

Hans H. Henrix | Aachen

geb. 1941, Prof. Dr. h.c., ehem. Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, 2003–2014
Konsultor der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden

henrixhh@t-online.de



Gottesdienst und Gebet im Judentum

Eine christliche Perspektive

Wer als christlicher Gast an einem synagogalen Sabbatmorgengottesdienst zum ersten Mal teilnimmt, wird in seiner Wahrnehmung anfangs das Element von Fremdheit und Differenz wahrscheinlich stärker empfinden als das der Nähe oder Gemeinsamkeit. Aber nach einer Einstimmung wird er bald die Grundstruktur mit ihren drei Teilen verstehen: Als ersten Teil das *Schema Jisrael* („Höre Israel“), das grundlegende Bekenntnis des jüdischen Glaubens (Dtn 6,5–9; 11,13–21 und Num 15,37–41), das in seiner liturgischen Verwendung von *berachot*, Benediktionen bzw. Segenssprüchen, gerahmt ist und zwar zwei vor der Lesung des *Schema Jisrael* und eine *Berachah* nach der Lesung; die ersten beiden preisen Gott als Schöpfer des Lichts (*jozer or*) und als den, der Israel mit großer Liebe erwählt hat (*ahawah rabbah*). Die *Berachah* nach der Lesung preist ihn als Gott, den Erlöser. Sodann als zweiten Teil die *Amida*, „das Standgebet, denn es wird stehend gebetet“¹. Die *Amida* wird auch das Achtzehn-Bitten-Gebet genannt, das am Sabbat jedoch nur sieben Benediktionen enthält; der jüdische Liturgiewissenschaftler Jakob J. Petuchowski (1925–1991) würdigte das Achtzehn-Gebet als „das Hauptgebet“, das das Lob Gottes ebenso ausdrückt wie Bitten und den Dank an Gott und „tagesbezogene Anliegen“ enthält.² Im dritten Teil, in der Lesung der Torah, wird der jeweilige Wochenabschnitt aus den fünf Büchern Mose und eine zugehörige *Haftarah*, eine Lesung aus den weiteren Schriften der Bibel Israels – meist aus den Prophetenbüchern –, gelesen.

1 S. Ben-Chorin, *Betendes Judentum. Die Liturgie der Synagoge*. Tübingen 1980, 65.

2 J. J. Petuchowski, *Das Achtzehngebet*, in: H. H. Henrix (Hrsg.), *Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen* (QD 86). Freiburg i. Br. 1979, 77–88, 82. S. auch R. Langer, *The Amidah as Formative Rabbinic Prayer*, in: A. Gerhards / A. Doecker / P. Ebenbauer (Hrsg.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum* (Studien zu Judentum und Christentum). Paderborn 2003, 127–156.

Synagogaler Gottesdienst

Die Liturgie in der Synagoge ist vom Wort beherrscht – aber nicht ausschließlich. Das vielfältige Wort hat seinen Rahmen oder Kontext – in Gesten, Haltungen und Intonationen. So wird z.B. die Lesung der Torah durch die „liturgischste“ Handlung des Sabbatmorgengottesdienstes hervorgehoben, die von der Gemeinde mit einer sinnfälligen Geste der Verehrung unterstrichen wird. Nach dem Ausheben der Torah aus dem Torahschrein wird die Torahrolle zur *Bema*, zum Lesepult, gebracht. Während der Prozession treten die Gemeindeglieder vor, um mit einer der *Zizit*, der Schaufäden ihres Tallit, die Torahrolle zu berühren und dann die *Zizit* zu küssen. Dieser Verehrungsgestus ist für den christlichen Gast immer neu eindrücklich. Und ich gestehe, dass es mich beim Besuch des Gottesdienstes der jüdischen Gemeinde in Aachen, wo ich lebe, manchmal danach drängt, es den Mitgliedern der jüdischen Gemeinde gleichzutun, also von meinem Platz aufzustehen, nach vorne zu treten und die Torahrolle mit einem Gestus der Ehrung zu berühren.

