

Von der jüdischen zur christlichen Liturgie

Von Louis Bouyer

Obschon über den Einfluß der jüdischen auf die christliche Liturgie unanfechtbare kritische Forschungen vorliegen – von christlicher Seite die eines Baumstark zuerst, dann die Louis Liegiers SJ, von jüdischer die des Rabbiners L. Finkelstein –, weigern sich bedauerlicherweise die katholischen Liturgen nach wie vor, einen solchen ernsthaften Einfluß zuzugeben. Ein belgischer Forscher – um nur ein Beispiel zu geben – hat jüngst ein erhellendes Werk über die Herkunft des »Gebets der Gläubigen« verfaßt, das vor der Gabenbereitung stattfindet und das neuerdings in der katholischen Messe wiederhergestellt wurde: jeder mit der alten Synagogenliturgie Vertraute muß erkennen, daß dort schon sehr früh eine Reihe von Bitten vorgetragen wurde, die sich (oft ganz wörtlich) an die »Achtzehn Segnungen« (*Tefillah*) anschließen. Der erwähnte Forscher fragt sich im Vorwort, ob hier nicht jüdischer Einfluß vorliegen könnte, doch habe ihm ein Spezialist für jüdische Fragen versichert, die Väter, die die ältesten christlichen Texte verfaßten, hätten solchen Abscheu vor allem Jüdischen empfunden, daß Entlehnungen gar nicht in Frage kämen . . . Lassen sich solche Äußerungen anders als durch – noch so unbewußte – antisemitische Komplexe der Christen erklären, die anscheinend schon genug daran zu tragen haben, die jüdische Bibel als »Wort Gottes« anerkennen zu müssen, so daß nicht auch noch das christliche Beten vom Judentum herkommen dürfte?

Und doch sind die Tatsachen da und müßten für den Archäologen der christlichen Liturgie besonders eindringlich reden. Sie bezeugen, durch die Verwandtschaft im Beten hindurch, eine solche im Glauben selber. Die Einmaligkeit Christi und des authentischen Christentums wird durch die Anerkennung dieser Tatsachen so wenig in Frage gestellt, daß sie – wie J. Jeremias lichtvoll gezeigt hat – gerade durch diese erst wahrhaft sichtbar wird. Nicht indem Christus desinkarniert, jenes Fleisches entledigt wird, das er durch Maria vom jüdischen Volk erhielt (das Alte wie Neues Testament als das »Volk Gottes« anerkennen), sondern indem er auf seinem konkreten Antlitz die göttlichen Züge aufleuchten sieht, gelangt der Christ zu seinem Glauben. Ob es uns lieb oder leid ist: Christen sind wir nur, wenn wir uns, nach dem mutigen Wort Pius' XI., als »geistliche Semiten« betrachten.

Der Hauptteil unserer Studie wird der Eucharistie gewidmet sein, die das Herz nicht nur der christlichen Liturgie, sondern schlichthin des Christentums ist. Und gerade sie gibt uns vielfache Gelegenheit, das erwähnte Papstwort zu verifizieren.

I

Schon das Wort Eucharistie (griechisch *eucharistia*) weist in der frühchristlichen wie in der jüdischen Literatur auf eine klar umgrenzte Gebetsform hin. Aufgrund der Rolle, die diese im Gesamt der Eucharistiefeyer spielt, ist ihr Name auf die ganze Feier übergegangen. Im Griechischen der Septuaginta und Philons entspricht das Wort dem hebräischen *berakah* (obschon dieses zuweilen auch durch andere Worte wie *eulogia*, *exomologesis* wiedergegeben werden kann).

Berakah aber heißt nicht eine beliebige »Danksagung«; lange vor Christus besagt das Wort in der biblischen wie liturgischen Überlieferung eine nach Form und Inhalt bestimmte und konstante, wenn auch vielfältig anwendbare und formulierbare Gebetsform. Während die meisten dieser Formulierungen nur mündlich überliefert und erst vom nachchristlichen Judentum (der *Tannaïm*, ja erst der *Gaonim*, etwa vom 3. bis zum 9. nachchristlichen Jahrhundert) schriftlich fixiert wurden, haben sich bemerkenswerter Weise andere schon in den ältesten Schichten der Bibel niedergeschlagen. Ja eine klare Ausformung dieser Gebete, die schriftlich für gewöhnlich erst in den Ritualen der *Gaonim* auftaucht, begegnet, wie sich zeigen wird, im Buch Nehemia, wo die von Esra nach der Heimkehr aus dem Exil zusammengerufene Volksversammlung beschrieben wird, in der die rabbinische Tradition den Ursprung des bis heute währenden Synagogengottesdienstes erblickt.

