexten ist im Folgenden als Wiedergabe des biblischen Gottesnamens JHWH „der Ewige“ gewählt, in christlichen „der HERR“. Für alle durch Kursivschrift hervorgehobenen hebräischen und aramäischen Wörter ist eine einfache Transkription bevorzugt, eine differenziertere nur dann verwendet, wenn es sich zur Vermeidung von Missverständnissen nahelegte. Im Lauf der Zeit wechselnde Schreibweisen von Institutionen sind in der Regel beibehalten.

Die Widmung des Bandes ehrt einen Kollegen und Freund, der einen schwerlich zu überschätzenden Anteil an der Neugestaltung des jüdisch-christlichen Verhältnisses in den letzten beiden Generationen gehabt und damit auch das christlich-jüdische Verhältnis in außerordentlichem Maße mitgeprägt hat, nicht zuletzt durch seine Initiative bei der Erarbeitung der Erklärung „Dabru Emet“ aus dem Jahr 2000.

Berlin, im Dezember 2021

Peter von der Osten-Sacken

# Inhalt

Vorwort .....	VII
<b>Teil I: Grundlegung .....</b>	<b>1</b>
1. Einleitung: Ziele, Wege und Probleme .....	1
2. Quellen- und literaturkundliche Eckdaten zur jüdischen und christlichen liturgischen Überlieferung .....	8
3. Christlicher und jüdischer Gottesdienst. Zur Forschungsgeschichte im 20. und 21. Jahrhundert .....	17
3.1. Ansätze und Perspektiven der Forschung.....	17
3.2. Auswertung des forschungsgeschichtlichen Überblicks: Erkenntnisse und Kritik, Folgerungen und Aporien .....	66
<b>Teil II: Neues Testament .....</b>	<b>81</b>
1. Von der jüdischen Wurzel des christlichen Gottesdienstes .....	81
1.1. Fremdheit und Nähe jüdischen und christlichen Gottesdienstes .....	81
1.2. Turbulenzen in der Wissenschaft. Zur Frage von Alter und Funktion der Synagoge .....	86
2. Synagoge und Synagogengottesdienst nach den Zeugnissen des Neuen Testaments .....	93
3. Zum synagogalen Gottesdienst in frührabbinischer Zeit .....	99
4. Segen, Lob und Dank als Grundworte jüdischen und christlichen Gottesdienstes .....	106
4.1. Zur Nähe der Begriffe barakh/εὐλογεῖν und jadah/εὐχαριστεῖν und ihrer Substantivbildungen .....	106
4.2. Jesu Segen und Dank über Brot und Wein .....	111
4.3. Einblicke in die Alte Kirche .....	112

5. „Und ist kein anderer Gott...“ ἀββά und εἷς θεός als Urworte christlichen Gottesdienstes .....	122
5.1. ἀββά, ὁ πατήρ .....	122
5.2. εἷς θεός .....	127
6. Zur Kyriologie des Neuen Testaments .....	132
6.1. μαρναναθά – Jesus von Nazaret als mari/κύριος .....	132
6.2. „Ja, ich komme bald!“. Signalworte messianischer Erwartung im Neuen Testament und im jüdischen Gottesdienst .....	144
6.3. Κύριος Ἰησοῦς .....	154
7. „... außer im Heiligen Geist“. Vom Pneuma als der Kraft des Gottesdienstes .....	156
8. Die kyriologische und pneumatologische Prägung gottesdienstlicher Akte und Überlieferungen .....	159
8.1. Das Phänomen .....	159
8.2. Zur Frage der Lesung aus den heiligen Schriften Israels im urchristlichen Gottesdienst .....	162
8.3. Die Taufe .....	169
8.4. Die Eucharistie .....	173
9. Amen .....	195
9.1. Das Ja in Jesus Christus und das Amen der Gemeinde .....	195
9.2. Das gesagte und das ungesagte Amen .....	197
9.3. Zum Umgang mit dem ungesagten Amen Israels .....	202
10. Die Doxa Gottes als Ende aller Wege .....	205
 Teil III: Alte Kirche .....	 209
1. Mordanklage und Todesurteil. Realität, Religion und Rhetorik in der Predigt Melitos „Über das Passa“ .....	209
1.1. Das Mysterium des Passas .....	209
1.2. Das Proömium: Pars pro toto .....	212
1.3. Die Narratio: Ex 12 oder Melito als Meister des Entsetzens .....	217
1.4. Die Probatio: Der Sündenfall als Grund für die Passion des Kyrios .....	219
1.5. Die Peroratio: Jesus Christus als ἀλήθεια oder Retter .....	221
1.6. Melito im rhetorischen Fahrwasser antiken Hass-Schürens .....	225
1.7. Deutungen der antijüdischen Polemik Melitos .....	226
1.8. Hermeneutische Aporien .....	230

1.9. Realität, Religion und Rhetorik .....	231
1.10. Zum Umgang mit Texten wie Melitos Osterpredigt .....	234
2. Passafest und Osterfeier.	
Beobachtungen zu ihrem sachlichen Verhältnis .....	237
2.1. Vom Wesen des Passas – die Haggada .....	237
2.2. Zur Passarezeption der christlichen Frühzeit .....	242
2.3. Halleluja als Schlüsselwort .....	250
2.4. Partizipation als Grundstruktur .....	256
2.5. Probleme christlicher Passarezeption – Anknüpfung im Widerspruch .....	259
3. Die altkirchlichen griechischen Belege für die synagogale Form des Sanctus (Jes 6,3; Ez 3,12) .....	264
3.1. Zusammenhänge zwischen Keduscha und Sanctus? Zur Forschungslage .....	264
3.2. Zu Jes 6,3/Ez 3,12 als Herzstück der Keduscha und dessen Spuren in altkirchlicher Überlieferung .....	267
3.3. Johannes Chrysostomus als Zeuge der Keduscha .....	273
3.4. Zusammenschau der Traditionen .....	281
4. „Mit einhelligem Jubel“.	
Eine religionsvergleichende, form- und traditionsgeschichtliche Studie zu Präfation/Sanctus und Keduscha .....	285
4.1. Zur Fragestellung .....	285
4.2. Die Einleitung zum eucharistischen Hochgebet .....	287
4.3. Zur Struktur und Ausprägung des Anfangs des Hochgebets in Ost und West	288
4.4. Einleitung zum Sanctus und Sanctus im Osten .....	295
4.5. Präfation und Sanctus im Westen .....	309
4.6. Die drei Keduschet im jüdischen Morgengebet .....	314
4.7. Keduscha/Sanctus im 7. Buch der Apostolischen Konstitutionen .....	321
4.8. „Mit einhelligem Jubel“. Die praefatio communis und die Texte vom Toten Meer .....	332
4.9. Keduscha und Sanctus im jüdischen und christlichen Gottesdienst .....	345
 Teil IV: Bibel, Geschichte und Gegenwart .....	 355
1. Zu wem betet die christliche Gemeinde?	
Orientierungen an Neuem Testament und Alter Kirche .....	355
1.1. Einleitung .....	355
1.2. Neues Testament .....	356
1.3. Alte Kirche im 2. bis 4. Jahrhundert .....	365

1.4. Alte Kirche im 4./5. Jahrhundert .....	369
1.5. Ausblick .....	370
2. Was tun wir, wenn wir segnen? Erkenntnisse aus biblisch-jüdischer und biblisch-christlicher Tradition .....	374
2.1. Der Segen als Schwester des Grußes – und mehr als das .....	374
2.2. Vom deutschen „segnen“ und vom lateinischen <i>signare</i> zurück zum griechischen εὐλογεῖν und zum hebräischen <i>barakh</i> .....	375
2.3. Der aaronitische Segen als Exempel. Segen durch das Wort von Menschen und Segen durch Gott .....	378
2.4. Ausblick: „... und er legte die Hände auf sie und segnete sie“ .....	381
3. Gottesherrschaft und Gesang, Musik und Tanz .....	383
4. Judenfeindschaft durch Kirchenmusik? Überlegungen zu Bachs Johannespassion und zum Johannesevangelium .....	386
4.1. Skizze des Problems .....	386
4.2. Zu Aufbau und Gefälle des vierten Evangeliums .....	387
4.3. „Die Juden“ im Johannesevangelium .....	387
4.4. „Die Juden“ und die Passionsgeschichte im vierten Evangelium .....	389
4.5. Hintergründe der johanneischen Sicht .....	390
4.6. Rückkehr zu Bachs Johannespassion .....	391
5. Die Lesung der Tora im synagogalen Gottesdienst als Zugang zu jüdischem Verständnis des Gesetzes .....	397
5.1. Allgemeines zur Lesung der Tora .....	397
5.2. Der Ritus der Lesung .....	400
6. Lust statt Last. Zwei gereimte jüdisch-deutsche Texte zur Heiligung des Sabbats als Zugang zum Verständnis des Feiertages .....	409
6.1. Der jüdische Fest- und Feiertagskalender .....	409
6.2. Der Sabbat .....	412
7. Wie sollen sich Christinnen und Christen zu jüdischen Festen verhalten? Das Beispiel von Passafest und Sederfeiern .....	419
7.1. Zur Problematik .....	419
7.2. Literarische Leitfäden .....	422
7.3. Passahaggada und Holocaustgedenken .....	425
7.4. Ausblick: „Messianische Juden“ und Sederfeiern .....	426

8. Die Präsenz Israels im christlichen und die Präsenz der Völker im jüdischen Gottesdienst. Traditionen und Transformationen .....	427
8.1. Geschichtlicher Rückblick .....	427
8.2. Die Präsenz Israels im kirchlichen Gottesdienst .....	430
8.3. Die Präsenz der Völker im synagogalen Gottesdienst .....	454
9. Gemeinsame christlich-jüdische Gottesdienste? .....	462
9.1. Die Anfänge .....	462
9.2. Diskussionen und Konflikte, Bestandsaufnahmen und Verständigungen .....	468
10. Gemeinsame christlich-jüdische Hoffnung? .....	476
Teil V: Lebenskraft aus der Wurzel .....	485
1. Resümee .....	485
2. Ausblick .....	488
Literaturverzeichnis .....	493
1. Quellen .....	493
1.1. Bibeln und Bibelübersetzungen .....	493
1.2. Pseudepigraphen zum Alten Testament .....	493
1.3. Schrifttum von Qumran .....	493
1.4. Philo und Josephus .....	494
1.5. Römische Autoren .....	494
1.6. Rabbinisches Schrifttum .....	494
1.7. Jüdische Gebetbücher .....	495
1.8. Altkirchliches Schrifttum .....	496
1.9. Christliche Liturgien und Verwandtes .....	498
1.10. Neuzeitliche christliche Quellen .....	499
2. Konkordanzen, Wörterbücher, Lexika und Grammatiken .....	501
3. Sekundärliteratur .....	502
Nachweise .....	537
Abkürzungen für Lexika, Quellenwerke, Serien, Zeitschriften und Körperschaften .....	539

Register .....	547
1. Stellenregister .....	547
1.1. Bibelstellen .....	547
1.2. Außerkanonische Schriften und Qumrantexte .....	556
1.3. Rabbinische Schriften .....	557
1.4. (Spät-)Antike Autoren und Schriften .....	559
2. Personenregister .....	563
3. Schlagwortregister .....	567

# Teil I: Grundlegung

## 1. Einleitung: Ziele, Wege und Probleme

Mag er hoch im Kurs stehen und gut besucht sein oder gähnend leer und nur mehr das Refugium der Unverdrossenen – ungeachtet aller Zahlenverhältnisse ist der Gottesdienst traditionell das Herzstück christlicher Identität, zumal wenn er nicht als Alternative zum ethischen „Gottesdienst im Alltag der Welt“<sup>1</sup> verstanden wird. Auch wenn die sonntägliche gottesdienstliche Feier von Konfession zu Konfession unterschiedliches Gepräge trägt, so bestätigen doch die verschiedenen Ausformungen lediglich die Zentralität der Institution selbst. Nicht selten waren es Fragen von besonderem gottesdienstlichem Belang, die an den Rand von Spaltungen oder zur Aufkündigung der Kirchengemeinschaft führten.<sup>2</sup> Entsprechend münden alle Bemühungen um eine Überwindung der Zertrennungen oder doch zumindest um eine Linderung ihrer Folgen sehr bald in die Frage nach Möglichkeit und Gestalt gemeinsamer Gottesdienste als Zielpunkt und Manifestation eines verwandelten,

---

<sup>1</sup> Nach dem Titel des viel zitierten Aufsatzes von ERNST KÄSEMANN von 1960, nachgedr. in: Exegetische Versuche und Besinnungen 2, Göttingen 1964, S. 198–204. Zum unlöslichen Zusammenhang zwischen „[l]iturgischer Feier und Gottesdienst des Lebens“ s. ebenfalls KLEMENS RICHTER: Der Gottesdienst – wesentliches Element einer jüdisch-christlichen Ökumene, in: „Ihr seid alle Brüder“ (FS ADEL THEODOR KHOURY/WFMR.R 14), hg. von WILHELM HAGEMANN, Würzburg 1990, S. 53–78 (mit Hinweis auf weitere Literatur katholischer Autoren S. 62, Anm. 36), oder auch: Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland (UEK) und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD). Nach der „Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder“ (2018) überarb. Fassung, im Auftrag des Präsidiums der UEK und der Kirchenleitung der VELKD hg. von den Amtsbereichen der UEK und der VELKD im Kirchenamt der EKD, Leipzig/Bielefeld 2020, S. 15: „Was in ihm [dem Gottesdienst als dem Zentrum der Identität der Gemeinde] geschieht, hat grundlegende Bedeutung und Folgen für den Gottesdienst im Alltag, für das gesamte christliche Leben.“ Vgl. hierzu auch unten II. 5.2 und IV. 10.

<sup>2</sup> Man denke etwa an den Konflikt über den Termin der Osterfeier Ende des 2. Jh.s, an die spätere endgültige Häretisierung der Quartodezimaner oder an die Abendmahlsstreitigkeiten in der Reformationszeit.

erneuerten Verhältnisses der gottesdienstlich verfeindeten oder getrennten Geschwister.<sup>3</sup>

Allem Bestreben, Probleme der Gegenwart allein durch Rekurs auf Vergangenes zu lösen, ist zwar sehr bald eine Grenze gesetzt. Dennoch gibt es einen ebenso naheliegenden wie geschichtlich leicht erklärbaren Zusammenhang von erheblichem Gewicht. Nähe und Gemeinsamkeiten in Verständnis und Praxis des Gottesdienstes beruhen in wesentlichem Maße auf der Anzahl gemeinsamer Traditionen, die im Gottesdienst Aufnahme gefunden haben. Da es sich dabei in der Regel um Überlieferungen handelt, die auf die Zeit vor den Spaltungen zurückgehen, lässt sich als Faustregel formulieren: Je älter die aufgenommenen Traditionen und je höher ihre Zahl, desto größer ist die potenzielle Ökumenizität eines christlichen Gottesdienstes. So sind es diese gemeinsamen Traditionen – handle es sich nun um Bräuche oder Riten, handle es sich um Melodien oder Texte –, bei deren Ausübung oder Lautwerden sich so etwas wie das Wiedererkennen der Verschiedenen als Glieder einer verborgenen Einheit zu ereignen vermag. Man denke etwa an Schriftverlesung und Schriftauslegung, an das Gebet des Vaterunsers oder an die Rezitation der Einsetzungsworte im Zusammenhang mit der Eucharistie. Wie dies letzte Beispiel zeigt, ist freilich die gemeinsame Aufnahme alter Traditionen noch keineswegs die Gewähr für die Stiftung von Kommunikation und Kommunität. Dennoch bleibt zumindest ein Anknüpfungspunkt dafür gegeben, durch erneutes Ringen um ihr angemessenes Verständnis Überlieferungen zum Kristallisationspunkt neuer Begegnungen werden zu lassen, an deren Auffassung sich einst die Geister schieden. Gelingen wird dies nach manchen Anfängen umso eher, je mehr die verschiedenen Seiten überhaupt oder auch weiterhin bereit sind, den eigenen Standpunkt nicht von vornherein konfessionalistisch als allein vertretbaren zu erklären.

Alles Angedeutete rückt freilich erst dann in die historisch und theologisch angemessene Perspektive ein, wenn ein Tatbestand ausdrücklich benannt wird, der in dem bisher Dargelegten zwar enthalten ist, jedoch fraglos verlorengeginge, würde er nicht bewusstgemacht. Ein großer Teil jener gemeinsamen Traditionen – von Bräuchen und Texten also, die die verschiedenen christlichen Konfessionen verbinden – besteht in dem, was sich mit einer geläufigen Wendung als „jüdisches Erbe der Kirche“ bezeichnen lässt. Die mögliche Problematik dieses Begriffs mag vorerst nur gestreift werden.<sup>4</sup> Sie ist dann

---

<sup>3</sup> Vgl. als neueres Beispiel aus dem Bereich des Ökumenischen Rates der Kirchen die Lima-Liturgie und ihre Würdigung durch FRIEDER SCHULZ: Die Lima-Liturgie. Die ökumenische Gottesdienstordnung zu den Lima-Texten. Ein Beitrag zum Verständnis und zur Urteilsbildung, Kassel 1983. Aber auch die neu eröffnete Möglichkeit der Austeilung des Abendmahls *sub utraque* in der katholischen Kirche ist nicht zuletzt in dieser Perspektive zu sehen. Eine noch einmal andere Frage ist die gemeinsamer christlich-jüdischer Gottesdienste. Vgl. dazu den Beitrag unten IV. 9.

<sup>4</sup> Vgl. ausführlich unten I. 3.1 (1).

gegeben, wenn sich mit dem Begriff des Erbes, wie in einer langen christlichen Tradition üblich, die Vorstellung von der Beerbung und Enterbung Israels durch die Kirche verknüpft. Hingegen scheint der Begriff als sachgemäß, wenn er im Sinn der Teilhabe an einem gemeinsamen Erbe verstanden wird, das im jüdischen Volk mit mindestens gleichem Recht wie in den Kirchen tradiert, rezipiert und gelebt wird. Ein besonders gewichtiger Teil dieses Erbes ist in seinem Verständnis so verchristlicht, dass er im Allgemeinen nicht mehr als „jüdisches Erbe“ empfunden und angesehen wird: die Heilige Schrift Alten Testaments, jüdisch gesprochen der Tenakh. Dieser erste Teil der christlichen Bibel (wie später auch deren zweiter Teil) hat seinen ursprünglichen Sitz nicht in einer praxislosen Schriftgelehrsamkeit, sondern im Zentrum des Gottesdienstes, er ist gewissermaßen liturgisches Lesebuch. So wird der Hauptteil der Hebräischen Bibel nach jüdischer Auffassung, die Tora (Fünf Bücher Mose), sukzessive in einem einjährigen Zyklus im Gottesdienst gelesen. Im Zentrum des Bekenntnisses Israels zu seinem, dem *einen* Gott, das morgens und abends im Gottesdienst laut wird, stehen sodann drei Abschnitte aus der Tora.<sup>5</sup> Und aus den Psalmen schöpft die Gemeinde, wenn sie im Gottesdienst Lob und Dank darbringt. Schriftlesung und Schriftauslegung, Psalmen und Psalmlieder, Rufe wie Halleluja, Hosanna, Amen – was bliebe von christlichem Gottesdienst übrig, dächte man sich diese Vorgaben aus jüdischer Hand weg, mehr noch, was bliebe gerade auch an solchen Traditionen, die die christlichen Gottesdienste durch die verschiedenen Konfessionen hindurch miteinander verbinden? So zeigt sich bereits bei einem ersten Blick auf die bekanntesten Phänomene des jüdischen Erbes im christlichen Gottesdienst der folgende, weitreichende Tatbestand: Die – ob reale, ob potenzielle – Ökumenizität, wie sie in den alten, gemeinsamen Traditionen Ausdruck findet, verdankt die Kirche zu einem wesentlichen Teil der jüdischen Gemeinschaft. Ja, man könnte auf der Grundlage der berührten historischen Tatbestände theologisch zuspitzen: Die Ökumenizität des christlichen Gottesdienstes wird wesentlich durch Israel, das jüdische Volk, gewährleistet und herausgefordert.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Dtn 6,4–9; 11,13–21; Num 15,37–41.

<sup>6</sup> Man kann dies als eine Variante der bekannten Feststellung KARL BARTHS verstehen, das einzige wahre ökumenische Problem sei das Verhältnis der Kirche zu Israel. Vgl. zur obigen Feststellung die Frage von LOUIS BOUYER (Von der jüdischen zur christlichen Liturgie, in: *IKaZ* 7 [1978], S. 509–519, 519), „ob die jetzt getrennten Christen nicht, in erneuerter Sympathie für ihre jüdischen Ursprünge, gemeinsam ihre wahren Wurzeln wiederentdeckend, zu ihrer Einheit in Christus zurückfinden müßten, als der Fülle des Glaubens und Betens Abrahams, Moses und der Propheten.“ Ist doch die Kirche „eine Blüte aus der jüdischen Wurzel“ (S. 518) und bleibt dementsprechend „der christliche Glaube [...] eine ihren Ursprüngen treue Modifikation des genuin jüdischen Glaubens“ (S. 518). Das erste Zitat bildet den betonten Abschluss des Beitrages von RICHTER: Gottesdienst, S. 78.

