

Gottesdienst und Gotteshaus in Judentum und Christentum – Nähe und Differenz

Heiligung der Zeit und Heiligung des Raums

Mit dem Begriffspaar „Gottesdienst und Gotteshaus“ ist die doppelte Form der Heiligung angesprochen, jenes religiösen Geschehens also, das ein Herausgenommenwerden aus dem Bereich des Profanen oder Unreinen meint und in den Bereich Gottes, des schlechthin „Heiligen“, hineinnimmt.¹ Gibt es doch eine Heiligung der Zeit und eine Heiligung des Raumes. Beide Grundformen der Heiligung zielen die Heiligung des Menschen an, dessen Bestimmung es ist, der göttlichen Weisung gemäß zu leben und so durch sein Leben, aber auch sein Bekennen und Beten den Namen Gottes zu heiligen. Und beide Grundformen der Heiligung sind im Judentum und im Christentum bekannt. Bisweilen kann man die etwas plakative Zuordnung hören: Das Judentum ist die Religion der Heiligung der Zeit, das Christentum ist die Religion der Heiligung des Raums. Solche Zuordnung trifft etwas, wird jedoch als ausschließliche Zuordnung falsch. Dies werden die nachfolgenden Erläuterungen verdeutlichen.

Religionsgeschichtlich führt die Heiligung des Raumes „zu heiligen Stätten: wo die Götter sich offenbaren, da baut man ihnen Heiligtümer. Die Heiligung von Zeit ist die Art der Heiligung, welche der Mensch der Zeit aufprägt, so daß die Zeit für ihn einen heiligen Sinn erhält.“² Für die Heiligung der Zeit steht im Judentum insbesondere die Feier des Schabbats und die Beobachtung der Festzeiten und Jubeljahre. Ganz entsprechend hat der Christ den Sonntag zu heiligen und die heiligen Zeiten des Kirchenjahrs zu beachten. Und man kann sagen, dass den Schwerpunkt der Heiligung das Judentum auf die Heiligung der Zeit legt. Dies hat der jüdische Theologe und Liturgiewissenschaftler Jakob J. Petuchowski einmal dahingehend ausgedrückt. „Am Berge Sinai steht das christliche St.-Katharinen-Kloster; der Ort war nie jüdischer Wallfahrtsort, obwohl sich nach der Bibel Gott dort offenbart hat. Ja, selbst der genaue Ort des Berges ist in Vergessenheit geraten und wurde nie Wallfahrtsstätte für das Judentum. Das Heiligtum des frühen Israel ist... ein Zelt, ein tragbares Heiligtum. Die Bundeslade ist tragbar, der

¹ Vgl. dazu nur den Artikel Josef Zmijewski, Heiligung, in: Lexikon für Theologie und Kirche (im Folgenden: LThK), Band 4 (1995), 1331f.

² So Jakob J. Petuchowski, Zur Geschichte der jüdischen Liturgie, in: Hans Hermann Henrix (Hg.), Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen (Quaestiones disputatae 86) Freiburg 1979, 13-32, 13.

Gott Israels wandert mit seinem Volk und ist an keinen bestimmten Ort gebunden.“³ Und dennoch hat Jakob J. Petuchowski nicht negiert, dass das Judentum auch eine Heiligung des Raums kennt; er fügt seiner zitierten Bemerkung die andere hinzu: „Auch König Salomo baut einen feststehenden Tempel. Der Tempel wird zum Symbol der Anwesenheit Gottes im seßhaften Israel. Allerdings hatte nach 1 Kön 8,27f selbst Salomo seine Bedenken bei der Einweihung des Tempels... Es heißt dort nämlich: ‚Sollte in Wahrheit Gott auf Erden wohnen? Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen. Wie sollte es denn dies Haus tun, das ich gebaut habe? Wende dich aber zum Gebet deines Knechtes . . .‘“⁴ Es hat also im Judentum sehr wohl eine Heiligung des Raumes gegeben, aber es blieb von den biblischen Anfängen her eine Ambivalenz ihr gegenüber gegenwärtig. Und doch könnte der eine oder die andere versucht sein, im Blick auf die heutige politische Situation um Israel als Staat kritisch anzufragen, ob sich im heutigen Judentum so etwas wie eine Verlagerung des Gewichts der Heiligung einstellt: von der Heiligung der Zeit auf die Heiligung des Raumes. Dabei wäre diese Gewichtsverlagerung der Heiligung nicht um den Tempel oder Jerusalem zentriert, sondern auf das Land Israel konzentriert. Die Gefahr einer eng geführten Heiligung des Raumes ist im Blick zu behalten. Es gibt immerhin für die Geschichte des Judentums die bemerkenswerte These: „wenn sich das Judentum auf die Heiligung des Raumes konzentriert hätte, hätte es die Zerstörung des Tempels nicht überstehen können. Es war gerade die Heiligung der Zeit, die es dem Juden möglich macht, sein Judentum überall auf Erden zu leben.“⁵ Von biblischer und geschichtlicher Erfahrung her könnte man eine extreme Ausdeutung der Heiligung des Raumes auf das Land Israel, *Erez Jisrael* hin als eine Gefährdung des Lebens des Volkes Israel kritisieren.

Heiligung des Raumes durch den Tempel

Allerdings war der Tempel für das biblische bzw. frühe Judentum wichtig. Damit war eine Heiligung des Orts bzw. Raumes gegeben, die sich auch im Leben des biblischen Israeliten auswirkte. Er war zu einer jährlichen Zahlung eines halben Schekels und zur Wallfahrt zum Tempel zu den Wallfahrtsfesten verpflichtet. Dennoch darf man sich die Verbundenheit mit dem Tempel nicht zu innig vorstellen, denn der Tempelkultus war von der erblichen Priesterschaft zu vollziehen und das in einer Weise, die das Volk zum

³ Ebenda.

⁴ Ebenda.

⁵ Ebenda, 14.