Zwei Beispiele für die einfachsten und kürzesten *berakoth*. Da Eliezer, der Diener Abrahams, in kurzer Zeit für dessen Sohn Isaak eine Frau zu finden vermocht hat, ruft er aus: »Gelobt sei der Herr, der Gott meines Gebieters Abraham, der seine Huld und Treue meinem Gebieter nicht entzogen hat: er hat mich geradewegs zum Hause des Bruders meines Herrn geführt« (Gen 24, 27). Noch bezeichnender scheint die *berakah*, die Jethro, Moses Schwiegervater, ausspricht, da er mit eigenen Augen feststellen konnte, was Gott durch Mose für Israel gewirkt hat: »Gelobt sei der Herr, der euch aus der Hand der Ägypter und des Pharao errettet hat. Nun weiß ich, daß der Herr größer ist als alle Götter, denn aufgrund der Vermessenheit der Ägypter ihm gegenüber hat er das Volk aus ihrer Hand errettet« (Ex 18, 10–11). Man beachte, daß gleich darauf ein Gemeinschaftsopfer dargebracht wird, woran Jethro teilnimmt.

Diese beiden archaischen, scheinbar zufällig in die Bibel eingegangenen Texte zeigen uns, daß von Anbeginn der biblischen Offenbarung an eine Gebetsform in Umrissen vorhanden ist, der in der *Mischnah* wie in der *Tosephta* ein ganzer Abschnitt gewidmet wird, während die vollständigen Texte erst viel später, in den mittelalterlichen *Siddurim* auftauchen werden.

Versuchen wir, ihre Gliederung zu erfassen. Diese zeigt, daß die *berakah* kein beliebiges Dankwort an Gott für irgendeine Gabe ist. Sie ist ein prei-

sendes Bekenntnis jenes Gottes, den Israel »Herr«, *Adonai*, den einzigen wahren Herrscher der Schöpfung wie der Geschichte nennen wird. Sie beginnt deshalb immer mit diesem Gottesnamen (der an Stelle des unaussprechlichen Tetragramms IHVH gelesen wird), den Israel als das erwählte Volk kennen darf. Darauf folgt das zentrale Element, das seiner Wichtigkeit wegen oft allein entfaltet wird: Preis Gottes für das, was er getan oder geoffenbart (meist: getan *und* geoffenbart) hat zugunsten der Väter seines Volkes, als der Väter jenes Glaubens, der das Volk als solches begründet. Diese Lobesformel ist immer ein direkter Wiederhall (oft ein wörtliches Zitat) des Wortes Gottes. Schließlich drittens (immer deutlich aus dem Zusammenhang erkennbar, wenn auch nicht stets explizit entwickelt) die Bezeichnung des Umstands im Leben der Beter, der ihnen die Wahrheit dieses Gotteswortes hat gleichsam evident werden lassen. So ganz klar in den Aussagen Eliezers und Jethros. Und in beiden Fällen führt das Lob des Gottes Israels und seiner Verheißungstreue zu einer Glaubenshingabe des Beters (bei Eliezer erneuert, bei Jethro eben erst entstehend) an den sich erfüllenden großen Heilsplan Gottes, von dessen werdendem Vollzug der Beter etwas wahrnehmen durfte.

In diesem Geist hat schon die *Mischnah*, haben dann die Gebetbücher der *Gaonim* und die immer neuen Erklärungen der Rabbinen die Bedeutung gerechtfertigt, die die immer neue Wiederholung solcher Gebete im jüdischen Leben allmählich gewonnen hat. Für jede Begegnung mit einem Wesen oder Gegenstand zwischen dem morgendlichen Erwachen und dem Wiedereinschlafen schreibt die *Mischnah* dem Glaubenden eine passende *berakah* vor. Und jede steht im Licht eines göttlichen Wortes und des Sinnes, den das Wort einer Handlung oder den Wesen und Dingen, die sie veranlassen, auferlegt.