Notwendigkeit und Sinn einer solchen Zuspitzung sind an dieser Stelle zumindest zu streifen. Der pure Tatbestand, dass historische Zusammenhänge im Bereich des Gottesdienstes theologisch gedeutet werden, ist keineswegs neu, vielmehr so alt wie ihre Wahrnehmung und bewusste Rezeption. Die christologisch begründete Auffassung von der Kirche als wahren Israel und deshalb legitimer Erbin und Interpretin der jüdischen Bibel ist die älteste theologische Konzeption, die in diesem Zusammenhang zu erwähnen ist. Sie ist in vielen Variationen besonders im deutschsprachigen Bereich bis in jüngste Zeit wirksam. Erkennbar ist sie vor allem daran, dass ihre Vertreter – wie weit auch immer sie eine historische Kontinuität zwischen jüdischem und christlichem Gottesdienst anerkennen – die „Erfüllung“ des im Alten Bund intendierten Gottesdienstes an Jesus oder die Kirche binden. Eine Würdigung von Israels andauerndem gottesdienstlichem Leben ist im Rahmen einer solchen Auffassung nur in mehr oder weniger engen Grenzen möglich, von abwertenden Darstellungen dieses Lebens ganz zu schweigen.

Mit dem Tatbestand, dass die christlichen Konfessionen die Ökumenizität ihrer Gottesdienste bis heute hin zu einem erheblichen Teil jenen alten, gemeinsamen Traditionen verdanken, die unzweifelhaft jüdischem Wurzelboden entsprossen sind, ist allerdings vorerst nur eine der naheliegenden theologischen Perspektiven bestimmt. Fasst man den gesamten Zusammenhang der Beziehungen zwischen jüdischem und christlichem Gottesdienst in das Bild einer Ellipse, so stellt deren erster Brennpunkt die historische Kontinuität dar, die Frage nach ihrer theologischen Relevanz eingeschlossen; der zweite hingegen wird nicht durch einen weit zurückliegenden historischen Tatbestand gebildet, vielmehr durch ein ausgesprochen junges, wenn auch ebenfalls unverkennbar durch historische Gegebenheiten bedingtes Phänomen. Gemeint ist die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Gefolge der Bemühungen um eine Neugestaltung des christlich-jüdischen Verhältnisses nach Auschwitz ganz neu aufgebrochene Frage nach Möglichkeit und Grenze gemeinsamer christlich-jüdischer gottesdienstlicher Feiern als Ausdruck der gewandelten Beziehung. Als Brennpunkt derselben Ellipse gibt sich dieser Zusammenhang dadurch zu erkennen, dass mit ihm desgleichen die Ökumenizität des christlichen Gottesdienstes zur Debatte steht. Hier geht es freilich nicht wie im vorangehenden Zusammenhang um ein interkonfessionelles gottesdienstliches Miteinander, vielmehr sehr viel weitgreifender um ein liturgisches Miteinander von christlichen und jüdischen Gruppen. Denn wenn Juden und Christen, Jüdinnen und Christinnen, je und dann, wie tastend auch immer, gemeinsam gottesdienstlich feiern oder – zurückhaltender gesagt – miteinander beten, dann ist dies in christlicher Perspektive und vielleicht auch in der manches Juden wohl theologisch angemessen nur dann verstanden, wenn es als – wenn auch matter – Vorschein dessen gesehen wird, was für das Ende aller Tage verheißen ist, das gemeinsame Gotteslob von Israel und den Völkern (Röm 15,7–12).

Diese theologischen Perspektiven waren gleich zu Beginn zumindest zu skizzieren, um anzudeuten, in welchen theologischen Horizont die nachfolgenden Problemfaltungen und Einzelstudien zu stehen kommen. Die knappe Skizze der Perspektiven hat in einem ersten Zugang Voraussetzungen und Ziel der Beiträge benannt und somit die Frage nach ihrem theologischen Grund beantwortet. Thematisch erneut aufgenommen werden sollen diese Zusammenhänge erst gegen Ende des forschungsgeschichtlichen Teils (I.3) und vor allem in dem den Band abschließenden Teil (V). Denn die theologischen Fragen beziehen sich auf klar konturierte Inhalte und historische Sachverhalte, und so sind vorgängige Vermittlung von Kenntnissen und transparente historische Arbeit die Voraussetzung verantwortbarer weiterführender theologischer Reflexion. Ebenso dürfte ohne eine forschungsgeschichtliche Orientierung zumindest in groben Zügen schwerlich ein überzeugender Weg zu einer angemessenen Bestimmung des Verhältnisses des frühchristlichen zum jüdischen Gottesdienst zu finden sein, die problematische historische und theologische Verfahrensweisen vermeidet. Gleichwohl gilt der hermeneutische Zirkel unvermeidlich auch hier. Wie solchen Arbeiten, denen an einer Herausarbeitung der Diskontinuität zwischen jüdischem und christlichem Gottesdienst gelegen ist, in der Regel ein dezidiert theologisches Interesse zugrunde liegt, so in der Regel auch denen, die die Kontinuität in den Vordergrund rücken. Freilich dürfte der Versuch, theologische Positionen am historischen Stoff durchzusetzen, ebenso wenig weiterführen wie die Flucht zurück ins vermeintlich ‚voraussetzungslose‘, theologisch desinteressierte historische Archivieren liturgischer Überlieferungen, Bräuche und Konzeptionen. Sowohl historisch wie theologisch einleuchten dürfte am ehesten ein bereits an anderen Stoffen geübtes Verfahren, das die Stärken dieser konträren Positionen aufzunehmen und ihre Schwächen zu vermeiden sucht. Vor Augen steht damit ein Zugang auf die liturgischen Überlieferungen jüdischer und christlicher Herkunft, der die in den letzten Jahrzehnten erarbeiteten historischen Differenzierungen aufnimmt, in der Begegnung mit den Sachaussagen beiden Seiten ein vergleichbar einfühlsames, intensives historisches und theologisches Verstehen zukommen zu lassen sucht und eine allzu schnell wertende Konfrontation vermeidet.<sup>7</sup> Die alte historische Neugier, zu wissen, ‚wie es wirklich gewesen ist‘, soll deshalb eingebettet sein in das umgreifendere Ziel, nicht nur die eigene Tradition, sondern in verwandtem Maße die der anderen zu würdigen. Erst auf der Grundlage solcher Würdigung wird, um noch ein-

---

<sup>7</sup> Vgl. als Beispiel für diesen Zugang: PETER VON DER OSTEN-SACKEN: *Katechismus und Siddur. Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels* (VIKJ 15) (1984), 2., überarb. u. erw. Aufl. Berlin 1994; PIERRE LENHARDT/OSTEN-SACKEN: *Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament* (ANTZ 1), Berlin 1987; JULIE KIRCHBERG: *Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen* (IThS 31), Innsbruck 1991, sowie vor allem die Arbeiten von GERARD ROUWHORST (s. unten S. 61f.).

mal zu diesem Punkt zurückzukehren, auch ein gottesdienstliches Miteinander von Juden und Christen möglich sein, das nicht durch die Angst vor Selbstverleugnung gekennzeichnet, sondern von befreiter Freude bestimmt ist. Bis dahin ist es fraglos ein weiter Weg. Mit einem Großteil ihrer Bemühungen stehen beide Seiten am Anfang. Jener Prozess, einander neu kennen und vor allem auch vertrauen zu lernen, wird seine weiteren Jahrzehnte brauchen, auch wenn auf der Ebene von Erklärungen zum christlich-jüdischen und jüdisch-christlichen Verhältnis bemerkenswerte Schritte getan sind.<sup>8</sup>

Damit ist der weitere Horizont angedeutet, vor dem die in diesem Band vereinten Beiträge zu verstehen sind. Die bereits veröffentlichten wie auch die dem Umfang nach bisher überwiegend ungedruckten sind zu einem Teil in den 1990er Jahren als Teile einer umfassenderen Publikation erarbeitet worden. Deren Ziel war es, einerseits den Ablauf und die zweisprachig dargebotenen Texte des jüdischen Gottesdienstes vorzustellen und zu interpretieren, andererseits den christlichen Gottesdienst vor allem auf seiner Grundlage im Neuen Testament und in der Alten Kirche unter Berücksichtigung der jüngeren Forschungsgeschichte in seinem historischen und theologischen Zusammenhang mit dem jüdischen Gottesdienst transparent zu machen. Der Umfang, den das fast abgeschlossene Manuskript unvermeidlich angenommen hatte, ließ es jedoch nicht geraten erscheinen, das Projekt in dieser Gestalt zu Ende zu führen. So sind größere Teile der Ausführungen über den jüdischen Gottesdienst inzwischen in einem vom Verfasser und Rabbiner Dr. Chaim Z. Rozwaski herausgegebenen Band aufgenommen worden<sup>9</sup> und einzelne geschlossene Ausarbeitungen über den christlichen Gottesdienst als Beiträge vor allem zu Festschriften separat veröffentlicht worden. Aus der Struktur der Teile I–IV des Bandes wie auch aus den einzelnen Beiträgen dürfte deutlich werden, dass er auch so eine einende Linienführung und eine sachliche Geschlossenheit hat. So wird die zu Beginn berührte Frage nach gemeinsamen christlich-jüdischen gottesdienstlichen Feiern gegen Ende erneut aufgegriffen, und die von diesen beiden Klammern umfassten Einzelbeiträge werden in drei sachlich zusammengehörenden, historisch orientierten Teilen und einem stärker auf die Gegenwart abzielenden vierten Teil dargeboten. Die bereits erschienenen Beiträge sind, wie im Vorwort vermerkt, wie Publikationen in

---

<sup>8</sup> Siehe hierzu die Dokumenten-Publikationen: Die Kirchen und das Judentum. [Bd. 1] Dokumente von 1945–1985, hg. von ROLF RENDTORFF/HANS HERMANN HENRIX, Paderborn/München 21989; Bd. 2: Dokumente von 1986–2000, hg. von HANS HERMANN HENRIX/WOLFGANG KRAUS, Paderborn/Gütersloh 2001; [Bd. 3] Dokumente von 2001 bis heute. Digitale Version, hg. von HANS HERMANN HENRIX/REINHARD BOSCHKI, insbesondere die unten II. 9.3 [S. 203] genannten Erklärungen und Beiträge.

<sup>9</sup> Die Welt des jüdischen Gottesdienstes. Feste, Feiern und Gebete (VIKJ 29), hg. von PETER VON DER OSTEN-SACKEN/CHAIM Z. ROZWASKI (2009), 2., verb. u. erg. Aufl. Berlin 2014.

zweiter Auflage behandelt und entsprechend redigiert und aktualisiert. Bei Beiträgen, die ursprünglich als Vortrag gehalten wurden, ist der Redestil im Wesentlichen beibehalten. In einem Fall ist ein Beitrag, der ursprünglich als Abschluss bzw. Resümee dienen sollte, aufgelöst und z.T. in voraufgehende Darlegungen integriert worden. Zu den bisher unveröffentlichten Beiträgen gehören der eine Lücke schließende und bis ins 21. Jahrhundert weitergeführte Abriss über die Erforschung des Gottesdienstes im Neuen Testament mit dem Schwerpunkt auf der Frage seines Zusammenhangs mit dem jüdischen (Teil I), sodann die meisten Kapitel in Teil II und nicht zuletzt die Studie über Präfation und Sanctus in der Alten Kirche in Teil III. In der Schlussphase der Erarbeitung des Manuskripts abgefasst sind die Ausführungen über die Toravorlesung, über das Problem sogenannter christlicher Sederfeiern, über die Präsenz Israels und der Kirche im Gottesdienst der jeweils anderen Gemeinschaft, über die Fragen gemeinsamer Gottesdienste und einer gemeinsamen christlich-jüdischen Hoffnung in Teil IV.

Im Übrigen gilt bei allen Beiträgen das Augenmerk immer wieder dem Miteinander von beidem, dem Gemeinsamen und dem Spezifischen, getreu dem in diesen Studien gewählten Ansatz: Zwar sollen jüdischer und christlicher Gottesdienst auf sachliche Zusammenhänge und Analogien hin befragt werden, aber dies nicht auf Kosten ihrer je eigenen Kontur, vielmehr unter der Voraussetzung ihrer verstehenden Wahrnehmung als eines jeweils eigenen Ganzen. Die Wahl des im Titel des Bandes aufgenommenen, an Röm 11,18 angelehnten Bildes soll diesen Ansatz stichwortartig verdeutlichen. Wie jedes Bild hat es seine Grenzen dort, wo es um der Sache willen nötig ist zu differenzieren. In welchem Sinn die beiden Bildteile „christlicher Baum“ und „jüdische Wurzel“ gelten, kann deshalb nur in Verbindung mit der Erörterung einzelner Sachzusammenhänge expliziert werden. Doch soll die Frage der rechten Metaphernwahl vor dieser Erörterung ein erstes Mal gegen Ende des forschungsgeschichtlichen Teils behandelt werden, um dem Tatbestand Rechnung zu tragen, dass die Metaphernfrage in der jüngeren Forschungsgeschichte einen herausragenden Platz eingenommen hat.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Siehe dazu unten I. 3.1 (13) und (14).

## 2. Quellen- und literaturkundliche Eckdaten zur jüdischen und christlichen liturgischen Überlieferung<sup>11</sup>

Es scheint ein geradezu unvermeidbares, in der Logik der Sache selbst begründetes Geschick der Historiografie und somit auch der historischen Liturgiewissenschaft zu sein: Je weniger man weiß, desto mehr wird geschrieben. Lässt sich das Unbekannte nicht *be-*, so am Ende vielleicht doch *erschreiben*. Zwar würde man ohne eine zumindest bescheidene Bereitschaft zum Hypothetischen in der Tat leicht lediglich Phänomene auflisten.<sup>12</sup> Doch kann man sich dieses Kriterium – wie wohl nun doch etwa Eric Werner – auch zu sehr zu Herzen nehmen.<sup>13</sup> Problematisierende Überlegungen dieser Art sind angesichts der spezifischen Quellenlage von Gewicht vor allem für die frühjüdische und die frühchristliche Zeit, in die die Anfänge des klassischen Gottesdienstes auf beiden Seiten fallen. Die Darstellung dieser Lage weist hier und da durchaus verwandte Züge auf, auch wenn die Situation im Fall der christlichen Überlieferung insgesamt günstiger ist.

So hat Josef A. Jungmann den Sachverhalt auf der christlichen Seite wie folgt zusammengefasst: „Während wir im ersten und zweiten Jahrhundert wohl das Dasein der christlichen Liturgie, aber von ihrer Gestalt nur schattenhafte Umrisse erkennen, wird es mit einem Male heller Tag mit dem Anfang des 3. Jahrhunderts“, nämlich mit der *Traditio Apostolica* des Hippolyt von Rom, die in ihrer Bedeutung erst im 20. Jahrhundert erkannt worden ist,<sup>14</sup> allerdings in jüngerer Zeit eher dem Ende des 3. bzw. dem 4. Jahrhundert zugeordnet wird. Reichlicher fließen die Quellen in Übereinstimmung damit, jedenfalls im westlichen, griechisch- und lateinischsprachigen Bereich, erst im 4. und 5. Jahrhundert.<sup>15</sup>

Für die jüdische Seite wiederum mögen die folgenden Sätze Ismar Elbogens stehen, die aufs Ganze gesehen noch immer Gültigkeit haben, auch wenn

---

<sup>11</sup> Vgl. hierzu bes. GERARD ROUWHORST: *Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels. Forschungsgeschichte, historische Interaktionen, Theologie* (GDK 2/2), Regensburg 2008, S. 493–572, 496f.501–504.514–522.535.536f.540f.546f.553–555.559; DERS.: *Jüdischer Einfluss auf christliche Liturgie*, in: *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum* (QD 208), hg. von ALBERT GERHARDS/HANS HERMANN HENRIX, Freiburg u.a. 2004, S. 50–70; weitere Lit. im Folgenden.

<sup>12</sup> So ERIC WERNER in dem ersten seiner beiden unten I. 3.1 (9) [S. 47 mit Anm. 198], näher beschriebenen Bände, S. XVIII, mit einem Wort von LECOMTE DE NOUY.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu auch PETER JEFFERY: *Werner's Sacred Bridge*, Vol. 2. A Review Essay, in: *JQR* 77 (1987), S. 283–298.

<sup>14</sup> JOSEF A. JUNGMAN: *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen*, Freiburg, CH 1967, S. 65.

<sup>15</sup> Vgl. zu den Quellen für den frühen christlichen Gottesdienst ausführlicher CHRISTOPH MARKSCHIES: *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, S. 146–159.

seit seiner Zeit vor allem durch die Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer einiges an Material hinzugekommen ist:<sup>16</sup>

Die Quellen für die Geschichte des Gottesdienstes fließen recht spärlich. Aus alter Zeit sind aufgeschriebene Gebete nicht erhalten, selbst die ältesten auf uns gekommenen Gebetssammlungen liegen erst in jüngeren Überarbeitungen vor, von denen keine über das zwölfte Jahrhundert zurückreicht. Für die vorhergehende Zeit sind wir auf die zerstreuten Notizen angewiesen, denen wir in beiden *Talmuden*, in den *Midraschim* und ihren Erklärern sowie in den *Responsen* und Schriften über synagogale Institutionen begegnen [...] Die Zeit wirklicher Entwicklung der Stammgebete ist verhältnismäßig kurz und liegt fast völlig *jenseits* der Grenze unserer Quellen; wo die schriftlichen Nachrichten beginnen, liegt auch der Gottesdienst in seinen Grundzügen bereits fest.<sup>17</sup>

Von der Feststellung, dass sich die Quellensituation auf christlicher Seite günstiger darstellt, ist zwar nichts zurückzunehmen. Dennoch liegen die Dinge noch einmal anders, wenn man sich an kanonisch gewordene Gottesdienstformulare hält. So weisen zwar die beiden bedeutendsten Liturgien der byzantinischen Kirche, die Basilius- und die Chrysostomus-Liturgie, mit den Namen dieser Kirchenväter in das 4. Jahrhundert; in ihrer vorliegenden Gestalt gehören sie jedoch einer sehr viel späteren Zeit an.<sup>18</sup> Desgleichen sind vollständige liturgische Formulare im römisch-katholischen Bereich, sieht man von der *Traditio Apostolica* ab, erst aus dem 4. und dann vor allem aus dem 5. Jahrhundert überliefert. Wenn klassisch gewordene liturgische Gebete in jüdischer und christlicher Tradition erst relativ spät greifbar werden, so hat dies nicht zuletzt seinen Grund in der Art der Gebetsüberlieferung. Hier wie da kam dem freien gottesdienstlichen Gebet erheblicher Rang zu. So waren auf jüdischer Seite zwar die Thematik des Gebetes und einzelne *Topoi* vorgegeben, die Ausgestaltung oblag jedoch im Übrigen dem Vorbeter.<sup>19</sup> Ohne die Dinge unnötig einander anzugleichen, darf man auf christlicher Seite Ähnliches vermuten. Belegt ist auf jeden Fall für die Frühzeit das Recht von Gemeindepropheten, sich nicht an Vorgeschriebenes zu halten, sondern nach dem Essen „zu danken, wie [wörtl. was] sie wollen“. Zwar überlieferte die *Didache*, die sogenannte Lehre der Zwölf Apostel aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, der diese Weisung entstammt (10,7), selber fest formulierte Gemeindegebete (c. 9–10). Und ebenso ist mit dem Vaterunser ein christliches

---

<sup>16</sup> Vgl. die Aufzählung der liturgisch relevanten Texte bei ROUWHORST: *Gottesdienst*, S. 514.

<sup>17</sup> ISMAR ELBOGEN: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (31931), Nachdr. (Olms Paperbacks 10) Hildesheim 1967, S. 10f. (Hervorh. im Original).

<sup>18</sup> Eine andere Frage ist es, inwieweit möglicherweise Vorstufen der Liturgien auf die beiden Kirchenväter zurückgehen. Vgl. zum Ganzen GEORG KRETSCHMAR: Art. „Abendmahlsfeier I“, in: *TRE* 1 (1977), S. 229–278, 263–265.

<sup>19</sup> Vgl. ELBOGEN: *Gottesdienst*, S. 2.353f.