Zuschauen verurteilte. Das Volk hatte dafür zu bezahlen, und es kam ab und zu mal hin, nicht jedes Jahr zu allen drei Wallfahrtsfesten. Es gab nach der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil (von 586 bis 538 v.Chr.) und dem Wiederaufbau des Tempels und also zur Zeit des (im 5. Jahrhundert v.Chr.) neu aufgebauten und in diesem Sinne Zweiten Tempels eine Änderung. Jakob J. Petuchowski beschreibt diese Situation so: „Es gab zu viele arbeitslose Priester. Es konnten nicht alle Priester die ganze Zeit beschäftigt werden. Deshalb hatte man die gesamte Priesterschaft in 24 Divisionen = *mischmarot* eingeteilt. Die 24 Divisionen der Priesterschaft taten abwechselnd Dienst. Den 24 *mischmarot* entsprechend wurde auch das ganze Land in 24 Bezirke aufgeteilt. Diese Bezirke sandten abwechselnd eine Woche im Halbjahr ihre jeweilige Delegation von ‘Beistehenden’ = *ma’amadot* zum Jerusalemer Tempel, um dort dem Opfer beizuwohnen. Zur gleichen Zeit, als das tägliche Opfer im Jerusalemer Tempel dargebracht wurde und die jeweilige Delegation ‘dabeistand’, trafen sich in deren Heimatbezirk die Bürger, um aus der Heiligen Schrift... zu lesen... Es ist anzunehmen, daß diese Schriftlesung von Gebeten begleitet wurde, zumindest eingeleitet und abgeschlossen wurde; denn im Judentum bedarf es immer einer Beracha, einer Formel der Benediktion, um eine religiöse Handlung einzuführen.

Texte der begleitenden Gebete haben sich nicht erhalten. Wesentlich nun ist die Tatsache, daß die Institution der *ma’amadot*, der Lokalversammlungen, zur Institution der Synagoge führte. Vorsichtiger ausgedrückt: die *ma’amadot* waren *ein* Einfluß, der zum Synagogengottesdienst führte.“⁶

Tempel und Synagoge: eine Dialektik

Damit sind wir bei der Frage, wie sich denn die Synagoge entwickelt hat. Über den Ursprung der Synagoge wurden verschiedene Theorien entwickelt:

1) Die allgemein angenommene These besagt, daß die Synagoge im Babylonischen Exil entstanden sei. So wird gelegentlich auch heute den jüdischen Kindern im Religionsunterricht etwa Folgendes erzählt: Als der Salomonische Tempel von den Truppen Babels in Brand und zerstört wurde (vgl. 2 Kön 25,8-26,9), konnten die Juden ihre Heiligen Schriften noch retten, sie nach Babylonien, wo sie keine Opfer darbringen konnten, mitnehmen und sich dort treffen, um ihre Heiligen Schriften zu lesen und zu beten, um die Worte der bei ihnen seienden Propheten (wie Ezechiel, Obadja und Deuterocesaja) zu hören; aus den allwöchentlichen Treffen erwuchs die opferlose

⁶ Ebenda, 15.

Synagoge, die dann von den unter Esra und Nehemia heimkehrenden Exulanten nach Palästina mitgebracht wurde. In der Wissenschaft wird diese Erklärung als eine Hypothese ohne wirklich überzeugende Beweise zurückgewiesen.

2) Die zweite These geht davon aus, dass es schon zur Makkabäerzeit im zweiten Jahrhundert v.Chr. Synagogen gab. In Psalm 74,8 heißt es: „Sie (die Feinde) verbrannten alle Begegnungsstätten Gottes *kol-mo'ade-'el* im Lande.“ Wenn Ps 74 aus der Makkabäerzeit stammt und wenn *mo'ade-'el* „Begegnungsstätten Gottes“ bedeutet, dann könnten schon zur Makkabäerzeit neben dem Tempel auch andere Gotteshäuser im Lande Israel bestanden haben. Aber auch hier kommt man über den Charakter der Hypothese nicht hinaus.

Was kann als gesichert gelten? Wir haben schriftliche Zeugnisse, die belegen, dass es im 1. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung Synagogen gab. Diese Zeugnisse finden wir im Neuen Testament sowie bei Philo von Alexandrien oder Flavius Josephus. Es gab Synagogen nicht nur in Erez Jisrael, sondern auch in der Diaspora außerhalb von *Erez Jisrael*. Paulus dienten sie als Stätten seiner anfänglichen Predigtstätigkeit. Die Synagoge kann älter als das 1. Jahrhundert sein. Sie ist wahrscheinlich älter, obwohl Beweise für ihre Existenz erst aus dem 1. Jahrhundert vorliegen. So ungesichert also die Ursprünge und das erste Auftauchen von Synagogen ist: große Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass auf ihre Entstehung und Entwicklung das Institut der *ma'amadot*-Veranstaltungen einwirkten, also jener Versammlungen im Gebet, die zum Zeitpunkt des Tempelgottesdienstes zu Jerusalem im Heimatort bzw. im Bezirk jener Priestergruppen stattfanden, die den Kultus im Jerusalemer Tempel versahen. Es drang sogar eine Art des Synagogengottesdienstes selbst in den Jerusalemer Tempel ein. In der Mischna Tamid zu lesen, dass beim Morgenopfer - als die Tiere geschlachtet waren und nun zur Entblutung auf der Rampe des Altars zerschnitten wurden und eingesalzen wurden - die Priester den Opferdienst verließen und in die Quaderhalle des Tempels gingen, um dort das „Höre Israel“, die Zehn Gebote und verschiedene Gebete aufzusagen; nach dem kurzen Gottesdienst gingen sie wieder zum Opferkult zurück, um den Morgenopferkult zu beenden. Es besteht also Grund zu der Annahme, daß selbst in der Priesterschaft der rein sakramentale Opferakt ohne Wort und Gebetbegleitung nicht mehr vollständig die religiösen Bedürfnisse befriedigte.

Es trat also zur Tempelfrömmigkeit als Schlachtungs- und Opfervollzug eine Gebetsfrömmigkeit hinzu. Parallel könnte man sagen: Es trat zum Tempel die Synagoge hinzu. Was waren aber die Differenzpunkte zwischen Synagoge und Tempel?

