

Sichauseinandersetzens, ja friedlichen Kämpfens. Aber auch diese Realisierungen der Hoffnung und nicht nur das Spiel werden ihrerseits stets Antizipationen bleiben, und die Hoffnung wird so innergeschichtlich nie ganz ausgefüllt werden. Sie muß also über alle Geschichte hinaus hoffen, um als Hoffnung bleiben zu können. Die Hoffnung und ihre Antizipation verlangen reale Gestaltung in der Geschichte, sie nehmen die Menschen in der Geschichte in Pflicht und Anspruch, aber sie weisen schließlich über alle Geschichte hinaus in das Geheimnis, das größer ist als

alles Menschliche und das doch alles im Menschen erst ganz menschlich zu machen vermag, ins Geheimnis Gottes und seines Reiches, auf das wir hoffen und um das wir beten.

Dies ist, wie mir scheint, die theologische Seite jener menschlichen Verhältnisse, die wir aus dem Spiel, verstanden als mythischen Archetyp, abzulesen suchten. Als Ausdruck dieser Hoffnung könnte also selbst etwas ausgesprochen Profanes wie das Fußballspiel seine verborgene theologische Seite haben. *Bernhard Welte*

Tagungen

Liturgie als Prüfstein des Dialogs?

Zu einer christlich-jüdischen Tagung in Aachen

Der christlich-jüdische Dialog ist – zumindest hierzu-lande – ein Paradebeispiel für systematisch verzerrte Kommunikationsbedingungen. Obwohl theoretisch die fundamentale Bedeutung der Begegnung mit dem Judentum bewußt ist, obwohl weithin auch gesehen wird, welche wichtige Funktion das christlich-jüdische Gespräch für den Dialog zwischen den christlichen Kirchen hat, obwohl seit Jahrzehnten Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit sich für die „größere Ökumene“ engagieren, obwohl es offizielle Texte der großen Kirchen (von der „Judenerklärung“ des Zweiten Vatikanums bis zur EKD-Studie „Christen und Juden“) gibt – die christlich-jüdischen Beziehungen liegen im argen. Die amtlichen Verlautbarungen scheinen im großen und ganzen Absichtserklärungen geblieben zu sein, die christlich-jüdischen Gespräche blieben eine Sache von Spezialisten, noch dazu häufig von „Spezialisten“, die entweder keine ausgewiesenen Fachleute oder nicht wirklich repräsentativ für ihre Glaubensgemeinschaft sind – oder auch beides.

Das schwierige Gespräch

Zweifellos ist der Dialog auch dadurch belastet, daß Gesprächsbereitschaft beim Judentum nicht einfach vorausgesetzt werden kann. Ein ganzes Bündel historischer und religiöser Ursachen hat dazu geführt, daß jüdische Offenheit für die Begegnung mit dem Christentum eher das Nichtselbstverständliche ist. Das theologisch-religiöse *Bewußtsein der eigenen Identität* dürfte einer der Gründe dafür sein (der „Ölbaum“ hat es sozusagen nicht nötig, sich mit den „wilden Schößlingen“ zu befassen), der in den verschiedenen innerjüdischen Richtungen allerdings

unterschiedlich stark ausgeprägt ist. Ein weiteres wichtiges Moment ist das *Missionstrauma* (vgl. HK, April 1978, 167), das die zahlreichen Versuche der Zwangsbekehrung im Lauf der Geschichte hinterlassen haben. Das Mißtrauen, Christianisierungsversuche könnten sich als Gesprächsbereitschaft maskieren, bleibt deshalb ein nicht zu übersehendes Datum. Über die Belastung, die die *Erinnerung des Judentums an seine Geschichte in der christlichen Welt* darstellt, braucht man keine Worte zu verlieren. Es dürfte aber wichtig sein, daß man sich christlicherseits darüber Gedanken macht, welch heikles Thema das Gespräch mit den Christen für die Mehrzahl der Juden nach wie vor ist – sofern es überhaupt ein Thema für sie ist.

Das durchschnittliche christliche Bewußtsein – auch das theologische – nimmt seinerseits die jüdische Überlieferung meist nicht zur Kenntnis oder verhält sich in seltsam widersprüchlicher Weise zu ihr: in der Fortschreibung eines untergründigen, latenten oder auch offenkundigen *religiös-theologischen Antijudaismus* oder in einem romanisierenden *Philosemitismus des schlechten Gewissens*. Beide Haltungen nehmen den jüdischen Partner nicht ernst und verweigern den Dialog, der diesen Namen verdienen würde. Die letztgenannte Spielart des Philosemitismus ist überdies häufig eher eine politisch und geschichtlich motivierte Sympathie für den Staat Israel als religiöses Interesse für jüdisches Glaubensleben und jüdische Theologie.