„Stammgebet“ literarisch aus der Zeit des ausgehenden 1. Jahrhunderts tradiert. Dennoch spiegeln sowohl die beiden Versionen dieses Gebets im Neuen Testament (Mt 6,9–13; Lk 11,2–4) als auch seine zahlreichen weiteren Varianten in der Textgeschichte eindrücklich etwas von der angedeuteten Freiheit wider. Sie galt augenscheinlich selbst bei *dem* „Gebet des Herrn“ und hat sich anscheinend auch in anderen Zusammenhängen des altkirchlichen Gottesdienstes zumindest noch eine Zeit lang durchgehalten.<sup>20</sup>

Die Quellen für die Geschichte des christlichen Gottesdienstes sind christlichen Leserinnen und Lesern fraglos vertrauter oder leichter zugänglich. So mögen hier vor allem weitere Hinweise auf den jüdischen Bereich folgen, auch wenn die bedeutende, von Hänggi/Pahl vorgelegte Zusammenstellung liturgischer Texte aus dem jüdischen, vor allem aber aus dem christlichen Bereich besonders hervorzuheben ist.<sup>21</sup>

In christlicher Tradition ist der Gattungsbegriff für die literarische Grundlage des christlichen Gottesdienstes „Agende“, für den Bereich des privaten Gebets lässt sich ihr das Brevier an die Seite stellen, in lutherischer Tradition dem Willen des Reformators gemäß der Kleine und Große Katechismus.<sup>22</sup> Im Judentum sind es Siddur und Machsor, die in diesem Zusammenhang als Leitfaden des öffentlichen und zugleich des privaten Gebets zu nennen sind. Eine rasche Orientierung findet sich wiederum bei Ismar Elbogen:

Siddur und Machsor sind nicht Gegensätze, schließen einander nicht aus, Machsor ist das Weitere, das Umfassendere. Siddur enthält gewöhnlich nur die Stammgebete, während Machsor auch die poetischen Beigaben bietet, im Siddur sind die Vorschriften und Erläuterungen über den Gottesdienst kurz, im Machsor ausführlicher und durch manche verwandte Gebiete erweitert. Der Sprachgebrauch hat sich so gestaltet, daß Machsor zur Bezeichnung der Festgebete (Stammgebete nebst Piut) dient, während die Zusammenfassung aller Stammgebete Siddur heißt; in neuerer Zeit werden dem Siddur bisweilen auch Piutim für die ausgezeichneten Sabbate beigegeben.<sup>23</sup>

Literarisch greifbar werden Siddurim und Machsorim verhältnismäßig spät. Das älteste erhaltene Gebetbuch ist der Seder Rav Amram Gaon aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts.<sup>24</sup> Er enthält eine Zusammenstellung von An-

---

<sup>20</sup> Vgl. R.P.C. HANSON: The Liberty of the Bishop to Improvise Prayer in the Eucharist, in: VigChr 15 (1961), S. 173–176.

<sup>21</sup> Prex eucharistica: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti (SpicFri 12), Vol. 1, ed. ANTON HÄNGGI/IRMGARD PAHL, editio tertia ed. ALBERT GERHARDS/HEINZGERD BRAKMANN, Freiburg/CH 1998 (mit Einzelsammlungen von LOUIS LIGIER u.a.; in den Prex-Texten und in der Seitenzählung identisch mit der 1. Aufl. 1968).

<sup>22</sup> Vgl. OSTEN-SACKEN: Katechismus, S. 16, Anm. 5, und S. 48f.

<sup>23</sup> ELBOGEN: Gottesdienst, S. 7.

<sup>24</sup> Textausgaben: Seder Rav Amram Gaon, hg. von ERNST DANIEL GOLDSCHMIDT, Jerusalem 1971 (hebr.); Seder R. Amram Gaon, Part 1: Hebrew Text with Critical Apparatus, Translation with Notes and Introduction, ed. by DAVID HEDEGÅRD, Lund 1951; Seder Raw

weisungen für den täglichen und den Sabbatgottesdienst, von dem babylonischen Schulhaupt Amram auf Bitten einer spanischen Gemeinde verfasst. Umstritten ist, ob in diesem Seder ursprünglich bereits auch Gebetstexte mitgeteilt waren oder lediglich allgemeine Anweisungen über den Ablauf des Gottesdienstes und die Abfolge seiner Stücke. In das 10. Jahrhundert fällt der Siddur des Gaon Saadja, in die Zeit um 1100 der Machsor Vitry, nun nicht mehr aus Babylon, sondern aus Frankreich als einem der neuen, westlichen Zentren der Judenheit.<sup>25</sup> Im Kreise des Gelehrten Raschi (ca. 1040–1105) entstanden, ist er „der beste Zeuge der alten französischen Gebetordnung“.<sup>26</sup> Denn zwar sind die Strukturen des jüdischen Gottesdienstes bei Weitem älter als seine ersten geschlossenen literarischen Zeugen, d.h. Topoi und Aufbau sind relativ früh festgelegt. Gleichwohl herrscht zu Beginn und für längere Zeit im Einzelnen große Gestaltungsfreiheit. So hat sich eine außerordentliche Vielfalt von gottesdienstlichen Variationen, sogenannten Riten oder Minhagim, ausgebildet, von deren wirklicher Fülle die beiden Riten, die sich geschichtlich durchgesetzt haben, keine angemessene Vorstellung vermitteln: der sogenannte sefardische (spanisch-portugiesisch-jüdische) und der sogenannte aschkenasische (mittel-, osteuropäisch-, dann auch nordamerikanisch-jüdische) Ritus. Trotzdem hat die Verschriftlichung der Gebetstradition, wie sie sich in den genannten Werken manifestiert hat und in ihren Ansätzen noch weiter zurückreicht, den ursprünglich größeren Freiraum eingegrenzt. Die hier gezügelte Kreativität hat sich in zahllosen Stücken religiöser Poesie (Piut/Pijjut) Bahn gebrochen, die an verschiedenen Stellen des Gottesdienstes eingeschaltet wurden. Beeinträchtigt wurde die ältere Gestalt des Gottesdienstes sodann durch Eingriffe christlicher Zensoren in die jüdischen Gebetbücher.<sup>27</sup> Vor allem die Eigengesetzlichkeit, die sich im Bereich des Piut mit dem Ergebnis immer stärkerer Verdeckung des Ursprünglichen entwickelte, führte in der zweiten Hälfte des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu einer sukzessiven, grundlegenden Revision des Gebetbuches. Bahnbrecher dieser Arbeit war Wolf Benjamin Heidenheim in Rödelheim bei Frankfurt, der den Piut gründlich reduzierte und die christlich zensierten Texte restituierte. Wirkungsreichstes Ergebnis seines Schaffens war der bis heute im aschkenasischen Bereich gebräuchliche, handliche Sidur Sefat Emet. Er ist seit der Erstveröffentlichung 1806 in über 150 Auflagen erschienen und mehrfach ins Deutsche übertragen worden.<sup>28</sup> Seine Qualität lässt sich daran ablesen,

---

Amram Gaon, Part 2: The Order of Sabbath Prayer. Text Edition with an Annotated English Translation and Introduction, ed. by TRYGGVE KRONHOLM, Lund 1974.

<sup>25</sup> Textausgabe: Machsor Vitry, 2 Bde., hg. und komm. von SIMON HURVITZ (1893), Nachdr. Israel o.J. [1923].

<sup>26</sup> ELBOGEN: Gottesdienst, S. 8.

<sup>27</sup> Vgl. ELBOGEN: Gottesdienst, S. 51.80f.375f.

<sup>28</sup> So von HEIDENHEIM selbst, sodann von SAUL FRIEDLÄNDER, MICHAEL SACHS und – in der heute geläufigsten zweisprachigen Ausgabe – von SELIG BAMBERGER.

dass er im Text im Wesentlichen mit der bis heute hin grundlegenden wissenschaftlichen Ausgabe des Gebetbuches, dem Seder Avodat Jisra'el von Seligman Baer (1868), übereinstimmt. Baers Ausgabe baut auf Heidenheims Arbeit auf. Er hat jedoch seinem Seder einen umfangreichen Apparat mit Quellen nachweisen, Varianten und erläuternden Anmerkungen beigelegt; außerdem enthält er mehr noch als der Sidur Sefat Emet die Gebete für den gesamten Jahreszyklus, vereint also die Funktion eines Siddur und eines Machsor im traditionellen Verständnis. Mit diesen Ausgaben, die „die Standard-Gebetbücher der orthodoxen aschkenasischen Gemeinden in Zentral- und Westeuropa geworden sind“,<sup>29</sup> ist die gottesdienstliche Überlieferung wieder dem Stand angenähert worden, den sie zu Beginn ihrer Verschriftlichung im Frühmittelalter gehabt hat, ohne dass sie mit ihm identisch wäre.<sup>30</sup>

Von dieser Überlieferungssituation her ist klar, dass man weder mit den Gebetstexten des heute gängigen Siddur noch mit denen der mittelalterlichen Pendanten bereits wie selbstverständlich bei dem weit dahinter liegenden antiken Judentum ist. Veranschlagt man für bestimmte Texte oder Überlieferungen ein entsprechend hohes Alter, so sind die Gründe dafür zu benennen. Freilich ist im selben Atemzug festzuhalten, dass durchaus kein Anlass besteht, alles in Skepsis versinken zu lassen. So ist die zuvor zitierte Feststellung Elbogens in Erinnerung zu rufen, dass die Zeit wirklicher Entwicklung der Stammgebete relativ kurz ist und fast völlig jenseits der genannten Quellen liegt, der Gottesdienst also zu deren Zeit bereits in seinen Grundzügen feststeht. Wie sehr jedenfalls nicht nur im Hinblick auf bestimmte Makrostrukturen mit einer erheblichen Stabilität und Kontinuität liturgischer Traditionen zu rechnen ist, dürfte schlagartig der folgende bemerkenswerte Tatbestand erhellen.

Zur religiösen Kleidung eines traditionstreuen Juden gehören bekanntlich die Tefillin, die Gebetsriemen, die er an den Wochentagen zum privaten und im öffentlichen Morgengebet trägt. Um den linken Arm und die Stirn geführt, enthalten sie zwei Kapseln, die in der Ellenbogenbeuge und auf der Stirn platziert werden. In diesen Kapseln befinden sich Pergamentstücke mit dem handgeschriebenen hebräischen Text der Bibelabschnitte Ex 13,1–10.11–16; Dtn 6,4–9; 11,13–21 – die letzten beiden Texte sind zugleich die beiden ersten des Schemá Jisrael. Die ältesten geschlossenen Anweisungen zu den Tefillin sind in einem außerkanonischen Talmudtraktat gleichen Namens niedergelegt. Häufige Erwähnungen der Tefillin begegnen sodann in den vorangehenden großen jüdischen Traditionswerken Mischna, Talmudim und

---

<sup>29</sup> ABRAHAM ZVI IDELSOHN: *The Jewish Liturgy and Its Development* (1932), Repr. New York 1960, S. 64 (Übers. von PvdO-S).

<sup>30</sup> Vgl. zum ganzen voranstehenden Abschnitt ausführlicher und mit Nachweisen im Einzelnen OSTEN-SACKEN: *Katechismus*, S. 36–39.

Midraschim,<sup>31</sup> und in diesen Werken ist die bis heute gültige Textzusammenstellung bereits für das 2./3. Jahrhundert n.Chr. belegt!<sup>32</sup> Älter noch als diese Überlieferungen sind diejenigen des Neuen Testaments, die den Usus der Gebetsriemen bereits für ihre Zeit bezeugen, wenn es dort in polemischen Worten Jesu gegen „die Schriftgelehrten und Pharisäer“ in einem von Matthäus hinzugefügten Satz heißt: „Sie machen ihre Gebetsriemen (φυλακτήρια) breit“, nämlich um die Menschen mit ihrer Frömmigkeit zu beeindrucken (Mt 23,5). Allerdings ist aus dem Neuen Testament nicht zu erfahren, welche Texte in diesen „breiten Tefillin“ enthalten waren.<sup>33</sup> Anders verhält es sich mit einem der wirklich sensationellen Funde von Qumran. Zu den dort geborgenen Schätzen gehören – heute im Israel-Museum in Jerusalem zu sehende – Tefillinkapseln samt Inhalt. Aufschlussreich sind vor allem die in den Kapseln enthaltenen Texte. Sie umfassen ihrem maximalen Umfang nach Dtn 5,1–6,9; 10,12–11,21; Ex 12,43–13,10.11–16 und enthalten damit zwar mehr Text als die seit dem 2./3. Jahrhundert textlich bezeugten Tefillin. Entscheidend ist freilich, dass es *nicht andere* Texte sind. Die traditionellen Abschnitte werden vielmehr z.T. lediglich in ausführlicherer Gestalt zitiert, indem statt Dtn 6,4–9 der Text 5,1–6,9, statt Dtn 11,13–21 der Text 10,12–11,21 auf den Pergamentstücken festgehalten ist und die hier in der Regel nachgestellten Exodusabschnitte z.T. bereits mit 12,43 einsetzen.<sup>34</sup> Auch wenn die Gebetsriemen von Qumran nicht genau datiert werden können, reichen sie auf jeden Fall noch einmal 150–200 Jahre über die älteste rabbinische Mitteilung über die Tefillintexte zurück. Sie bilden damit ein weiteres eindruckliches Zeugnis für die Kontinuität der Überlieferung – ungeachtet von Abweichungen im Einzelnen.

Nun handelt es sich zwar bei den biblischen Tefillinabschnitten um bereits traditionell schriftliche Texte, die vom Wortlaut her keinen Schwankungen unterliegen wie mündlich tradierte und der Kreativität anheimgegebene Ge-

---

<sup>31</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei PAUL BILLERBECK: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 4/1 (1928), München <sup>3</sup>1961, S. 250–276.

<sup>32</sup> So nach einer anonymen Baraita, d.h. einer nur im Talmud begegnenden Überlieferung aus der Zeit der Mischna (2./3. Jh.), in bMen 34b; vgl. auch MekhY zu Ex 13,16 (BILLERBECK: Kommentar 4/1, S. 258f.). Ungeachtet der Aufnahme älterer Materialien wird die Mechilta heute allerdings nicht mehr wie früher dem 2. Jh. zugeordnet, ihre Redaktion vielmehr eher im 4. Jh. angesetzt.

<sup>33</sup> Dies gilt im Übrigen auch von den Erwähnungen der Tefillin in den Pseudepigraphen und bei JOSEPHUS. Vgl. BILLERBECK: Kommentar 4/1, S. 251f.

<sup>34</sup> Die im vorliegenden Zusammenhang relevanten Tatbestände bleiben im Wesentlichen unberührt davon, dass in *einem* Fall in die Phylakterien auch das Moselied Dtn 32 aufgenommen ist, dass es weiter anscheinend noch nicht verpflichtend war, stets alle vier Texte aufzuführen, ein Teil der Phylakterien bereits die später ‚kanonisch‘ gewordenen Textabschnitte enthält und die Texte nicht zuletzt z.T. beschädigt sind. Vgl. zum Ganzen JÓZEF T. MILIK: Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128–4Q157), in: Qumrân Grotte 4, Vol. 2 (DJD 6), Oxford 1977, S. 31–91.

betstexte. Trotzdem sollte die aufgewiesene Kontinuität in Usus und Textauswahl über jetzt mehr als 2000 Jahre hinweg vor einer fragwürdigen Skepsis warnen, d.h. vor einer ungehemmten Bezweiflung des möglichen hohen Alters von literarisch erst spät belegten Texten. Sie könnte an dem stabilen Charakter der betreffenden Überlieferungen vorbeigehen und insofern leicht unsachgemäß sein.

Es versteht sich von seiner Anlage her von selbst, dass dieser Band, obwohl er insgesamt relativ weit ausgreift, keines der Handbücher oder zusammenfassenden Darstellungen des Gottesdienstes beider Gemeinschaften ersetzt. So ist es unerlässlich, zur Erfassung der Vielfalt und des Reichtums des jüdischen Gottesdienstes allgemeinverständliche und relativ umfassende Werke wie die Arbeiten von Leo Trepp,<sup>35</sup> Annette Böckler<sup>36</sup> und Walter Rothschild<sup>37</sup> zurate zu ziehen oder auch vergleichbare andere.

Zu nennen sind hier vor allem Chaim Halevy Donin: Jüdisches Gebet heute. Eine Einführung zum Gebetbuch und zum Synagogengottesdienst (engl. 1972, Jerusalem/Zürich 1989); Israel M. Lau: Wie Juden leben. Glaube, Alltag, Feste (hebr./engl. 1978, Gütersloh 1988); Schalom Ben-Chorin: Betendes Judentum. Die Liturgie der Synagoge (Tübingen 1980), sowie nicht zuletzt Joseph Heinemann/Jakob J. Petuchowski (Ed.): Literature of the Synagogue (New York 1975); Abraham E. Millgram: Jewish Worship (Philadelphia 21975); B.S. Jacobson: The Weekday Siddur. An Exposition and Analysis of its Structure (Tel Aviv 21978); Gernot Jonas (Hg.): Alle Morgen neu. Einführung in die jüdische Gedankenwelt anhand eines der wichtigsten jüdischen Gebete (Uelzen 2005); Tenachon. Die jüdischen Feste (Uelzen 2010); Elieser L. Ehrmann: Von Trauer zur Freude. Leitfäden und Texte zu den jüdischen Festen (VIKJ 29, neu hg. von Peter von der Osten-Sacken/Chaim Z. Roswazki, Berlin 2012); Osten-Sacken/Roswazki (Hg.): Welt (mit weiterer Lit.).

Über die genannten allgemeinverständlichen Arbeiten hinaus sind vor allem die folgenden Standardwerke hervorzuheben: Ismar Elbogen: Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (31931, Nachdr. Hildesheim 1967; amerik. Ausgabe auf der Grundlage der von Josef Heinemann besorgten hebräischen von 1972 ed. by Raymond P. Scheindlin, Philadelphia/Jerusalem 1993); Abraham Zvi Idelsohn: Jewish Liturgy and its Development (1932, Repr. New York 1960); Joseph Heinemann: Prayer in the Talmud (SJ 9, Berlin/New York 1977); Lawrence A. Hoffman: The Canonization of the Synagogue Service (Notre Dame/London 1979); id. (Ed.): My People's Prayer Book. Traditional Prayers, Modern Commentaries (Vols. 1–10, Woodstock 1997–2007); Stefan C. Reif: Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives

<sup>35</sup> LEO TREPP: Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung, Stuttgart 2004.

<sup>36</sup> ANNETTE BÖCKLER: Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur, Berlin 2002.

<sup>37</sup> WALTER L. ROTHSCHILD: Der Honig und der Stachel. Das Judentum – erklärt für alle, die mehr wissen wollen, Gütersloh 2009.

on Jewish Liturgical History (1993, Repr. Cambridge 1995); id.: The Early Liturgy of the Synagogue (in: The Cambridge History of Judaism, Vol. 3: The Early Roman Period, ed. by WILLIAM HORBURY etc., Cambridge 1999, S. 327–357); id.: Problems with Prayers. Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy (SJ 37, Berlin 2006), sowie: Jews, Bible and Prayer. Essays on Jewish Biblical Exegesis and Liturgical Notions (BZAW 498, Berlin/Boston 2017); Ruth Langer/Steven Fine (Ed.): Liturgy in the Life of the Synagogue. Studies in the History of Jewish Prayer (Duke Judaic Studies Series 2, Winona Lake, IND 2005), sowie die über die weiten Gefilde der Sekundärliteratur orientierende Arbeit von Ruth Langer: Jewish Liturgy. A Guide to Research (Lanham, MD 2015).<sup>38</sup>

Ebenso ersetzt dieser Band, was die christliche Seite angeht, keins der einschlägigen Hilfsmittel im weitesten Sinne, handle es sich um mehr oder weniger gedrängte Einführungen wie William Nagels „Der christliche Gottesdienst“ (Berlin <sup>2</sup>1970) und Jürgen Bärschs „Kleine Geschichte des christlichen Gottesdienstes“ (2., durchges. Aufl. Regensburg 2017), um Einführungen in die Liturgiewissenschaft wie die von Albert Gerhards und Benedikt Kraneemann (Darmstadt 2006) oder Reinhard Meßner (2., überarb. Aufl. Paderborn u.a. 2009), um Abrisse wie den zitierten von Christian Grethlein, um klassische ältere Darstellungen wie den „Rietschl/Graff“, das Handbuch „Leiturgia“ oder Orientierungshilfen wie das von J.G. Davies edierte Lexikon „A New Dictionary of Liturgy and Worship“ (London 1986) oder, von Geoffrey Wainwright und Karen B. Westerfield Tucker herausgegeben, „The Oxford History of Christian Worship“ (Oxford 2006), um den von Hans-Christoph Schmidt-Lauber und Manfred Seitz herausgegebenen Band „Der Gottesdienst. Grundlagen und Predigthilfen zu den liturgischen Stücken“ (Stuttgart 1992), das „Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und

---

<sup>38</sup> Als wissenschaftliche Pionierarbeit aus dem 19. Jh. gehört in diese Reihe LEOPOLD ZUNZ: Der Ritus des synagogalen Gottesdienstes, geschichtlich entwickelt (1859), Berlin <sup>2</sup>1919. Erwähnung verdienen an dieser Stelle auch die beiden zwar nicht historisch orientierten, aber außerordentlich traditionskundigen und einfühlsamen Bände von ELIE MUNK: Die Welt der Gebete. Kommentar zu den Werktags-, Sabbat- und Festtagsgebeten, Nachdr. Basel 1975. Ein Überblick über Quellen und Literatur zu jüdischer Liturgie bis zum Anfang des 20. Jh.s findet sich bei IDELSOHN: Liturgy, S. 56–70, ein desgleichen hilfreicher Überblick über ältere Arbeiten und solche aus neuerer Zeit bei PAUL F. BRADSHAW: The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy, Rev. and Enlarg. Ed., London 2002, S. 2–13. Über die liturgiewissenschaftliche Arbeit im 19./20. Jh. insbesondere in Deutschland bis zur Zeit der Judenverfolgung informiert ERNST DANIEL GOLDSCHMIDT: Studies on Jewish Liturgy by German-Jewish Scholars, in: YLBI 2 (1957), S. 119–135, darüber hinaus in einem internationalen Überblick RICHARD S. SARASON: On the Use of Method in the Modern Study of Jewish Liturgy, in: Approaches to Ancient Judaism. Theory and Practice (BJSt) 1), ed. by WILLIAM SCOTT GREEN, Missoula, MT 1978, S. 97–172, 99–130. Zu weiterer Literatur s. OSTEN-SACKEN/ROZWASKI (Hg.): Welt, S. 330–339, sowie vor allem ROUWHORST: Gottesdienst.