1) Im Tempel gab es ein erbliches Priester- und Levitentum. Man wurde Priester nicht durch Ausbildung, sondern durch Geburt. Es genügte, wenn der Vater Priester war. Auswüchse lagen dort leicht nahe. Aus den späteren Jahren des Zweiten Tempels ist bekannt, daß die Priester nicht allzu beliebt im Volk waren. Dagegen bestand in der Synagoge – wie der hier mehrfach zitierte Liturgiewissenschaftler Jakob J. Petuchowski es einmal ausdrückte: - „eine demokratische Informalität. Es wird kein Priester gebraucht. Wer vorbeten konnte, konnte vorbeten; wer aus der Heiligen Schrift lesen konnte, konnte aus der Heiligen Schrift lesen; und wer die Heilige Schrift interpretieren konnte, d. h. wer predigen konnte, konnte in der Synagoge predigen. Die Synagogenreligion war und ist eine Laienreligion. Es sei an die verschiedenen, im Neuen Testament berichteten Synagogenbesuche Jesu erinnert, der kein ordiniertes Rabbiner war und doch als Gast die Prophetenrolle erhielt, so daß er die Haftara, die Prophetenlesung, las und sie auslegte (vgl. nur Lk 4,16-30 par). Wenn im Tempel das erbliche Priester- und Levitentum den Dienst leistet, so gibt es in der Synagoge die absolute Demokratie; es ist Volksgottesdienst, *religio laici*; kein Rabbiner wird gebraucht.“⁷

2) Der Tempel ist ortsgebunden. Er steht an dem Ort, „den Gott, dein Herr, auserwählt hat“ (vgl. 1 Kön 11,3; 2 Chr 7,12 u.a.). Deshalb sind die anderswo dargebrachten Opfer keine richtigen Opfer. Die richtigen Opfer können eben nur in Jerusalem dargebracht werden. Nur da kann überhaupt der Tempel stehen. Demgegenüber ist die Synagoge nicht ortsgebunden. Wo zehn Juden zusammen sind, da sind sie eine Gemeinde und können öffentlichen Synagogengottesdienst abhalten.

3) Charakteristisch für den Tempel ist der Opferkult. Charakteristisch für die Synagoge sind das Gebet und das Torastudium.

⁷ Ebenda, 17. Dort heißt es in einer Fußnote: „Dies gilt bis zum heutigen Tag. In der Entwicklung des Judentums ist es eine wichtige Frage, wie die Rabbinen überhaupt zur Synagoge standen. Vergegenwärtigt man sich, was der Talmud über Bilder, Graphik und Plastik als durch das zweite Gebot verboten sagt, und vergleicht dies mit den ausgegrabenen Mosaikfußböden der alten Synagogen Palästinas, so hat man den Eindruck, dass diese Synagogen nicht gerade von Menschen erbaut worden sind, die nach rabbinischem Diktat gelebt haben. Im Talmud ist von 13 Synagogen in Tiberias zu lesen - ebenso davon, dass einige Rabbiner nie in die Synagoge gingen, um dort zu beten; sie beteten mit ihren Studenten dort, wo sie studierten, da es Gott besser gefällt, dort zu beten, wo man studiert, als in die Synagoge zu gehen (vgl. bBer 8a). Hinzu kommt, dass der Rabbiner eben kein Priester ist.“

4) Im Tempel ist das Volk - soweit es überhaupt dabei ist - als Zuschauer da, während die Synagoge die betende Gemeinde hat.

Berechtigen diese Differenzpunkte nun dazu, von einem strikten Gegensatz zwischen Synagoge und Tempel zu sprechen? Die Beziehung zwischen diesen beiden Instituten der Heiligung des Raums ist verwickelter. Solange es den Tempel gab, verehrten die Synagogenbesucher auch den Tempel. So findet sich z. B. im Neuen Testament und in seinem Bericht über Jesu Tempelreinigung, die eine bestimmte Praxis des damaligen Tempelbetriebes kritisierte, das grundsätzlich zustimmende Wort Jesu zum Tempel, welches ein Zitat aus Jesaja 56,7 ist: „Mein Haus ist ein Haus des Gebets für die Völker“ (Mk 11,15-19.17). Und nach der Zerstörung des Tempels werden die biblischen Opferperikopen in die Synagogenliturgie aufgenommen, um als Ersatz der Opfer zu dienen. Im rabbinischen Schrifttum heißt es von Gott, daß er den Kindern Israels - wenn sie während der Dauer der Zerstörung des Tempels die Opferperikopen lesen - es gelten läßt, „als ob sie vor mir Opfer darbrächten“ (bTaan 27b). Die Rabbinen sehen in der Synagoge keinen Gegensatz zum Tempel. Vielmehr nennen sie die Synagoge im Vergleich zum Tempel nur ein „Heiligtum im kleinen“ und benutzen dafür die Worte aus Ezechiel: *miqdasch me`at* (Ez 11,16). Die Synagoge ist nur ein kleines Heiligtum und zwar bis zum Wiederaufbau des Tempels in messianischer Zeit. Aber nach der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. entwickelt sich die Synagoge zum Mittelpunkt der jüdischen Gemeinde und zum gottesdienstlichen Zentrum, ohne dass bekannt ist, wie diese Entwicklung näher zu denken ist.⁸ Die Rabbinen sind dabei gar nicht die treibenden Kräfte, sondern mussten sich Kräften aus der Volksfrömmigkeit fügen. Erst später haben sie dann die Entwicklung gesteuert.

Sie haben dabei eine eigene Dialektik zwischen Tempel und Synagoge ausgebildet, die man etwa so kennzeichnen könnte: „Die Synagoge darf den Tempel nicht imitieren. Es gibt in der Synagoge keinen Weihrauch, weil es nur im Tempel Weihrauch geben darf. Es gibt in der Synagoge kein Sich-niederwerfen auf den Steinfußboden, denn dies war die Art und Weise, in der man Gott im Tempel angebetet hat. Es gibt in der

⁸ Vgl. nur die kurze Skizze der aktuellen wissenschaftlichen Diskussion bei Günter Stemberger, „Himmliche“ und „irdische“ Liturgie in der rabbinischen Zeit, in: Albert Gerhards/Hans Hermann Henrix (Hg.), Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum, Freiburg 2004, 92-102, 93f. Dieser Sammelband gibt zahlreiche weiterführende Literaturhinweise zu den hier gemachten Ausführungen.