In Justins »Dialog mit Tryphon«, diesem bemerkenswerten Dokument einer freundschaftlichen Unterredung zwischen einem Rabbiner und einem christlichen Philosophen, erinnert jener an die *berakoth*, um zu beweisen, daß (nach Ex 19) ganz Israel sich als ein »priesterliches Volk« betrachten muß. Zudem sieht er in der Zerstreung der Juden unter die Völker die vorsehungshaftige Erfüllung der Weissagung Maleachis: in den letzten Zeiten werde unter allen Völkern ein reines Opfer dargeboten werden. Dies, sagt Tryphon, tun die Juden, die allerorts durch die immerwährende Rezitation all dieser *berakoth* gleichsam die ganze Welt der Glorie Gottes weihen.

Dem Rabbi Simeon-ben-Zakkhai, an den die älteste Tradition der Kabbala anknüpft, wird der mystische Judaismus das Wort zuschreiben, daß jeder Jude, der über welches Ding auch immer eine *berakah* spricht, daraus eine Wohnstätte der *Schekinah*, der besonderen Gegenwart Gottes unter seinem Volk, bereitet.

Hier stehen wir ganz nah bei einem Ausspruch des Neuen Testaments (1 Tim 4, 4): »Jedes von Gott Geschaffene ist gut und keines darf verwor-

fen werden, wenn es *met' eucharistias*, mit einer *berakah*, einer Danksagung empfangen wird, dann ist es geheiligt durch das Wort Gottes und das Gebet.« Die letzten Worte sind eine klare Anspielung auf den Grundzug jeder *berakah*: in das Glaubensgebet ein Gotteswort einzuschließen, deren Bewahrheitung man an einer jetzt gemachten Erfahrung erkennt.

Nun aber hat dieser ununterbrochene Strom von kurzen und dichten, das ganze Leben des frommen Juden füllenden und es weihenden Segensgebeten sich in bestimmten öffentlichen und zusammenfassenden Gebetsformen des Synagogenkultes kristallisiert. In der alten Liturgie der Synagoge bilden sie den Abschluß: nach der Lesung der *Torah* (der Bücher Moses), ergänzt durch die *Haphtaroth* aus den Propheten, nach dem *Targum*, dem homiletischen Kommentar, umgeben sie das Glaubensbekenntnis Israels, seine erneute Weihe an den einzigen himmlischen König im *Schemah*: »Höre, Israel: der Herr, dein Gott, ist ein einziger Gott. Deshalb wirst du den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus allen deinen Kräften . . .«

Die Gebete, die dieses Bekenntnis umrahmen und es wie einen Edelstein fassen, bestehen aus drei entwickelten *berakoth*. Ihre Konstellation gibt in jeder das für die kürzeren *berakoth* geltende Modell wieder, bildet aber zugleich wie deren Summe und Synthese.

In der ersten *berakah* danken wir Gott, daß wir ihn kennen aufgrund der Schöpfung und vornehmlich der Erschaffung des Lichtes. Von hier erhebt sich der Geist der Glaubenden zu einer Vergegenwärtigung der Engel im Himmel, die sich der Erkenntnis unmittelbar erfreuen, da auf ihrem Antlitz das göttliche Licht der *Schekinah* sich widerspiegelt, und die deswegen Gott mit unaufhörlichen Lobliedern preisen. Nun folgt die ganze Gemeinde dem *Schaliah sibbur*, ihrem Repräsentanten, der in ihrem Namen das Gebet angestimmt hatte, und singt gemeinsam die *Zeduschah* (bei Jes 6 der Gesang der Seraphim):

»Heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott Zebaoth,
die Erde ist erfüllt von seiner Herrlichkeit.«

Dem folgt die *berakah* für die Gegenwart Gottes in seinem Tempel, entsprechend dem Hymnus der Cherubim und der Opharim (der mit Augen besetzten Räder am himmlischen Wagen) bei Ezechiel:

»Gepriesen sei Gott vom Ort seiner Wohnstatt aus!«

Darauf kommt die zweite große *berakah*, in deren Mitte die besondere Erkenntnis Gottes, die er seinem Volk durch die *Torah* geschenkt hat, steht, als Kenntnis in der Liebe jenes Gottes, der selber seine überschwengliche Liebe zu seinem Volk kundgetan hat. Dies leitet unmittelbar zur Wiederholung des *Schemah* über.