Praxis der Kirche“, herausgegeben von Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinrich Bieritz (3., vollst. neu bearb. und erg. Aufl. Göttingen 2003), das jüngst erschienene Lehrbuch „Liturgik“ von Alexander Deeg und David Plüss (Gütersloh 2021) und auf katholischer Seite das von Hans Bernhard Meyer, Hansjörg Auf der Maur, Balthasar Fischer, Angelus A. Häußling und Bruno Kleinheyer herausgegebene vielbändige Werk „Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft“ (Regensburg, ab 1983) und die zweibändige „Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens“, herausgegeben von Jürgen Bärsch und Benedikt Kranemann in Verbindung mit Winfried Haunerland und Martin Klöckener (Münster 2018).<sup>39</sup>

Die Publikationen aus jüngerer Zeit stechen auch dadurch hervor, dass sie generell der Frage nach der oder den jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes deutlich Raum geben. Als ausgesprochen hilfreich sind nicht zuletzt die im Archiv für Liturgiewissenschaft erscheinenden Literaturberichte zum Judentum zu nennen.<sup>40</sup>

Auch dies sind nur einige wenige Titel aus einer sehr viel größeren Fülle. Quellenausgaben oder die endlose Zahl von Beiträgen in Periodica sind dabei nicht einmal im Blick.<sup>41</sup> Die hier aufscheinenden und ebenso auf der jüdischen Seite gegebenen wahren Galaxien an Publikationen sind in dem anschließenden forschungsgeschichtlich orientierten Kapitel und in einzelnen Sachbeiträgen in vertretbarem Umfang berücksichtigt. Im Übrigen soll es – angesichts jener Galaxien mit einem Schuss Narrenfreiheit – vor allem darum gehen, allen, denen das Thema des Verhältnisses von jüdischem und christlichem Gottesdienst mit seinen theologischen Implikationen wichtig ist, eine einigermaßen verlässliche, hier und da innovierende Hilfe an die Hand zu geben. Dies kann schwerlich anders als auf der Grundlage einer – notwendig gedrängten – Forschungsgeschichte geschehen.

---

<sup>39</sup> Zu WILLIAM NAGEL sowie anderen der oben genannten und weiteren Publikationen s. den Abschnitt „Darstellungen der Liturgiegeschichte“ in Bd. 1 des von BÄRSCH/KRANEMANN herausgegebenen Werkes, S. 20–25 (S. 28–33 Bibliographie), sowie den ebenfalls inhaltlich orientierenden Überblick über „Lehrbücher, Handbücher und Einleitungen zum Studium der Liturgiewissenschaft“ von ALEXANDER DEEG/DAVID PLÜSS: Liturgik (Lehrbuch Praktische Theologie 5), Gütersloh 2021, S. 574–580.

<sup>40</sup> Vgl. ferner die Rezensionsteile in: Liturgisches Jahrbuch, Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie sowie Bibel und Liturgie.

<sup>41</sup> Welcher weite Raum sich hier auftut, vermag der zu ahnen, der sich z.B. von dem instruktiven Beitrag von MATTHEW JOHNSON „Bibliographical Resources for Liturgies in the Periodic Literature. A Guide for Students“ (StLi 22 [1992], S. 237–244) ohne Anspruch auf Vollständigkeit darüber belehren lässt, dass es weltweit bereits vor 30 Jahren allein 26 Zeitschriften gab, die eine fortlaufende Bibliographie speziell für Liturgica boten, eine Zahl, die sich inzwischen eher erhöht haben dürfte. Einen über die jeweiligen Schwerpunkte orientierenden Überblick vorwiegend über deutschsprachige Zeitschriften bieten DEEG/PLÜSS: Liturgik, S. 581f.

### 3. Christlicher und jüdischer Gottesdienst. Zur Forschungsgeschichte im 20. und 21. Jahrhundert

#### 3.1. Ansätze und Perspektiven der Forschung

(1) Franz Rendtorff 17 – (2) Gerhard Delling und Walter Bauer 24 – (3) Johannes Leipoldt und Wolfgang Wiefel 26 – (4) William O.E. Oesterley und Clifford W. Dugmore 30 – (5) Fernand Cabrol, Josef Maria Nielsen und Adalbert Hamman 31 – (6) Oscar Cullmann 39 – (7) Charles F.D. Moule und Paul F. Bradshaw 40 – (8) Ferdinand Hahn und Jürgen Roloff 44 – (9) Jüdische Autoren 47 – (10) Frieder Schulz 49 – (11) Bryan D. Spinks, Christian Grethlein und Peter Wick 52 – (12) Hermann A.J. Wegman, Klemens Richter und Eugene J. Fisher 55 – (13) Mutter/Tochter – Zwillinge – Brüder – Schwestern ...? Der Streit um die rechten Metaphern (Israel Yuval und Daniel Boyarin) 57 – (14) Baum und Wurzel. Ein Plädoyer (Albert Gerhards/Stephan Wahle und Gerard Rouwhorst) 60

Die Frage nach dem Verhältnis von christlicher zu jüdischer Liturgie ist im Kern ein Spezialfall des Verhältnisses von Kirche und Israel, in einem ähnlichen Sinn, wie das Verhältnis von Neuem zu Altem Testament einen Spezialfall der Grundbeziehung der beiden Gemeinschaften bildet. So überrascht es nicht, dass in der Bestimmung des liturgischen Verhältnisses ein erheblicher Teil der Strukturierungen, Orientierungen und Wertungen wiederkehrt, die aus den traditionellen Aussagen über das Verhältnis von Kirche und Israel geläufig sind.

#### (1) Franz Rendtorff

Ein eindrückliches Beispiel dafür ist gleich der umfang- und wirkungsreiche Aufsatz von Franz Rendtorff, der am Beginn der Forschungsgeschichte im 20. Jahrhundert steht.<sup>42</sup> Die folgenden Zitate mögen vorweg die Spannweite seines Beitrags verdeutlichen und zugleich *medias in res* führen:

Der christliche Kultus ist nicht [wie Melchisedek nach Hebr 7,3] „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum“ ins Leben getreten. Sein Eintritt ins Leben war vielmehr zugleich Eintritt in eine *Erbfolge*. Als ein in der Geschichte erwachsenes Gebilde hat er aus dem Mutterboden, in dem die Kirche erwuchs, aus der Umwelt, aus der sie sich erhob, eine Fülle keimkräftiger Triebe mitbekommen, eine Fülle wirksamer Anregungen fort und fort auf sich ergehen lassen, die mit den originalen Kräften, die ihn ins

---

<sup>42</sup> FRANZ RENDTORFF: Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Erbfolge. Eine Grundlegung der Liturgik (SPTH 7,1), Gießen 1914. Es handelt sich um einen – durch einen Anmerkungsapparat – „erweiterten Abdruck“ (Vorwort) der 1913 von Rendtorff herausgegebenen Schrift „Liturgisches Erbrecht“. Unverständlich ist, warum die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1969 dieses Heft und nicht das ausführlichere von 1914 nachgedruckt hat.

Leben riefen, zusammengewirkt haben, ihm die Gestalt zu geben, die er gewonnen hat. [...] [D]ie Spuren des jüdischen Kultus, dessen nachhaltige Einwirkung auf die Gestaltung des christlichen Gottesdienstes erst im Zeitalter der Religionsvergleichung zu deutlicher Erkenntnis zu gelangen beginnt, in der christlichen Kultusgeschichte aufzudecken, wird in Zukunft eine wesentliche Aufgabe der liturgischen Wissenschaft sein.<sup>43</sup>

Ein jüdischer Schriftsteller der Gegenwart [...] hat die These aufgestellt: Die Heimat des christlichen Kultus ist nicht die Bibel und der altchristliche [sic – gemeint ist: der altjüdische] Tempelkult, sondern die spätere Synagoge. Die relative Berechtigung dieses Satzes, soweit er die Synagoge betrifft, ist nach den vorstehenden Ausführungen deutlich. [...] [S]eit es einen christlichen Kultus gibt, ist er von dem des Judentums beeinflusst. Und dieser Einfluß wirkt bis heute nach. Der Kultus der katholischen Kirche und in beträchtlichem Umfang auch der aus ihm erwachsene Kultus der lutherischen Kirche kann geschichtlich nicht verstanden werden, wenn man nicht das in ihm erhaltene jüdische Erbe würdigt.<sup>44</sup>

So weit die eine Seite von Rendtorffs Sicht, die wie ein noch druckfrisches Programm aus jüngerer Zeit und auf den ersten Blick wie das strikte Gegenteil der nachfolgenden Auffassung anmutet:

Das Christentum aber hat seinen Weg in die Welt dem Judentum wie dem Heidentum gegenüber mit einer entschlossenen Ablehnung des liturgischen Erbes angetreten. Jesus selbst hat das antike Kultusideal umgestürzt und ein völlig neues an seine Stelle gesetzt. [...] Anbetung, nicht Bearbeitung Gottes [durch den Vollzug ritueller Leistungen], kindlicher Verkehr mit Gott, nicht verdienstliche Leistung an Gott ist der wahre Kultus.<sup>45</sup>

Die ältesten Christen [Paulus eingeschlossen] haben diesen befreienden Grundsatz Jesu [...] verstanden. [...] Nicht *avoda*, aus Zwang und um Lohnes willen geleisteter Knechtsdienst, sondern dankbare, zutrauliche Anbetungsfeier war ihr Gottesdienst. [...] Und dieser Gottesdienst vollzieht sich nicht nur in spezifisch religiösen Verrichtungen, sondern jede ernstliche Betätigung des religiösen Lebens in sittlichen Handlungen ist, weil Hingabe der Person an Gott, an sich schon [mit Röm 12,1] „vernünftiger Kultus“, lebendiges, heiliges und gottwohlgefälliges Opfer. Schärfer konnte in der Tat das Zerbrochensein des alten Kultusideals nicht betont werden, als durch solche Gedanken, die den Begriff des Gottesdienstes aus dem Gebiet des Ritus in das der persönlichen Frömmigkeit und der Seelsorge und damit zugleich aus der Liturgik in die Ethik verweisen.<sup>46</sup>

Wer den Titel des eingangs zitierten Aufsatzes von Ernst Käsemanns „Gottesdienst im Alltag der Welt“ und die zahllosen Polemiken des Neutestamentlers gegen Leistung und Lohn im Ohr hat, würde ohne Kenntnis des Alters des

---

<sup>43</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 4 (Hervorh. im Original).

<sup>44</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 33.36.

<sup>45</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 6.

<sup>46</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 7f.

Rendtorff'schen Beitrags auch hier zunächst an Ausführungen aus der Mitte des letzten Jahrhunderts denken. De facto ist die Deutung des Wesens des jesuanisch-christlichen Gottesdienstes als Befreiung vom religiösen Leistungsprinzip, also in Kategorien der traditionellen christlichen Rechtfertigungslehre, jedoch ein halbes Jahrhundert älter und hat einen nachhaltigen Einfluss ausgeübt.<sup>47</sup> Von nicht geringerem Gewicht sind die zuvor zitierten Ausführungen Rendtorffs über das im Christentum erhaltene jüdische liturgische Erbe. Die gemeinsame Herkunft der zitierten Sätze von demselben Verfasser und aus demselben Beitrag vermag exemplarisch in Grundprobleme der Bearbeitung der Frage nach dem Verhältnis von jüdischem und christlichem Gottesdienst einzuführen. Um dies verdeutlichen zu können und auch um dem Autor Franz Rendtorff Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist es freilich nötig, die miteinander konfrontierten Zitate in den Gesamtentwurf des Verfassers einzuordnen. Denn um einen solchen Gesamtentwurf auf nur fünfzig Seiten handelt es sich, eindrücklich trotz aller sich aufdrängenden Fragen, fesselnd geschrieben und in nuce einen erheblichen Teil der Fragen einschließend, die sich im Zusammenhang mit der Klärung des Verhältnisses von christlichem und jüdischem Gottesdienst im weiteren Verlauf immer wieder implizit oder explizit gestellt haben und die nach wie vor virulent sind.

Aus der Geschichte des christlichen Gottesdienstes, die, wie bereits der Titel seines Beitrags signalisiert, „die Geschichte einer fortgesetzt sich wiederholenden Erbübernahme ist“,<sup>48</sup> hebt Rendtorff die Phase der Entstehung und der Frühzeit des Christentums einerseits, die seiner Erneuerung in der lutherischen Reformation andererseits heraus. In beiden macht er den gleichen Prozess aus. Sowohl das frühe Christentum als auch die lutherische Reformation sind in ihren Anfängen gleichermaßen durch eine „entschlossene Ablehnung des liturgischen Erbes“ bestimmt.<sup>49</sup> Sie zeigt sich nach Rendtorff deutlich an der liturgischen Uninteressiertheit ihrer herausragenden Trägergestalten Jesus, Paulus und Luther, die wiederum in deren jeweiligem beherrschendem Interesse begründet ist. Bei Jesus dominiert der Wille, „daß der Gottesdienst der Seinen, ob er nun einsam oder in der Gemeinschaft, formlos oder in geordneter Feier stattfindet, allezeit das Gepräge der Innerlichkeit und Andacht tragen soll“,<sup>50</sup> Bei Paulus ist die Orientierung an der „Wahrung des religiösen und sittlichen Charakters“ des Gottesdienstes,<sup>51</sup> am Vollzug religiöser Handlungen „in Glaube und Liebe“ ausschlaggebend.<sup>52</sup> Luther ordnet alles dem Ziel

---

<sup>47</sup> Siehe etwa die unten I. 3.1 (2), (3) und (5) besprochenen Arbeiten von GERHARD DELLING, WOLFGANG WIEFEL und JOSEF MARIA NIELEN.

<sup>48</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 47f.

<sup>49</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 6 mit Blick auf das frühe Christentum, S. 10 fast wörtlich gleich mit Blick auf die Reformation.

<sup>50</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 18.

<sup>51</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 20.

<sup>52</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 22 mit Blick auf das Herrenmahl (I Kor 11,17–34).

unter, dass nur das Wort Gottes gepredigt wird.<sup>53</sup> Wie anfangs in der Reformationszeit geht es mithin jeweils grundlegend „statt um einen neuen Kultus ganz ausschließlich um eine neue Frömmigkeit“.<sup>54</sup> Genau in denjenigen Phänomenen nun, die Rendtorff als „entschlossene Ablehnung der liturgischen Erbfolge“<sup>55</sup> oder auch als „ursprünglichen Erbverzicht“ deutet,<sup>56</sup> ist es seiner Darstellung nach begründet, dass die Alte Kirche wie die lutherische Reformation „nach kurzer ‚Überlegungsfrist‘ [...] in weitem Umfang in die von ihren Begründern bewußt und grundsätzlich ausgeschlagene Erbfolge eingetreten“ sind oder – wie es auch heißen kann – „dass die negative Stellung der Erneuerer des Christentums zur Kultusfrage“ das Christentum jeweils „der Einwirkung fremder, von außen her auf seinen Gottesdienst einströmender Einflüsse preisgegeben und ihm den Eintritt in die liturgische Erbfolge geradezu aufgenötigt“ hat.<sup>57</sup> Denn „[o]hne Leib kann auf die Dauer geistiges Leben in einer menschlichen Gemeinschaft, ohne gottesdienstliche Ordnungsformen kann religiöses Leben, wenn es zu gemeinsamer Anbetung führt, nicht bestehen“.<sup>58</sup> Auf die im Heidentum und vor allem im Judentum bereitliegenden liturgischen Schätze und Ordnungen zurückzugreifen, um diesem Mangel abzuhelpfen, lag umso näher, als all dies „der christlichen Gemeinde als ledig gewordener Besitz (χῆρον), als *Hinterlassenschaft eines Verstorbenen* erscheinen mußte, die sie nun als κληρονομία, als ein ihr zugefallenes Erbe, *nach dem Recht der Erbfolge in Besitz nehmen konnte*“,<sup>59</sup> um – wie es später heißt – „absterbende und geistverlassene Formen jüdischen Gottesdienstes [...] mit lebendigem Inhalt“ zu erfüllen und „sie dadurch zu einem durchaus neuen Selbst“ zu erwecken.<sup>60</sup>

Bemerkenswert ist an dieser weitreichenden Deutung der Versuch, den im vorliegenden Zusammenhang nur metaphorisch sinnvoll verwendbaren Begriff „Erbe“ wie auch den umschriebenen Erbvorgang selber im Gewand juristisch anmutender Aussagen zu rezipieren, die, beim Wort genommen, jede Rechtsprechung in Erbfragen in Neuland führen würde: Welches Gericht würde einen Erbanspruch in Kraft setzen, nur weil der Erblasser dem als Erben Auftretenden als tot „erscheint“? Wie dem auch sei, mit dieser Metabasis eis allogenos gelingt es dem Verfasser jedenfalls nachzuweisen, dass nicht nur das grundstürzend Neue von entstehendem und reformatorisch erneuertem Christentum, jene „entschlossene Ablehnung der liturgischen Erbfolge“, sondern dass auch das Gegenteil, der Erbantritt in der Folgezeit, zum Wesen des

---

<sup>53</sup> Vgl. F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 22–24.

<sup>54</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 24.

<sup>55</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 10.

<sup>56</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 15.

<sup>57</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 24f.; vgl. S. 26 („wie mit elementarer Gewalt“).

<sup>58</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 25.

<sup>59</sup> Ebd. (Hervorh. von PvdO-S).

<sup>60</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 50.

Christentums gehört und ein theologisch-juridisch legaler Akt und nicht ein Vorgang mit fragwürdiger Legitimation gewesen ist. Weder frühes Christentum noch lutherische Reformation haben sich nach Rendtorff diesem Akt entziehen können, denn im religiösen Leben „vererbt sich kraft verwandtschaftlicher Zugehörigkeit nichts mit so hartnäckiger Ausdauer, fast mit Zwangsgewalt, wie gerade liturgische Formen, die kraft ihrer eigentümlichen Zähigkeit auch da fortwirken, wo auf dem Gebiet des reinen Gedankens eine neue Bewegung sich mit grundsätzlicher Klarheit von dem Erbe der Vergangenheit losgesagt hat“.<sup>61</sup>

Von diesem Verständnis der geradezu unabweislichen Gesetzmäßigkeit her, mit der sich liturgisches Erbe Bahn bricht, erschließt der Verfasser im Fortgang seiner Untersuchung die Entwicklung des frühchristlichen und des – hier nicht weiter zu thematisierenden – lutherisch-reformatorischen Gottesdienstes. Er vermag dabei einen erstaunlich breiten Einfluss des jüdischen auf den christlichen Gottesdienst einzuräumen, in der ersten Zeit freilich allein des synagogalen Gottesdienstes, nicht etwa des Tempelkultes. Das liturgische Erbteil des Kultes in Jerusalem ist vielmehr erst später, mit Anfängen im 1. Jahrhundert, vom katholischen Kultus in Gestalt des ihn beherrschenden „Opfer- und Priestergedankens“ rezipiert worden.<sup>62</sup> Der Einfluss des „synagogalen Kultus“ zeigt sich demgegenüber zunächst relativ geschlossen vor allem im kalendarischen Bereich. Siebentagewoche, Fasten- oder Stationstage, Herausbildung eines besonderen „Kultustages“ und Festzyklus (mit Passa/Ostern und Wochenfest/Pfingsten als Grundlage) sind sämtlich Einrichtungen, mit denen die frühe Christenheit, und zwar gerade auch die heidenchristliche, jüdische Institutionen „in ganz neuer Realität“ hat „auferstehen“ lassen. Diese Neigung musste umso mehr wachsen, als den Christen „nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem das Judentum als eine überwundene, der Geschichte anheimgefallene Größe erschien“ und jene Ordnungen als „einst lebendig gewesene“.<sup>63</sup> Weitere Bereiche, in denen sich synagogaler Einfluss nachhaltig bemerkbar macht, sind nach Rendtorff, noch im zeitlichen Einzugsbereich des Neuen Testaments, „Dichtung und gottesdienstlicher Gesang“ (Lk, Apk)<sup>64</sup> sowie Gebetsformulare wie die Mahlgebete der Didache als nur „leicht überarbeitete jüdische Ritualtexte“.<sup>65</sup>

Aufschlussreich ist der Rahmen, in den der Verfasser diesen Teil seiner Ausführungen fasst. Zwar fällt die relativ geschlossene Einwirkung des synagogalen Gottesdienstes nicht in die allererste Zeit – und doch „drängen sich“ bereits bei Paulus ungeachtet seiner energischen Ablehnung der liturgischen

---

<sup>61</sup> F. RENDTORFF: *Erbfolge*, S. 26.

<sup>62</sup> F. RENDTORFF: *Erbfolge*, S. 33.

<sup>63</sup> F. RENDTORFF: *Erbfolge*, S. 29.

<sup>64</sup> F. RENDTORFF: *Erbfolge*, S. 32.

<sup>65</sup> F. RENDTORFF: *Erbfolge*, S. 31.