Diese merkwürdige Ambivalenz zwischen verborgenem religiösem Antijudaismus und ästhetisierendem bzw. politisierendem Philosemitismus hat natürlich ihre Ursachen in der jüngsten deutschen Vergangenheit, die identisch ist mit dem Ende des europäischen Judentums. Diese Ver-

gangenheit macht es schwer, dem Judentum ernsthaft und nüchtern – in der Solidarität des Glaubens an den einen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs – zu begegnen. Das und nichts anderes wäre aber die Aufgabe der Nachgeborenen der Katastrophe. Ein oberflächliches Sympathiegefühl für eine staunenswerte Minderheit ist zu wenig. Viel schlimmer noch ist ein religiös-theologisches Desinteresse, das sich die Begegnung mit dem Judentum ersparen zu können glaubt aufgrund des fatalen Trugschlusses, es sei vom Judentum nichts übriggeblieben außer seinen säkularisierten Ablegern (Marx, Freud etc.). Daß es sowohl in den USA wie in Israel und in zahlenmäßig bescheidenem Umfang auch in Europa ein religiös lebendiges Judentum gibt, wird dabei vergessen, und in einem katastrophalen Irrtum nimmt man unbewußt das, was den europäischen Juden angetan wurde, zum Beweismaterial für ein theologisches Urteil.

Daß in der Tat das Judentum in unserem Raum heute nur eine verschwindende Minderheit ist, sollte Theologie und Verkündigung – gerade auf Grund der Vergangenheit – nicht dazu verleiten, ihre Aussagen über das Judentum so zu formulieren, daß sie einem jüdischen Gesprächspartner als Karikatur erscheinen müssen, und die christliche Bestimmung des eigenen Verhältnisses zum Volk Israel darf man sich nicht deshalb leichtmachen, weil man aufgrund der faktischen Lage kaum jüdischen Widerspruch zu gewärtigen hat.

Es ist eine Binsenwahrheit, daß man sinnvoll zu dialogisieren nur anfangen kann, wenn die Partner schon etwas voneinander wissen. Es ist eine ebensolche Binsenwahrheit, daß das christlich-jüdische Gespräch am Mangel an solchem Wissen krankt, nicht zuletzt an der mangelnden Kenntnis der religiös-liturgischen Praxis. Deshalb war es zweifellos eine bedeutsame Initiative der Akademie des Bistums Aachen und der Evangelischen Akademie in Hessen und Nassau, den Gottesdienst zum Gegenstand einer breit angelegten gemeinsamen Tagung zu machen, die vom 16. bis 19. März 1978 unter dem Thema „*Jüdische Liturgie: Geschichte, Struktur und Wesen*“ in Aachen stattfand. Im Unterschied zu ähnlichen Unternehmungen ließ man sich also nicht vorschnell auf Komparatistik ein, sondern stellte die jüdische Liturgie als solche in den Mittelpunkt – freilich nicht ohne von Fall zu Fall nach den Bezügen zum christlichen Gottesdienst zu fragen.

Für die Referate hatte man eine Besetzung gefunden, wie sie nur an sehr hohen Feiertagen des christlich-jüdischen Dialogs zusammenkommt. Hauptreferent war der in Berlin geborene und heute am Hebrew Union College in Cincinnati/USA lehrende Prof. *Jakob J. Petuchowski*, der wohl bedeutendste jüdische Liturgiewissenschaftler und einer der führenden Gelehrten jüdischer Theologie überhaupt, der – in Amerika seit vielen Jahren am Gespräch mit den Christen beteiligt – unverständlicherweise in unseren Breiten noch viel zu wenig rezipiert ist. Dazu kamen zwei der renommiertesten Judaisten christlicher Konfession aus dem deutschsprachigen Raum: der Österreicher Prof. *Johann Maier*, Ordinarius in Köln sowie Direktor

des dortigen Martin-Buber-Instituts und Verfasser einiger Standardwerke seiner Disziplin, und der Schweizer Prof. *Clemens Thoma* (Luzern), der als einziger deutschsprachiger Theologe eine Professur für Judaistik und Theologie innehat und als Konsultor der Kommission des vatikanischen Einheitssekretariats für die Beziehungen zum Judentum angehört. Als Gesprächspartner nahm eine Reihe bekannter katholischer Liturgiewissenschaftler teil (so die Professoren *Balthasar Fischer*, *Alkuin Häußling*, *Philipp Harnoncourt* und *Hermann Reifenberg*).

Vom Tempel zur Synagoge

Das christlich-theologische Wissen vom Judentum ist meist deshalb unzureichend, weil es auf die jüdische Vergangenheit beschränkt ist und kaum weiter reicht als bestenfalls bis in die neutestamentliche Zeit. Der Rückgang in die Geschichte wäre durchaus richtig, wenn man ihn nicht zu früh beenden würde. In Aachen wollte man über die Gegenwart des Judentums informieren – und mußte dazu weit in die Vergangenheit zurückgehen. Denn jüdische Liturgie ist in ihren Ursprüngen Tempelkult und ist heute Synagogengottesdienst. Der Synagogengottesdienst hat selbst bereits eine mehr als zweitausendjährige Geschichte, bleibt aber darüber hinaus noch auf den Tempelkult zurückverwiesen.