Schließlich folgt der dritte Teil der Gebete, bestehend aus achtzehn (heute neunzehn) kurzen *berakoth*, von den Juden als das Bittgebet schlechthin

betrachtet (die *Tefillah* des *Schemone Esre*). Bilden doch ihren zentralen Teil Bitten für alle Bedürfnisse des Gottesvolkes (sie sind die evidente Quelle der Fürbitten – Ektenien – der östlichen christlichen Liturgien und der großen lateinischen Litanei), doch sind diese Bitten am Anfang und am Ende eingeraht von einem Lobpreis. Oder besser: die ganzen Bitten entquellen dem Preis des göttlichen Namens, wie dieser sich durch seine Schöpfungs- und Heilstaten den Vätern des Volkes erkennbar machte: als Grundlage für das Vertrauen und die Hoffnung der Seinen. Deshalb streben die Bitten ihrerseits dem großen Abschluß des Heilsplans zu, wie er von Anbeginn offenbart worden war, so daß Gottes Namen jetzt und für ewig von den Kindern Abrahams ebenso gepriesen werden wird, wie er es in der Vergangenheit war. Wie die Bitte dem Lob entsprungen war, so kehrt sie demnach in dieses zurück. Die letzten *berakoth* wenden sich wieder dem Preis des Gottesnamens zu, wie der Abschluß des Heilswerks für die gesamte Welt ihn rechtfertigen wird.

Inmitten dieser zusammenfassenden Sammlung von *berakoth* der *Tefillah* ragt eine hervor, jene nämlich, durch die das Bittgebet sich in den Lobpreis zurückwendet. Es ist das Gebet *Abodah*, was »Dienst« besagt, eine Bezeichnung, die allgemein für die Opfer Israels verwendet wird, im besondern aber für die Darbringung Isaaks durch seinen Vater Abraham. Die Rabbinen haben immer das hohe Alter dieses Gebets betont; es solle sich um das Weihegebet beim täglichen Opfer handeln, welches Gebet die Liturgie der Synagoge von der des Tempels übernommen hätte. Es drückt die täglich erneuerte Selbstaufopferung des gläubigen Volkes aus, im Hinblick auf die ganze sich vollziehende Heilsverantwortung Gottes, die von ihm und für ihn vollbracht, zu seiner eigenen Glorie gereichen soll.

II

So bemerkenswert diese Gebete schon sind, die vom *Seder Amram Gaon* im 9. Jahrhundert n. Chr. wiedergegeben werden, die aber sicher sehr viel älter und bis heute unverändert im Gebrauch sind, so haben doch die Kenner des Judaismus die wohl noch größere Bedeutung der Gebete bei den Mählern hervorgehoben, zumal desjenigen für das Nachtmahl eines Fest- oder Sabbat-Vorabends. Diese sind den eben zusammengefaßten eng verwandt, aber kürzer, und lassen die Hauptlinien noch klarer hervortreten. Andererseits besitzen wir sichere Zeugnisse, daß sie ihre wesentliche Form lange vor der christlichen Ära (praktisch zwei Jahrhunderte vor Christus) gewonnen hatten. Ich kann hierfür nur auf die Studie von Louis Finkelstein verweisen, die vor wenigen Jahren in »The Jewish Quarterly Review« erschien.

In den betreffenden gemeinsamen und bei weniger als zehn männlichen erwachsenen Teilnehmern als Begehung eines Familienkultes betrachteten Mählern – während bei zehn Teilnehmern daraus ein Akt öffentlichen Kultes wird – wird das Mahl durch den Vorsitzenden mit dem Brechen und der Verteilung eines einzigen Brotes eingeleitet. Eine kurze *berakah* begleitet dies: Gott wird dafür gepriesen und gesegnet, daß er die Erde dieses Brot hervorbringen ließ, womit er die Seinigen speist. Alle nehmen daran teil; wer später hinzukommt, kann sich nicht mehr an der Mahlzeit beteiligen.

Aber nicht beim Beginn, sondern am Ende des Mahls wird der feierlichste Ausdruck des Anbetungsaktes, den dieses bildet, statthaben. Nachdem der Vorsitzende Weihrauch verbrannt und sich die Hände gewaschen hat, empfängt er eine Schale Wein, der mit Wasser gemischt ist. Indem er die Aufmerksamkeit aller durch den kurzen Dialog auf sich gezogen hat, der uns zu Beginn der Präfation der christlichen Messe erhalten ist, spricht (oder vielmehr singt) er über dem Kelch eine besonders feierliche Segnung, bevor er daraus trinkt und ihn dann herumreicht.