Aber eine innere Stimme sagt mir dann: „Du trägst keinen Tallit. Die Torah ist nicht dein Gut. Gewiss gehört der Text der Torah auch zu deiner Bibel. Aber hier ist mehr als Text, hier ist Torah als gemeinschaftstiftender Text. Zwischen Gemeinschaft und Text ist eine Einheit, zu deren Innerem Du nicht gehörst und der gegenüber du draußen bist. Achte dies. Dräng dich nicht hinein. Sei auf andere Weise nahe.“ Und so bleibe ich an meinem Platz in den Synagogenbänken und verneige mich in dem Augenblick, wo die Torah an meinem Platz in der Bank vorbeigetragen wird. Meine Verneigung ist auch Verehrung, ist auch Gestus aus Glauben heraus. Dieser Glauben sagt in meinem Herzen: „Gottes Wort ist nun ganz nahe. Hier ist Gegenwart des göttlichen Wortes. Im Zeichen der Torahrolle ist das darin bezeichnete Wort Gottes da. Hier ist nicht geringere Nähe des Göttlichen als im eucharistischen Brot, das in der Monstranz durch deine Kirche getragen wird und in der Verneigung bzw. Kniebeuge von dir verehrt wird.“ In der Tradition sakramentaler Sprache, die über das bloß Dingliche hinaus ist, deutet sich dem katholischen Gast seine synagogale Ritus- und Toraherfahrung am Sabbatmorgen, die der jüdischen nahe ist und doch sehr anders. Analog zu dieser erinnerten persönlichen Toraherfahrung kann die liturgiewissenschaftliche Darstellung des Torah-Rituals und der Prozession der Torahrolle von einer „doxologisch geprägten liturgischen Inszenierung von Gottes Offenbarung und Präsenz in seiner *Torah*“ sprechen und darin eine theologisch zu würdigende Dignität anerkennen.³

3 So P. Ebenbauer, *Torah-Liturgie und Wort-Gottes-Feier. Neue Impulse für das christlich-jüdische Gespräch*, in: R. Boschki / A. Gerhards (Hrsg.), *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog* (Studien zu Judentum und Christentum). Paderborn 2010, 225–240, hier: 230.

Zur Zentralität von Gottesdienst und Liturgie im Judentum

Mit dem Synagogengottesdienst begegnet der christliche Gast dem zentralen und authentischen Ausdruck jüdischen Glaubens und jüdischer Religiosität. Gott wird im Gottesdienst immer wieder als der Schöpfer gepriesen – bis hin zu der tiefgründigen Aussage vom „Bildner des Lichts und Schöpfer der Finsternis“, die in der ersten Benediktion vor dem „Höre Israel“ ein Reflex von Jesaja 45,7 ist. Ebenso durchgängig wird Gott als Offenbarer gerühmt, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat und sich ihm mitgeteilt hat. An vielen Stellen der gottesdienstlichen Texte wird Gott als Erlöser angesprochen, der die Toten belebt und das Heil aufsprießen lässt. Der Synagogengottesdienst gibt verlässliche Kunde von den zentralen Gehalten des jüdischen Glaubens. Diese sind Gemeingut einer langen Kette von betenden und glaubenden Generationen. Und sie prägen den Glauben der heutigen Beterin bzw. des heutigen Beters. Damit kommt der christliche Gast beim Besuch eines jüdischen Gottesdienstes in Berührung. Und wenn er das jüdische Gebetbuch in Händen hat, sieht er eine Grundurkunde des jüdischen Glaubens ein – sei es gemäß der orthodoxen aschkenasischen oder sephardischen Tradition, sei es gemäß der konservativen oder reformierten Tradition.⁴

Man kann auf jüdischer Seite gelegentlich auf eine Zurückhaltung stoßen, von jüdischer „Liturgie“ zu sprechen. Gleichwohl ist das Judentum eine liturgische Religion. In Ergänzung zu freien Frömmigkeitsäußerungen, welche die/der einzelne in Freude oder in Not zum Ausdruck bringt, hat das Judentum für den Gebrauch sowohl in der Synagoge als auch zuhause eine formulierte Liturgie. Sie ist als geprägte Liturgie vor allem in zwei Grundformen von Gebetbüchern zu finden: im *Siddur*, hebräisch für „Ordnung“ oder bestimmte Reihenfolge, dem Gebetbuch für die Gottesdienste an den Wochentagen und am Sabbat, und im *machsor*, hebräisch für „Wiederholung“ oder periodische Wiederkehr, dem Gebetbuch für die Feiertage und Gedenktage im Jahr. Der *Siddur*, das jüdische Gebetbuch, auf das sich die folgenden Ausführungen konzentrieren, enthält Texte für den synagogalen Gottesdienst wie auch Einzelgebete (etwa beim Händewaschen oder Anlegen der Gebetsriemen) und Gebete für besondere Anlässe (wie Tischgebet oder Gebete bei der Hochzeit oder Beschneidung). Der *Siddur* ist das Ergebnis einer langen Geschichte des jüdischen Betens und Studierens sowie Auslegens von Texten der Frömmigkeit. Viele Generationen von Beter(inne)n und der Gelehrsamkeit haben ihren Beitrag dazu geleistet. Die bib-