traditionellen Synagoge keine Instrumentalmusik, die ebenfalls dem wiederaufgebauten Tempel vorbehalten bleibt. Und es gibt in der traditionellen Synagoge keinen siebenarmigen Leuchter, weil die Synagoge eben den Tempel nicht imitieren darf.“⁹

Architektur von Synagoge und Kirche

Damit nähern wir uns der Frage der Synagogenarchitektur. Zunächst: es gab keine ausgeprägte Synagogenarchitektur und keine Vorschriften zur Errichtung der Synagogen, die etwa mit den Anweisungen zu vergleichen sind, wie sie sich in der Bibel für den Bau des Heiligtums (vgl. Ex 25-27; Lev 24,1-9) oder des Tempels (vgl. 1 Kön 6f; der Bau dauerte immerhin sieben Jahre) finden. Vor der Ausbildung einer eigenen Synagogenarchitektur hatte man lediglich einen Kasten, eine *tebah*, in der die Torarolle aufbewahrt wurde. Wenn man zu einer Gebetsversammlung zusammenkam und für die Lesung aus der Tora die Torarolle benötigte, dann wurde der Kasten mit der Torarolle genommen und die Tora aus dem Kasten herausgeholt, um aus ihr vorzulesen. Später, als es zu Synagogenbauten kam, entwickelte sich aus dem tragbaren Kasten mit den Torarollen langsam ein feststehender „heiliger Schrein“; er wurde in Anklängen an die Bundeslade im Tempel dann sogar *aron haqodäsich* genannt und mit einem Vorhang - wie der Vorhang im Tempel *parochät* genannt - versehen. Hier meldete sich erneut die verwickelte Dialektik zwischen Tempel und Synagoge: es ist die Distanz zwischen Tempel und Synagoge zu beachten, es darf der Tempel in der Synagoge nicht imitiert werden; und dennoch wird der Tempel durch die Synagoge nachgeahmt. Schließlich wurde der Tempel tatsächlich durch die Synagoge ersetzt - nicht in der Theorie, wohl in der Praxis. Die beiden Jerusalemer Tempel – der von Salomon errichtete und der von der aus dem Exil zurückgekehrten Gemeinde errichtete Tempel, den Herodes so prächtig ausgestalten ließ - haben zusammen noch nicht einmal 1000 Jahre bestanden. Die Synagoge besteht jedoch mindestens schon 2000 Jahre.

Hier ist nun etwas zum Verhältnis von Tempel bzw. Synagoge und Kirche als Institutionen der Heiligung zu sagen. Es mag heutige Christen verwundern, wenn sie hören, dass „aus den ersten drei Jahrhunderten“ keine Kirchenarchitektur als „christliche Sakralarchitektur bekannt (ist), Gottesdienste fanden gewöhnlich in Privaträumen statt“. Als „Tempel Gottes galt die Gemeinde selbst“, wie schon in den neutestamentlichen Briefen (1 Kor 3,16; 2 Kor 6,16; Eph 2,21) zu lesen ist. „Die Gemeinde selbst“, ihre

⁹ Jakob J. Petuchowski, a.a.O., 19.

Versammlung ist der eigentliche Ort des Gottesdienstes und der Liturgie. Es ist nicht der Bau oder Raum das Bestimmende von Gottesdienst und Gebet. Das frühe Christentum kannte keine Sakralräume und insofern keine Heiligung des Raumes. Es kannte nur Versammlungsräume, die in den ersten Generationen Privaträume bzw. –häuser waren. Man muss sogar noch weiter gehen und sich vor Augen führen, „dass der Beter der Antike generell ein Freilandbeter war, dass er also unter freiem Himmel betete. Dies ist nach antikem Empfinden ganz selbstverständlich, denn unabhängig davon, ob die Gottheit im Himmel wohnt oder in einem nah oder fern gelegenen Tempel... Beim Gebet sollte der Kontakt zur Gottheit erleichtert und nicht erschwert werden; daher suchte man Blickkontakt eben zum Himmel oder in die betreffende Richtung (des Tempels). Wenn dies nicht im Freiland stattfindet, dann zumindest am offenen Fenster oder an der offenen Tür. Im Judentum ist dies für Daniel bezeugt: Er ‚ging in sein Haus. In seinem Obergemach waren die Fenster nach Jerusalem hin offen. Dort kniete er dreimal am Tag nieder und richtete sein Gebet und seinen Lobpreis an Gott.‘ (Dan 6,11). Später verbietet der Talmud sogar ausdrücklich, in einem Raum ohne Fenster zu beten (bBer 5,1[31a]; 5,5 [34b]). Wenn nun umgekehrt Jesus dazu auffordert, in die Kammer zu gehen zum Gebet und die Tür zuzuschließen und zum Vater im Verborgenen zu beten (Mt 6,6) so ist“ nach dem hier zitierten evangelischen Patristiker Martin Wallraff „gerade das Anstößige und Auffällige an diesem Satz, dass er verbreitetem antiken Empfinden zuwiderläuft. Es ist dem aber durchaus nicht zu entnehmen, dass die Christen sich an diesem Punkt von Anfang an von ihrer Umwelt unterschieden hätten. Im Gegenteil bezeugt (der Kirchenvater) Origenes in seiner Schrift ‚Vom Gebet‘, dass die Christen sich hier nicht anders verhielten als die Juden. Der Idealfall ist es, wie Daniel am offenen Fenster in die ‚richtige‘ Richtung zu beten.“¹⁰

Die Errichtung von eigenen Bauten für den christlichen Gottesdienst ist also ein relativer Spätling. Dieser geschichtliche Sachverhalt steht quer zu der These, das Christentum sei vorrangig die Religion der Heiligung des Raumes. Erst „seit dem 3. Jahrhundert gibt es Nachrichten von Kirchenbauten, über deren Aussehen wir aber wenig wissen“.¹¹ Und der christliche Kirchbau leitet sich nicht aus der Synagoge ab.¹² Vielmehr setzt der Kirchbau des Christentums architekturhistorisch unabhängig von der Synagoge ein. In der

¹⁰ Martin Wallraff, Gerichtetes Gebet. Wie und warum richten Juden und Christen in der Spätantike ihre Sakralbauten aus?, in: Albert Gerhards/Hans Hermann Henrix (Hg.), a.a.O., 110-127, 122.

