

Die Heiligkeit der Heiligen Schrift und Deutungen ihres Status im Rahmen des Synagogengottesdienstes und der Messliturgie

Clemens Leonhard

1 Vorbemerkung zur Methode

Vor der Bearbeitung der hier gestellten Aufgabe ist zu bedenken, warum jüdische und christliche Liturgien verglichen werden sollen und wer sie vergleicht. Ein Besuch einer Sabbatvormittagsliturgie durch Christinnen und Christen ohne inhaltliche Vorbereitung würde vermutlich in vielen Fällen zur Einschätzung führen, dass sich hier praktisch keine Vergleichspunkte zu einem katholischen Sonntagsgottesdienst ergeben. Ein Blick in die gemeinsame Geschichte von Judentum und Christentum legt jedoch einen solchen Vergleich schon deshalb nahe, weil sich die beiden sehr unterschiedlichen Rituale offenbar aus einem gemeinsamen Anfang entwickelt haben. Bei jeder Analyse von Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten dürfen daher die folgenden zwei Aspekte nicht außer Acht gelassen werden.

Erstens haben sich – wie eben angedeutet – die beiden Religionen über fast zwei Millennien aus Praxis und Theorie der Religionen des östlichen Mittelmeerraums entwickelt. Auch in den Epochen, in welchen sich im historischen Rückblick zwei unterschiedliche Gruppen ausmachen lassen, war die Grenze zwischen diesen beiden nie undurchdringlich, so dass Konvertitinnen und Konvertiten sowie Interessenten und Interessentinnen Informationen über Ritualelemente und deren Deutungen vermitteln konnten. Das Wissen über den jeweils anderen konnte zu Imitation, invertierter Imitation oder Polemik, vielleicht auch Versuchen des bewussten Übersehens führen.

Zweitens lebten und leben Juden und Christen auch nach dem ersten Jahrhundert n.Chr. in denselben Gesellschaften und Kulturen. Sie partizipierten an den meisten Aktivitäten ihrer Umwelt. Ihr Vollzug von Liturgien und das Sprechen darüber stehen daher nicht nur zueinander in je nach Epoche mehr oder weniger enger Beziehung, sondern sind auch weiterhin vom selben Hintergrund abhängig.

Die Annahme einer klaren Trennung der beiden Ritualtraditionen ist daher einerseits eine unsachgemäße Fiktion. Dasselbe gilt für die Konstruktion von jüdischer und christlicher Liturgie in totaler Alterität. Andererseits ist die Annahme einer überzeitlichen Identität von Ritualen, die sich nach Gestalt

und Funktion auseinanderentwickelt haben, auf der Basis von Gemeinsamkeiten in früheren Epochen unzulässig. Die Forschung der beiden Liturgietraditionen ist herausgefordert, die Details der Gemeinsamkeiten und Unterschiede und die Gründe für Ähnlichkeit und Unähnlichkeit herauszuarbeiten.

Die folgenden Überlegungen werden aus einer christlichen Perspektive unternommen. Sie sind daher asymmetrisch. Die Teilnahme an jüdischen Liturgien als Gast kann durch die Lektüre von Texten unterstützt werden, führt aber nie zu einer Vertrautheit mit Ritualen und Deutungen, die durch das alltägliche Leben in dieser Tradition erworben wird. Neben das grundsätzliche Interesse, jüdische Rituale ansatzweise zu verstehen, tritt im folgenden Essay immer der Blick auf christliche Phänomene. Jener Blick impliziert auch immer ein Interesse an der Gestaltung christlicher Praxis. Es muss dennoch in jedem Fall versucht werden, jüdische Rituale nicht als letztlich nicht zu deutende, amorphe Objekte ethnologischer Neugier oder aus einem bloßen Interesse für etwas Anderes zu betrachten – etwas Anderes, dem dann christliche Gottesdienste als angeblich bestens verständliche (und damit intellektuell eher gerechtfertigte) Praxis gegenübergestellt werden könnten. Das Nachdenken über Liturgien hat in unterschiedlichen Formen auf Seiten des Judentums eine lange und reiche literarische Geschichte, die sich vor der Geschichte der christlichen Liturgiedeutungen keinesfalls verstecken muss. Der folgende Essay versucht, an jüdische und christliche Liturgien möglichst dieselben Fragen zu stellen und (etische) Beobachtungen des Außenseiters mit (emischen) traditionellen Deutungen der Insider zu verbinden. Die Andersartigkeit der jüdischen Liturgien, in denen Texte aus denselben Textkorpora verwendet werden wie in der katholischen Liturgie, hilft nebenbei, die Selbstverständlichkeit und Banalität der christlichen Selbstbetrachtung zu brechen und einen kritischeren Blick auf die eigene Überlieferung und Praxis zu werfen.