Der *Tempelgottesdienst* in Jerusalem – dessen Konturen Johann Maier herausarbeitete – war für das biblische Judentum von zentraler Wichtigkeit (wenn auch der Jerusalemer Tempel erst allmählich seine Würde als Zentralheiligtum erhalten hatte). Er war ein Opferkult und Sache der Priesterschaft, war aber für das ganze Volk – obgleich es nicht unmittelbar teilnehmen konnte – von höchster Bedeutsamkeit. Die ritualgerechte Durchführung des Kultes gewährleistete die Harmonie der Schöpfung, insofern Kultgesetz und Schöpfungsgesetz als identisch galten. Der Kultapparat funktionierte auch *ohne* Gemeinde, gewissermaßen *ex opere operato*, aber *für* die Gemeinde. Wie die prophetische Kultkritik zeigt, wußte man immer auch um die Gefahr, daß der Kultapparat in Mechanismus ausarten kann (vgl. die polemische Behauptung einer opferlosen Zeit in der Wüste bei Amos 5,25), trotzdem galt der Tempelkult als „Heildienst“, der Schuld beseitigt und die Seinsordnung garantiert. Die Tempelzerstörung mußte deshalb als furchtbare Katastrophe verstanden werden: geschehenes Unheil konnte jetzt nicht mehr beseitigt werden.

Andererseits war für das Judentum *Heiligung* nie ausschließlich an einen *Ort* gebunden, vielmehr war ausschlaggebend immer die Heiligung der *Zeit* – eine These, für die jedenfalls die Tatsache spricht, daß das Judentum die Zerstörung des Jerusalemer Tempels und die Zerstreuung in die Diaspora überlebt hat. Nur weil das Judentum nicht auf die Heiligung des Raumes fixiert war (Jakob Petuchowski glossierte: der Sinai sei kein jüdischer Wallfahrtsort, sondern ein christliches Kloster geworden),

konnte es seinen Glauben überall auf der Welt leben. Seine gottesdienstliche Form fand dieses Glaubensleben in der Synagoge.

Wann, wo und weshalb sich neben dem Tempel der *Synagogengottesdienst* entwickelt hat, ist umstritten. Sicher ist zweierlei: daß es bereits im 1. Jahrhundert in Palästina und in der Diaspora Synagogen gegeben hat und daß sie in Parallele, nicht in Alternative zum Tempel standen. Sie befanden sich sogar geschichtlich in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Tempel, insofern zumindest ein Ursprung der Synagoge in den Lokalversammlungen zu sehen ist, die jeweils in der Region des Landes Israel gehalten wurden, deren Delegation von „Beistehenden“ am Tempelopfer teilnahm. Charakteristisch für diese Versammlungen war Gebet und Schriftlesung. Neben die Tempelfrömmigkeit trat so die Gebetsfrömmigkeit.

Die Unterschiede zwischen Tempel und Synagoge liegen auf der Hand. Im Tempel herrscht *erbliches Priester- und Levitentum*, in der Synagoge herrscht die „absolute Demokratie“ (Petuchowski): der Rabbiner ist kein Priester, und auch ein Rabbiner ist für den Synagogengottesdienst nicht notwendig; wer vorbeten kann, darf es, wer die Schrift lesen und interpretieren kann, darf es. Der Tempel ist *ortsgebunden*, eine Synagoge ist überall da, wo sich 10 Juden zum Gottesdienst zusammenfinden. Was für den Tempel das *Opfer* ist, sind für die Synagoge *Gebet und Torahstudium*. Ist im Tempel das Volk *Zuschauer*, so ist es in der Synagoge *betende Gemeinde*.

Im Lauf der Geschichte entwickelt sich zwischen Tempel und Synagoge eine eigentümliche Dialektik, die *beide* Größen auch nach dem faktischen Ende des Jerusalemer Tempels als *Pole jüdischer Frömmigkeit* erscheinen läßt. Zunächst galt als Prinzip, daß die Synagoge den Tempel nicht imitieren darf: kein Weihrauch, keine Instrumentalmusik etc. Andererseits näherte sich die Synagogenarchitektur immer mehr dem Bau des Tempels, der Torahschrein entwickelte sich zum heiligen Schrein in einiger Analogie zur Bundeslade. Und ironischerweise hat das liberale Judentum mit dem Verzicht auf die Hoffnung auf Wiederherstellung des Tempels die Synagogen immer mehr *in Richtung Tempel stilisiert* – mit strengen Ritualen, „priesterlichen“ Rabbinern, feierlichen Architekturen – und *schließlich auch Tempel genannt*. Demgegenüber gab und gibt es Tendenzen, die das Informelle, Direkte, alle Teilnehmer Ansprechende wieder betonen und an Stelle der Großsynagogen kleine Gemeinschaften favorisieren.