¹¹ Thomas Sternberg/Martin Raspe, Artikel „Kirche, Kirchenbau“, in: LThK 5 (1995), 1480-1487, 1483.

¹² So in Auseinandersetzung mit der Position von Joseph Kardinal Ratzinger: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung Freiburg 2000, 60-64 mit Martin Wallraff, a.a.O., 113.

vorkonstantinischen Zeit haben wir nur sehr wenige bekannte Hauskirchen, also Versammlungsräumlichkeiten in Privathäusern, die keine Verbindung zur eingesetzt habenden Synagogenarchitektur haben. Die Geschichte des Kirchbaus beginnt erst unter Konstantin und damit zu einem Zeitpunkt, wo der Trennungsprozess zwischen Kirche und Judentum schon weit fortgeschritten ist. Dieser Prozess muss nicht völlige Verhältnislosigkeit oder einen völligen Ausschluss von Einflussnahme wechselseitiger Art besagen. Aber bei den ersten christlichen Basiliken am Beginn des vierten Jahrhunderts stehen keine Synagogen Pate. „Der erste offizielle Kirchenbau, die von Konstantin nach dem Sieg über Maxentius (312) gestiftete und reich beschenkte Lateran-Kirche (San Giovanni in Laterano) in Rom, wird als ca. 100 m lange und 55 m breite, fünfschiffige Basilika errichtet, mit überhöhtem, flachgedecktem Mittelschiff, dessen befensterte Hochwände von Kolonnaden getragen werden, und einer Apsis im Westen. Dieser Bautyp verbreitet sich (dann) im ganzen Mittelmeerraum“¹³ und wirkt so für den repräsentativen Kirchbau stilbildend.

Nach der Ausbildung dieser christlichen Sakralarchitektur kommt es zur Wechselwirkung mit der synagogalen Architektur. Der Einfluss der christlichen Basilika auf Synagogen wird besonders in Galiläa greifbar, aber der umgekehrte Einfluss ist ebenfalls belegt. Dies betrifft besonders die Frage der Gebetsrichtung. Sie kannte im Judentum zunächst sowohl die Ausrichtung nach Osten als auch die nach Jerusalem und hatte auch im Christentum längere Zeit eine Offenheit. Dann aber entschied man sich im Judentum zur Ausrichtung nach Jerusalem und im Christentum zur Ausrichtung nach Osten hin. Ein anderer Unterschied in der Weiterentwicklung der Kirchenbauten und der Synagogenbauten bestand dann darin, dass die konstantinische Basilika zu einem Vorbild wurde, das keinen weiten Gestaltungsspielraum erlaubte, während die Synagogenarchitektur einen größeren Formenreichtum entwickelte.¹⁴

Halten wir hier inne und halten fest: „Dass Gott nicht an einen Ort gebunden ist, dass Menschen aber an bestimmten Orten seine Gegenwart in besonderem Maße erfahren, gilt... jüdisch... und christlich... als Gemeingut. Von daher erklärt es sich auch, dass beiderseits Kultorte entstehen und dass sie“ im Laufe der Zeit „ausgestaltet werden. So ist das Juden und Christen gemeinsame Bewusstsein zu verstehen, dass man zwar überall beten kann, andererseits dem Versammlungsort der Gemeinde jedoch mitunter

¹³ Thomas Sternberg/Martin Raspe, a.a.O., 1483.

¹⁴ Vgl. Martin Wallraff, a.a.O., 114f.

erhebliche Aufmerksamkeit zuwendet. Trotzdem aber bleibt es eine der fundamentalen Positionen jüdischer und christlicher Liturgie: wo Gemeinde sich versammeln kann, ist Gottesdienst möglich.¹⁵

Der Gottesdienst – jüdisch und christlich

Ist Gottesdienst überhaupt wichtig? Diese Frage stellt sich nicht zuletzt anhand eines augenscheinlichen Befundes sowohl des christlichen als auch des jüdischen Gottesdienstes. Wer am normalen kirchlichen Sonntagsgottesdienst teilnimmt, kommt nicht umhin festzustellen, dass das durchschnittliche Alter der Gottesdienstbesucher/innen erheblich über dem Altersdurchschnitt der Bevölkerung liegt. Und wenn er als Gast einen normalen jüdischen Sabbatmorgengottesdienst besucht, trifft er durchaus eine ähnliche Situation an. Der christlichen wie der jüdischen Gemeinschaft fällt es in unserem Kulturkreis offenbar zur Zeit schwer, die Bedeutung und den Sinn des Gottesdienstes der nächsten bzw. jüngeren Generation zu vermitteln.

Ein Weiteres: Am Anfang gottesdienstlicher Erfahrung etwa im Rahmen jüdisch-christlicher Begegnung steht normalerweise der Gastbesuch etwa von Christen im synagogalen Gottesdienst. Wenn ein Christ, eine Christin an einem jüdischen Gottesdienst teilnimmt, ist er/sie dabei nicht vor zwei gegenläufigen Gefahren gefeit. Zum einen können die unvertraute hebräische Sprache und die relativ lange zeitliche Dauer eine solche Distanzerfahrung bedeuten, dass die Fremdheit des Ungewohnten nicht durch ein Verstehen und eine Empathie überbrückt wird. Zum anderen aber kann mit einer Überidealisierung reagiert werden. Das Fremde wird als das Ursprüngliche, aus langer Vergangenheit treu Durchgetragene empfunden und das Sperrige des Gottesdienstes allzu schnell überspielt. Das Unverstandene fasziniert, obwohl es nicht in ein erstes Verstehen überführt wurde. Es bedarf der Einstimmung und Einführung, um beide Gefahren zu meiden.¹⁶ Dann kann der besuchte jüdische Synagogengottesdienst – theologisch gesprochen - als ein unter Gottes wirkmächtiger Gnadenverheißung stehendes Geschehen erlebt werden. Es wäre eine Erfahrung, welche der christliche Theologe fördern sollte und ohne Verrat des Eigenen ermutigen darf. Wenn nämlich die jüdische Gemeinde als Repräsentantin des Gottesvolkes

¹⁵ Hermann Reifenberg, Der christliche Liturgiker vor dem jüdischen Gottesdienst, in: Hans Hermann Henrix (Hg.), Jüdische Liturgie, a.a.O., 137-160, 158.