Das Interesse des vorliegenden Sammelbandes zielt auf das Verstehen von Liturgien um die Lesung der Heiligen Schrift und die Darstellung und Herstellung von Heiligkeit in diesem Zusammenhang. Damit ist das Materialobjekt der folgenden Überlegungen angedeutet: Christliche und jüdische Gottesdienste haben gemeinsam, dass in ihnen kanonische Schrifttexte vorgelesen werden. Die wichtigste Fragestellung der folgenden Überlegungen ist: Was tut die Liturgie mit der Heiligen Schrift? Implizit ergeben sich auch Beobachtungen zur umgekehrten Frage: Was tut die Heilige Schrift mit der Liturgie? Der vorliegende Essay folgt dem Ablauf des jüdischen Sabbatvormittagsgottesdienstes und verweist auf Ähnlichkeiten und Unterschiede in der katholischen Liturgie der Messe, deren Kenntnis vorausgesetzt wird.

2 Heilige Texte

Woher wissen wir, dass ein Text heilig ist und ein anderer nicht – dass ein Text „Wort des Herrn“ (Grundordnung des Römischen Messbuchs, Nr. 128)

oder „Wort des lebendigen Gottes“ ist und ein anderer nicht? Woran lässt sich die Heiligkeit eines Textes ablesen?

Eine erste, die christlichen und jüdischen Liturgien verbindende Eigenschaft ist deren Einsatz von kanonischen neben nicht-kanonischen Texten im selben Ritual. Dieser Umstand ist nicht banal. Wäre eine der beiden Liturgien vollständig und ausschließlich aus Bibeltexten aufgebaut – ein Ideal, dem karäische Liturgien nahe kommen – könnte zwar die Frage gestellt werden, ob die jeweilige Liturgie unterschiedliche Wertungen in den Kanon einträgt, nicht aber wie sich im Ritual die Heiligkeit eines Textes zeigt.

Wenn es sich bei der Heiligkeit um *literarische* Eigenschaften des Textes handelte, müssten sich literarische Kriterien anführen lassen, die dessen Heiligkeit anzeigen oder an denen sich ablesen lässt, dass er „Wort des lebendigen Gottes“ ist. Man könnte nach diesem Modell einerseits Eigenschaften eines Bible-Speak erheben und viele neue heilige Texte herstellen und andererseits Menschen, die nicht an die Heiligkeit des Textes glauben, mit Argumenten der Literaturkritik überzeugen. Dass dieses Unternehmen nicht gelingen kann, zeigt sich schon daran, dass es des Hinweises auf Kanongrenzen bedarf, um Texte als heilig oder nicht heilig zu klassifizieren. Die heute üblichen Kanonlisten sind so eindeutig wie arbiträr und damit von der die Listen erlassenden Autorität, nicht von Eigenschaften der Texte, die darin enthalten sind, abhängig. Es gibt z.B. keine an den Texten ablesbaren, literarischen Gründe, warum manche Texte der bei Qumran gefundenen Bibliotheken nicht Teile des Kanons sind. Erst im historischen Rückblick auf den Umgang mit den Texten zeigt sich, welche dieser Texte als heilig betrachtet wurden. Nachdem eine bestimmte religiöse Autorität oder Gemeinschaft mehr oder weniger diskursiv reflektiert eine Gruppe von Texten als heilig betrachtet, kann die Heiligkeit dieser heiligen Schriften in Liturgien inszeniert werden.

Ein Blick in die Geschichte der Heiligkeit der Heiligen Schrift zeigt, dass sich diese Heiligkeit dem totalitären Zugriff der Dogmatik und Fundamentaltheologie entzieht. Dasselbe gilt für die Inszenierung dieser Heiligkeit in der Liturgie. Heiligkeit bleibt diffus. Es lässt sich zum Beispiel wissen, dass *das* Jeremiabuch zur Heiligen Schrift gehört. Ohne einen weiteren Willkürakt einer späteren, religiösen Autorität lässt sich aber nicht begründen, warum die alten griechischen, die lateinischen oder die hebräischen Fassungen des Buches heiliger sein sollen und ob Heiligkeit auch für eine moderne Übersetzung gelten kann. Die Heiligkeit des Jeremiabuches wird in denjenigen Liturgien inszeniert, wo ein Stück Text dieses Buches feierlich vorgelesen wird. Für Hörerinnen und Hörer des deutschen Textes ist in dieser Feier unerheblich, welche antiken Quellen ihm zugrunde liegen. Im Raum der Liturgie ist *das* Jeremiabuch Heilige Schrift. Auch wenn eine Woche später der Vortrag einer anderen Übersetzung vorgeschrieben ist, so bleibt doch *das* Jeremiabuch Heilige Schrift.

Nach der Lesung spricht der Lektor oder die Lektorin in der katholischen Liturgie: „Wort des lebendigen Gottes“ oder „Wort des Herrn“. Diese Handlung deutet an, dass die Qualität des soeben vorgetragenen Textes nicht evi-