4 Das nach der Schoa von den sog. Einheitsgemeinden aschkenasisch-orthodoxer Prägung in Deutschland meist verwendete Gebetbuch ist: *Siddur Sefat Emet*. Mit deutscher Übersetzung von Rabbiner Dr. S. Bamberger. Basel 1992. Ein seit Jahren in deutschen Reformgemeinden verwendetes Gebetbuch ist: *Seder ha-Tefillot. Das jüdische Gebetbuch*. Hrsg. v. J. Magonet in Zusammenarbeit mit W. Homolka. Übers. aus dem Hebräischen v. A. Böckler. Bd I: *Gebete für Schabbat, Wochentage und Pilgerfeste*. Gütersloh 1997 (als Machsor: Band II: *Gebete für die Hohen Feiertage*).

lischen Autoren etwa der Psalmen, aber auch die pharisäischen Ausleger und die nachfolgenden Generationen wie die Tannaim (70–200 n. Chr.), die Amoraim (200 bis ca. 6./7. Jh.) und die Geonim (ca. 7./8. bis 11. Jh.) trugen – wie auch Gelehrte der nachfolgenden Zeit und Mystiker – zur Liturgieentwicklung und zum *Siddur* bei, dessen Seiten die Liebe zu Gott, zur Torah und zu Israel bezeugen.

Zwischen Spontaneität und Ritus

In der jüdischen Diskussion zur Liturgieentwicklung ist auch die Rede von einer Dialektik zwischen der *kawwanah*, die als Innerlichkeit, Spontaneität, Andacht, freie Ausschüttung oder Intention verstanden wird, und dem *qäba`*, dem „Festgelegten“.⁵ Gebete der *kawwanah* schütten das Herz vor dem himmlischen Vater aus und werden frei gesprochen; sie kommen spontan aus dem Herzen des Beters bzw. der Beterin. Als biblisches Beispiel dafür gilt Hannas Gebet (1 Sam 2,1–10), bei dem die Beterin ganz Öffnung ihres Herzens, ganz *devotio*, ganz Hingabe oder eben *kawwanah* ist. Die rechte Art des Gebets in *kawwanah* kann nicht verordnet werden. Es ist ein inbrünstiges Ausschütten des Herzens vor Gott, auf das man das Psalmwort beziehen kann: „Der Herr ist nahe allen, die ihn in Wahrheit anrufen“ (Ps 145,18). Dem Gebet des Ausschüttens des Herzens steht das Gebet der Gemeinde gegenüber, das als Tradition vielen Generationen ihr Haus des Glaubens und der Frömmigkeit war und ist. Es ist das Gebet, das sich wiederholen lässt und der schriftlichen Vorlage bedient. Es ist das Gebet der Tradition oder der „Routine“. Es ist das „Festgelegte“, das *qäba`*. Die Gemeinde bedarf des *qäba`*-Gebets, damit ein Gemeindegottesdienst möglich ist. Damit ergibt sich eine Spannung. Denn die *kawwanah* ist bleibend wichtig, sonst verliert das Gebet seinen Charakter als Ausschütten des Herzens vor Gott. Und die Gemeinde benötigt das erkennbar Bleibende, die festgesetzte Gebets-Tradition, sonst ist ein gemeindliches bzw. gemeinsames Gebet nicht möglich. Dies gilt insbesondere für das Achtzehn-Gebet. Nicht zuletzt im Blick auf dieses gemeindliche Hauptgebet lässt sich die Spannung oder Dialektik zwischen der *kawwanah* und dem *qäba`* verdeutlichen. Das Hauptgebet – so die Festlegung der jüdischen Tradition – musste mindestens zweimal täglich gebetet werden; es kam später zum Brauch, es dreimal am Tag zu beten. Das Hauptgebet ist *qäba`*, festgelegte Praxis. Es entwickelte sich gemäß einer allgemeineren Erfahrung der jüdischen Liturgiegeschichte, die Jakob J. Petuchowski kurz und knapp kennzeichnete: „Die ‚kawwanah‘ der einen Generation wird zur ‚qebha‘ der nächsten Generation.“⁶ Dass dieses festgesetzte Gebet aber für die Andacht und Innerlichkeit