¹⁶ Weiteres dazu bei Hans Hermann Henrix, „Lasst uns gemeinsam Seinen Namen rühmen“ (Psalm 34,4). Nachwort, in: Jakob J. Petuchowski, „Dass wir Dir in Wahrheit dienen“. Ein jüdischer Gottesdienst für den Sabbatmorgen, Aachen 2001⁴, 31-34.

„des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes“¹⁷ Gott mit den Worten des Psalmisten dankt, preist und bittet und in „Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen“¹⁸ die Schriften der Hebräischen Bibel liest und hört, so wirkt – von christlicher Glaubensüberzeugung her gesagt – Gott weiterhin in seiner Mitte. Die von Gott unwiderrufenen Gnadengaben bleiben im Gottesdienst Israels nicht ohne Frucht. Aus solchem theologischem Bewusstsein heraus und in gläubiger Zuversicht wünschte z.B. Papst Johannes Paul II. bei seiner Begegnung mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland am 1. Mai 1987 in Köln: „Möge der eine, gütige und barmherzige Vater des Lebens Ihre Gemeinden schützen und sie besonders dann segnen, wenn sie sich um sein heiliges Wort versammeln.“¹⁹

Erlebt der christliche Gast den jüdischen Gottesdienst, so begegnet er einem zentralen und authentischen Ausdruck jüdischen Glaubens und jüdischer Religiosität. Gott wird immer wieder als der Schöpfer angesprochen – bis hin zu der tiefgründigen Aussage vom „Bildner des Lichts und Schöpfer der Finsternis“.²⁰ Ebenso durchgängig wird Gott als Offenbarer gepriesen, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat und sich ihm mitgeteilt hat. Schließlich wird er an vielen Stellen als der Erlöser angerufen, der die Toten belebt und das messianische Heil aufsprießen läßt. Der jüdische Gottesdienst gibt verlässliche Kunde von den zentralen Glaubensgehalten des Judentums. Sie sind Gemeingut einer langen Kette von betenden und glaubenden Generationen. Und sie prägen nach wie vor den Glauben der heutigen jüdischen Gemeinde. Das erfährt der christliche Gast eines jüdischen Gottesdienstes. Und wer ein jüdisches Gebetbuch in Händen hat, sieht eine verlässliche Grundurkunde des jüdischen Glaubens ein.²¹

Kirchlich-lehramtliche Hinweise auf die Bedeutung jüdischer Gottesdiensttradition

¹⁷ So Papst Johannes Paul II. in seiner Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland am 17. November 1980 in Mainz, in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn-München 1988 (im Folgenden: KuJ I), 74-77,75.

¹⁸ So die Formulierung aus der seit 1976 gültigen Karfreitagsfürbitte „für die Juden“ (vgl. KuJ I, 56-60), die interpretiert ist bei Hans Hermann Henrix, Ökumene aus Juden und Christen. Ein theologischer Versuch, in: ders. / Martin Stöhr (Hg.), Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen, Aachen 1978, 188-236, 200ff.

¹⁹ Zitiert nach: Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Band II: Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn-Gütersloh 2001 (im Folgenden: KuJ II), 24.

²⁰ Die Aussage aus der ersten Benediktion vor dem „Höre Israel“ – hebräisch *jozer or* genannt – ist Reflex von Jesaja 45,7: „Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der das alles vollbringt.“

²¹ Diesen Gedanken hat Jakob J. Petuchowski sehr schön in seinem Beitrag „Die Liturgie als Thema der jüdischen Theologie“ entfaltet, in: Klemens Richter (Hg.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?, Freiburg 1987², 28-32.

Dem christlichen Gast eines jüdischen Gottesdienstes wird so offenkundig und augenfällig, wie recht jene lehramtlichen Verlautbarungen der Kirchen daran tun, wenn sie auf die jüdische Wurzel und Kontur des christlichen Gottesdienstes aufmerksam machen. Die Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden hat schon in ihren „Richtlinien und Hinweisen für die Durchführung der Konzilserklärung ‚Nostra aetate‘, Artikel 4“ vom 1. Dezember 1974 auf die Verbindungen zwischen der christlichen und jüdischen Liturgie hingewiesen. In ihrem Folgedokument vom 24. Juni 1985 nimmt die Kommission das Thema der Liturgie wieder pointiert 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‘.“²²

Und Johannes Paul II. hat diesen Hinweis in seiner normalen Lehrverkündigung bekräftigt, als er etwa bei der Generalaudienz vom 28. April 1999 u.a. sagte: „Indem die Christen über das Geheimnis Israels und seiner ‚unwiderruflichen Berufung‘... nachdenken, erforschen sie auch das Geheimnis ihrer Wurzeln. In den biblischen Quellen, die sie mit den jüdischen Brüdern teilen, finden sie unentbehrliche Elemente, um ihren eigenen Glauben zu leben und zu vertiefen. Das sieht man zum Beispiel in der Liturgie. Wie Jesus, den Lukas uns vorstellt,... in der Synagoge von Nazaret das Buch des Propheten Jesaja aufschlägt, so schöpft die Kirche aus dem Reichtum des jüdischen Volkes. Sie ordnet das Stundengebet, die Schriftlesungen und selbst die Struktur der eucharistischen Gebete nach den Vorbildern der jüdischen Tradition. Einige große Feste wie Ostern oder Pfingsten verweisen auf den Festkalender der Juden und stellen ausgezeichnete Gelegenheiten dar, des von Gott gewählten und geliebten Volkes (vgl. Röm 11,2) im Gebet zu gedenken. Heute bedeutet Dialog auch, dass die Christen sich dieser Elemente, die uns einander näher bringen, vermehrt bewusst sind.“²³ Diese Akzentuierung kirchlicher Bemühung um das Verhältnis zum Judentum und jüdischen Volk ist in zahlreichen Texten aus den Ortskirchen aufgenommen. Ähnliche Belege lassen sich

²² Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche vom 24. Juni 1985, in: KuJ I, 92-103, 101.