dent ist, sondern der Vergewisserung bedarf. Irgendjemand muss den Unterschied zwischen heilig und profan machen, ihn festsetzen. Die Heiligkeit dieses Textes ist dann vorerst gesichert. Sie bleibt aber prekär. Zumindest dann, wenn die entsprechende Lesung wieder vorgesehen ist, wird dasselbe Ritualelement die Heiligkeit desselben Textes erneut bestätigen. Die Liturgien der katholischen Kirche beschäftigen sich unablässig mit der Bestätigung der Heiligkeit von repräsentativen Textausschnitten der Heiligen Schrift. Der Unterschied ist innerhalb der Feier der Liturgie evident. Nach nicht-biblischen Texten, wie z.B. dem Tagesgebet, wird nicht „Wort des Herrn“ gesagt. Es handelt sich bei der Feststellung des Unterschieds in jedem Fall um eine menschliche Setzung, eine Handlung. Sie findet im Raum der Kirche und im Rahmen eines gut bekannten Rituals statt. Dort wird die Heiligkeit der Heiligen Schrift selbstverständlich auch dargestellt, wenn der Lektor oder die Lektorin diese Formel ersatzlos streicht. Es kommt auf den Rahmen an, nicht auf einzelne Worte. Nicht einmal das einzelne Ritual als Vollzug stellt die Heiligkeit der Heiligen Schrift her, sondern der Habitus der Katholikinnen und Katholiken, die regelmäßig in dieser oder einer ähnlichen Form die Heiligkeit der Schrift feiern, bestätigt die Schrift in dieser Eigenschaft.

Die Liturgie ist in ihrer *Handlungsdimension* entscheidend für die Frage nach der Heiligkeit der Heiligen Schrift. Zur Beantwortung der Frage, wie man wissen kann, dass die Heilige Schrift „Wort des lebendigen Gottes“ oder „Wort des Herrn“ ist, bleibt kein anderer Weg als das Mitfeiern einer konkreten Liturgie. Der Zugang zur Macht, Liturgie auf sozial wirksame Weise gestalten zu lassen und zu interpretieren, ist daher beschränkt bzw. umstritten. Mit der Bereitstellung einer Kanontheorie können historische Fälle analoger Handlungen reflexiv bearbeitet werden. Die Erstellung einer Übersetzung kann eines der Objekte, die in der Handlungssequenz eine wichtige Rolle spielen, bereitstellen. Sie bleiben aber sekundär gegenüber der eigentlichen und wiederholten Inszenierung der Heiligkeit des Textes. Außerhalb der Liturgie lässt sich über diese Heiligkeit des Textes erbittert streiten. Wer allerdings mit Dutzenden von anderen Christinnen und Christen nach der Lesung „Dank sei Gott“ geantwortet hat, war Teil der praktischen Inszenierung der Heiligkeit dieses Textes. Er oder sie kann der praktischen und öffentlichen Unterstützung dieser Inszenierung nur entfliehen, indem er oder sie die Teilnahme an der Liturgie aufgibt.¹ Die immer wiederkehrende Inszenierung der Heiligkeit der Heiligen Schrift nimmt auch die an dieser Inszenierung beteiligten Menschen so regelmäßig wie öffentlich in die Pflicht, wenn es um die Anerkennung dieser Heiligkeit geht. Obwohl das Nachdenken über Liturgien diesem Handeln gegenüber sekundär ist, hat das liturgische Handeln auch Konsequenzen für Denken und Tun außerhalb der Liturgie. Umgekehrt werden die Handlungen durch jenes Denken und Tun beeinflusst. Insofern ist die

¹ Vgl. zum theoretischen Hintergrund Roy A. RAPPAPORT, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge u.a. 1999, Kapitel 3.

(nicht-liturgische) Betrachtung dessen, was in der Liturgie mit diesem Text getan wird, legitimer Teil des Fragens nach der Heiligkeit heiliger Schriften.

Die Weisen der Inszenierung dieser Heiligkeit sind mannigfaltig. Durch die zum Teil über mehrere Jahre hinweg gestaltete Ordnung der Perikopen in Judentum und Christentum oder durch die über Wochen hinweg organisierte Psalmenrezitation in manchen Formen des Stundengebets werden massive Unterschiede zwischen der Heiligen Schrift und anderen Texten dargestellt und hergestellt. Die folgenden Überlegungen zur Inszenierung der Schriftlesung konzentrieren sich dagegen auf weit verbreitete Formen einzelner liturgischer Feiern und nicht die Konstruktion einer jahresübergreifenden Gesamtdarstellung von Texten oder einem solchen Beziehungsgeflecht von Textausschnitten.²

3 Bibeltex te im Sabbatvormittagsgottesdienst

3.1 Bibeltex te vor der Toralesung

Bei der Teilnahme an einem Synagogengottesdienst am Sabbat Vormittag lassen sich Elemente des ritualisierten Umgangs mit dem Bibeltext beobachten, aus denen die folgenden Beispiele stammen.

Der Chazan kann den Gottesdienst mit dem Gesang eines kurzen Florilegiums von Bibelversen beginnen – Ma Tovv.³ Im jüdischen Gebetbuch finden sich viele Florilegien dieser Art. Sie zeigen zunächst, dass es heute keine klare Grenze zwischen Bibelrezitation und Gebet gibt. Im Fall der Rezitation ganzer Kapitel des Psalmenbuchs⁴ bleibt die Ambiguität zwischen dem Vortrag eines fremden Textes und dem zum Zweck des persönlichen Gebets angeeigneten Bibeltext bestehen. In Ma Tovv wird diese Mehrdeutigkeit getilgt. Hier ist

² Fragen der Bahnlesung der Tora im Lesesystem der katholischen Sonntagsgottesdienste und des anamnetischen Charakters der Bahnlesung der Tora in den jüdischen Liturgien sind in Clemens LEONHARD, *Torah als Bahnlesung in der katholischen Messe. Zu Ähnlichkeit und Differenz, Nähe und Distanz zwischen Judentum und Christentum*, in: Reinhold BOSCHKI – Albert GERHARDS (Hgg.), *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog*, Paderborn u.a. 2010, 291–302, bearbeitet.