Auch diese Segnung hat drei Teile. Der erste lautet wie »die *berakah* für die Nahrung«: sie lobt Gott als den Schöpfer des Lebens, der es in all seinen Geschöpfen immerfort erneuert und unterhält, indem er ihnen ihre Speise reicht. In einem für den Juden, der die Früchte des verheißenen Landes genießt, ganz natürlichen Übergang betrifft die zweite *berakah* die Erde. Ist sie, die sein Dasein unterhält, nicht eine dauernde Bürgschaft heilsamen Eingreifens Gottes, der sein Volk aus der Knechtschaft Ägyptens befreit hat? Dies erklärt, weshalb gewisse sehr alte Zeugen für diesen Text (wie der des *Mazor Vitry*) hier nicht nur am Ostervorabend, sondern immer den Exodus erwähnen, als das letzte Motiv dieser Segnung des rettenden Gottes.

Schließlich folgt die letzte *berakah*. Wie bei der großen *Tefillah* nimmt sie ihren Ausgang von der Preisung des göttlichen Namens und strebt seiner abschließenden, einhelligen Verherrlichung zu, auf dem Weg über eine Folge von Flehgebeten. Aber hier faßt sich alles in zwei Bitten zusammen: 1. daß alle verstreuten Juden versammelt werden mögen; 2. daß Jerusalem dann neu erbaut werden möge, um zur ewigen Stadt zu werden, wo Gott immerfort ein vollkommener Kult durch die Fülle seines Volkes dargebracht wird.

Hierzu sind ein paar Zusätze unerlässlich. Der erste soll erinnern, daß diese Abfolge von Mahl-Gebeten den Gebeten nachgebildet ist, die im Synagogengottesdienst auf die biblischen Lesungen folgen. Vom Lob des Schöpfers, zumal des Schöpfers des Lichtes – des Lichtes vor allem seiner Erkenntnis oder des Lebens, der Lebensfülle in seiner Gegenwart – geht man über zum Lob des Erlösers, der durch seine heilbringende Zwischenkunft in der Geschichte die Seinen befreit hat. Auf dieser Grundlage kann das abschließende Lob übergehen von dem des Namens Gottes wegen seines den Vätern offenbarten Heilsplans zur Bitte um die heutige und endzeitliche Verwirk-

lichung des gleichen Planes, und dies mit einer Vorwegnahme der künftigen Verherrlichung Gottes im ewigen Jerusalem. Damit ist ein Schema voll ausgestaltet, dessen Embryo sich zumindest schon im Großen Gebet Esras (Neh 9) fand: die großen *berakoth* erscheinen demnach als die umfassende Antwort des gläubigen Volkes auf die ihrer Erfüllung zustrebende biblische Offenbarung.

Ein zweiter nicht weniger wichtiger Punkt betrifft die Tatsache, daß der Parallelismus zwischen den großen Synagogengebeten und den die Mahlzeit beschließenden durch einen beweglichen Abschnitt in beiden unterstrichen wird, der bei jedem großen Fest an der passenden Stelle eingefügt wurde. Dieser Abschnitt zeigt die genaue Bedeutung, die das Wort *zikkarōn* für die Juden besaß, das in der griechischen Bibel mit *anamnēsis* (*memoriale*) wiedergegeben wird. In der *Tefillah* des Synagogenkultes findet er Eingang im *Abodah*-Gebet, für die Weihe der Opfer, in dem wir das Herzstück des ganzen jüdischen Kultes erblickt haben. In der *Birkatha-Mazōn*, dem Tischgebet, wird er entsprechend ans Ende der Bitten gestellt.

Joachim Jeremias hat in seinem Buch über »Die Abendmahlsworte Jesu« unterstrichen, daß *zikkarōn* (*anamnēsis*) im Neuen Testament wie in der ganzen biblischen Literatur nicht als bloße subjektive Erinnerung an ein vergangenes Ereignis verstanden werden darf; immer geht es um ein objektives, von Gott selber für seine rettenden Großtaten gegebenes Pfand. Damit bedeutet es für die den Kult Begehenden dessen von Gott verbürgte dauernde Geltung. Vor allem soll es Gottes Taten und Verheißungen nicht *ihnen* in Erinnerung rufen, sondern sie sollen diese *ihm selber* vorstellen, als Erinnerung an sein Versprechen, jetzt und immerdar für uns zu vollenden, was er in der Vergangenheit begonnen hat.