Zwischen Spontaneität und Tradition

Der synagogale Gottesdienst ist eine Gebets- und Wortliturgie, die in ihrer Grundstruktur recht einfach ist, im Laufe der Jahrhunderte aber eine Vielfalt von Erweiterungen zu integrieren hatte. Im Zentrum des Gottesdienstes stehen das „Höre Israel“ mit den dazugehörigen vorausgehenden und nachfolgenden Benediktionen sowie das 18-Bitten-Gebet. Das „Höre Israel“ enthält so etwas wie

ein jüdisches Glaubensbekenntnis in drei Schriftworten: das erste (Dt 6, 4–9) enthält die „Annahme des Jochs der Herrschaft Gottes“, das zweite (Dt 11, 14–21) – als Antwort darauf – die „Annahme des Jochs der Gebote“, und das dritte schließlich (Num 15, 37–41) verweist auf den Auszug aus Ägypten als Prototyp der Erlösung. Die dazugehörigen Benediktionen beziehen sich auf Gottes Schöpfertätigkeit und auf die Auserwählung Israels zum Empfang der Offenbarung und übernehmen das, was in den Schriftstellen „dogmatisch“ proklamiert ist, persönlich-existentiell als Wahrheit.

Die synagogale Liturgie ist allerdings nach und nach weit über die Grundelemente hinausgewachsen. Neben Hymnen und Gebeten hat insbesondere die Schrift einen hervorragenden Platz erhalten: in der *lectio continua* der Torah, in der Lesung aus den Propheten und in der Homilie. Durch die Schriftlesungen erhält der Synagogengottesdienst vollends seinen von drei Dimensionen geprägten Charakter: er verbindet eine formenreiche *Gebetsfrömmigkeit* mit intellektueller Bemühung um das *Bibelverständnis* und mit der Ausrichtung auf die *Lebensgestaltung*.

Wenn zum Wesen der Liturgie gehört, daß sie eine Art „heiliges Spiel“ ist, das sich nach einer bestimmten Regel entfaltet, und wenn zur Liturgie andererseits notwendig der Ernst unmittelbar-persönlicher Betroffenheit gehört, dann zeigt die Entwicklung des Synagogengottesdienstes diese Bipolarität in exemplarisch ausdrücklicher Weise. Diese Entwicklung ist eine Geschichte der Hinzufügungen, eine Ansammlung von *Traditionen* auf dem Hintergrund des Anspruchs der *Spontaneität* als Voraussetzung des Betens. Diese Dialektik wird durch zwei Schlüsselwörter für die jüdische Frömmigkeit bezeichnet: *kawwanah* und *qebha*. Das erste bedeutet Ausrichtung, Konzentration, Andacht, Innerlichkeit, Spontaneität, das zweite soviel wie „das Festgesetzte“, die Routine, die Tradition. Die innere Spannung zwischen diesen beiden Größen bestimmt die Geschichte des jüdischen (nur des jüdischen?) Gottesdienstes: das Gebet (auch in der Gemeinde) muß spontan sein, aber die Gemeinde braucht die feste Form, in der sie sich als jüdische Gemeinde erkennen kann.

„Wenn du betest, betrachte dein Gebet nicht als etwas festgelegtes (*qebha*), sondern es sei Inbrunst und ein Flehen vor dem Allgegenwärtigen, gelobt sei Er“, sagte einer der frühen Rabbinen. In diesem Sinn hatten die Rabbinen sogar verboten, Gebetstexte aufzuschreiben; festgelegt waren nur die Anordnung und der inhaltliche Skopus der Gebete, nicht aber ihr Wortlaut. Viele Gebete wurden aber so populär, daß sie überliefert und zum festen Bestandteil des Gottesdienstes wurden. Petuchowski formulierte deshalb als Gesetz der jüdischen Liturgieentwicklung, daß die *kawwanah* einer Generation zum *qebha* der nächsten wird.

Die Tradition des synagogalen Gottesdienstes ist diesem Gesetz entsprechend durch immer neue *Hinzufügungen* gekennzeichnet (ein Vergleich mit jenem christlichen Traditionsverständnis liegt nahe, für das der Traditionsprozeß

auch eine ständige Erweiterung und Entfaltung ist, gleichsam das Wachstum eines immer verästelten Baumes aus der einen Wurzel). Das hat zur Folge, daß die gesamte jüdische Geschichte ihre Spuren im Gottesdienst hinterlassen hat. Es bedeutet aber auch praktisch, daß der Gottesdienst immer länger wurde – und daß es immer wieder zum Streit um Hinzufügungen bzw. auch Kürzungen (was erst im 19. Jahrhundert ein Problem wurde) kommen mußte, wobei in einem bemerkenswerten Frontenwechsel oft die Konservativen der einen Generation sich gegen eine Hinzufügung sträubten, während die Konservativen einer anderen Generation gegen die Kürzung des einst Hinzugefügten Front machten.