³ Als Textgrundlage dient eine leicht kommentierte Ausgabe des Sabbatgottesdienstes, die Avigdor SHINAN (Hg.), *Siddur Avi Chai*. Bd. 1: *Yom Hashabat Beveit Hakneset* (hebräisch), Jerusalem 1999, publiziert hat. Die Ausgabe hat neben den prägnanten Kommentaren von SHINAN den Vorteil einer sehr übersichtlichen und redundanten Präsentation der Texte. Die in diesem Essay besprochenen Texte sind aber in allen gängigen Ausgaben eines aschkenasischen Siddur zu finden. Ma Tovv: SHINAN, Siddur 103: Num 24,5; Ps 5,8; 26,8; (95,6 umgestaltet von „wir“ auf „ich“); 69,14.

⁴ Z.B. in den Psalmenabschnitten des Morgengebets: SHINAN, Siddur (wie Anm. 3), 148–156 (incl. Florilegia); oder den Sabbatpsalmen, 129–146. Die „Kapitel des Psalmenbuchs“ oder Psalmen sind bis auf kleine Unschärfen in den Traditionen identisch. Wenn es sich nicht um Florilegia handelt, werden ihre Textgrenzen in den jüdischen Liturgien dargestellt.

sogar ein Halbvers der Psalmen in die Ich-Form umformuliert und damit das Psalmtextflorilegium gegen den Bibeltext dem persönlichen Gebet angenähert. Wendungen aus der Bibel finden sich auch sonst oft in den Gebeten. Die Morgenbenediktionen beginnen z.B. mit einer Anspielung auf Job 38,36. Solche Versatzstücke biblischer Formulierungen geben dem Gebetbuch ein bibliisches Flair und stellen gleichzeitig dessen wichtigstes Instrument intertextueller Verweise dar.

Liturgische Sprache in der jüdischen und christlichen Liturgie ist immer in ihrer Nähe und Distanz zu Bibeltexten positioniert. Die massive Verwendung biblischer Metaphorik und sprachlicher Eigenheiten von quellennahen historischen Übersetzungen beanspruchen mehr oder weniger Anteil an der von der Heiligen Schrift getragenen Legitimität (vor allem, wenn sie dem alltäglichen Sprachgebrauch fremd sind). Die relative Distanz *mancher* liturgischer Texte zur Bibel wird in der Liturgie dadurch inszeniert, dass der Vortrag bestimmter Textgattungen zu bestimmten Zeiten durch Handlungen, Gesten und Deuteworte besonders gestaltet wird. Über die Ebene der Sprache legt sich eine Schicht im Detail mehr oder weniger interpretierbarer Handlungselemente. Der Kommunionvers der katholischen Messe veranschaulicht die hier angedeutete Differenz. Kommunionverse sind zwar Bibeltext. Ihr Vortrag, ihre Position im Ritual und die Reaktion der Gemeinde zeigen aber, dass sie anders behandelt und verstanden werden als der Vortrag des Evangeliums, auch wenn die Kommunionverse aus demselben literarischen Corpus, nämlich den Evangelien, stammen. Die Rezitation des Kommunionverses inszeniert diesen nicht als Heilige Schrift, obwohl die Mitglieder der feiernden Gemeinde diesen Text als Teil des Evangeliums erkennen können. Weder die katholischen Liturgien noch die Liturgien des Judentums bedienen sich daher einer auch nur ansatzweise kohärenten Zeichensprache zur Hervorhebung all ihrer Elemente in Bezug auf die Zugehörigkeit zur Heiligen Schrift – nämlich zur Inszenierung der Heiligkeit der Heiligen Schrift. Das zeigt sich klar an der Verwendung von Bibeltexten in den Abschnitten der jüdischen Liturgie *vor* der Feier der Tora- und Haftaralesung.

Schon zu Beginn der jüdischen Liturgie finden sich viele Bibeltexte als sinnvoll abgegrenzte Perikopen, nicht nur als Florilegia. Von einer Lesung der Bibel im Sinn der Toraalesung etwas später in derselben Liturgie kann aber auch dort nicht die Rede sein. Wer sich während der Stille am Anfang des Sabbatmorgengottesdienstes mit seinem oder ihrem Gebetbuch beschäftigt, findet dort sogar Texte aus der Tora wie die Aqeda (die Perikope über die „Bindung Isaaks“⁵) und die Anordnung der täglichen Opfer. Diese Texte sind in ein Netzwerk von Gebeten und Zitaten aus der rabbinischen Literatur eingebettet. Am äußeren Verhalten der Gottesdienstteilnehmer lässt sich auch nicht ablesen, ob sie gerade ein Stück standardisierten Gebets lesen, über rabbinische Rekonstruktionen der Tempelliturgie nachdenken oder eine Passage aus der Tora studieren. Höhere oder geringere Bedeutung eines Textes

⁵ Gen 22,1–19: SHINAN, Siddur (wie Anm. 3), 113f.

oder so etwas wie dessen Heiligkeit werden in diesem Abschnitt des Gebets eben nicht inszeniert.