Dieser Punkt, den viele christliche Exegeten zunächst nur mit Vorbehalten einräumen wollten, wird durch den Gebets-Abschnitt, von dem wir jetzt handeln, voll bestätigt. Sagt er doch: »Daß dieses *zikkarōn* deines Erbarmens für uns, deines Volkes, des Messias, sich angesichts Deiner aufrichte, daß er von dir anerkannt und aufgenommen werde, auf daß...« Hier fahren dann die eschatologischen Bitten fort: für das Kommen des Reiches Gottes, in einem erneuerten Jerusalem, wo das von den Grenzen der Erde versammelte Volk einhellig und für immer Gott verherrlichen möge.

III

Die Tatsache, daß das große eucharistische Hochgebet, wie es im römischen Kanon oder in den orientalischen Anaphoren vorkommt, oder auch in den traditionellsten Ritualen der Anglikaner oder Lutheraner, bis hin zu den der Reformierten (soweit sich diese des Erbes des schottischen *Common Order*

von John Knox erinnern), genau dem entwickelten Schema der jüdischen *berakoth* nachgebildet ist, bedarf nunmehr keines eigenen Beweises mehr. Die Kenntnis der letztern wirft eine Fülle von Licht auf die Bedeutung der Struktur wie des Inhalts der eucharistischen Gebete der Christen. Ja es gibt im Grunde keinen andern Weg, die originale Sinnfülle dieser Gebete und des sie enthaltenden Rituals wiederzugewinnen.

Mehr noch. Auch die Einsetzung der christlichen Eucharistie durch Jesus, wie Paulus und die Synoptiker sie schildern, kann, wie J. Jeremias gezeigt hat, nur dann recht verstanden werden, wenn man die Gesamtheit der beschriebenen jüdischen Riten und Formeln vor Augen hat. Denn nur hier haben das christliche Ritual selbst wie die es deutenden Themen ihren Ursprung.

Es ist befremdend, daß vom extremen katholischen Traditionalismus bis zum entgegengesetzten extremen protestantischen Liberalismus so viele christliche Theologen und Liturgiker sich gegen diese Evidenz sträuben. Sie verschanzen sich zumeist hinter der angeblichen Unmöglichkeit eines Vergleichs der alten christlichen Texte mit den jüdischen, die uns erst zu Beginn des Mittelalters vollständig überliefert seien. Man vergißt dabei die Kontinuität der jüdischen Tradition, die für die in Frage stehenden Gebete und Riten durch ungezählte Erwähnungen und Zitate verbürgten Alters gesichert und schon in der Bibel, ja in ihren ältesten Schichten bezeugt ist.

Das kann uns davon überzeugen, daß die eucharistischen Gebete der Christenheit, ja das eucharistische Mahl und Opfer selbst, wie dessen Deutung, die so eng mit dem Sinn des Lebens und Sterbens Christi zusammenhängt, wie er selbst es ausgelegt hat, gesamthaft in der jüdischen Überlieferung wurzeln. Das ist so wahr, daß alle diese christlichen Wirklichkeiten und Begriffe sich schlichthin verflüchtigen würden, wenn die aufgezeigte Überlieferung nicht gleichsam im Innern der christlichen Tradition weiterbestünde.

Es ist sogar möglich, schrittweise die Anpassung zu verfolgen, die in diesem bestimmten Fall die jüdische in eine christliche Tradition, besser gesagt, in den glühenden Kern der gesamten christlichen Tradition von Licht und Leben verwandelt hat. (Erinnern wir, daß diese johanneischen Grund-Bilder bereits den Synagogen- und jüdischen Mahlgebeten zugrunde liegen.) Die auffälligsten Veränderungen erscheinen so wie das Aufblühen und Fruchten dessen, was keimhaft schon im Judentum der Zeit Christi lag.