Erbfolge „in den von ihm eingerichteten, gewiss zunächst völlig unstilisierten Gottesdiensten überkommene Erbformen wie mit elementarer Gewalt deutlich erkennbar ein“:<sup>66</sup> „[U]ralte Worte aus dem jüdischen Gottesdienst [...] wie das Abba und das Amen“,<sup>67</sup> die Anrufung des Namens des Herrn, „Mittelpunkt des synagogalen Kultus“,<sup>68</sup> wenn auch nun in Gestalt der Anrufung des Namens Jesu, schließlich das Miteinander von Textlesung und Auslegung.<sup>69</sup> Mit der Hervorhebung dieser übernommenen „zusammenhanglose[n] Bruchstücke“<sup>70</sup> beginnt der Verfasser seine Ausführungen über die „überkommenen Erbformen“. Und er beschließt sie, indem er anmerkungsweise mit einem Zitat aus Elbogens Standardwerk über den jüdischen Gottesdienst den Einfluss des synagogalen Gottesdienstes auf den christlichen „begrifflich“ macht: Er ist der erste „vom Opfer losgelöst[e]“, „von besonderen geweihten Andachtsstätten und Priestern, wie überhaupt von allem Beiwerk befreit[e]“ „Gottesdienst mit dem Herzen“ oder „rein geistige Gottesdienst“ in der Religionsgeschichte.<sup>71</sup>

Der Tatbestand, dass die frühe Kirche an den jüdischen Gottesdienst angeknüpft hat, wird schließlich vom Verfasser noch einmal in seiner abschließenden Auswertung der dargelegten Beobachtungen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes thematisiert und gewürdigt. Indem die Kirche mit jener Anknüpfung „den Boden als heimatlich in Anspruch nahm, der Jesu Mutterboden gewesen war“, „hat sie uns nicht nur eine Last der Geschichte aufgebürdet“, sondern – indem sie eine geschichtsüberdauernde Gestaltung des Gottesdienstes überlieferte – „uns auch in einen organischen Geschichtszusammenhang hineingestellt, der uns kräftig trägt“. Sosehr damit einerseits der „Versuch, unter Absehen von diesem Erbe neue gottesdienstliche Formen in freier schöpferischer Tätigkeit zu erzeugen“, durch „die Geschichte gerichtet“ ist, ist der Weg der evangelischen Kirche andererseits durch die Anfänge vorgezeichnet: Sie hat nicht nur „Bleibendes und Vergängliches in diesem Erbe sorgfältig zu unterscheiden“, sondern kann auch das Bleibende nie als „Schatz“, sondern lediglich als „irdene Gefäße“ (II Kor 4,7) betrachten, „die nur soviel Wert haben, als sie zur Bewahrung und Vermittlung ihres Schatzes, des auf freies Nehmen und Geben gerichteten Verkehrs einer Christengemeinde mit dem lebendigen Gott, dienlich sind“.<sup>72</sup>

So weit die Grundzüge des Entwurfs, mit dem Rendtorff „der in den bisherigen Darstellungen der Liturgik zumeist kaum gestreiften Frage nachgeht, wie das Einströmen vor- und außerchristlicher bzw. vor- und außerreformato-

---

<sup>66</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 26.

<sup>67</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 27.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 28.

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 33f. (unter Bezug auf die 1. Aufl. von ELBOGEN).

<sup>72</sup> Alle Zitate aus den Schlusssätzen von F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 51.

rischer Einflüsse in das gottesdienstliche Leben einer so eigenständigen Größe, wie es die christliche, wie es die evangelische Kirche ist, *geschichtlich zu erklären* und wie dieser ihr Eintritt in die liturgische Erbfolge *grundsätzlich zu werten* ist“.<sup>73</sup> Rendtorff versteht seinen Entwurf einerseits als „Eine Grundlegung der Liturgik“ (so der Untertitel), andererseits – gemessen an dem von ihm betretenen Neuland – als eine „Vorarbeit“.<sup>74</sup> Wenn sein Entwurf hier im Sinn eines übergreifenden Bezugspunktes für die Skizze der weiteren Forschungsgeschichte gewählt ist, so nicht nur aus dem genannten chronologischen Grund, sondern mehr noch aufgrund seiner Qualität und seines forschungsgeschichtlichen Einzugsbereichs. Denn auch wenn man ihm an vielen Stellen, vor allem an solchen, an denen sich Historie und Theologie problematisch verquicken, nicht zu folgen vermag – dass Rendtorff einen wirklich großen Entwurf vorgelegt, sich nicht mit der Anhäufung von Material und der Erörterung von Detailfragen begnügt, sondern eindrücklich versucht hat, Phänomene und Prozesse zu verstehen, und dass er mit der Kategorie des liturgischen Erbfollegesetzes – auch hier die theologische Explikation und Wertung im Einzelnen einmal dahingestellt – ein erhebliches Quantum der (christlichen) Liturgiegeschichte treffsicher auf den Begriff gebracht hat, dies ist ihm schwerlich streitig zu machen. Was aber ihren Einzugsbereich betrifft, so mutet seine Arbeit – ob sie nun überall mit Pate gestanden hat oder nicht – im Angesicht der weiteren Forschungsgeschichte wie ein in den Berg getriebener Stollen an, in dem die Späteren manches Detail, aber nichts an der Grundrichtung geändert haben. Es erscheint deshalb schwerlich als Zufall, dass man schon aufs Ganze gesehen über lange Zeit hin außer Landes gehen muss, um andere Zugangsweisen wahrzunehmen. Erst in jüngerer Zeit hat eine Änderung eingesetzt. Der Tatbestand, dass der Beitrag Rendtorffs in kaum einem deutschsprachigen Literaturverzeichnis fehlt, dass sein liturgisches Erbfollegesetz mit ausdrücklichem Bezug auf ihn gern genannt oder aber ohne Verweis auf ihn wie selbstverständlich ‚zitiert‘ wird, mögen als erste Indizien gelten. Darüber hinaus vermag Rendtorffs Beitrag hilfreiche Dienste in idealtypischem Sinn zu leisten. Ein erheblicher Teil der Hauptprobleme, die sich mit der Frage nach dem entstehenden christlichen Gottesdienst in seinem Verhältnis zum jüdischen auch im weiteren Verlauf der Forschung verbinden, ist entweder vom Verfasser gesehen und bearbeitet worden oder aber er ist durch seine eigenen Ausführungen aufgeworfen, z.T. in Aufnahme traditioneller Deutungen des Verhältnisses von Kirche und Synagoge. Aufgrund dieser Vielschichtigkeit bilden Rendtorffs Darlegungen – auch abgesehen von der Frage einer unmittelbaren Rezeption durch die Späteren – einen hilfreichen Bezugspunkt, um den weiteren Gang der Dinge in seiner Besonderheit zu erfassen.

---

<sup>73</sup> F. RENDTORFF: Erbfolge, S. 5 (Hervorh. von PvdO-S).

<sup>74</sup> Ebd.

Wie zu Beginn dieses Kapitels angedeutet, ist das Verhältnis von christlicher und jüdischer Liturgie ein Spezialfall des Verhältnisses von Kirche und Israel. In den dargelegten Ausführungen Rendtorffs haben etwa die Äußerungen über die Beerbung der vermeintlich toten Synagoge durch die Kirche und damit über die Substitution der Ersteren durch die Letztere einen Vorgesmack davon gegeben. Allerdings hat es mit dem Fragenkomplex des liturgischen Verhältnisses zugleich eine besondere Bewandnis. Das Verhältnis Kirche–Israel lässt sich relativ leicht theologisch abstrakt erörtern, im liturgischen Bereich stellt sich das Problem hingegen sehr viel konkreter. In dem Maße, in dem die Kirche als Nutznießerin von wesentlichen Elementen und Formen jüdischen Gottesdienstes oder gar als von ihnen abhängig erscheint, ist sie für viele in ihrer theologisch allemal feststehenden Eigenständigkeit, ja Überordnung gefährdet, bzw., mit einem der Leitworte Rendtorffs gesagt, in ihrer Originalität oder, in heutiger Begrifflichkeit, in ihrer Identität bedroht. Eben darin dürfte eines der herausragenden, wenn nicht überhaupt das hervorsteckende Kennzeichen des verhandelten Problems begründet liegen. Das heißt, seine literarische Bearbeitung wird in besonderer Intensität von der Frage nach *Diskontinuität und Kontinuität* zwischen jüdischem und christlichem Gottesdienst bestimmt, deren Erörterung wiederum im Dienste der Herausarbeitung der Identität christlichen Gottesdienstes steht. Es muss nicht diese Begrifflichkeit sein, in der sich die Frage präsentiert, aber ungeachtet dessen kommt ihr eine Schlüsselstellung zu. Bei Rendtorff wird sie in der beschriebenen Weise und durchaus eindrücklich durch das Mit- bzw. genauer das Nacheinander von grundsätzlicher Ablehnung der liturgischen Erbfolge in Gestalt evidenter liturgischer Desinteressiertheit und unabweisbarem Antritt eben dieses Erbes beantwortet. Von da an zieht sich die Frage nach Diskontinuität und Kontinuität zwischen jüdischem und christlichem Gottesdienst bis in die Gegenwart wie ein roter Faden durch die verschiedenen Darlegungen, auch wenn sie ganz unterschiedlich expliziert werden kann.

## (2) Gerhard Dellling und Walter Bauer

Den stärksten Nachhall hat Rendtorffs Ansatz bei der Trennung, d.h. bei der Absage an jüdischen und anderen Gottesdienst, in gewissem Sinn in *Gerhard Dellings* Monografie zum Gottesdienst im Neuen Testament gefunden.<sup>75</sup> Er überschreibt sein erstes Kapitel „Die Scheidung“ und lässt Jesus darin in ein lediglich doketisches Verhältnis zum jüdischen Gottesdienst treten<sup>76</sup>, den er „offenbar [...] sprengen“ wollte.<sup>77</sup> Er urteilt über sein gesamtes Wirken, dass „der Gottesdienst des Reiches, das in Jesus gekommen ist, [...] *grundsätzlich*

<sup>75</sup> GERHARD DELLING: *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Berlin 1952.

<sup>76</sup> Vgl. DELLING: *Gottesdienst*, S. 16: „So passt sich Jesus nur scheinbar und äußerlich dem Rahmen der Synagoge ein ...“.

<sup>77</sup> Ebd.

und völlig gelöst“ werden sollte „von dem der malkut Jahwe“,<sup>78</sup> „dem absterbenden jüdischen Gottesdienst“.<sup>79</sup> Unter Berufung auf Apk 2,9; 3,9 („Synagoge des Satans“) kommt Dellings zu dem alles umfassenden Urteil: „Selbst der Bezirk, in dem bisher der Dienst des *einen* Gottes geübt wurde, ist nunmehr in den Machtbereich des Widergöttlichen geraten: so sieht das Neue Testament die Gesamtheit der außerchristlichen Religionen an.“<sup>80</sup> Es entspricht dieser undifferenzierten Sicht, dass der Verfasser im Verlauf seiner Untersuchung die These von der „grundsätzliche[n] Abweisung des Erbes des jüdischen Gottesdienstes“<sup>81</sup> mit einer bemerkenswerten Einseitigkeit durchführt. So veranschlagt er zwar nicht theologisch, aber religionsgeschichtlich einen relativ hohen Einfluss griechisch-hellenistischer gottesdienstlicher Traditionen auf die Ausbildung des christlichen Gottesdienstes und bestreitet für das 1. Jahrhundert nachdrücklich die Möglichkeit eines nennenswerten Einflusses des jüdischen auf den christlichen Gottesdienst.<sup>82</sup> Erst für die nachfolgende Zeit lässt er einen solchen Einfluss zu: „Freilich tritt die christliche Kirche, wie man immer wieder betont hat, in ihrer gottesdienstlichen Ordnung z.T. das Erbe der Synagoge an: aber das wird erst vom 2. Jahrhundert ab sichtbar.“<sup>83</sup> Doch da dieser Zeitraum jenseits des Neuen Testaments liegt, scheint sich der Verfasser der Notwendigkeit enthoben zu sehen, das Faktum dieses „Erbantritts“ historisch zu erklären und sich ihm (ebenfalls) theologisch zu stellen. In dieser Hinsicht bildet die Arbeit Dellings, die damit in ihrem Wert keineswegs erschöpfend behandelt ist, gegenüber dem Versuch Rendtorffs, das Nach- und Miteinander von Diskontinuität und Kontinuität zu verstehen, einen deutlichen Rückschritt.

Die skizzierten Tendenzen der Arbeit Dellings fallen umso mehr ins Auge, als er in der Tradition einer Forschungsrichtung steht, die – wie sich alsbald zeigen wird – anscheinend keineswegs notwendig zu einer solch zugespitzten Sicht führen muss. Zuvor ist jedoch ein Blick auf den viel zitierten Aufsatz von *Walter Bauer* aus dem Jahre 1930 zu werfen, der die Position Dellings in manchem vorweggenommen hat.<sup>84</sup> Soviel auch bei Bauers Skepsis gegenüber einer Ergiebigkeit der Überlieferung von Evangelien und Apostelgeschichte in Sachen Gottesdienst nach wie vor zu lernen ist und so sehr er regelrecht Geschmack auf griechisch-hellenistischen, d.h. paganen Gottesdienst zu machen versteht,<sup>85</sup> verfährt er doch unverkennbar auf zweierlei Weise: Was auch

---

<sup>78</sup> DELLING: Gottesdienst, S. 18 (Hervorh. von PvdO-S).

<sup>79</sup> DELLING: Gottesdienst, S. 17.

<sup>80</sup> DELLING: Gottesdienst, S. 20 (1. Hervorh. im Original, 2. von PvdO-S).

<sup>81</sup> DELLING: Gottesdienst, S. 18.

<sup>82</sup> DELLING: Gottesdienst, S. 16–20.155–157.

<sup>83</sup> DELLING: Gottesdienst, S. 90.

<sup>84</sup> WALTER BAUER: Der Wortgottesdienst der ältesten Christen (1930), in: DERS.: Aufsätze und kleine Schriften, hg. von GEORG STRECKER, Tübingen 1967, S. 155–209.

<sup>85</sup> Vgl. BAUER: Wortgottesdienst, S. 162–167.172f.

immer als jüdisches Element im christlichen Gottesdienst auf heidnischem Boden namhaft gemacht werden könnte, minimiert er mit teilweise geradezu absurden Erwägungen.<sup>86</sup> Solche Elemente, für die sich paganer Einfluss veranschlagen lässt, hingegen reichert er um ganz unterschiedliche Überlieferungen aus dem weiten Einzugsbereich der hellenistischen Welt an, nicht ohne seine Abneigung gegenüber dem Judentum zu verhehlen. So verhält es sich, wenn es nach dem Zitat von zwei schönen Gebeten aus Mysteriengemeinschaften heißt: „Das sind, dünkt mich, Muster, an die sich auch die christlichen Beter von Korinth wohl hätten anlehnen können, besser als an das Synagogengebet mit seinem: ‚Zerschmettere die Feinde, die uns hassen!‘“<sup>87</sup> Und ebenso liegen die Dinge, wenn es zu der viel umrästelten Stelle I Kor 12,3, in der Paulus herausstellt, niemand könne kraft des heiligen Geistes (wohl im Gottesdienst) „Verflucht ist Jesus!“ rufen, urteilt: „Hier vernehme ich den [!] jüdischen Fanatismus. Die Seele des synkretistischen Heiden war auf Toleranz gestimmt.“<sup>88</sup> Leider ist bei Bauer nichts darüber zu erfahren, ob diese toleranten Heiden dann angesichts von I Kor 16,22, d.h. angesichts des im Gottesdienst wohl zu Beginn der Herrenmahlfest gesprochenen, hier von Paulus aufgenommenen Fluches gegen den, der den Herren Jesus nicht liebt, in der christlichen Gemeinde zum ‚christlichen Fanatismus‘ bekehrt worden sind.

### (3) Johannes Leipoldt und Wolfgang Wiefel

So verlockend Bauers Perspektiven anscheinend waren, von seinem Lehrer *Johannes Leipoldt* her wäre Delling schwerlich auf eine derart einseitige Sicht der Dinge festgelegt gewesen. Denn zwar hebt Leipoldt gleich im Vorwort seiner Studie über den christlichen Gottesdienst von 1937 als deren Resultat den Nachweis hervor, „in welchem hohem Maße das Christentum eine Neuschöpfung ist; so fühlten sich jedenfalls schon die ersten Griechenchristen als Vertreter einer neuen Religion“.<sup>89</sup> Ebenso erfüllt das mit „Jesus“ überschriebene erste Kapitel im Wesentlichen die Funktion des Kapitels „Die Scheidung“ bei Delling. Aber anders als dieser würdigt Leipoldt in der vorangehenden Einleitung zunächst einmal die Synagoge als Schrittmacher „auf dem

---

<sup>86</sup> Das Einzige, was in I Kor 14 „allenfalls [!] an die Synagoge“ erinnere, sei das Amen in V. 16. Siehe BAUER: Wortgottesdienst, S. 170f., Zitat S. 170.

<sup>87</sup> BAUER: Wortgottesdienst, S. 186. Offen bleibt, welches Gebet er meint; anscheinend denkt er an die 12. Einheit des Achtzehngebetes, ohne dass der „zitierte“ Satz ein wörtliches Zitat darstellt. Wer die jüdische Gebetswelt nicht kennt, muss annehmen, dies sei der Tenor jüdischen Betens überhaupt.

<sup>88</sup> BAUER: Wortgottesdienst, S. 206. Die generalisierende Redeweise zeigt sich auch, wenn es alsbald heißt (S. 206f.): „Doch taten sich die [!] Juden nicht nur durch solche schmähenden Zwischenrufe hervor.“

<sup>89</sup> JOHANNES LEIPOLDT: Der Gottesdienst der ältesten Kirche jüdisch? griechisch? christlich?, Leipzig 1937, S. 3.

Wege, der zum reinen Dienste am Worte führt“, „mit dem Gesetz als Mittelpunkt“,<sup>90</sup> und umreißt ihren Gottesdienst mit knappen Strichen. Das Jesus-Kapitel wiederum ist in wesentlichen Teilen um einiges differenzierter als die entsprechenden Ausführungen bei Delling. Jesus knüpft nach Leipoldt an die prophetische Tempelkritik an (Hos 6,6), ist aber weniger radikal als der zitierte Prophet, seine Einstellung zur Synagoge ist „[s]ehr viel freundlicher und zuversichtlicher“ als zum Tempel, er „weiß, was er selbst (trotz allerlei inneren Widerständen) der Synagoge dankt“,<sup>91</sup> wo er sie „besucht, beteiligt er sich am Gebete der Gemeinde“,<sup>92</sup> und wo er – „ein Gegner der jüdischen Gebetsart“ – „Neues aufbaut, baut er mit Steinen, die aus der Synagoge stammen“.<sup>93</sup>

In diesem Rahmen, der Kontinuität andeutet und durch seine moderate Darstellungsweise anspricht, bringt Leipoldt eine freilich gravierende Diskontinuität zur Geltung. Das Jesuswort vom Abbruch und Neubau des Tempels wird als Hinweis auf eine „tiefere Wahrheit“ gedeutet: „Der Tempel, der zugrunde geht, ist die jüdische Gemeinde; der neue Tempel, der erstehen soll, die Gemeinde der Christgläubigen als des wahren Gottesvolkes“.<sup>94</sup> Und was unter dem Vorzeichen der Substitution ekklesiologisch recht ist, ist christologisch billig: In den „übernommenen Behälter“ der Auffassung, dass die Gegenwart Gottes, seine Schekhina, bei denen ist, die sich mit dem Gesetz befassen, gießt Jesus den „neuen Inhalt“ seiner selbst, indem er sich an die Stelle von Gesetz und Schekhina setzt und sich so als „der Weg zum Vater“ erweist: „Gemeinschaft mit Jesus ist Gemeinschaft mit Gott“, eine „tatsächliche, lebensmächtige Gemeinschaft“, während, wie der Verfasser weiß, auf jüdischer Seite „von solch wirksamer Gemeinschaft nichts zu spüren [ist] (wie denn überhaupt im Judentume die Vereinigung mit Gott selten als Ziel der Frommen erscheint)“.<sup>95</sup>

Eine zugrunde gehende jüdische Gemeinde, eine ersetzte Schekhina, ein ersetztes Gesetz sind damit nach Leipoldt, was die jüdische Seite betrifft, die wesentlichen Elemente von „Jesu Gesamtanschauung vom Gottesdienst“.<sup>96</sup> Sie setzt sich aus einem Kaleidoskop höchst unterschiedlicher neutestament-

<sup>90</sup> LEIPOLDT: Gottesdienst, S. 7.

<sup>91</sup> LEIPOLDT: Gottesdienst, S. 14.

<sup>92</sup> LEIPOLDT: Gottesdienst, S. 17.

<sup>93</sup> LEIPOLDT: Gottesdienst, S. 18. Die vermeintliche Gegnerschaft sieht LEIPOLDT darin begründet, dass das Judentum „eine Vorliebe für Gebete“ habe, „deren Wortlaut festliegt; die Folge ist, dass sich die Grenzen zwischen Gebet und Zauber verwischen“ (ebd.). Demgegenüber verhalte es sich mit dem Vaterunser anders. Die Voraussetzung des fixierten Wortlauts, von der LEIPOLDT ausgeht, war schon zu seiner Zeit als irrig erwiesen. Vgl. etwa das Standardwerk von ELBOGEN: Gottesdienst, S. 271–279.

<sup>94</sup> LEIPOLDT: Gottesdienst, S. 13.

<sup>95</sup> LEIPOLDT: Gottesdienst, S. 19.