Das Qadish schließt diesen Teil des Gottesdienstes ab⁶ und vereint die Anwesenden wieder zum Vollzug eines gemeinsamen Textes. An den Rubriken zeigt sich, dass das Qadish den Gottesdienst gliedert. Es wird an verschiedenen Stellen von unterschiedlichen Rollenträgern in der Liturgie rezitiert und ist kein biblischer Text. Wie unten zu zeigen ist, kommt gerade dem Qadish in der Reflexion über die Liturgie eine wichtige Funktion zu, die man als Beobachter der Liturgien eher der Amida oder der Toralesung zugeschrieben hätte.

Darauf folgt, wie bereits angedeutet, die Rezitation einer Serie von Kapiteln des Psalmenbuchs und (weiterer) Bibelflorilegien, wobei der Chazan immer nur den Schluss eines Abschnitts und den Anfang des nächsten laut spricht. Die oft hohe Geschwindigkeit der Rezitation setzt eine ausgezeichnete Kenntnis des hebräischen Texts voraus. Darauf folgt (nach Nishmat Kol Chay,⁷ das die Abschnitte der Psalmtextrezitation abschließt, sowie Qadish) die Einleitung in den Abschnitt des Shma Israel.⁸

Die Rezitation der Kapitel des Psalmenbuchs ist ein relativ junges Element der Standardliturgie.⁹ Ihre Anwesenheit kann in mehrfacher Hinsicht gedeutet werden. Manche wurden ohne Kontinuität, aber in Wiederaufnahme von Bräuchen des Tempels oder einfach aufgrund der Überschriften der Kapitel in die Liturgie aufgenommen.¹⁰ Als solche war die jeweilige Bedeutung der Psalmtexte irrelevant. Es ging um eine mimetische Brücke zur Tempelliturgie. Die Psalmen werden schnell gelesen, nicht gesungen und demnach auch nicht als Lieder im modernen Sinn verstanden. Dagegen gibt der liturgische Vollzug keine Hinweise darauf, ob die Psalmenabschnitte als Privatgebete angeeignet werden sollten oder als Bibeltext zur weiteren Betrachtung gelesen werden. Im Morgengebet wird zweimal und im Nachmittagsgebet einmal Ps

⁶ SHINAN, Siddur (wie Anm. 3), 128f.

⁷ SHINAN, Siddur (wie Anm. 3), 160ff.

⁸ SHINAN, Siddur (wie Anm. 3), 166.

⁹ Vgl. GÜNTER STEMBERGER, Psalmen in Liturgie und Predigt der rabbinischen Zeit, in: DERS., *Judaica Minor I. Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum* (Texts and Studies in Ancient Judaism 133), Tübingen 2010 (Originalpublikation 1998), 221–233, und JOHANN MAIER, Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie (Wochentag und Sabbat), in: HANSJAKOB BECKER – REINER KACZYNSKI (Hgg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium I. Historische Präsentation* (Pietas Liturgica 1), St. Ottilien 1983, 55–90.

¹⁰ Vgl. STEMBERGER, Psalmen (wie Anm. 9), 222 und 230 zur Vorstellung, dass die Rezitation der Psalmen, die zum Opfer im Tempel gesungen wurden, das Opfer in der rabbinischen Gegenwart ersetzt. Im Traktat Sofrim schließt der folgende Text eine Liste von Angaben über die Rezitation von Psalmen ab: „Wer in diesen nicht erfahren ist, sage ‚Ich will dir danken, Herr, von ganzem Herzen‘ (Ps 9,2), und es genügt“. Der vielleicht sogar erst mittelalterliche Text (vgl. Debra Reed BLANK, *It's time to take another look at „our little sister“ Soferim*, in: *Jewish Quarterly Review* 90 [1999], 1–26) rechnet nicht mit einer weiten Verbreitung der Kenntnis des Psalmenbuchs.

145 (mit Ps 85,5; 144,15 davor) rezitiert – vermutlich weil der Talmud feststellt, dass jemand, der diesen Abschnitt dreimal am Tag spricht, Anteil an der kommenden Welt haben wird.¹¹