²³ In: KuJ II, 126f. (neben Röm 11,2 wäre besonders auch an Röm 11,28 zu denken).

auch für die evangelische Kirche anführen.²⁴ Aus beiden großen Kirchen lassen sich offizielle Äußerungen zusammenstellen, die einen tiefen Respekt vor dem jüdischen Gottesdienst zum Ausdruck bringen. Das ist historisch gesehen erst eine junge Entwicklung. Über Jahrhunderte hinweg ist jüdische Frömmigkeit als überholt, erledigt, leer und vergeblich kritisiert und auch diffamiert worden. Die Wendung zum Besseren im christlich-jüdischen Verhältnis kann man nicht zuletzt am Verständnis des Gottesdienstes ablesen.

Es ist jedoch sogleich auf ein Ungleichgewicht, eine Asymmetrie hinzuweisen. Der christliche Gast kann – bei entsprechender Begleitung bzw. Einführung und unter Absehung von der sprachlichen Fremdheit des Hebräischen - bei seinem Besuch des jüdischen Gottesdienstes relativ unbefangen die Gebete der Liturgie und ihre Lesungen nachvollziehen – sei es, dass sie ihm wegen ihrer biblischen Geprägtheit nicht unvertraut sind, sei es, dass sie von ihrer Aussage her eine Frömmigkeit zum Ausdruck bringen, der er zustimmen kann und möchte. Umgekehrt wird dies wohl weniger der Fall sein. Dem jüdischen Gast begegnet im christlichen Gottesdienst manches Vertraute, aber auch viel Fremdes. Er stößt auf Beimengungen, die ihn irritieren mögen. Die Anrufung Gottes „durch den Sohn im Heiligen Geist“ ist ihm fremd. Noch mehr Anstoß wird er an der christlichen Lobpreisung nehmen: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist“. Es sind also die christologischen und trinitarischen Formulierungen, welche sich dem jüdischen Gast wie ein Widerlager in den Weg legen.

Gottesdienst als Gemeinschaft zwischen Gemeinde und Gott und als Heiligung der Zeit

Nicht zuletzt durch die christlich-jüdische Begegnung wird für den heutigen Christen eine alte Tradition des öffentlichen Gottesdienstes der Kirche neu wichtig: Die Synode von Hippo aus dem Jahr 393 stellte fest, dass „am Altar das Gebet nur an den Vater zu richten“ ist. Dieses altkirchliche Prinzip ist in einer langen Gottesdienstentwicklung unklar geworden und hat nicht selten einer Christozentrik Platz gemacht, in der Gott der Vater wie vergessen scheint. Das altkirchliche „Urgestein des Betens“²⁵ in der öffentlichen Gemeinde ist wieder bewusster zu machen. Dann wird für den jüdischen Blick die Wahrnehmung des Gemeinsamen im jüdischen und christlichen Gottesdienst leichter. Dazu zählen die grundlegende Bedeutung der Bibel für beide Gottesdiensttraditionen bzw. deren biblische Spiritualität und die Erfahrung, dass die versammelte Gemeinde vor Gott – und nicht eine sakrale Architektur, so hilfreich

²⁴ Vgl. dazu nur die Stichworte „Gebet“, „Gottesdienst“ oder „Liturgie“ in den Registern der Dokumentenbände KuJ I und II.

²⁵ Vgl. Hermann Reifenberg, a.a.O., 151.

und anregend und bergend sie auch sein mag – das Zentrale des Gottesdienstes in Judentum und Christentum ist.

Gottesdienst ist Gemeinschaft zwischen der Gemeinde und ihrem Gott.²⁶ Die beiden sind gleichsam „Partner“ im gottesdienstlichen Geschehen. Der Gottesdienst hat seine Struktur und Feiargestalt. In ihr wirken Gemeinde und Vorsteher, und dieses Wirken kann unterschiedliche Formen und Wertigkeiten haben. Für das Judentum ist seit dem Untergang des Tempels die Funktion der Priester im Gottesdienst sehr gering. Er hat bestimmte Ehrenrechte wie das des priesterlichen Segens. Aber der synagogale Gottesdienst kommt ohne ihn aus und zwar ohne Verlust seiner Vollgültigkeit. Auch ist der ordinierte Rabbiner für das Zustandekommen und die Feier des Gottesdienstes entbehrlich. Hier gilt das Petuchowskische Gesetz: Wer vorstehen kann, kann vorstehen; wer vorlesen kann, kann vorlesen; wer predigen kann, kann predigen. Der Synagogengottesdienst ist gleichsam „Laien kult“.²⁷

Das lässt sich vom christlichen Gottesdienst so nicht sagen. Die frühkirchliche Entwicklung führte relativ bald dazu, dass bestimmte gottesdienstliche Funktionen und Dienste „Ordinierten“, also eigens dafür ausgesonderten und durch einen „ordo“ beauftragten Gemeindemitgliedern vorbehalten werden, insbesondere die Eucharistie als Hochform christlichen Gottesdienstes.²⁸ Im Anschluss an eine lange Phase einer überstarken „Klerikalisierung“ in der katholischen Kirche ist in den zurückliegenden Jahrzehnten das gemeinsame Priestertum der Gläubigen wieder stärker in den Vordergrund getreten; die aktive und bewusste Teilnahme der Laien an der liturgischen Feier gilt als ein Angelpunkt der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dies bannt aber nicht von vornherein die Gefahr einer „Klerikalisierung“ der Laiendienste und gewährleistet nicht einfach eine stärkere Mitverantwortung von Laien im gottesdienstlichen Leben, die in den zurückliegenden Jahren dankenswerterweise in zahlreichen Gemeinden praktiziert wird und aktuell im

²⁶ Vgl. zum Folgenden ebenda, 153f.

²⁷ Ebenda, 155.

²⁸ Dies sind nur knappe Hinweise, die weiter entfaltet werden müssten. Hierzu sei verwiesen auf Ansgar Paus/Ernst Haag/Johann Maier/Knut Backhaus/Gisbert Greshake/Johann Hirnsperger/Hermann Wieh, Artikel „Priester“, in: LThK 8 (1999), 557-570. Für die Tradition und das gottesdienstliche Verständnis der evangelischen Kirche wäre hier nochmals zu differenzieren und auf das stärkere Gewicht des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen in der evangelischen Tradition einzugehen, vgl. nur aus den letzten Jahren und der Diskussion um das Dokument: Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn/Frankfurt am Main 2000, nur die Stellungnahme der Kammer für Theologie der EKD zu *Communio Sanctorum*, 2002, in: http://www.ekd.de/EKD-Texte/2078_communio_sanctorum_2002.html.