Kontinuität in der Vielfalt der Formen

Die Dialektik von *kawwanah* und *qebha* ist in ihrer liturgiegeschichtlichen Konsequenz noch in anderer Weise wirksam: sie hat zu einer Vielzahl von Formen der Gottesdienstpraxis geführt, die doch so weit übereinkommen, daß der einzelne Gottesdienst mit allen anderen jüdischen Gottesdiensten in Raum und Zeit verbunden ist. Die Notwendigkeit des Bewußtseins der Gemeinsamkeit im Beten mit dem ganzen Volk Israel in Geschichte und Gegenwart ist wohl das, was dem „Festgelegten“ überhaupt seinen Rang und seine Bedeutung verleiht. Die betende Gemeinde weiß, daß das Volk Israel mit ihr betet – *semper et ubique*. Der Beter in der Gemeinde setzt sozusagen das Gespräch nur fort, das seine Familie schon seit ein paar tausend Jahren führt, und er weiß, daß er persönlich an der Aufgabe teilnimmt, „am tausendjährigen jüdischen Gebet, dem Schmuckteppich, der aus Fäden von Spontaneität und Tradition gewoben ist, selbst mitzuarbeiten“ (Petuchowski).

Eine konstitutive Rolle für die Wahrung der Kontinuität kommt bis heute dem *Hebräischen als liturgischer Sprache* zu. Es gab und gibt zwar Gottesdienste in der Landessprache. Man braucht nur daran zu denken, daß die Septuaginta einst für das alexandrinische Judentum geschaffen wurde (die Anwälte des Hebräischen weisen freilich darauf hin, daß die meisten dieser alexandrinischen Juden später Christen geworden sind). Und seit dem Mittelalter galt die grundsätzliche Erlaubnis, die Landessprache zu benutzen, wenn das Hebräische nicht verstanden wird. Aber bis ins 19. Jahrhundert hinein wurde von dieser Erlaubnis kein Gebrauch gemacht. Das Bewußtsein des Konnexes zwischen der Erhaltung des Volkes Israel und der Bewahrung seiner Sprache war offensichtlich stärker als das Bedürfnis nach Verständlichkeit der liturgischen Texte. Als verbindendes Element der Juden in der Diaspora hatte das Hebräische eine kaum zu überschätzende geschichtliche Bedeutung. Mit der Existenz des Staates Israel scheint das Interesse an der Ursprache der Bibel erneut gewachsen zu sein, nachdem im assimilierten westlichen Judentum auch Präferenzen für die Landessprache stark in den Vordergrund getreten waren. In typisch jüdischer Art – so formulierte Petuchowski – sollte man aus der

Frage Landessprache oder Hebräisch keine Entweder-Oder-Frage machen, sondern solle beides praktizieren. Eine grundsätzliche Option für das Hebräische war dabei freilich nicht zu überhören, wohl nicht zuletzt deshalb, weil die jüdische Liturgie ganz von biblischer Sprache geprägt ist und diese eben im originalen Idiom am nuanciertesten und ausdrucksstärksten zum Klingen kommt.

Abgesehen von der Möglichkeit der Verwendung der Landessprache gibt es eine große Zahl verschiedener gottesdienstlicher Formen innerhalb des einen liturgischen Grundgefüges. Das beginnt bei der Vielfalt *künstlerischer Gestaltung* der Liturgie: es gibt ein reiches Erbe synagogaler Poesie, die biblisches Material in immer wieder neuen Variationen künstlerisch umformte und dabei einen erstaunlichen Formenreichtum produzierte (Prof. Maier gab aufschlußreiche Beispiele verborgener Schätze dieser noch viel zu unbekanntem Poesie), und es gibt eine große Überlieferung synagogaler Musik (in die der Kantor der Aachener Gemeinde, *Hermann Herz*, anhand eindringlicher Beispiele in eigener Interpretation einwies). Die Vielfalt reicht aber weiter und ist sowohl *lokal* als auch *theologisch* definiert.