In ähnlicher Weise bleibt auch die Rezitation des Shma Israel mehrdeutig. Das Shma Israel ist Bibeltext, der mit Ausnahme der ersten Zeile¹² sitzend und leise gelesen werden soll. Manche Beter schirmen die Augen mit der Hand ab,¹³ um sich entweder besser auf den Text konzentrieren zu können oder zumindest die Konzentration auf das Rezitieren des Textes als ritualisiertes Handeln zu vollziehen. Diese Ritualisierung deutet an, dass das Shma Israel von Individuen wahrgenommen, vielleicht studiert wird, in keinem Fall jedoch irgendjemandem verkündet werden soll. Die Selbstreferentialität des Shma Israel kann innerhalb der christlichen Liturgien mit dem Verständnis des Einsetzungsberichts der Eucharistiefiern verglichen werden, nicht aber mit dem katholischen Wortgottesdienst. Der Einsetzungsbericht ist wie auch das Shma Israel kein Bekenntnistext. Wenn man ihn nicht als Hinweis auf den korrekten Umgang mit dem Gesetz überhaupt interpretiert, ordnet der Text des Shma Israel an, als Text „beim Aufstehen“ und „beim Schlafengehen“ rezitiert zu werden (Dtn 6,4–9). Das tun die Beter denn auch in diesem Augenblick – sie rezitieren „diese Worte“ am Morgen genauso wie sie sie später auch am Abend rezitieren werden (wobei es ausführliche Regeln dazu gibt, wie das Shma Israel auch privat im Kontext des Aufstehens und Niederlegens zu rezitieren ist). Dazu kommen die Abschnitte aus der Tora, aus denen das Gebot hervorgeht, Tallit und Tfillin mit den Kapseln, die ebenfalls den Text dieser Worte enthalten,¹⁴ (an Wochentagen) zu tragen (Dtn 11,13–21). Bei der Passage der Tora, die das Tragen der Schaufäden anordnet, halten manche Beter die Fäden in der Hand bzw. küssen sie oder führen sie zu den Augen: „[...] ihr sollt sie sehen und euch an alle Gebote erinnern [...]“.¹⁵ Dass das Shma Israel an anderen Stellen der Liturgie und in theologischen Überlegungen eine wichtige Rolle spielt, kommt in der Inszenierung der Liturgie nicht zum Tragen.

¹¹ bBer 4b. Der Talmud leitet den Schluss u.a. aus Überlegungen darüber ab, warum die Zeile, die mit „n-“ beginnen sollte, im Akrostichon des Textus receptus fehlt.

¹² Vgl. Shulchan Aruch OH 61.4.

¹³ Shulchan Aruch OH 61.5. SHINAN, Siddur (wie Anm. 4), 174 Anm. „[...] Das Bedecken der Augen hilft den Betern alle Kräfte ihres Geistes zu konzentrieren. Die Verlängerung der Rezitation des Wortes ‚Einer‘ gibt ihnen Zeit, um die volle Bedeutung dieser Konzentration zu erfassen“. Vgl. auch bBer 13b. Shulchan Aruch OH 61.24 reflektiert die Vorstellung mancher, dass das Shma in der biblischen Kantillation zu rezitieren ist. OH 62.2 stellt zwar fest, dass das Shma in allen Sprachen rezitiert werden kann, warnt aber gleich vor Bedeutungsverfälschungen. Die Kommentare sind skeptisch in dieser Frage.

¹⁴ Günter STEMBERGER, Der Dekalog im frühen Judentum, in: DERS., *Judaica Minora I* (wie Anm. 9; Originalpublikation 1998), 145–158, hier: 149. Manche Tfillin aus Qumran enthalten zwar den Dekalog, nicht aber das Shma Israel.

¹⁵ Num 15,37–41 und vgl. Shulchan Aruch OH 61.25.

Unmittelbar an die Brakha nach dem Shma Israel schließt sich die Amida (das „Achtzehngebet“) an.¹⁶ Sie besteht nur zu einem geringen Teil aus Bibelziten. Die Rezitation der Qedusha (Jes 6,3; Ez 3,12; [und Ps 146,10]) sowie des Priestersegens (Num 6,24–26) wird im Ritual durch Handlungselemente und Gesten massiv hervorgehoben. Sie werden allerdings besonders im Hinblick auf den Priestersegen als Teile eines mimetischen Rituals interpretiert. Die Mitglieder der Gemeinde, die aus priesterlichen Familien stammen (Kohanim sind), treten (in unterschiedlichen Strömungen des Judentums zu verschiedenen Gelegenheiten) hervor und segnen die Gemeinde in Erinnerung an die analoge Handlung und mit denselben biblischen Worten, die auch ihre Vorfahren im Tempel benutzt haben. Die Inszenierung hebt an diesen Stellen daher nicht den Bibeltext hervor, sondern der Bibeltext ist Teil eines Handlungselements. Die Inszenierung deutet an, dass die Funktion der Kohanim entbehrlich ist. Sie singen die einzelnen Worte des Segens dem Chazan nach. Wenn keine Kohanim anwesend sind, rezitiert der Chazan den Priestersegen alleine.

Die Amida (das Achtzehngebet), die stehend und zunächst von allen leise gesprochen wird, ist ein unverzichtbares Element des Gottesdienstes. Der Umstand, dass Teile von ihr (außer beim Abendgebet) im Anschluss an die „geflüsterte“ (belachash) Rezitation der Einzelnen Beter vom Chazan gesungen werden, bei manchen Gelegenheiten dabei der Toraschrein geöffnet wird, die Beter sich erheben und wieder setzen, etc. legt Beobachtern nahe, dass der Text eine besondere Bedeutung haben muss. Am Sabbat kann auch das Zitat von Ex 31,16f als Teil der mittleren Brakha der Amida gesungen werden. Hier werden zwei Verse der Tora als Einsetzung des Sabbats hervorgehoben. Die gegenüber der Rezitation des Shma Israel reichere Ritualisierung der Rezitation der Amida müsste andeuten, dass die Amida heiliger sei als das Shma Israel. Insider und Insiderinnen könnten allerdings auf eine eher emische Perspektive hinweisen und erklären, dass dieser Schluss nicht zulässig ist, weil die Ritualelemente der Rezitation von Shma Israel und Amida die relative Heiligkeit von Bibeltext gegenüber Gebetstexten einfach nicht thematisieren. Die Elemente der Ritualisierung haben andere Ziele und nicht die Funktion, diesen Unterschied darzustellen oder zu untermauern.