5 Das Folgende nach J. J. Petuchowski, *Beten im Judentum*. Stuttgart 1976, 11–28 und ders., *Zur Geschichte der jüdischen Liturgie*, in: H. H. Henrix (Hrsg.), *Jüdische Liturgie*, 13–32, hier: 21–31 [s. Anm. 2]. Vgl. auch: T. Ben-Chorin, *Die Entwicklung der Kawana-(Gelegenheits-)Gebete*, in: W. Homolka (Hrsg.), *Liturgie als Theologie. Das Gebet als Zentrum im jüdischen Denken*. Bd. 1. Berlin 2005, 54–62.

6 J. J. Petuchowski, *Beten*, 21 [s. Anm. 5].

offen bleibt, zeigt der Brauch in vielen Gemeinden, wonach die am Gottesdienst Teilnehmenden das Achtzehngebet zunächst in Stille beten. Dieses stille Beten des Achtzehngebets mag beim einzelnen offen sein für Akzentuierungen, eigene Betonungen oder Ergänzungen, bevor es dann laut gebetet bzw. wiederholt wird. Hier mag sich so etwas wie ein Gleichgewicht zwischen dem *qāba`* und der *kaw-wanah* ergeben. Von diesem Gleichgewicht sprechen schon die alten Rabbinen. So ist das Wort von Rabbi Simeon überliefert: „Wenn du betest, betrachte dein Gebet nicht als *qāba`*, sondern es sei Inbrunst und ein Flehen vor dem Allgegenwärtigen, gelobt sei Er“ (Mischna Abot II,13).⁷

Der Hinweis, dass der *Siddur* vielfach die Freude über die Liebe zu Gott, zur Torah und zu Israel bezeugt, will nicht verneinen, dass sich im *Siddur* auch Texte der Trauer und Klage finden, die ein Echo etwa auf die christlichen Verfolgungen im Mittelalter enthalten. So weist Ismar Elbogen in seinem historischen Werk „Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung“ darauf hin, dass poetische Ergänzungen, *pijutim*, ein wichtiger Faktor in den Gottesdiensten wurden und Klagen aus der Zeit der Kreuzzüge enthielten.⁸ Hier erweist sich die Liturgie als „Binnenraum, wo das Ureigene sich ausdrückt. Sie ist auch der Ort, wo der Kampf und die Behauptung um die Identität, die Tradition und das Selbstverständnis gegenüber der Um- und Außenwelt seinen Niederschlag findet.“⁹ Und in den 1970er und 1980er Jahren begann vor allem das Reformjudentum, liturgisch auf die Schoa (wie auch die Existenz des Staates Israel) einzugehen. Es kam zu Gebeten für die Opfer der Schoa, die i.a. am 9. Aw (Juli bzw. August), dem Fast- und Trauertag zur Erinnerung an die Zerstörung des Tempels von Jerusalem, gebetet werden. In Israel wird mit einem eigenen nationalen Gedenktag, *Jom Ha-Schoah*, dem 27. Nissan (April/Mai) der nationalsozialistischen Verbrechen und ihrer Opfer gedacht. Im amerikanischen und europäischen Reformjudentum enthält eine eigene Gottesdienstvorlage Gebete und Meditationen, wo „nach einem meditativen Eingangsteil und dem Kaddisch vor allem moderne Fassungen des Höre Israel und des – den Gottesdienst beschließenden – Achtzehngebets“ gebetet werden. So ist das Beten auch „mit dem Unrecht konfrontiert (...), das dem jüdischen Volk im letzten Jahrhundert angetan worden ist“.¹⁰

7 J. J. Petuchowski, *Zur Geschichte*, 23 [s. Anm. 5] und L. Trepp, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*. Stuttgart 1992, 152 u. 247 f.

8 I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Hildesheim 1967 (Nachdruck von 1931 bzw. 1913), 280–393, bes. 334–339.

9 A. Friedlander, *Jüdische und christliche Liturgie: Begegnung oder Gegnerschaft? Auf den Spuren christlicher Einflussnahme auf jüdische Liturgie*, in: A. Gerhards / H. H. Henrix (Hrsg.), *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum* (QD 208). Freiburg i. Br. 2004, 50–69, hier: 52.