Die Lokaltraditionen wurden von jeher hochgeschätzt. So haben sich auch *innerhalb* der Orthodoxie verschiedene Riten herausgebildet: der in Kastilien beheimatete sephardische Ritus, der in Deutschland und Polen lokalisierte aschkenasische, der romanische, der chassidische usw. Und es scheint bezeichnend zu sein, daß im 15. Jahrhundert ein spanischer Gelehrter erklärte, das 18-Gebet sei in keinen zwei Gemeinden identisch, und daß das deutsche *Einheitsgebetbuch* in drei Ausgaben (Berlin, Breslau, Frankfurt) erschien. Zähigkeit im Festhalten der Tradition und Bereitschaft zu modifizierenden Reformen schienen sich durchaus miteinander vertragen zu haben. Pluralität und Übereinkunft in dem Sinn, daß man sich nicht gegenseitig das Judentum abstreitet, gelten prinzipiell auch dort, wo die Unterschiede ziemlich tief reichen. Die von verschiedenen Seiten vertretene These, daß ebenso wie die durch das starke Traditionsbewußtsein verbürgte *Identität mit der gemeinsamen Geschichte* die *Zulassung pluraler Ausdrucksformen und Gestaltungsweisen* das Überleben des Judentums ermöglicht hätten, hat einiges an Plausibilität für sich (und dürfte auch für das Christentum lehrreich sein).

Ein orthodoxer deutscher Jude würde wohl einiges anders beurteilen als der im amerikanischen Reform-Judentum beheimatete Jakob Petuchowski, was nichts an der Überzeugungskraft seiner Position ändert, sondern höchstens noch einmal den innerjüdischen Pluralismus unterstreicht – der freilich von Orthodoxen nicht in demselben Maß konzediert wird wie von Reformierten. Offensichtlich funktioniert dieser Pluralismus im religiösen amerikanischen Judentum gut, was Petuchowski zur Vermutung veranlaßte, die Entwicklungsmöglichkeiten für das Judentum seien dort vielleicht größer als im Staate Israel. Was die *reformjüdische Liturgie* betrifft, so brachte sie ne-

ben einer Kürzung des Gottesdienstes und der fakultativen Zulassung der Landessprache auch *theologische Korrekturen*. So wurde etwa der Partikularismus gedämpft und durch eine Verstärkung der universalisierenden Tendenz ausgeglichen. Vergleiche zwischen Israel und den anderen Völkern sind positiver formuliert oder werden ausgelassen. Weggelassen werden auch die Gebete für die Rückkehr der Zerstreuten und ihre Einsammlung nach Zion sowie für die Wiederherstellung des Tempels. Die Hoffnung auf den Messias wurde ersetzt durch die Hoffnung auf die messianische Zeit, an die Stelle der körperlichen Auferstehung trat – für Christen, die eben erst die biblische Aussage von der Auferstehung des Fleisches neu würdigen lernten, etwas überraschend – die Unsterblichkeit der Seele. Man würde sich täuschen, wenn man hinter diesen Reformen bloß amerikanisch imprägnierten Pragmatismus sähe. Jakob Petuchowski beugte einem solchen Verdacht vor: die Möglichkeit von Gebet und Gottesdienst habe viel mehr mit dem Glauben bzw. der Abwesenheit des Glaubens zu tun als mit „modern frasierter Theologie“; und: Liturgie müsse Poesie sein, nicht Prosa.

Jüdisches Erbe in christlicher Liturgie

War man auch in Aachen konzentriert auf die Kenntnisnahme der Welt des jüdischen Gottesdienstes, so wurde schließlich doch auch nach dem Verhältnis christlicher Liturgie zur jüdischen gefragt (Clemens Thoma). Dabei zeigte sich zunächst eine Fülle von Gemeinsamkeiten an der Basis zwischen jüdischem und christlichem gottesdienstlichem Leben, Gemeinsamkeiten, die meist gar nicht bewußt sind. Das Vaterunser hat mit dem 18-Gebet und dem Kadisch zu tun, Firmung bzw. Konfirmation sind parallel zur Bar Mizwa, das Sanctus entspricht der jüdischen Qeduscha, die Eucharistie ist dem Seder-Abend gegenüberzustellen. Wie eng die Verwandtschaft ist, zeigen z. B. die beiden Benediktionen bei der Gabenbereitung in der erneuerten Eucharistiefeyer. Die Analogien zu synagogalen Berachot sind überhaupt nicht zu übersehen – gesetzt den Fall, daß man die letzteren kennt.

Auch der Ansatz im Verständnis des gottesdienstlichen Betens ist ganz ähnlich. Die jüdische Theologie des Gemeindegebets sagt: der gemeinschaftlich Betende ist Israel, im Mittragen der Geschichte und Gegenwart des Gottesvolkes sagt er Ja zur Geschichte Gottes und seines Volkes. Ebenso ist für die Theologie christlicher Liturgie der Gedanke des Volkes Gottes zentral, allerdings jetzt mit christologischem Vorzeichen: ich bin Volk Gottes dank Jesus Christus, durch ihn und in ihm, er läßt mich an der Würde Israels teilnehmen, weil er sein Leben dafür hingegeben hat, daß die Herrschaft Gottes universal anbreche und sich von innen her durchsetze.