Zusammenhang mit der Instruktion der vatikanischen Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung „*Redemptionis Sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind“ intensiv und kontrovers diskutiert wird.²⁹

Die heutigen Gottesdienste von Judentum und Christentum sind in einem langen geschichtlichen Prozess ausgebildet worden und tragen die Prägungen von Jahrhunderten in sich. Die Transparenz und die Klarheit des Aufbaus haben darunter gelitten. Und dennoch haben sie ihren klaren Aufbau. Der synagogale Sabbatmorgengottesdienst besteht aus Gebetsteil, Leseteil und Zusatzteil. Biblische bzw. rabbinische Gebete ziehen sich durch alle Teile hindurch. Ehemals im persönlichen Gebet beheimatete Texte sind in die Gemeindeliturgie gewandert. Das Bekenntnis des „Schma Jisrael“ hat einen zentralen Stellenwert. Die Lesung aus der Tora und ihres jeweiligen Wochenabschnitts ist von der „liturgischsten“ Symbolik des Synagogengottesdienstes in Gestalt der Aushebung der Tora aus dem Toraschrein und der Prozession durch die Gemeinde umrahmt. Die dazu gehörende Prophetenlesung fällt liturgisch gesehen schlichter aus. Der Tora- und Prophetenlesung folgt oder kann folgen die Predigt. Der Zusatzteil erinnert an das sabbatliche Zusatzopfer im Tempel und besteht aus der Wiederholung wichtiger Gebete und Bekenntnisse. Nicht wenige von ihnen werden mit sehr populären Melodien gesungen.

Dem Sabbatmorgengottesdienst steht von den kirchlichen Gottesdiensten der Wortgottesdienst am nächsten, sei er in der Gestalt des den Tag strukturierenden Stundengebets, sei es als erster Teil der Hochform der kirchlichen Liturgie, der Eucharistie bzw. des Abendmahls: Einleitung mit Gebet und Sündenbekenntnis, Lobpreis Gottes und Tagesgebet, alt- und bzw. oder neutestamentliche Lesungen, Evangelium, Predigt und Fürbitte. Der Mahlteil von Eucharistie bzw. Abendmahl mit den Gebeten über die Gaben, der Herabrufung des Heiligen Geistes, dem Hochgebet über den Gaben, dem Vater Unser sowie Friedensgruß und Ruf um das Erbarmen Gottes und der Austeilung der eucharistischen Gaben mit Schlussgebet und Segen hat seine Grundgestalt vom Stiftungsmahl Jesu mit

²⁹ Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Instruktion „*Redemptionis Sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind“ – 25. März 2004 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 164), Bonn 2004 und für die Diskussion nur: die erste einführende Information und Stellungnahme des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, zu der Instruktion, in: <http://dbk.de/presse/pm2004/pm2004042301.html> und: Arbeitsgemeinschaft Studierende der Katholischen Theologie in Deutschland (AGT): Die Klerikalisierung weiter vorangetrieben ... *Rückschritt vor die Liturgiereform* Theologiestudierende halten Liturgie-Instruktion für bedenklich, in: <http://www.ikvu.de/texte/ikvu-gruppen-zu-redemptionis-sacramentum.html>.

seinem Jüngerkreis. Unter den Bibelwissenschaftlern ist umstritten, ob dieses Mahl im Rahmen eines Sedermahls von Jesus gestiftet wurde – so die ersten drei Evangelisten Matthäus, Markus und Lukas – oder seinen Ursprung in einem anderen Mahl in der Hausgemeinschaft – so das Johannesevangelium - hatte.

Die Kult- bzw. Liturgiesprache ist im Judentum das Hebräische bzw. in liberalen Reformgemeinden auch die jeweilige Landessprache. Für den christlichen Gottesdienst gilt – nach einer Phase der Verdunkelung – der Grundsatz der Verständlichkeit des Gottesdienstes, weshalb er in der Katholischen Kirche seit der Liturgiereform durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962 – 1965) in der Landessprache gefeiert wird.

Gottesdienstlicher Vollzug ist Heiligung der Zeit. In der Zeit ereignet sich Gebet und Bekenntnis, das Lesen und Hören des Wortes Gottes, der Lobpreis, Dank und Bitttruf. Liturgische Zusammenkünfte strukturieren mit ihren Tagzeiten den Tag bzw. mit Schabbat und Sonntag die Woche und mit den Festen von Neujahr über Versöhnungstag bis hin zu Pessach und Schawuot sowie die kirchenjahreszeitlichen Vorbereitungszeiten von Advent und Fastenzeit und der Hochfeste von Weihnachten, Epiphanie, Ostern und Pfingsten den Jahreslauf. Während die jüdische Liturgie in Schabbat und Pessach ihre Zentren hat, gelten Sonntag und Ostern als steuernde Höhepunkt im kirchlichen Wochen- und Jahreslauf. Die weiteren Feste scheinen jüdisch wie christlich in deren jeweiligen Magnetfeldern zu stehen. Es finden sich zahlreiche Motive in beiden Traditionen. Dabei wächst auf christlicher Seite der Respekt gegenüber dem jüdischen Gottesdienst bzw. Festjahr. Der wachsende Respekt äußert sich auf christlicher Seite nicht zuletzt darin, dass man im christlichen Gottesdienst und Kirchenjahr nicht eine Überholung, Obsoleterklärung oder Erledigung der jüdischen Tradition sieht, sondern sie mehr im Sinne einer zustimmenden Entsprechung in Nähe und Differenz versteht. Kirche und Synagoge versammeln sich in ihren Gotteshäusern und Gottesdiensten nicht, um sich von anderen abzuheben und abzuschotten, sondern um nach der Maßgabe ihrer Tradition Gott, den Gott Israels, Schöpfer der Welt und Herr der Völker zu loben und zu preisen, anzurufen und zu bitten, damit er sich immer mehr als „Herr der Welt“ erweise.