<sup>96</sup> LEIPOLDT: Gottesdienst, S. 18–20, 18.

licher Aussagen zusammen: aus einem höchst umstrittenen, in vielfältigen Brechungen begegnenden, symbolisch gedeuteten Jesuswort, aus einem matthäischen Jesuswort (unterstützt von einem Agraphon, P. Oxy. I 1) und aus nicht weiter verifizierten paulinischen und johanneischen Theologumena. Mit alledem ist der Boden nachprüfbarer historischer Rekonstruktion verlassen. Die auffällige Mischung verschiedenster Zeugnisse wird zum Indiz, in welchem Maße der Wunsch nach einer ursprünglichen, umfassenden Diskontinuität zwischen jüdischem und christlichem Gottesdienst zuletzt auch bei Leipoldt die Feder führt und selbst vor Pauschalurteilen über die jüdische Seite nicht zurückscheut.

Dennoch bleiben auch im Verlauf der weiteren Darlegung der gottesdienstlichen Entwicklung Differenzen zur Ausarbeitung Dellings. Zwar ist es das Hauptinteresse beider, den Gottesdienst, zumal im frühen Griechenchristentum, stärker von dessen Umwelt her zu erklären. Anders als Delling räumt Leipoldt jedoch stärkere Einflüsse der Synagoge auf die Gestaltung des christlichen Gottesdienstes noch im (ausgehenden) 1. Jahrhundert ein:<sup>97</sup> In dem Maße, in dem „die Darbietungen der Geistträger“ zurückgehen, ist Ersatz für sie zu schaffen, und eben dies geschieht durch den Rückgriff auf vorhandene Ordnungen wie z.B. die Schriftlesung aus dem Alten Testament.<sup>98</sup> Allerdings neigt der Verfasser dahin, auch für die Folgezeit den griechischen Einflüssen größeres Gewicht beizumessen. Die Mysterienstimmung, die sich über Wortgottesdienst und Abendmahl senkt, „hilft, das Erlebnis der göttlichen Gegenwart frisch zu erhalten wie ehemals“.<sup>99</sup> In der Endzeiterwartung ist die Kirche anders als die Synagoge nicht an einem sinnlich verstandenen Mahl der Seligen orientiert, vielmehr am Bild vom himmlischen Gottesdienst, und diese Vergeistigung der Erwartung ist Reflex bereits der Art ihres irdischen Gottesdienstes.<sup>100</sup> So gilt im Unterschied zum Judentum: „Die Feier ist ihnen [den Christen] kein Joch, das man auf sich nimmt, sondern ein liebgewordener, selbstverständlicher Ausdruck des frommen Erlebens, ein Fest im wahren Sinn des Wortes.“<sup>101</sup> Angesichts dieser weitreichenden Behauptung bleibt allerdings offen, warum nicht wenige Christinnen und Christen im 4. Jahrhundert anscheinend lieber zu den jüdischen Festen als in die Gottesdienste des daraufhin erbosten Johannes Chrysostomus gegangen sind. Es kann also das Joch – möglicherweise im Gegensatz zu den langen Sermonen des Kirchenvaters – nicht ganz so schwer gewesen sein, wie der Verfasser voraussetzt.

---

<sup>97</sup> Vgl. LEIPOLDT: Gottesdienst, S. 46–53.

<sup>98</sup> LEIPOLDT: Gottesdienst, S. 48 (ohne theologische Würdigung des Vorgangs).

<sup>99</sup> LEIPOLDT: Gottesdienst, S. 56.

<sup>100</sup> Vgl. LEIPOLDT: Gottesdienst, S. 54–61.

<sup>101</sup> LEIPOLDT: Gottesdienst, S. 61. Der polemische Bezug auf das Judentum in diesem Schlusssatz seiner Arbeit wird von LEIPOLDT ausdrücklich mit dem Verweis auf „Berachoth 2,2 usw.“ verifiziert.

Den von Leipoldt gelegten Spuren ist außer seinem Schüler Delling auch *Wolfgang Wiefel* in seiner von Leipoldt angeregten Dissertation nachgegangen, nun allerdings ganz auf den jüdisch-christlichen Bereich konzentriert.<sup>102</sup> Wie Leipoldt und dann Delling differenziert er thematisch zwischen jüdenchristlicher sowie früher und späterer griechisch- oder heidenchristlicher Gemeinde und führt seine Untersuchung über beide hinausgehend bis ins 3./4. Jahrhundert fort. Leipoldts knappen Bemerkungen zum Synagogengottesdienst zur Zeit Jesu entspricht bei Wiefel ein erster umfassender Hauptteil, in dem er ausmacht, was sich überhaupt in kritischem Rückgriff auf die Quellen an Elementen des synagogalen Gottesdienstes dieser Zeit feststellen lässt. Ähnlich, d.h. mit einer Rekonstruktion des zeitgenössischen Synagogengottesdienstes und einer Auswertung der Fragestellung bis weit in die Alte Kirche hinein, war in den 1920er Jahren bereits William O.E. Oesterley, in den 1930er Jahren – mit stärker traditionskritischer Einstellung als Oesterley – Clifford W. Dugmore vorgegangen.<sup>103</sup> Vor dem Hintergrund seiner Rekonstruktion erörtert Wiefel sodann im zweiten Hauptteil, was sich an Einwirkungen des jüdischen Gottesdienstes auf den christlichen ausmachen lässt.

Im vorliegenden Zusammenhang ist vor allem die Widerspiegelung des Themas „Diskontinuität/Kontinuität“ in seiner Arbeit ins Auge zu fassen. Elemente einer solchen Reflexion sind zum einen die verwendete Begrifflichkeit. Das Leitwort „Einwirkungen“ im Titel des zweiten Teils und die Ausformulierung der Frage nach dem Verhältnis des frühen christlichen zum synagogalen Gottesdienst mit Hilfe des Begriffs der Auseinandersetzung<sup>104</sup> sind terminologische Indizien dafür, dass das Interesse an der Diskontinuität zwischen beiden Größen wohl doch größer ist. Zum anderen sind in diesem Zusammenhang ähnlich wie bei Leipoldt und Delling die Ausführungen Wiefels über Jesus von Nazaret zu nennen, in denen sich dieses Interesse inhaltlich manifestiert. Zwar zieht Wiefel den Einzugsbereich historisch verwertbarer Aussagen über den Nazarener in Sachen Gottesdienst sehr viel enger und verzichtet darauf, christologische Theologumena einer späteren Überlieferungsschicht der synoptischen Evangelien oder aus weit auseinanderliegenden neutestamentlichen Zeugnissen heranzuziehen. Doch zeigen sich Tendenz und Problematik seiner Ausführungen etwa in einer Aussage wie derjenigen, Jesus habe mit der „Vateranrede“ (Abba) und der „sich daraus ergebende[n] Gebethaltung“ „den Boden dessen [verlassen], was durch jüdische Tradition vorgesehen war“: In der älteren Literatur gebe es noch gelegentlich die Anrede „unser Vater“, in der rabbinischen Literatur (Liturgie und sonstige Traditions-

---

<sup>102</sup> WOLFGANG WIEFEL: *Der Synagogengottesdienst im neutestamentlichen Zeitalter und seine Einwirkung auf den entstehenden christlichen Gottesdienst*, Diss.masch. Leipzig 1959.

<sup>103</sup> Vgl. unten I. 3 (4).

<sup>104</sup> WIEFEL: *Synagogengottesdienst*, S. VI.91.

werke) stehe es „stets zusammen mit ‚unser König‘“. Zum einen ist die letzte Feststellung korrekturbedürftig,<sup>105</sup> zum anderen wird man dem rabbinischen Miteinander von „unser Vater, unser König“ dann schwerlich ein solch gravierendes Gewicht im Sinn eines Unterscheidungsmerkmals beizulegen vermögen, wenn man sich vor Augen hält, dass derselbe Jesus, der Gott als „Vater“ anredet, die Nähe der *Königsherrschaft* dieses Gottes als A und O verkündet und seine Jünger mit der zweiten Bitte beten lehrt: „Deine *Königsherrschaft* komme!“

Schwerlich überzeugend dürfte Diskontinuität auch dort benannt sein, wo Wiefel Jesu Verhältnis zu jüdischem gottesdienstlichem Leben mit den Worten zusammenfasst: „Er [Jesus] reinigt jüdisches Beten von seinem Hauptfehler: dem Wortehäufen und dem Leistungsgedanken“.<sup>106</sup> Die in der Bergpredigt überlieferte Mahnung Jesu, die Jünger sollten „nicht plappern wie die Heiden“, wird unter der Hand ausgelegt, als wäre dort von Heiden und Juden die Rede.<sup>107</sup> Es mag – immer noch unter dem Vorzeichen einer Wertschätzung der Arbeit Wiefels – der Hinweis nicht unangebracht sein, dass Wertungen langer, ebenfalls Worte häufender Gebete christlicher Provenienz wie das eindrückliche Kirchengebet im 1. Clemensbrief bei Wiefel nicht zu finden sind. Ebenso wird das von ihm in vielen Teilen überzeugend aufgezeigte auffällige und zur Stellungnahme herausfordernde Phänomen des Einwirkens jüdischer gottesdienstlicher Tradition auf den christlichen Gottesdienst nicht weiter gewürdigt – wie im Übrigen auch bereits bei Leipoldt nicht. Auch im Hinblick darauf wird den Momenten der Diskontinuität qualitativ ein anderes Gewicht beigelegt als denen der (ungebrochenen oder neu hergestellten) Kontinuität.

Insgesamt haben die bisher herangezogenen Arbeiten gezeigt, dass vor allem die Verbindung der grundlegenden Frage nach Diskontinuität und Kontinuität jüdischen und christlichen Gottesdienstes mit Person und Verhalten Jesu einen neuralgischen Punkt darstellt, der zu besonders problematischen Argumentationen führt.

#### (4) William O.E. Oesterley und Clifford W. Dugmore

Andere Formen des Zugangs als die im deutschsprachigen Bereich finden sich – abgesehen von den Informationen zum Synagogengottesdienst in dem

---

<sup>105</sup> Vgl. z.B. die zweite Benediktion des oder vor dem „Höre Israel“, in der es zunächst „unser Vater, unser König“ heißt, bevor dann überschwänglich allein von Gott als Vater der betenden Gemeinde die Rede ist. Vgl. die Übersetzung in: Die gottesdienstlichen Gebete der Juden. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von PETER VON DER OSTEN-SACKEN, in: DERS./ROZWASKI (Hg.): Welt, S. 138.

<sup>106</sup> WIEFEL: Synagogengottesdienst, S. 110; vgl. S. 52.

<sup>107</sup> WIEFEL: Synagogengottesdienst, S. 101f.; so im Übrigen auch FERDINAND HAHN: Der urchristliche Gottesdienst (SBS 41), Stuttgart 1970, S. 17.22.30.

Kommentarwerk Paul Billerbecks<sup>108</sup> – in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und dann mehr noch in der zweiten<sup>109</sup> vor allem im englischsprachigen Raum. Für die erste Hälfte sind die Arbeit zum Zusammenhang zwischen jüdischem und christlichem Gottesdienst von William O.E. Oesterley<sup>110</sup> und die sie kritisch aufnehmende von Clifford W. Dugmore<sup>111</sup> zur selben Thematik zu nennen. Beide sind nach wie vor von Wert, wenn auch durch den Fortgang der historischen Erforschung des antiken jüdischen und christlichen Gottesdienstes begrenzt. Im Falle *Oesterleys* ist die große theologische Aufgeschlossenheit eher aus der ganzen Anlage der Untersuchung und ihrer hohen Veranschlagung jüdischen Einflusses auf die christliche Liturgie zu erschließen. *Dugmore* hat demgegenüber, obwohl in der Frage der Beeinflussung sehr viel zurückhaltender, die Veröffentlichung seiner Arbeit ausdrücklich mit der Hoffnung verbunden, dass sie helfen möge, „den Geist der Zusammenarbeit zwischen den Angehörigen der beiden Glaubensweisen zu fördern und die Kenntnis ihres gemeinsamen Erbes im Bereich der Liturgie zu vergrößern“.<sup>112</sup> Die Zurückhaltung Dugmores zeigt sich vielleicht am deutlichsten in der Spannung, in der er seine Erörterungen resümiert. Zwar sieht er die Elemente „prayers, lections, homilies, and psalms“, aus denen der frühkirchliche Wortgottesdienst zusammengesetzt war, direkt aus der Synagoge übernommen.<sup>113</sup> Aber der Einfluss wird von ihm dann doch auf den „type of worship and the times at which public prayer was held“ begrenzt, sodass „the Christians’ debt to the past is revealed rather in the subjects of their prayers and the general framework of their services than in the phraseology employed in their petitions“.<sup>114</sup>

#### (5) Fernand Cabrol, Josef Maria Nielen und Adalbert Hamman

Die bisher besprochenen deutschsprachigen Arbeiten haben durchweg evangelische Theologen zum Verfasser. Die protestantische Prägung dürfte in der Arbeit von Rendtorff ihren deutlichsten Ausdruck gefunden haben. Seine Ausführungen zur Frühzeit des Christentums und zur lutherischen Reformation verbanden sich mit einer, zurückhaltend gesagt, ausgesprochenen Neigung zur Abgrenzung beider Größen von Judentum und Katholizismus durch dezi-

---

<sup>108</sup> Vgl. vor allem die längeren Exkurse bei BILLERBECK: Kommentar 4/1 und dazu PAUL GRAFF: Unser Gottesdienst als Erbe des altsynagogalen Gottesdienstes, in: MGKK 35 (1930), S. 161–164.

<sup>109</sup> Siehe dazu unten I. 3.1 (9) und (11–13).

<sup>110</sup> WILLIAM O.E. OESTERLEY: *The Jewish Background of the Christian Liturgy* (1925), Repr. Oxford 1965.

<sup>111</sup> CLIFFORD W. DUGMORE: *The Influence of the Synagogue upon the Divine Service* (1944), Repr. London 1945.

<sup>112</sup> DUGMORE: *Influence*, S. IV.

<sup>113</sup> DUGMORE: *Influence*, S. 112.

<sup>114</sup> DUGMORE: *Influence*, S. 113.

diert kultkritische Äußerungen. Naturgemäß sind in Arbeiten katholischer Provenienz andere Akzentsetzungen zu erwarten. Als erstes Beispiel mag die Arbeit von *Fernand Cabrol* über das Gebet der ersten Christen (1929) dienen.<sup>115</sup> Cabrol steht unter dem nachhaltigen Eindruck älterer Arbeiten über den engen Zusammenhang zwischen jüdischem und christlichem Gottesdienst und vor allem unter dem Einfluss der damals nur wenige Jahre zurückliegenden Studie von Oesterley (1925), wie etwa die weitgreifende Feststellung zeigt: „Der christliche Wortgottesdienst ähnelt erstaunlich dem Gottesdienst der Synagogen und setzt sich aus denselben Bestandteilen zusammen.“<sup>116</sup> Der Gefahr, dass mit dem Zusammenhang beider Gottesdienstformen der Gedanke an eine Unselbständigkeit des christlichen Kultus verbunden wird, begegnet der Verfasser gleich mit dem ersten Satz seiner Einleitung: „Seit dem Morgen der Auferstehung Christi bildeten die Christen eine von der Synagoge unabhängige Gemeinschaft“.<sup>117</sup> Mit dem Brotbrechen als Wiederholung des letzten Mahles hatten sie ihren eigenen Kult.<sup>118</sup> Sie wiesen den jüdischen Kult jedoch weder zurück, noch verurteilten sie ihn,<sup>119</sup> vielmehr übernahmen sie aus ihm alles, was nicht im Widerspruch zu ihren eigenen Glaubensauffassungen stand.<sup>120</sup> Möglich war dies deshalb, weil sie in der mosaischen Religion und der Geschichte des Judentums eine Vorbereitung des Christentums sahen.<sup>121</sup> Die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 vermochte den sich entwickelnden katholischen Kult nur zu verfestigen. Bot sie doch – nach Ausweis des Hebräerbriefes – die Bestätigung, dass ein neuer Kult und ein neues Priestertum die entsprechenden mosaischen Einrichtungen ersetzt hatten.

Bemerkenswert ist an diesem Ansatz die Differenz zu den bisher vorgestellten Deutungen, insbesondere zur Auffassung Rendtorffs. Anders als bei ihm begründet nicht die Absage an den überkommenen Kult die Diskontinuität, sondern die Etablierung eines neuen Kultes, der als Erfüllung des alten Gottesdienstes Kontinuität mit ihm einschließt, ohne dadurch an eigener Originalität einzubüßen. Wird doch nach Cabrol allein das aufgenommen, was dem Neuen des neuen Kultes, dem Glauben an Christus als Erlöser,<sup>122</sup> adäquat ist. Wenn es im Übrigen trotz dieser friedlichen Verhältnisbestimmung von Diskontinuität und Kontinuität Konflikte in der Zeit der entstehenden

---

<sup>115</sup> FERNAND CABROL: *La prière des premiers chrétiens* (CVC 8), Paris 1929.

<sup>116</sup> CABROL: *Prière*, S. 22. Spätestens S. 23 wird deutlich, dass nicht nur Entsprechungen gemeint sind, sondern ein Abhängigkeitsverhältnis (Übers. hier und im Folgenden von PvdO-S).

<sup>117</sup> CABROL: *Prière*, S. 17.

<sup>118</sup> CABROL: *Prière*, S. 25f.

<sup>119</sup> CABROL: *Prière*, S. 19f.

<sup>120</sup> CABROL: *Prière*, S. 23f.

<sup>121</sup> Vgl. CABROL: *Prière*, S. 21.

<sup>122</sup> Vgl. CABROL: *Prière*, S. 24f.

Kirche gegeben hat, so hat es an der kontinuierlichen Feindseligkeit der jüdischen Seite gelegen. Sie hatte ihre Anfänge in der Zeit des Wirkens Jesu mit seiner Botschaft vom Reich Gottes und deren Ablehnung und vermochte die Ausprägung der Kirche als einer eigenen Gemeinschaft im weiteren Verlauf nur zu bekräftigen.<sup>123</sup>

Zwei Zusammenhänge sind es, die in der Untersuchung Cabrols vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen besonders ins Auge fallen. Zum einen ist es seine Annahme, es habe von den allerersten Anfängen an einen christlichen, in der Essenz mit der katholischen Messe identischen Kultus durch eine eigenständige, vom übrigen Judentum unterschiedene und getrennte Gemeinde gegeben. Zum anderen erscheint vor allem Cabrols Verhältnisbestimmung von jüdischem und christlichem Gottesdienst bemerkenswert. Sie ist weniger von einer krassen Entgegensetzung im Sinn der Rendtorff'schen Antithese ‚Tod–Leben‘ bestimmt, als vielmehr von der Zuordnung des jüdischen auf den christlichen Gottesdienst im Sinn einer *praeparatio evangelica*. Man wird freilich insbesondere im Hinblick auf diesen zweiten Punkt keine zu starren konfessionellen Grenzen ziehen dürfen. Denn auch bei Cabrol finden sich Elemente einer Diskontinuitätsbestimmung, die dem antithetischen Ansatz entsprechen,<sup>124</sup> und umgekehrt begegnet auch das Erfüllungsmotiv, teils schwächer, teils stärker ausgeprägt, in den besprochenen protestantischen Arbeiten.

Deutlicher noch ist der von Cabrol in manchem nur angedeutete Ansatz der Verhältnisbestimmung von jüdischem und christlichem Gottesdienst in der Arbeit von Josef Maria Nielen über „Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament“<sup>125</sup> und in dem ersten Band des Werkes „La Prière“ von Adalbert Hamman ausgeprägt, der dem Neuen Testament gewidmet ist.<sup>126</sup> Zwar macht der in historisch-kritischer Hinsicht ausgesprochen konservative Umgang beider Autoren mit der neutestamentlichen Überlieferung, insbesondere der Evangelien, nicht geringe Mühe. Die Grenzen zwischen als historisch echt anzusehender Jesustradition und redaktioneller Arbeit der Evangelisten verschwimmen immer wieder, sodass sehr viel Überlieferungsgut für die Darstellung von Person und Wirken Jesu reklamiert wird, das eher der nachösterlichen Tradition und Redaktion zuzurechnen sein dürfte. Sucht man sich hier seinen eigenen Weg zu bahnen, so vermögen jedoch beide Arbeiten nach wie vor gute Dienste zu leisten, und die Spuren, die sie z.B. in den noch heranzuziehenden Arbeiten von Ferdinand Hahn zum Gottesdienst im Neuen Testament hinterlassen haben, sprechen in diesem Sinn für sich. Der erhebliche

---

<sup>123</sup> Vgl. CABROL: Prière, S. 17f.

<sup>124</sup> Vgl. ebd.

<sup>125</sup> JOSEF MARIA NIELEN: Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik (1937), Nachdr. Freiburg u.a. 1963.

<sup>126</sup> Siehe unten I. 3.1 (5).

Umfang beider Werke gebietet die Beschränkung auf die im vorliegenden Zusammenhang wesentlichen Aspekte.