Wenn der christliche Gottesdienst eine „israelitisch-jüdische Kontur“ hat, dann ist natürlich die Frage, wie das Verhältnis zur jüdischen Wurzel theologisch zu definieren

ist. Thoma schlug dafür statt der viel strapazierten „Überbietung“ das Begriffspaar „Bestätigung und Bekräftigung“ vor, nicht im Sinn eines sich anbietenden Fraternisierungsversuchs, sondern als realistische Fassung der wirklich gegebenen Verbindungen, ohne Verwischung der durch das Christusbekenntnis gegebenen Differenz. Als Beispiel wurde das christliche Osterfest in seinem Bezug zum Pesachfest angeführt. Das christliche Osterfest erweist sich bei näherer Betrachtung als ein „verdoppeltes jüdisches Osterfest“. Die Juden begehen beim Pesachfest die Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten, die Christen feiern an Ostern Tod und Auferstehung Jesu, feiern aber den Auszug der Israeliten aus der ägyptischen Sklaverei mit, so daß der Christ – wenn er sich dieser Dimension des Festes bewußt wird – in seinem Osterfest die Bekräftigung des jüdischen Festes sehen muß, die in der Gegenwart des gestorbenen und auferstandenen Christus begründet ist. Einen zusätzlichen Akzent bekommt diese innere Nähe von Pesach und Ostern, wenn man sieht, daß schon in alter Zeit Pesach bei den Juden ein Fest der Feste war, ein Fest, das mehrere Festgeheimnisse bündelte im Dreiklang von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung (um die Verwandtschaft zu erkennen, braucht man sich nur an die Lesungen der Osternachtsliturgie zu erinnern).

Die Überlegungen des christlichen Theologen führten zu der bedenkenwerten Anregung, zumindest gelegentlich ein *christlich-biblisches Glaubensbekenntnis* zu benutzen, das sowohl die Solidarität mit dem Judentum im Glauben an den einen Gott Israels wie auch das christologische Bekenntnis beinhalten würde: nämlich eine Verbindung des Bekenntnisses aus dem „Höre Israel“ (Dt 6, 4–9) mit dem Jubelruf Jesu aus dem Matthäusevangelium (11, 25–30). Damit wäre in einer liturgisch-biblischen Formel der gemeinsame christlich-jüdische und der spezifisch christliche Glaube ausgedrückt. Ein solches Bekenntnis wäre im Sinn der jüdischen Hoffnung, daß auch die Nichtjuden den Gott Israels in jüdischer Gebetsdiktation preisen – ohne daß sie deshalb zum Judentum konvertieren müßten.

Christen und Juden als Lerngemeinschaft

Gerade der Blick auf die liturgische Verwandtschaft zeigt, daß mit klischeehaften theologischen Systematisierungen dem Verhältnis zwischen Christen und Juden nicht beizukommen ist. Und die Kenntnis jüdischer Liturgie vermittelt nicht nur die Erfahrung einer reichen Welt religiöser Formen, sondern auch ein differenziertes Bild jüdischer Gläubigkeit und Theologie. Man kann nur mit Betroffenheit sehen, wie bei selbst nur rudimentärer und einführender Information in jüdisches Beten und Feiern sich ein systematisches Theorem wie das vom bloß „werkgerechten“ Judentum erledigt: im „Höre Israel“, dem Glaubensbekenntnis, das im Zentrum von Gebet und synagogalem Gottesdienst steht, folgt eben die Übernahme der Gebote erst auf die Proklamation der Zusage Gottes, und die Vorordnung des „Indikativs“ vor dem „Imperativ“ erscheint

somit plötzlich nicht mehr als das alleinige Eigentum christlichen Glaubens.

Eine Tagung wie die in Aachen leistet schon dadurch einen unschätzbaren Dienst, daß sie auf Informationsdefizite aufmerksam macht und sie zumindest in ersten Anläufen zu beheben versucht. Worauf es ankäme, wäre aber, daß *Impulse* ausgehen: Impulse dahingehend, daß die Verge-wisserung der Christen über ihre gottesdienstliche Identität nicht am jüdischen Gottesdienst vorbeigehen darf, wenn sie sich nicht der Wurzeln entledigen will; und Impulse auch dahin, daß sich aus der Befassung mit den Liturgien systematisch-theologische Folgerungen ergeben.

Trotz bescheidener Versuche ist bisher noch keineswegs geleistet, was Jakob Petuchowski als Aufgabe der Begeg-

nung von Juden und Christen formuliert hat: die Entwicklung einer *christlichen Theologie des Judentums* und einer *jüdischen Theologie des Christentums*. Vielleicht ist das unserer deutschsprachigen Theologie auch deshalb erschwert, weil ihr ständige jüdische Gesprächspartner vom Rang des Aachener Referenten fehlen. Jedenfalls dürfte noch ein weiter Weg des Voneinanderlernens zu gehen sein, bevor man auf beiden Seiten zur Artikulation der angedeuteten Theologien in der Lage ist. Vielleicht sollte man deshalb gerade christlicherseits mehr als bisher der Versuchung zu theologischen Globalformeln über das Judentum widerstehen – und Juden und Christen vorläufig bescheiden als *Lerngemeinschaft* verstehen, die erst wieder dabei ist, zu realisieren, daß sie eine gemeinsame Herkunft hat und dasselbe Ziel.