3.2 Toralesung

Erst nach diesen Abschnitten der Liturgie wird die Lesung von Tora und Haftara gehalten.¹⁷ Bei der Toralesung steht zwar ohne Zweifel die Tora im Zentrum der Inszenierung. Eine eher etische Beobachtungsperspektive hält jedoch die Ambiguität offen, ob es um die konkrete Tora-Rolle oder um den

¹⁶ SHINAN, Siddur (wie Anm. 3), 180ff.

¹⁷ SHINAN, Siddur (wie Anm. 3), ab 215. Der aschkenasische Ritus der Toralesung wurde von Ruth LANGER, Sinai, Zion, and God in the Synagogue: Celebrating Torah in Ashkenaz, in: DIES. – Steven FINE (Hgg.), Liturgy in the Life of the Synagogue. Studies in the History of Jewish Prayer, Winona Lake 2005, 121–159, maßgeblich analysiert.

abstrakten, in ihr geschriebenen *Text* der Tora in dessen mündlicher Verlautbarung oder um *beides* geht. Gelegentlich wird vor der Toralesung der Toraschrein bereits mehrmals geöffnet und geschlossen, ohne dass auch nur ein einziges Wort aus einer der Rollen vorgelesen worden wäre. Die bloße Anwesenheit der verhüllten Torarollen hat daher liturgische Funktionen.

Die Lesung der Tora wird durch den Gesang eines Florilegiums eingeleitet.¹⁸ Vor dem Ausheben der Torarollen selbst wird allerdings Num 10,35 (mit Jes 2,3) gesungen: „Wenn die Lade aufbrach, sagte Mose: Steh auf, Herr, dann zerstreuen sich deine Feinde, dann fliehen deine Gegner vor dir. Denn von Zion kommt die Weisung des Herrn, aus Jerusalem sein Wort.“¹⁹ In der darauf folgenden Prozession trägt der Chazan die Torarolle (eventuell zusammen mit einem zweiten Träger einer weiteren Rolle [selten noch weiterer Rollen], wenn es von der Struktur der Lesungen erforderlich ist) durch die Gemeinde. Die Mitglieder der Gemeinde deuten einen stilisierten Kuss der Rolle(n) an.²⁰ Die Prozession mit den Torarollen lädt zu mehreren Deutungen ein. Eine mimetische Deutung ist aufgrund von Num 10,35 vorgegeben. Sie wird im liturgischen Text mit dem Weg der Bundeslade verglichen.

Das Öffnen der Torarolle wird von eigens dazu bestimmten Mitgliedern der Gemeinde vollzogen, die die Rimonim (verzierte Aufsätze auf die Griffe der Torarolle), Toraschild und Toramantel verstauen und die Mapa (Torawimpel) aufrollen, damit sie am Ende der Lesung wieder zum Zusammenbinden der Torarollen zur Verfügung stehen. Trotz des hohen Marktwerts einer Torarolle gehen die Handlungen, die hier vollzogen werden, über einen sorgfältigen Umgang mit einem Wertgegenstand hinaus. Neben ihren banalen Funktionen (damit aus der Rolle gelesen werden kann, muss sie ausgepackt, geöffnet etc. sein) legen diese Handlungen eine Deutung der Ehrfurchtsbezeugung gegenüber dem heiligen Text und/oder seinem Träger, der Rolle samt ihrer Umhüllung, nahe.

Zur Toralektüre wird nur eine Rolle aus Pergament verwendet, die von einem Spezialisten unter Einhaltung besonderer Vorschriften abgeschrieben wurde. Zur Herstellung der Torawimpel werden in manchen Bereichen (reich verzierte) Beschneidungswindeln verwendet. Während der gesamten Manipulation der Torarolle wird deren Pergament nie direkt berührt. Der Leser zeigt mit einem Zeigestab auf die zu lesende Stelle. Das zur Lesung aufgerufene Gemeindemitglied berührt die Rolle bei der Kolumne, wo die Lesung beginnt, mit den Schaufäden (und küsst sie). Die Liturgie inszeniert die Spannung zwischen Nähe und Distanz zur Tora. Sie wird gelesen, ins Volk getragen, geküsst (aber nur in stilisierter Weise),²¹ gleichzeitig aber im Toraschrein

¹⁸ Dtn 4,35; Ps 86,8; 145,13; 10,16; 93,1; Ex 15,18; Ps 29,11; 51,20.

¹⁹ Der universalistische Kontext von Jes 2,3 wird in der intertextuellen Ambiguität offen gelassen und nicht explizit gemacht.

²⁰ Sie berühren den Toraschild mit einem Zipfel des Tallit und küssen den Tallit. Während der Prozession werden ein Florilegium aus 1 Chr 29,11; Ps 99,5,9 und weitere Gebete und Schriftverse gesungen.