Am ersten Anfang der Kirche haben wir Zeugen dafür, daß die Christen zunächst jüdische Texte praktisch unverwandelt auf den Tod und die Auferstehung Christi anwandten. Höchstens fügten sie den Gebeten Deutungen ein, die ansatzweise schon in den jüdischen *Targumim* lagen. Ein gutes Beispiel liefert dafür das *Sanctus*. Die Juden beten es heute noch in der bei Jesaja vorliegenden Form: »Die ganze Erde ist voll deiner Herrlichkeit.« Die Christen haben den Text so erweitert, daß sie sagen: »Himmel und Erde

sind voll deiner Herrlichkeit.« P. Jungmann wollte in dieser Änderung eine typisch christliche Spiritualisierung erkennen. In Wirklichkeit führt sie in den Text der *Zedduschah* nur ein, was schon die begleitenden Synagogengebete enthielten: unter »Erde« sei hier »Himmel und Erde« zu verstehen, da ja die Engel uns in den Hymnus ihres himmlischen Kultes mithinein nehmen.

Damit verstehen wir auch, wie ein so deutlich christliches Buch wie die *Didachē* auch für die Christen bei der Segnung des Kelches nur eine Formel kennt, die von den Juden und ihrer messianischen Erwartung geprägt und von da entwickelt worden war. Das hebräische Original des griechischen Textes dieses Gebets ist auf einem Papyrusfragment in den Ruinen der Synagoge von Dura-Europos wiedergefunden worden.

Ein ähnlicher Fall, bei dem aber das christliche Verständnis sich durch einige Interpolationen verdeutlicht, bieten uns die Gebete im 7. Buch der »Apostolischen Konstitutionen«. W. Bousset hat als erster gezeigt, daß es sich hier um eine alexandrinische Form der Synagogengebete handelt, die von den Christen einfach übernommen und mit ein paar Zusätzen, Christus und sein Werk betreffend, erweitert wurden.

Erst in einem letzten Entwicklungsstadium stoßen wir, in den gleichen »Apostolischen Konstitutionen«, auf ein Eucharistiegebet, das unverkennbar in seiner Ganzheit von Christen verfaßt worden ist. Es handelt sich um das große Modell-Gebet, das im 8. Buch als Vorschlag hingestellt ist. Aber es ist kennzeichnend, daß es sich weiterhin darauf beschränkt, das ganze Material des 7. Buchs nach einem trinitarischen Schema neu zusammenzusetzen.

Dieser rasche Durchblick durch die Entstehung der christlichen Form der Eucharistie läßt aber eine noch tiefere Kontinuität zwischen Judentum und Christentum erkennen: der christliche Glaube selbst bleibt eine ihren Ursprüngen treue Modifikation des genuinen jüdischen Glaubens. Wie Geza Vermès in seinem Werk über »Scripture and Tradition in Judaism« gezeigt hat, genügt die Aussage nicht, bereits der Judentum habe in den von den Christen als »Altes Testament« bezeichneten Büchern eine »interpretierende Überlieferung besessen. Der Ursprung der Midrasch-Literatur zeigt überdies, daß diese sich nicht bloß im Umkreis der Bibel entwickelt hat, sondern aus ihr heraus, ja zunächst in ihr selbst. Die letzten Schichten nicht nur der spätesten Bücher, sondern eines jeden, angefangen beim Pentateuch (der *Torah*) sind selbst schon Neuinterpretationen der ältern. Wenn dann die *Midraschim* Gottes Wort an die Vorfäter auf eine späte Gegenwart des Volkes anzuwenden suchen, so folgen sie nur einem längst befolgten Gesetz. Und so konnten auch die ältesten christlichen Schriftsteller ihrerseits ihre Neuauslegung der jüdischen Bibel auf die gleiche Weise verstehen. Selbst ein Origenes, in dessen Allegorismen so viele eine Hellenisierung der Bibel zu erblicken meinen, setzt nur die gleiche Art jüdischer Auslegung fort, die schon im Grundtext geläufig war.

Allgemeiner gesprochen: Für die Kirchenväter, die Apostel, die Juden vor ihnen besteht kein Problem »Bibel *und* Tradition«; es gibt nur eine fortlaufende Tradition, deren Herz die Bibel ist, nicht nur sofern sie einzig durch die Tradition hindurch verstanden werden kann, sondern tiefer, weil die echte Tradition die durch die ganze Existenz des Gottesvolkes hindurch erfolgte Weitergabe jener Überlieferung von Licht und Leben ist, die von der Bibel bezeugt wird.