Hans Georg Koch

Forum

„Streit um kroatische Theologengemeinschaft“. Eine Stellungnahme von Erzbischof Frane Franić

Zu der Meldung im Januarheft „Streit um katholische Theologengemeinschaft in Zagreb“ ging uns (in lateinischer Sprache) folgende Zuschrift des Erzbischofs von Split, Frane Franić, zu.

In Nummer 1/1978, Seite 6 Ihrer Zeitschrift haben Sie, obwohl Sie mich weder je gesehen noch gehört, noch meine Werke gelesen haben, über mich in deutscher Sprache geschrieben, ich sei „ein Bejaher des Sozialismus in Jugoslawien und ein Gegner jeder Erneuerung in der Kirche“. Diese beiden Behauptungen sind von der Wahrheit weit entfernt. Deswegen bitte ich Sie im Namen der Wahrheitsliebe diese Richtigstellungen in der Herder-Korrespondenz wiederzugeben. Haben Sie dabei bitte Verständnis, daß ich nicht in deutscher Sprache schreiben kann.

1. Ich bin nicht Bejaher des Sozialismus in Jugoslawien, weil nach meiner Meinung dieser Sozialismus eine atheistische Sichtweise bzw. Orientierung einschließt. Denn die „Vereinigung des Selbstverwaltungssozialismus Jugoslawiens“ wird vom „Verband der Kommunisten Jugoslawiens“ zur Erschaffung einer rein humanistischen, rein wissenschaftlichen Zivilisation angehalten. In der sozialistischen Vereinigung finden sich heute Gläubige, ja sogar Priester, zum Beispiel die „Theologenvereinigung christliche Gegenwart“ (Krsćanska Sadasnjost), welche in ihren Statuten die Vereinigung des Selbstverwaltungssozialismus als Norm (als eine der Normen) der Führung ihres eigenen Werkes anerkennt. Aber diese Vereinigung des Selbstverwaltungssozialismus bleibt unter dem Einfluß des Marxismus, bleibt ein Raum, wo der erzieherische Einfluß des Volkes von der marxistischen Seite ausgeübt wird. Ich hingegen hatte einen freundlichen und zugleich wissenschaftlichen Dialog mit den Professoren der juristischen Fakultät an der staatlichen Universität meiner Stadt über die Beziehungen zwischen der marxistischen und der christ-

lichen Lehre gehabt. Denn ich bin Professor der Philosophiegeschichte auf der interdiözesanen Hochschule in Split. Und ich hatte einige gute Seiten der marxistischen Lehre im allgemeinen und des jugoslawischen Selbstverwaltungssozialismus im besonderen anerkannt. Und jene Dialoge wurden in meinem Buch „Putovi dialoga“ (Wege des Dialogs), Split 1973, publiziert. Aber ich war und will immer *freier Dialogpartner* bleiben. Von daher glaube ich, daß es für die Kirche nicht gut ist, vom Staat Geld anzunehmen, sondern daß es besser ist, von den Spenden der Gläubigen zu leben, wie es bei uns geschieht (oder vielleicht nach dem deutschen System). Ich glaube auch, daß sich die Kirche nicht mit Politik befassen soll, insbesondere nicht Priester und Theologen, weder als Priester noch als freier Bürger, denn eine solche Spaltung der Persönlichkeit ist im höchsten Maße gefährlich und unmöglich.

Anhand dessen, was ich jetzt gesagt habe, können Sie einige der Gründe verstehen, derentwegen ich mit den Bischöfen der Kirchenprovinz von Split die neue Theologenvereinigung (Krsćanska Sadasnjost) verboten habe. Sie aber verurteilen einen Bischof, der bereits 28 Jahre als Bischof unter einem marxistischen Regime lebt. Vielleicht hat Ihnen irgendein Priester, ein Freund von Ihnen in Jugoslawien jene Worte suggeriert.

2. Sodann behaupten Sie, ich sei gegen jedwede Erneuerung in der Kirche. Die liturgischen Erneuerungen sind in der Diözese von Split sogleich und vollständig und ohne jeden Widerstand durchgeführt worden, denn ich war „glagolitischer“ Priester und Bischof, d. h. ein Bischof, der die Messe täglich in der altslawischen Sprache der heiligen Cyrillus und Methodius gefeiert und die Sakramente in der Volkssprache gespendet hat. Dieses Privileg gilt seit den Zeiten der Slawenapostel und ist in meiner Diözese erhalten geblieben. Alle anderen konziliaren und nachkon-