Auch *Josef Maria Nielen* zielt in seiner Gesamtdarstellung des urchristlichen Gottesdienstes vor allem darauf ab, die Eigenständigkeit seiner Entstehung und Ausgestaltung herauszuarbeiten. In der Anfangsgeschichte des christlichen Gottesdienstes waren entsprechend „nicht allein fremde Kräfte tätig“, „vielmehr daneben *ausschlaggebend* eigene, aus dem neuen Glaubensleben gewachsene“.<sup>127</sup> Vor allem drei Faktoren sind es, die Nielen begründend anführt: einmal „die Bedeutung der Persönlichkeit Jesu“,<sup>128</sup> dessen Art, zu beten und Gott zu dienen, aufgrund „der Macht, die seine Lehre und sein Beispiel ausübten, [...] das Ziel und die Grundlage christlichen Gebetslebens und Gottesdienstes“ wurde,<sup>129</sup> sodann „die in sich geschlossene Einheit der entstehenden Gemeinschaft der Ecclesia mit ihrem ausgesprochenen Selbstbewußtsein“,<sup>130</sup> nämlich „das wahre, vollendete und vollkommene Judentum zu sein, wahres Israel und neues Volk zugleich“, „ein neues Geschlecht [...], das den andern, Juden und Hellenen, überlegen war“,<sup>131</sup> „das τρίτον γένος“ neben Juden und Heiden, das die Christen als „eine geschlossene Einheit und Ganzheit sind“ – „in einer besonderen und bestimmten Weise dann, wenn sie wirklich als kultische gottesdienstliche Einheit versammelt waren“;<sup>132</sup> schließlich „die religiöse Eigenart der ersten und großen Jesusjünger“,<sup>133</sup> allen voran der Apostel Paulus.<sup>134</sup>

Diesem Ansatz gemäß ist das gesamte Werk konzipiert. Sein erster Teil erörtert als „Geschichtliche Voraussetzungen des Gottesdienstes im Neuen Testament“ zunächst die „durch Jesus bedingte Natur des urchristlichen Gottesdienstes“, dann den „im NT erkennbare[n] Einfluß gleichzeitiger jüdischer und heidnischer Kultformen auf die Gestaltung des urchristlichen Gottesdienstes“ und schließlich drittens, gewissermaßen im Sinn eines Scharniers für den zweiten Teil, den „urchristliche[n] Gottesdienst als Folge des neuen Glaubenslebens der ersten Christen“.<sup>135</sup> Dieser zweite Teil selbst ist dementsprechend der „Gestaltung des Gottesdienstes im Neuen Testament“ gewidmet. Aufgrund der sorgsam Strukturierung, des Materialreichtums und glänzender Einzelparagraphen dieses Teils verdiente die Arbeit Nielen's größere Wertschätzung, als ihr im Allgemeinen entgegengebracht wird.

---

<sup>127</sup> NIELEN: Gottesdienst, S. 109 (Hervorh. von PvdO-S).

<sup>128</sup> Ebd.

<sup>129</sup> NIELEN: Gottesdienst, S. 2.

<sup>130</sup> NIELEN: Gottesdienst, S. 109.

<sup>131</sup> NIELEN: Gottesdienst, S. 104.

<sup>132</sup> NIELEN: Gottesdienst, S. 105.

<sup>133</sup> NIELEN: Gottesdienst, S. 109.

<sup>134</sup> Vgl. NIELEN: Gottesdienst, S. 108f.

<sup>135</sup> Vgl. den Überblick in NIELEN: Gottesdienst, S. VIII.

Nielens geschichtliche und theologische Sicht, von der sein skizzierter Ansatz getragen wird, ist durch das Motiv der Erfüllung bestimmt, wie es im Neuen Testament in dem paulinischen Bekenntnis zu Jesus Christus als Erfüllung der Zeit (Gal 4,4) und in dem Selbstbekenntnis Jesu als Erfüllung des Gesetzes und der Propheten (Mt 5,17) zum Ausdruck kommt.<sup>136</sup> In beiden Aussagen sieht Nielen den „historische[n] Zusammenhang gegeben mit der höchsten Stufe geistiger und religiöser Entwicklung, die das Judentum nicht ohne Austausch mit andern Religionen und Kulturen gewonnen hatte und die auch im damaligen Griechentum hervortrat“.<sup>137</sup> Der Akzent liegt dabei auf dem Judentum, wie die Formulierung selbst, der Kontext und besonders eindrücklich gleich die erste Seite des Werkes zeigt, auf der Nielen hervorhebt, Jesus habe „einem Volke religiöser Reife angehört, das kostbare Gebetschätze und reiche kultische Formen sein eigen nannte“.<sup>138</sup> Eine solche Bestimmung von erfüllter und vorangegangener Zeit, in der Letztere nicht als leere, verfehlte oder herabgekommene Epoche qualifiziert wird, impliziert ein ausgesprochen hohes Maß an Kontinuität. Dieser Tatbestand lässt Nielen, wie angedeutet, stehenden Fußes umso nachdrücklicher die Eigenständigkeit des Urchristentums, insbesondere seines Gottesdienstes, betonen und, gegen Rendtorff gewendet, die Auffassung bestreiten, „daß das Christentum in seiner ursprünglichen Ausstattung eigene kultusbegründende Kräfte nicht gekannt hätte“.<sup>139</sup> Er lässt ihn ebenso konsequent zugleich für die Annahme eines erheblichen Einflusses des frühjüdischen Gottesdienstes auf den urchristlichen offen sein.<sup>140</sup>

Der Rahmen ist dabei nach Ausweis des einschlägigen Zusammenhangs über den „im NT erkennbare[n] Einfluss der gleichzeitigen jüdischen Kultformen auf die Gestaltung des urchristlichen Gottesdienstes“ wie auch angesichts vieler Einzelstellen im zweiten Hauptteil so weit gespannt, dass von hier aus ein jüngst laut gewordenes Urteil zumindest zu ergänzen ist. So hat

---

<sup>136</sup> NIELEN: Gottesdienst, S. 103. NIELEN folgt, was Gal 4,4, angeht, hier dem in der Disziplin „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ lange üblichen Ansatz, deren theologische Gesichtssicht von dieser Bibelstelle her zu begründen. Siehe ausführlicher PETER VON DER OSTEN-SACKEN: Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte. Erläuterungen zum Evangelium als Faktor von theologischem Antijudaismus (1977), in: DERS.: Der Gott der Hoffnung. Gesammelte Aufsätze zur Theologie des Paulus (SKI.NF 3), Leipzig 2014, S. 248–285, 251–262.

<sup>137</sup> NIELEN: Gottesdienst, S. 103.

<sup>138</sup> NIELEN: Gottesdienst, S. 1.

<sup>139</sup> NIELEN: Gottesdienst, S. 103.

<sup>140</sup> Einmal von Einzelbeispielen abgesehen, zeigt sich die Intensität der Annahme allein schon an Formulierungen wie der zitierten (NIELEN: Gottesdienst, S. 109), es habe *neben* fremden Kräften ausschlaggebende eigene gegeben, oder auch in den Sätzen: „Nicht nur vom Judentum aus, geschweige denn ausschließlich von ihm aus, ist deshalb der urchristliche Gottesdienst zu verstehen. Er ist auch [!] eine Folge des neuen christlichen Glaubenslebens“ (S. 105).

Klemens Richter in seinem später aufzunehmenden Aufsatz über „Jüdische Wurzeln christlicher Liturgie im Spiegel der neueren Liturgiewissenschaft“ die liturgiewissenschaftliche Ursprungsvergessenheit durch die Feststellung gekennzeichnet, es könne, was die Wahrnehmung des jüdischen liturgischen Erbes im christlichen Gottesdienst betrifft, im Hinblick auf den deutschsprachigen Bereich „für die Zeit vor der NS-Herrschaft im deutschen Sprachbereich kaum mehr als der katholische Orientalist und Liturgiewissenschaftler Anton Baumstark“ mit wenigen Seiten über dieses Erbe genannt werden,<sup>141</sup> und nach dem Holocaust sei es „seitens der katholischen Liturgiewissenschaft Theodor Klauser, der erstmals in deutscher Sprache, wenn auch knapp, zusammenstellt, was als jüdisches Erbe in christlicher Liturgie weitergewirkt hat“.<sup>142</sup> Tatsächlich wird man Nielen hier zugute halten, dass er noch während der NS-Zeit katholischerseits jüdische Einflüsse auf den frühchristlichen Gottesdienst in erheblichem Umfang benannt hat.

Ungeachtet dessen ist die Arbeit Nielen damit erst zu einem Teil zu Gesicht gekommen. Die Persönlichkeit Jesu Christi, die die Eigenständigkeit des christlichen Kultes wesentlich begründet, ist für ihn Erfüllung der Zeit nicht allein in einem formalen, vielmehr in einem dezidiert inhaltlich bestimmten Sinn. So sind es die Darlegungen in diesem Zusammenhang, in denen er, ganz auf Diskontinuität aus, die Kluft zwischen Jesus und seinen Zeitgenossen aufreißt, insbesondere den Sadduzäern als Vertretern des Tempels und den Pharisäern als den Repräsentanten der Synagoge. Vielfach lesen sich seine Ausführungen dabei wie ein Seitenstück zu dem quälenden § 28 („Unter der Last des Gesetzes“) in Emil Schürers „Geschichte des jüdischen Volkes

---

<sup>141</sup> KLEMENS RICHTER: Jüdische Wurzeln christlicher Liturgie im Spiegel der neueren katholischen Liturgiewissenschaft, in: Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch (FS ERNST LUDWIG EHRLICH), hg. von MARCEL MARCUS u.a., Freiburg u.a. 1991, S. 135–147, 136f. Gemeint ist ANTON BAUMSTARK: Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, Freiburg 1923, S. 13–21. Zu ergänzen ist in diesem Sinn BAUMSTARKs Aufsatz: Wege zum Judentum des neutestamentlichen Zeitalters, in: BZThS 4 (1927), S. 24–34. Vgl. zu Baumstark auch die – im Hinblick auf seine späteren nazistischen Aktivitäten kritischen – Ausführungen von PETER EBENBAUER: Jüdischer Gottesdienst im Urteil christlicher Theologie. Konstruktionen und Dekonstruktionen am Beginn und am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart (Studien zu Judentum und Christentum), hg. von MICHAEL KONKEL u.a., Paderborn u.a. 2003, S. 223–239, 226–228, sowie HEINZGERD BRAKMANN: Baumstark und Syzygoi. Liturgische Ostkirchenkunde an der Universität Bonn oder Blüten und Verblühen eines rheinischen Leistungsfaches, in: Liturgische Vielstimmigkeit der Ökumene und das Zweite Vatikanische Konzil, hg. von ALBERT GERHARDS/TINATIN CHRONZ, Berlin 2015, S. 95–144, 118–140, und als weiteren für diese Zeit zu nennenden katholischen Forscher ODO CASEL und zu ihm EBENBAUER, S. 224–226, sowie unten III. 2.2.

<sup>142</sup> RICHTER: Wurzeln, S. 137. Gemeint ist THEODOR KLAUSER: Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung, Bonn <sup>2</sup>1965.

im Zeitalter Jesu Christi“;<sup>143</sup> „Innere Gesinnung“ auf der Seite Jesu gegen „äußeres Werk“ bei den Sadduzäern<sup>144</sup> und „Gesetzlichkeit“ bei den Pharisäern.<sup>145</sup> Dieser Zugang zum Nazarener ist anscheinend interkonfessionell und im Falle Nielen umso bedauerlicher, als für einen Moment eine andere Dimension aufscheint. So verweist er zu Beginn seiner pharisäerkritischen Darlegung der Stellung Jesu zum jüdischen Gottesdienst in einer Fußnote zur „gerechten Beurteilung des Pharisäismus“ auf die Monografie Leo Baecks über die Pharisäer und auf „den wichtigen, die herkömmliche Auffassung von Pharisäern und Sadduzäern korrigierenden [!] Aufsatz“ von Martin Buber über „Pharisäertum“.<sup>146</sup> Aber ihn selber haben die Beiträge der beiden jüdischen Gelehrten in seinen Ausführungen nicht weiter bewegt. Der ganze Sachverhalt ist nicht zuletzt deshalb hervorzuheben, weil mit dem ebenfalls anmerkungswesen, doch folgenlosen Rückgriff Franz Rendtorffs auf die Darlegungen Ismar Elbogens ein analoger Vorgang zu beobachten war. Es legt sich deshalb nahe, das Ganze als Symptom eines virulenten ungelösten Problems anzusehen: Es beginnt eine Wahrnehmung der jüdischen Seite, doch ohne dass sie Konsequenzen hätte.<sup>147</sup>

Gleichwohl scheint es, als sei die Erarbeitung des Gottesdienstes im Neuen Testament in seinem Verhältnis zum jüdischen nicht zwangsläufig auf eine solche Folgenlosigkeit abonniert. Ein Beispiel dafür ist die Arbeit von *Adalbert Hamman*, die der Untersuchung von Nielen sachlich nahesteht und deshalb, obwohl erst 1959 erschienen, mit in diese Besprechung katholischer Autoren aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts einbezogen wird.<sup>148</sup> Im Unterschied zu allen anderen bisher erörterten Konzeptionen hat Hamman ein

---

<sup>143</sup> Siehe Pars pro toto NIELEN: Gottesdienst, S. 40: „Dieses harte Joch der Gesetzeslast und die durch sie bewirkte Veräußerlichung der Religiosität, die den Kult als Fundament und Stütze des Glaubenslebens erdrückte, waren zugleich die größte Gefahr für das Zarteste und Innerste aller Frömmigkeit, für das Gebet.“ Vgl. EMIL SCHÜRER: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. 2, Leipzig <sup>3</sup>1907, Nachdr. Hildesheim 1964, S. 545–579 – von Schürer intendiert als Veranschaulichung von Röm 10,2 (vgl. S. 579).

<sup>144</sup> NIELEN: Gottesdienst, S. 49.

<sup>145</sup> NIELEN: Gottesdienst, S. 55, vgl. S. 59.

<sup>146</sup> NIELEN: Gottesdienst, S. 36, Anm. 32.

<sup>147</sup> In seinem Beitrag „Die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes“ hat FRIEDER SCHULZ die Arbeiten von JOHANNES LEIPOLDT und JOSEF MARIA NIELEN „trotz des vorwiegend historischen Interesses“ in die Rubrik „verschleierte[r] Beiträge zur Auseinandersetzung mit der neuen Rassen-Ideologie“ der NS-Zeit eingereiht (FRIEDER SCHULZ: Die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes [1984], in: DERS.: Synaxis. Beiträge zur Liturgik, hg. von GERHARD SCHWINGE, Göttingen 1997, S. 15–36, 19). In welchem Sinne dies von ihm gemeint ist, bleibt jedoch offen. Schwerlich kann man die beiden Autoren über einen Kamm scheren.

<sup>148</sup> Vgl. ADALBERT HAMMAN: La Prière, Tom. 1: Le Nouveau Testament (BT), Paris 1959. Vgl. auch, kürzer: DERS.: Das Gebet in der Alten Kirche [Einleitung, Texte und Übersetzung], aus dem Franz. von ANNEMARIE SPOERRI, Bern u.a. 1989.

ausgeprägt biblisch-theologisches Verständnis seines Themas: Das Gebet, Ausdruck des Dialogs zwischen Gott und seinem Volk Israel, seiner Schöpfung, den Menschen insgesamt, ist für ihn die geheime Mitte der einen Heilsgeschichte, die sich von der Schöpfung bis zur Neuschöpfung der Welt erstreckt und durch die *eine* Schrift aus Altem und Neuem Testament bezeugt wird. Wie die Einheit der beiden Testamente durch Jesus Christus hergestellt ist, so ist er ihr Sinn und ihre Auslegung und „Ende des Alten Testaments“ nur in dem Sinn, dass seine Inkarnation alles das erfüllt, was zuvor über ihn durch die Propheten und Psalmen vorhergesagt war. Von hier aus ergibt sich für Hamman als Konsequenz, dass er seiner Untersuchung zum Neuen Testament unter dem Titel „Le substrat biblique de la prière chrétienne“ eine längere Einleitung mit Ausführungen zur Geschichte des Gebets im Alten Testaments, zum Gebet des Psalters und zu Merkmalen des jüdischen Gebets voranstellt.<sup>149</sup> Daraus folgt für sein Verfahren, dass keine Notwendigkeit bestehe, „christliches und jüdisches Gebet gegeneinanderzustellen“: „[E]s gibt nur ein Gebet, das des Volkes Gottes, ein Gebet der Erwartung, für lange Zeit der Verheißung, ein Gebet, das für die zur Danksagung geworden ist, die die Prophezeiungen sich haben erfüllen gesehen“.<sup>150</sup> Wie die Erfüllung Kontinuität begründet und bezeugt, so zugleich Diskontinuität (*rupture*): Die Kirche macht sich die Frömmigkeit der Alten zu eigen, „doch der Neue Bund schmilzt das Gebet Israels in dem Schmelzofen Christi. [...] Das einzigartige Licht, das der Christus über die Welt und über die Geschichte wirft, verklärt durch die Macht seiner Ankunft und die Klarheit seiner Gegenwart die Gebärde Israels (*la geste d’Israël*)“, so wie es Mose und Elia auf dem Tabor verklärt<sup>151</sup> und wie der christliche Kult den der Synagoge integriert, indem er ihn verwandelt.<sup>152</sup> Von diesem Ausgangspunkt her kann sich Hamman auf eine unvergleichlich intensive Teilhabe Jesu am jüdischen Gottesdienst und Gebetsleben einlassen, bis dahin, dass er Jesus – allerdings anscheinend mit keiner genauen Vorstellung von der Sache – in den Synoptikern „den Mantel mit den Gebetsriemen“ tragen sieht.<sup>153</sup> Aber im Rahmen der Explikation der Erfüllung als Verwandlung stellen sich dann freilich, wenn auch anders temperiert, die gewohnten Topoi ein: die größere Intensität des Gebetes Jesu und die Begründung eines neuen, spirituellen, an ihm orientierten Kultus, der den alten ersetzt. Nur in diesem Sinn gelten dann die zunächst weitgreifenden Sätze, dass das Gebet Jesu fundamental im Volk Israel verwurzelt sei und dieses Volk von Betenden sein altes Gebet in ihm erfüllt finde.<sup>154</sup> Entsprechend

---

<sup>149</sup> Vgl. HAMMAN: *Prière* 1, S. 9–57.

<sup>150</sup> HAMMAN: *Prière* 1, S. 9 (Übers. hier und im Folgenden von PvdO-S).

<sup>151</sup> HAMMAN: *Prière* 1, S. 9f.

<sup>152</sup> HAMMAN: *Prière* 1, S. 70.

<sup>153</sup> Ebd.: „Jésus porte le manteau avec les phylactères (Mt., 9,20 et Mc 6,56)“. Entweder könnten Gebetsschal und *Gebetsriemen* gemeint sein oder Gebetsschal mit *Schlaufäden*.

<sup>154</sup> HAMMAN: *Prière* 1, S. 59.

ist dann umgekehrt die Liturgie der Urkirche in Leben und Lehre Jesu verwurzelt.<sup>155</sup>

Die Arbeit Hammans zeichnet mithin ein eindrückliches, durchaus mit einfühlsamem Verstehen verbundenes *Suaviter in modo* aus. Was jedoch die dezidiert theologische, christologisch orientierte und weniger historisch eruierte Begründung des Verhältnisses von jüdischem und christlichem Gottesdienst betrifft, so umschließt sie ein ebenso klares Fortiter in re – d.h. die Fortführung der mit den Arbeiten von Cabrol und Nielen bezeichneten Linie. Im Rahmen seines biblisch-theologischen und insbesondere seines neutestamentlich-theologischen Ansatzes wird man ihm dabei zugutehalten müssen, dass die Tradition und ihr Charakter durchaus für ihn sprechen. So beginnt er die Behandlung der Synoptiker mit dem folgenden, durch die historisch-kritische Forschung aufs Breiteste bestätigten Satz: „Es ist unmöglich, das Gebet Jesu von der apostolischen Gemeinschaft abzulösen. Alles, was wir wissen, ist uns durch sie mitgeteilt“<sup>156</sup> – der gesamte Abschnitt lohnt durchaus die mehrfache Lektüre. Aber kann man sich deshalb, wenn man historische Aussagen über das Verhältnis Jesu zum Gebet seines Volkes trifft, so weit von den historischen Fragen und ihren unverkennbaren Ratlosigkeitkeiten dispensieren, wie Hamman es tut?

#### (6) Oscar Cullmann

Man könnte nach den bisherigen Wegen durch die Literatur fast auf den Gedanken kommen, den Ansatz zu teilen, den Oscar Cullmann in seiner mehrfach aufgelegten Studie<sup>157</sup> über den Gottesdienst im Neuen Testament praktiziert hat: Er hat den urchristlichen Gottesdienst von vornherein in seiner nachösterlichen Spezifität, ohne einleitenden Rückbezug auf Tempel, Synagoge und Jesus von Nazaret, dargestellt<sup>158</sup> und die Herkunft dieses und jenes einzelnen Elementes „der äußeren Form“ nach aus dem Judentum nur en passant vermerkt.<sup>159</sup> Auch wenn man, wie die meisten Exegeten, Cullmanns mit besonderer Verve vertretene These, es habe von Anfang an und überall immer nur einen Gottesdienst mit Mahlfeier, nicht etwa auch eigenständige Wortgottesdienste gegeben, nicht teilt, ist das Ergebnis seines Ansatzes bemerkenswert. Dies gilt namentlich von seinem Einsatz bei dem urchristlichen

---

<sup>155</sup> HAMMAN: Prière 1, S. 159.

<sup>156</sup> HAMMAN: Prière 1, S. 59.