So wird die Bibel vom zwischentestamentlichen Judentum verstanden, was aus diesem eine weitere, zweitletzte Ausfaltung jenes schöpferischen Prozesses macht, den die ganze Heilsgeschichte und biblische Offenbarung darstellt, nicht durch bloße Anstückelung neuen Materials, sondern durch stets neue Meditation der Heilsfakten und prophetischen Erleuchtungen, die Israels Existenz begründen. Das Christentum entsteht und entwickelt sich als die endgültige »gute Botschaft«, auf die hin der ganze Alte Bund hinstrebte, und die der ganze Judentum – vor allem in seinen Gebeten – erhoffte.

Das führt uns abschließend zu einer dritten Überlegung. Von der lutherischen Kirche sagte Harnack, sie sei nie etwas anderes gewesen als eine durch mehr oder weniger sekundäre Momente modifizierte katholische Kirche. Heute betrachten immer mehr Lutheraner dieses Urteil nicht als ein abschätziges, sondern als das Beste, was man über Luthers wahre Absicht aussagen kann.

Eine objektive Betrachtung der legitimen Entstehung und Entwicklung der christlichen Kirche (so wie sie wenigstens im Katholizismus weiterlebt) müßte zur Einsicht führen, daß sie eine Blüte aus der jüdischen Wurzel ist. Wollte sie etwas anderes werden, wollte man versuchen, sie des Leibhaft-Jüdischen zu entledigen, wäre ihre Christlichkeit selbst in Gefahr. Was ist denn die Kirche für das Urchristentum und die Väter? L. Cerfaux hat es für Paulus gezeigt, die besten Patrologen zumindest für die ersten Väter: Die Kirche ist wesentlich die konkrete und damit örtliche Versammlung der Christgläubigen, um Gottes Wort, das im Evangelium gipfelt, zu hören, um zu beten und Jesu Eucharistie als Antwort auf dieses Wort zu feiern, worin dieses sich für sie und in ihnen vergegenwärtigt. Das besagt für sie nicht, daß es so viele getrennte Kirchen wie Ortskirchen gab, sondern daß in jeder örtlichen Versammlung, die das gleiche Wort hörte und das gleiche *memoriale* feierte, auch das gleiche Volk Gottes seiner endzeitlichen Vereinigung in der Parusie des Messias entgegenstrebte.

Das aber war nur eine christliche Anpassung dessen, was das hebräische *qahal* (griechisch *ecclesia*) für den Judentum bedeutete. In der Bibel gibt es einen ersten *qahal* am Sinai, wo Mose das Volk Gottes zum Anhören der Zehn Worte und des Bundeskodex versammelte und den Bund mit Gott durch die levitischen Opfer besiegelte (Ex 19 ff.). Ein zweiter *qahal* wird, nach dem Auftauchen der ersten Propheten, von König Josia zusammengeru-

fen, zur Proklamation des Deuteronomiums vor einem Volk, das sich durch eine feierliche Begehung des Pascha zur Beobachtung des hiermit erneuerten Bundes verpflichtete (2 Kön 22 ff.). In einem dritten und entscheidenden *qahal*, dem Esras, wird der getreue Rest des vom Exil heimgekehrten Volkes in den Ruinen der neu zu erbauenden Stadt versammelt, um die Lesung des gesamten Pentateuchs anzuhören, wie er aufgrund der ältesten Traditionen und deren Verständnis bei den späten Propheten von den Schriftgelehrten kompiliert worden war. Diesmal wird das gemeinsame Treuegelöbnis im großen Eucharistiegebet Esras ausgedrückt, dem der Wiederaufbau des Tempels und die Wiederaufnahme eines gereinigten und verinnerlichten Kultes obliegt (Neh 8–9). Hier liegt für das jüdische Bewußtsein die eigentliche Grundlegung des Judentums mit seinem Synagogenkult.

Die christliche Kirche als ganze wie ihr Gottesdienst im besonderen konnte von diesem Modell nicht abrücken, ohne sich selbst aufzuheben. Wir dürfen uns heute fragen, 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.

Zur Bibliographie. Die angeführten Texte findet man mit Angaben ihrer Herkunft bei Anton Hänggi und Irmgard Pahl, *Præx Eucharistica*. Freiburg (Schweiz) 1968. Zur genaueren Erläuterung vgl. Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*. Göttingen 1960; Louis Bouyer, *Eucharistie*. Paris 1966; vor allem Louis Finkelstein, *The Birkat ha-Mazon*. In: »*Jewish Quarterly Review*« vol. 19, 1928–29, S. 211–262.