10 P. v. d. Osten-Sacken / C. Z. Rozwaski (Hrsg.), *Die Welt des jüdischen Gottesdienstes. Feste, Feiern und Gebete* (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, 29). Berlin 2009, 282–295, hier: 283 u. 291–294. Vgl. S. T. Katz u.a. (Hrsg.), *Wrestling with God. Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*. Oxford 2007.

Die Liturgie des Judentums ist eine Brücke, mit der sich die Gemeindemitglieder in die Kette der betenden Generationen hineinstellen und welche die Betenden der einzelnen Gemeinde mit den anderen Gemeinden in Israel und der Diaspora verbindet.

Der jüdische Gottesdienst in christlicher Perspektive

Das Dokument der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung ‚Nostra aetate‘, Artikel 4“ vom 1. Dezember 1974 machte darauf aufmerksam, dass die Erkenntnis des Gemeinsamen im liturgischen Leben der Kirche und des Judentums von besonderer Bedeutung für die jüdisch-christlichen Beziehungen sei.¹¹ In ihrem Folgedokument vom 24. Juni 1985 nimmt die Kommission das Thema der Liturgie nochmals auf: „Der Wortgottesdienst (der Kirche) hat in seinem Aufbau seinen Ursprung im Judentum. Das Stundengebet und andere liturgische Texte und Formulare haben ihre Parallelen im Judentum genauso wie die Wendungen unserer verehrungswürdigen Gebete, darunter das Vater unser. Die eucharistischen Gebete lehnen sich ebenfalls an Vorbilder der jüdischen Tradition an. Wie Johannes Paul II. (Ansprache vom 6. März 1982) es sagte: ‚Der Glaube und das religiöse Leben des jüdischen Volkes, wie sie noch jetzt bekannt und gelebt werden, können dazu beitragen, bestimmte Aspekte des Lebens der Kirche besser zu verstehen. Das ist der Fall in der Liturgie.‘“¹²

Der Dialog ermöglicht nicht nur die Erfahrung der Nähe eigener christlicher Gottesdiensttradition zur jüdischen Liturgie und Synagogentradition, sondern stellt im Fachaustausch zwischen Frauen und Männern jüdischer Gelehrsamkeit und christlicher Liturgiewissenschaft auch das lange herrschende Verständnis der Beziehung zwischen den beiden Gottesdiensttraditionen auf den Prüfstand. Dies geschah jedoch erst mit einer Verzögerung nach dem Konzil. Heute wird ein wechselseitiger Einfluss von jüdischer und christlicher Liturgie von anerkannten Liturgiewissenschaftlern nicht mehr geleugnet. Die Vorstellung, es gebe ein eindimensionales Folgeverhältnis von der jüdischen zur christlichen Liturgie, ist überwunden. Vielmehr wird anerkannt, „dass die liturgischen Traditionen des Christentums und des rabbinischen Judentums sich ungefähr zur gleichen Zeit entwickelt haben“ und „dass jüdische wie christliche Liturgie

11 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung „Nostra aetate“, Artikel 4 vom 1. Dezember 1974*, in: R. Rendtorff / H. H. Henrix (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. I: *Dokumente von 1945–1985*, Paderborn – Gütersloh 2001, 48–53.

12 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche vom 24. Juni 1985*, in: R. Rendtorff / H. H. Henrix (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum*, 92–103, hier: 101 [s. Anm. 11].

Neukonstruktionen darstellen, die aus älterem Material teils voneinander unabhängig, teils in gegenseitiger Beeinflussung oder in negativer Abgrenzung geschaffen worden sind.“¹³