<sup>157</sup> OSCAR CULLMANN: *Urchristentum und Gottesdienst* (ATHANT 3) (1950), 2., veränd. u. verm. Aufl. Zürich/Stuttgart 1952 = 41962.

<sup>158</sup> So in dem ersten, ganz auf den Gottesdienst im Neuen Testament insgesamt bezogenen Teil (CULLMANN: *Gottesdienst*, S. 11–37). Der zweite ist speziell dem Johannesevangelium gewidmet (S. 38–112). Vgl. zu diesem Teil besonders die Auseinandersetzung bei DELLING: *Gottesdienst*, S. 133.

<sup>159</sup> CULLMANN: *Gottesdienst*, S. 34.

gottesdienstlichen Ruf „Maranatha!“,<sup>160</sup> aber auch von mancher Passage, die urchristliches gottesdienstliches Geschehen eindrücklich rekapituliert und erschließt.<sup>161</sup> Wenn den Leser dennoch peu à peu ein leises Unwohlsein beschleicht, so aufgrund des geradezu hemmungslosen Christomonismus, der sich besonders in dem Schlussteil über den „christlichen Grundcharakter des Gottesdienstes“ zeigt. Dort begegnet der Leser, obwohl es immer um *Gottesdienst* geht, auf drei Seiten<sup>162</sup> ein einziges Mal dem Wort „Gott“ – in der knappen Feststellung, die gottesdienstliche Versammlung, die nach Cullmann ganz und gar „auf den auferstandenen Herrn der Kirche“ hingeordnet ist, sei „eine Gabe Gottes an die Menschen“. Es scheint deshalb, dass der mangelnde Rekurs auf den jüdischen Gottesdienst und auf Jesus selbst ursächlich mit dem Zurücktreten Gottes aus dem gottesdienstlichen Geschehen, wie es Cullmann nachzeichnet, zusammenhängt. Umso mehr mutet es wie leise Ironie an, wenn Cullmann seinen Beitrag mit den folgenden Sätzen beschließt, in denen er das christliche Verständnis des im Gottesdienst wirksamen Heiligen Geistes von der Art und Weise unterscheidet, in der sich der Geist in den hellenistischen Mysterienreligionen bekundet:

Im Christentum ist er Zukunft, die sich auf Grund der Vergangenheit in der Gegenwart verwirklicht. Dieser zeitliche, an die Heilsgeschichte gebundene Charakter des Heiligen Geistes tut sich kund im Wesen des christlichen Gottesdienstes, wo nicht ein Mythos zur Darstellung gelangt, sondern wo das Christusgeschehen der Gegenwart fest verbunden ist mit den historisch-zeitlichen Tatsachen der Vergangenheit und den endzeitlichen der Zukunft.<sup>163</sup>

Im Hinblick auf ihre biblisch-jüdisch-theologische Struktur hätte jeder Teilnehmer einer Passafeier an diesen Sätzen seine helle Freude.<sup>164</sup>

#### (7) Charles F.D. Moule und Paul F. Bradshaw

Die mit Cullmann begonnene Fahrt in kontroverstheologisch ruhigere Gewässer setzt sich fort, sobald sich das Augenmerk auf englischsprachige Literatur aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts richtet, so in der sorgsam abwägenden Monografie von *Charles F.D. Moule* über „Worship in the New Testament“,<sup>165</sup> verstanden im Sinn des Gemeindegottesdienstes, und auf die Studie von *Paul F. Bradshaw* über „Daily Prayer in the Early Church“,<sup>166</sup>

<sup>160</sup> CULLMANN: Gottesdienst, S. 16f. Vgl. dazu weiter unten II. 6.1.

<sup>161</sup> Vgl. z.B. zum „Ziel des Gottesdienstes“ CULLMANN: Gottesdienst, S. 28f.

<sup>162</sup> CULLMANN: Gottesdienst, S. 35–37.

<sup>163</sup> CULLMANN: Gottesdienst, S. 36f.; rezipiert z.B. von MOULE (s. das Folgende).

<sup>164</sup> Vgl. den Beitrag über Passa und Ostern, unten III. 2.

<sup>165</sup> CHARLES F.D. MOULE: *Worship in the New Testament* (ESW 9) (1961), London <sup>3</sup>1964.

<sup>166</sup> PAUL F. BRADSHAW: *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office* (ACC 63) (1981), 2., rev. ed. London 1983.

d.h. in der Zeit bis ans Ende der Geschichte der Alten Kirche, ja teilweise bis ins 6. Jahrhundert. Eine Richtungsänderung war freilich auch bereits bei den beiden älteren englischsprachigen thematischen Arbeiten zum jüdischen und christlichen Gottesdienst von Oesterley und – weniger ausgeprägt – von Dugmore festzustellen.

*Moule* bewegt sich insofern noch in relativ großer Nähe zum klassischen Zugang auf das Thema „Gottesdienst im Neuen Testament“, als er die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität gleich im ersten Kapitel thematisiert. Er parallelisiert das Verhältnis des christlichen zum jüdischen Gottesdienst mit dem der spezifisch christlichen Schriften zu den jüdischen, also des Neuen Testaments zum Alten, und urteilt von hier aus: So wie „die christlichen Schriften eine organische Einheit von jüdischer Schrift, christlicher Tradition und inspirierter Interpretation“ sind, so ist der christliche Gottesdienst erwachsen aus „entliehenen Worten, aus erinnerten Traditionen und inspirierten Aussprüchen“.<sup>167</sup> „[D]er Jesus, der erinnert wurde, wurde als derselbe Jesus angesehen, der erfahren wurde und der gegenwärtig war, wo auch immer zwei oder drei in seinem Namen versammelt waren.“ So stand „christlicher Gottesdienst in Kontinuität mit jüdischem Gottesdienst und war doch, sogar von Anfang an, unterschieden“.<sup>168</sup>

Auf der Suche nach Momenten der Kontinuität und Diskontinuität vor allem im Wirken des erinnerten Jesus und in Traditionen über die allerersten Gemeinden zeichnet *Moule* mit knappen Strichen das Bild eines Nazareners, der zumindest von einigen der jüdischen gottesdienstlichen Einrichtungen anscheinend „mit Eifer und großer Hingabe“ Gebrauch machte und zugleich „in Seinem Dienst und in Seinem eigenen Selbst den Fokuspunkt des ‚neuen Tempels‘“ sah.<sup>169</sup> Denn nichts anderes genügte ihm als „die absolute Ernsthaftigkeit und Spiritualität“, die im Sinn des Wortes Jesu Joh 4,21.23 der Tempel vermitteln sollte, doch zu oft nicht vermittelte.<sup>170</sup> Wenn auch ein wenig enigmatisch formuliert, bewegt sich diese Deutung – die oft begehrende Heranziehung von Joh 4 eingeschlossen – in vorsichtiger Form auf der Linie der bereits vertrauten „Erfüllung“ oder „Ersetzung“ des Tempels durch Jesus. Es scheint auf dieser Linie zu liegen, wenn in *Moules* Arbeit der Teil über das „Nachfolgemahl und seine Entwicklungen“ den bei Weitem umfangreichsten Abschnitt ausmacht. So ist er darin aufzuweisen bemüht, dass dem christlichen Gottesdienst mit der Mahlfeier als Zentrum von Beginn an und als unterscheidendes Merkmal ein sakramentales, die Vereinigung mit Christus implizierendes Element innewohnte.<sup>171</sup> Er charakterisiert es im Übrigen, indem

---

<sup>167</sup> MOULE: *Worship*, S. 9 (Übers. von PvdO-S).

<sup>168</sup> MOULE: *Worship*, S. 10.

<sup>169</sup> MOULE: *Worship*, S. 15.

<sup>170</sup> Vgl. ebd.

<sup>171</sup> Vgl. MOULE: *Worship*, S. 21–29.

er den historischen und eschatologischen Charakter des Mahles mit ganz ähnlichen Worten wie Cullmann betont.<sup>172</sup> Unter dem Vorzeichen dieses sakramentalen Idioms des christlichen Gottesdienstes kann Moule im weiteren Verlauf der Untersuchung im gegebenen Fall mögliche Einflüsse des jüdischen auf den christlichen Gottesdienst erörtern, ohne dass die Frage von Kontinuität und Diskontinuität noch einmal als Problem virulent würde. In einem besonders eindrücklichen Abschnitt gibt er freilich, ohne dass das Kontinuitätsthema ausdrücklich berührt würde, zu erkennen, dass die Kontinuität selbst in der Mahlfeier in einem bestimmten Sinn stärker sein könnte, als seine Ausführungen zunächst vermuten lassen. So widmet er sich in einem besonderen Kapitel der Frage, wie eine eucharistische Feier in der Zeit der frühen Christenheit vonstatten gegangen ist, und vermag auf über einer Seite einen eindrucksvoll geschlossenen Ablauf zu präsentieren.<sup>173</sup> Anschließend heißt es kurz und bündig: „Das meiste hiervon ist Deduktion, teilweise aus bekannter jüdischer Praxis, teilweise aus den Erzählungen des Neuen Testaments über das Obergemach.“<sup>174</sup>

Später, im Zusammenhang mit der Taufe, versucht er desgleichen eine Rekonstruktion ihres Ablaufs aus den „vielen Anspielungen“ auf ihre Bedeutung in den neutestamentlichen Texten. Was folgt, hat nichts von der Lebendigkeit und Geschlossenheit der erzählten eucharistischen Feier, sondern ist eher eine stockende Aufzählung mit vielen „kann sein“ und „möglicherweise“. So spürt man es jenem anderen Zusammenhang ab, dass die Eucharistie in der jüdischen festlichen Mahlfeier mit Brot und Wein ihre Passform hat und dass sie umso lebendiger wirkt und wird, je mehr sie auf diese Feier zurückbezogen wird. Dieser Tatbestand dürfte sich schwerlich sachgemäß auf den Begriff der Übernahme einer „äußeren Form“ bringen lassen.

Die Monografie von Dugmore sei, so das Urteil von *Paul F. Bradshaw*, praktisch das einzige Lehrbuch zur Sache, das englischen Studenten der Liturgie zur Verfügung stünde, es sei jedoch nicht nur „out of print“, sondern ebenso ernstlich „out of date“.<sup>175</sup> In diesem Sinn als Ersetzung Dugmores geplant, erweist sich die Untersuchung von Bradshaw auch darin als Nachfolgerin der Arbeit von Dugmore, dass ihr Verfasser Ursprung und frühe Entwicklung des christlichen Gottesdienstes und damit gerade auch sein Verhältnis zum jüdischen erörtert, ohne seine historischen Überlegungen mit theologischen Fragen zu verquicken. Selbst eine Reflexion auf Kontinuität und Diskontinuität, die noch bei Dugmore ihren Platz hat, sucht man bei

---

<sup>172</sup> Vgl. MOULE: *Worship*, S. 24: „Auf ein Ereignis der Vergangenheit zurückblickend, blickt es voraus auf die Vollendung von Gottes Bestimmung; und in der Gegenwart, bei jeder Feier, ereignet sich eine schöpferische Begegnung der beiden.“ (Übers. von PvdO-S).

<sup>173</sup> MOULE: *Worship*, S. 30.

<sup>174</sup> MOULE: *Worship*, S. 31 (Übers. von PvdO-S).

<sup>175</sup> BRADSHAW: *Prayer*, S. VII.

Bradshaw vergebens. Theologische Überlegungen bleiben dem Schlusskapitel vorbehalten und haben hier – ähnlich wie bei Moule – die Frage nach der Relevanz des historisch Erarbeiteten für gegenwärtiges kirchliches Leben zur Leitschnur.

Bradshaw ist im Wesentlichen von einem zweifachen Bestreben geleitet. In Aufnahme der seit Dugmore erschienenen Texte will er über die inzwischen erarbeiteten Differenzierungen in der Klassifikation liturgischer Traditionen informieren sowie der forschungsgeschichtlich begründeten Skepsis Rechnung tragen und nicht zu viel an Wissen über die spätere Zeit in die frühere eintragen. Bei deren Darstellung legt er erhebliches Gewicht auf die Erörterung von Gebetsstunden und -zeiten, offenkundig im Dienst seines Interesses, den in der späteren Alten Kirche ausgeprägten „Cathedral Office“ und „Monastic Office“ im Osten wie im Westen in seiner jeweiligen Besonderheit zu kennzeichnen.<sup>176</sup> Zumindest an einigen Punkten mag man fragen, ob Dugmore im Verhältnis zu Bradshaws eigener Arbeit tatsächlich ganz „out of date“ ist. So setzt Bradshaw unkritischer, als es dem Forschungsstand angemessen ist, die Institution „Synagoge“ wie selbstverständlich für die Zeit Jesu als Ort regelmäßigen Gebetes voraus. Wenn er dementsprechend urteilt, dass die Schriftlesung (gegebenenfalls mit Übersetzung ins Aramäische und weiterer Auslegung) kein integraler Bestandteil des Gottesdienstes im eigentlichen Sinn gewesen sei, „but rather tacked on the end as a quasi-independent unit“<sup>177</sup>, bzw. dass sie „as an occasional appendix“ angesehen wurde,<sup>178</sup> so dürfte dies desgleichen schwerlich den tatsächlichen Gegebenheiten im 1. Jahrhundert gerecht werden.

In einer späteren Monografie hat Bradshaw allerdings dem Fortgang der Forschung Rechnung getragen.<sup>179</sup> So unterstreicht er dort, dass die Lesung aus der Tora an jedem Sabbat und Festtag „was a regular feature of the synagogue from the outset, and may even have constituted *the* fundamental reason for the emergence of that institution“.<sup>180</sup> Und während er zunächst trotz seines Verdikts über die Arbeit Dugmores noch mit ihm befunden hatte, dass es in großen Städten wie Jerusalem, Caesarea, Antiochien und Rom täglich Gottesdienste gegeben habe,<sup>181</sup> urteilt er später, gemeinsame liturgische Aktivitäten seien eher auf jene Tage wie Sabbat, Montag und Donnerstag beschränkt gewesen, an denen man sich zur Schriftlesung versammelt habe, sodass es dann entsprechend heißt, es habe noch weniger eine Grundlage gegeben „for the assertion by C.W. Dugmore (1910–1990) that in first-century Judaism, at

---

<sup>176</sup> Vgl. BRADSHAW: Prayer, z.B. S. 2–10.

<sup>177</sup> BRADSHAW: Prayer, S. 19f., Zitat S. 20.

<sup>178</sup> Ebd.

<sup>179</sup> Vgl. BRADSHAW: Search.

<sup>180</sup> BRADSHAW: Search, S. 36 (Hervorh. im Original).

<sup>181</sup> Vgl. BRADSHAW: Prayer, S. 18.

least in the larger towns, ,daily attendance at the public worship of the community would be the practice of every devout Jew‘.<sup>182</sup> Vielmehr sei die private Rezitation von Schemá Jisrael und Achtzehngebet zu den traditionellen Zeiten (zwei- bzw. dreimal) anscheinend selbst noch nach Maßgabe der Mischna das Normale gewesen. Dugmore zu Ehren bleibt jedoch festzuhalten, dass Bradshaw ungeachtet seiner Distanzierung von ihm in der hohen Bedeutung, die er der Schriftlesung für den Zusammenhang zwischen synagogalem und frühchristlichem Gottesdienst beimisst, mit ihm übereinstimmt.<sup>183</sup> Im Übrigen zeichnet sich die zweite Arbeit Bradshaws auch dadurch aus, dass sie eine Reihe forschungsgeschichtlicher Einblicke gewährt, vor allem in die Entwicklung, die die liturgiewissenschaftliche Forschung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im französisch- und englischsprachigen Bereich im Blick auf das Verständnis der Eucharistie in ihrem Zusammenhang mit Segen und Segenssprüchen in der jüdischen Tradition genommen hat.<sup>184</sup>

#### (8) Ferdinand Hahn und Jürgen Roloff

Um zur protestantischen Forschung auf dem Festland und damit zu etwas stärkeren theologischen Vibrationen zurückzukehren: Hier kommt *Ferdinand Hahn* das Verdienst zu, dass er mehrfach Veröffentlichungen zum Gesamtthema des urchristlichen Gottesdienstes vorgelegt hat – so zunächst mit einem längeren Aufsatz im „Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie“ 1967, der mit Literaturnachträgen und Verbesserungen in Details wenige Jahre später noch einmal als separate Publikation erschienen ist (1970), sodann mit seinem TRE-Artikel von 1985.<sup>185</sup> Letzterer ist im Wesentlichen eine aktualisierte Fassung der früheren Arbeit mit folgenden nennenswerten Modifikationen: Die einleitende Aufgabenbeschreibung ist entfallen, das nachfolgende zweite Kapitel „Der alttestamentliche und jüdische Gottesdienst“ durch einen Abschnitt „Voraussetzungen im Frühjudentum“ ersetzt, der Bemerkungen zum Opfertagesdienst im Tempel, zum Synagogengottesdienst und zur persönlichen Frömmigkeit umfasst. Das Korpus der Arbeit ist demgegenüber gleich geblieben und umschließt Darlegungen über „Jesu Stellung“ bzw. „Haltung“ zum jüdischen Gottesdienst, über „Grundlagen“ des urchristlichen Gottesdienstes (Jesu eschatologische Botschaft, Kreuz und Auferstehung, Pfingsten) und über seine Geschichte (bis hin zu Justin bzw. in knappen Strichen bis an den Anfang des 3. Jahrhunderts). Wie am Anfang sind dann gegen Ende stärkere Neuauswertungen vorgenommen worden: In drei Teilen („Elemente“, „Die Ordnung“ des Gottesdienstes und „Zur Terminologie“) sind Einzelpassa-

---

<sup>182</sup> BRADSHAW: Search, S. 39.

<sup>183</sup> Vgl. DUGMORE: Influence, S. 110; BRADSHAW: Search, S. 36.

<sup>184</sup> BRADSHAW: Search, S. 118–143.

<sup>185</sup> FERDINAND HAHN: Art. „Gottesdienst III. Neues Testament“, in: TRE 14 (1985), S. 28–39.

gen, die bis dahin über die Arbeit verstreut waren und kategorial zusammengehören, hilfreich zusammengestellt, ähnlich dem einst von Nielsen verwendeten Raster. An die Stelle des ehemaligen Schlussteils „Ergebnisse“ sind sodann Ausführungen über das „Wesen des urchristlichen Gottesdienstes“ getreten, und zwar unter den Gesichtspunkten seiner Bezogenheit auf Christus, Gemeinde, Welt und Eschaton – ein Zusammenhang, der den eindrücklichen Schlussteil von Hammans Arbeit in Erinnerung ruft und von ihm profitiert haben mag.

Wie bereits dieser Aufriss zeigt, liegt Hahn wie auch den übrigen Autoren dezidiert daran, die Eigenständigkeit und Eigenstruktur des christlichen Gottesdienstes herauszuarbeiten. Tempel- und Synagogengottesdienst gehören zu dessen „Voraussetzungen“, an die Jesus auf je eigene Weise anknüpft. Was den Tempel angeht, geschieht dies durch die Ankündigung seines Endes, die der Nazarener durch die „Tempelaustreibung“ zeichenhaft bekräftigt. Die Synagoge ist demgegenüber der Ort seiner Verkündigung und seines Wirkens, an dem er – in nachösterlicher Ausprägung formuliert – die Erfüllung der Verheißung in seiner Person anzeigt.<sup>186</sup> Stärkeres Gewicht kommt nach Hahn der Verankerung Jesu in der (persönlichen) „Glaubens- und Frömmigkeitstradition“ zu. So steht er „in doppelter Hinsicht eindeutig auf dem Boden des Alten Testaments und Judentums“: „im Bekenntnis zu dem einen Gott und in der eschatologischen Erwartung“.<sup>187</sup> Gleichwohl weist er mit seinem Gottesverhältnis, wie es durch den Abbaruf angezeigt wird, und mit seiner Überzeugung, dass die endzeitliche Erfüllung der Erwartung mit ihm selber beginnt, folgenreiche „Besonderheiten“ auf. Sind es doch diese Spezifika, die das angedeutete Verhältnis zu den beiden genannten Gottesdienstformen wie auch zu den traditionellen Frömmigkeitsformen (Sabbat, Reinheitsvorschriften usw.) bedingen,<sup>188</sup> die als bestehende Ordnungen „aufgebrochen“ werden, um „neue Möglichkeiten“ zu erschließen.<sup>189</sup> Sie zeigen sich gottesdienstlich vor allem im Bereich der Mahlgemeinschaften Jesu, deren letzte mit „eine[r] besondere[n] Sinnggebung“ seines bevorstehenden Todes verbunden war und „zum entscheidenden Ansatzpunkt für den urchristlichen Gottesdienst geworden ist“.<sup>190</sup>

Von diesem klaren, christologisch fundierten Grundriss her ist es im weiteren Verlauf für Hahn zwar kein Problem, an gegebener Stelle Einflüsse jüdisch-gottesdienstlicher Überlieferung auf die Ausgestaltung des christlichen Gottesdienstes zu veranschlagen. Dennoch bleibt Sperriges in seiner eindrücklichen, sich im Konsens der Forschung bewegenden Rekonstruktion,

---

<sup>186</sup> HAHN: Art. „Gottesdienst“, S. 30.

<sup>187</sup> HAHN: Art. „Gottesdienst“, S. 29.

<sup>188</sup> Ebd.

<sup>189</sup> HAHN: Art. „Gottesdienst“, S. 30.

<sup>190</sup> Ebd.