Ehe die christliche Liturgiewissenschaft zu dieser differenzierten Sicht kam, hatte sie zuvor das Thema der jüdischen Liturgie erst noch aufzunehmen. Dabei wurde sie der Relevanz der jüdischen Liturgie für das Verständnis der christlichen Liturgie inne – sei es in der Wirkung jüdischer Tradition als Wurzel, sei es in ihrer Entwicklung als analoge Liturgietradition mit Einfluss. Es differenzierte sich die frühere Vorstellung einer Überlegenheit der christlichen Liturgie gegenüber der jüdischen hin zur Anerkennung von Authentizität und Stärke der jüdischen Tradition im Vergleich zur christlichen. „Diese (Stärke) sah man z.B. in der Berakah-Struktur des Betens, im Schöpfungsbezug oder in der Kultur eines kommunitären Versöhnungsrituals (Jom Kippur), das in der Osterfeier zwar seine Spuren hinterlassen hat, aber in dieser Hinsicht von ihr noch nicht erreicht wird.“¹⁴ So wurde in der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanum die *Berachah*-Struktur des Betens übernommen, als bei der Gabenbereitung in der Eucharistie Segenssprüche über Brot und Wein eingeführt wurden. Die stärker von der Liturgiewissenschaft in den Blick genommene jüdische Liturgie stößt aber auch indirekt Fragen an bestimmte Aussagen in der nachkonziliaren Liturgiereform der Kirche an – wie die Rede vom „Neuen Israel“ oder die Improperien des Karfreitags oder ein liturgischer Nachhall des Überbietungsmodells. Auch gibt es kritische Rückfragen an die nachkonziliare Leseordnung für die Messfeier.¹⁵ Zwar kommt das Alte Testament in der Perikopenordnung sehr viel intensiver vor, aber die Zuordnung von alttestamentlicher Lesung und neutestamentlichem Evangelium hat bisweilen den Charakter einer Stichwortgebung oder einer bloßen Hinführung zum Evangelium und ist nicht selten nach dem Schema von Verheißung und Erfüllung vorgenommen.¹⁶ Bei den Gebetstexten des Messbuches wird der Begriff des Volkes Gottes auf die versammelte Gemeinde angewendet und dies manchmal so, dass Israel als ursprüngliches Volk Gottes enterbt erscheint. Ähnlich kann in Orationen des Messbuchs das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe so formuliert sein, dass es ein christliches Novum sei und eine Antithetik mitschwingt, die das alttestamentliche Liebesgebot

13 A. Gerhards, *Impulse des christlich-jüdischen Dialogs für die Liturgiewissenschaft*, in: P. Hünemann / T. Söding (Hrsg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten* (QD 200). Freiburg i. Br. 2003, 183–211, hier: 204 u. 185.

14 Ebd., 192.

15 A. Gerhards, *Anfragen von Nostra Aetate 4 an die Liturgiewissenschaft*, in: R. Boschki / J. Wohlmuth (Hrsg.), *Nostra Aetate. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie* (Studien zu Judentum und Christentum, 30). Paderborn 2015, 37–47.

16 A. Gerhards / B. Kranemann (Hrsg.), *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. Darmstadt 2006, 158–161.

von Lev 19,18 und Dtn 10,12–22 verschweigt bzw. leugnet.¹⁷ Weiterhin wird die Einlösung einer Forderung der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung angemahnt, in der Liturgie den Namen Gottes „in der Form des Tetragramms JHWH weder zu verwenden noch auszusprechen“¹⁸. Daniela Kranemann reklamiert die Schaffung neuer Gebetstexte, welche Israel in seiner Würde, ersterwähltes Gottesvolk zu sein und im ungekündigten Bund zu stehen, anerkennen. Zugleich erschließt sie Reformversuche zur Eucharistiefeier der katholischen Hebräisch-sprachigen Gemeinde von Haifa durch die Übersetzung ins Deutsche, die der Würde Israels Rechnung tragen.¹⁹ Mit Bedauern stellt Albert Gerhards fest, dass das neue „Gotteslob“, das Gebet- und Gesangbuch für die Diözesen Deutschlands, Österreichs und Bozen-Brixen von 2013, bei allem Fortschritt die Chance vertan habe, „die einmaligen Beziehungen der Kirche zum Judentum, ihre Verwurzelung in der Hebräischen Bibel, also das unlösbare Band zwischen Judentum und Christentum, herauszuarbeiten“²⁰.

Die erinnerten kritischen Fragen sollen jedoch nicht verdrängen, dass in der Liturgiewissenschaft jüdische Elemente in der christlichen Liturgietradition konstruktiv diskutiert werden und darüber hinaus von ihr auf die Anerkennung einer Heilsdignität des Judentums besonders durch die Karfreitagsfürbitte „für die Juden“ von 1970 bzw. 1976 hingewiesen wird.²¹ Nicht zuletzt von liturgiewissenschaftlicher Seite werden dieser Karfreitagsfürbitte für die Juden eine überraschende Relevanz und der Vollzug eines israeltheologischen Paradigmenwechsels zugesprochen. Ihre Fürbitte tritt für die Juden als Erstadressaten des Offenbarungsgeschehens ein und bittet um ihre Bewahrung in der Treue zu Gottes Bund und in der Liebe zum Namen Gottes. Israel wird hier nicht als Größe der Vergangenheit, sondern als zeitgenössisches Gegenüber zur Kirche vergegenwärtigt; es ist zur „Fülle der Erlösung“ unterwegs und dies wie die Kirche.²²

17 Vgl. dazu D. Kranemann, *Teilhabe an der Würde Israels. Anmerkungen zur Israeltheologie in den Gebetstexten des Messbuches*, in: A. Gerhards / H. H. Henrix (Hrsg.), *Dialog oder Monolog?*, 284–305, hier: 291 ff. [s. Anm. 9].

18 Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Brief an die Bischofskonferenzen zum „Namen Gottes“ vom 29. Juni 2008*, URL: <https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum/i.-katholische-verlautbarungen-1/dokumente/brief-an-die-bischofskonferenzen-zum-201enamen-gottes201c> (Stand: 31.07.2019).

19 D. Kranemann, *Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete* (MThA 66). Altenberge 2001, 228–231 und dies., *Teilhabe an der Würde Israels*, 302–305 [s. Anm. 17].

20 A. Gerhards, *Das neue „Gotteslob“ (2013) und die Hebräische Bibel. Ein kritischer Durchblick*, in: E. Petschnigg / I. Fischer (Hrsg.), *Der „jüdisch-christliche“ Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnenblick*. Wien – Köln – Weimar 2016, 164–172, hier: 172.

21 H. H. Henrix, *Kühne Liturgie. Zur neuen Karfreitagsfürbitte für die Juden*, in: *Gottesdienst* 12 (1978), 37; D. Kranemann, *Israelitica dignitas?*, 84–106 [s. Anm. 19]. Wie eine Gegeninstanz dazu erschien die von Papst Benedikt XVI. promulierte Karfreitagsfürbitte für die Juden vom 4. Februar 2008, die eine heftige Kontroverse auslöste: W. Homolka / E. Zenger (Hrsg.), *„... damit sie Jesus Christus erkennen“*. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden. Freiburg i. Br. 2008.

22 D. Kranemann, *Israelitica dignitas?*, 73–106 [s. Anm. 19].

Nicht nur in der Akzentuierung des Verständnisses der Karfreitagsfürbitte hat die Liturgiewissenschaft Anteil am Prozess der Konzilsrezeption als Vertiefung und Fortschreibung, sondern auch, wenn sie auf die Gemeinsamkeiten im jüdischen und christlichen Beten eingeht.²³ Sie schärft dann das Bewusstsein, dass die jüdische Gemeinde wie die Kirche in ihrem jeweiligen liturgischen Vollzug auf das „Wunder der Erwählung, der Befreiung und der Erlösung durch Gott“ antwortet und dass sie etwa in der rituellen „Inszenierung“ bzw. im feierlichen Vortrag des Wortes Gottes – sei es die Torahlesung und *Haftarah*, sei es die Lesung und das Evangelium – bei aller bleibenden Differenz einander nahe sind.²⁴ In der christlichen Liturgie und ihrer theologischen Erschließung ist eine Entwicklung im Gang, in welcher der christlichen bzw. kirchlichen Identität bewusst wird, dass sie es mit jüdischem Glauben und jüdischem Gottesdienst zu tun hat, „weil eben jüdischer Glaube und Gottesdienst unwiderruflich Entscheidendes mit dem einen Gott der Bibel, dem ganz Anderen und doch unerhört Nahen zu tun haben. Dieser Prozess hat die Liturgiewissenschaft und die Liturgien vieler christlicher Kirchen in den letzten Jahrzehnten ein Stück weit verändert, und er wird sie – so ist zu hoffen – weiter verändern.“²⁵

23 Vgl. nur M. Brocke / J. J. Petuchowski / W. Stolz (Hrsg.), *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*. Freiburg i. Br. 1974 u. N. Frenzel, *Betender Anfang. Identitätsstiftende Momente christlicher Morgenliturgie im Dialog mit dem Judentum* (Studien zu Judentum und Christentum, 32). Paderborn 2017.

24 P. Ebenbauer, *Der eine Gott der Bibel als Subjekt und Adressat christlicher Liturgie*, in: E. Petschnigg / I. Fischer (Hg.), *Der „jüdisch-christliche“ Dialog*, 148–163, hier: 161 [s. Anm. 20].

25 Ebd., 163.