²¹ Vgl. auch LANGER, Sinai, Zion, and God (wie Anm. 17), 155 und 157 Anm. c.

verwahrt, sorgfältig eingehüllt, nicht direkt berührt. Das ostentative Nicht-Berühren der Torarolle inszeniert den kanonischen Status des Textes, der auf ihr geschrieben ist, weil in der rabbinischen Literatur dieser kanonische Status damit umschrieben wird, dass die Berührung des Textes die Hände verunreinigt.²² Die Frage, worin sich die Heiligkeit der Tora zeigt, kann aus der Beobachtung der Liturgie so beantwortet werden: indem sorgfältig vermieden wird, ihre rituelle Höchstform – das auf Pergament geschriebene Original der Torarolle – zu berühren; indem sie herumgetragen, stilisiert geküsst wird etc.

Die Lektüre des Toraabschnitts wird als kommunales Ereignis gefeiert. Neben dem Chazan und den Personen, die die Aufgaben haben, die Rolle zusammenzurollen und anderen, benötigt man am Sabbat sieben Leser (in Reformgemeinden auch Leserinnen), die zur Lektüre der Tora aufgerufen werden und vor und nach der Lesung eine Brakha rezitieren.²³ Die Brakha thematisiert die Erwählung Israels durch die Gabe der Tora. Um den Anschein zu vermeiden, dass die Brakha aus der Torarolle gelesen wird, kann an manchen Orten das Schriftbild der Rolle während der Gebete, die über der offenen Rolle gesprochen werden, bedeckt werden. Nachdem der Chazan stellvertretend für das zur Lesung aufgerufene Gemeindemitglied den jeweiligen Teil des Toraabschnitts kantilliert hat, spricht er ein Gebet für den Aufgerufenen, den er auch dazu einladen kann, Verwandte und Freunde zu nennen, die er besonders der Fürsorge Gottes empfehlen will (Incipit der Gebete: *Mi sheberakh*).

Teilnehmer am Gottesdienst der Toralesung können den Text aus einer gedruckten Ausgabe der Tora während der Lesung mitverfolgen. Wenn sich der Vorleser in der Vokalisation (die in der Torarolle nicht eingetragen ist) irrt, korrigieren sie ihn sorgfältig und laut. Dieses Ritualelement deutet an, dass es nun nicht um die Verlesung der Tora aus einer wertvollen Rolle als heiligem Buch, sondern um den Text als abstraktere Größe geht. Die Tora wird im Raum der Gemeinde proklamiert. Die Proklamation muss korrekt sein. Die liturgische Bibellektüre ist bei Juden und Christen an Kennerinnen und Kenner der Texte gerichtet. Die Gemeinden werden hier nicht über den Inhalt des Textes informiert. Idealer, aber nicht notwendiger Weise verstehen ihre Mitglieder den Text. Der Brauch, die Korrektheit der Rezitation aus der Torarolle durch das Mitlesen in anderen Bibelausgaben sicherzustellen, inszeniert den in allen in der Gemeinde aufgeschlagenen Textausgaben enthal-

²² Die rabbinische Literatur kennt zwei Wendungen, mit denen die Zugehörigkeit zu den Heiligen Schriften ausgedrückt werden kann: sie „verunreinigen die Hände“ und „sie sind im Heiligen Geist gesagt“. Vgl. Günter STEMBERGER, *Entstehung und Auffassung des Kanons im rabbinischen Denken*, in: *Judaica Minora I* (wie Anm. 9; Originalpublikation 2004), 69–87, hier: 72–75.

²³ Vgl. LANGER, *Sinai, Zion, and God* (wie Anm. 17), 126 Anm. 9 im Verweis auf die Diskussion in Ruth LANGER, *To Worship God Properly. Tensions between Liturgical Custom and Halakhah in Judaism* (Monographs of the Hebrew Union College 22), Cincinnati – Ohio 1998, 24–27. 41–45.

tenen Text als Heilige Schrift. Die jüdischen Hörer des Wortes Gottes, die sich in den Vortrag einmischen, sind gleichzeitig Leser des Wortes Gottes.

(In aschkenasischen Gemeinden) wird nach Abschluss der Toralektüre die Torarolle vor der Gemeinde erhoben.²⁴ Die Gemeinde singt „Das ist die Tora, die Mose den Israeliten vorgelegt hat [...]“.²⁵ Die Tora und ihre Würde werden im konkreten Vollzug mit einer konkreten Rolle gefeiert. Auch hier darf man eine entfernt *mimetische* Anspielung erkennen. Sie zeigt sich in den Kommentaren zur Liturgie, kaum im Ritual selbst. Die erhobene Rolle bzw. der in ihr geschriebene Text ist die Tora, die Mose den Israeliten am Sinai vorgelegt hat. Damit kommt ein Deutungselement des gesamten Rituals der Toralektüre ins Spiel, das schon im Jerusalemer Talmud anklingt. Die öffentliche Lesung ist auch eine Proklamation der Tora als des Grundgesetzes, auf dem die Identität des Volkes Israel basiert.

Als solche erinnert das gedeutete Ritual an die erste und ursprüngliche Proklamation dieses Gesetzes, an dessen Gabe am Sinai. Wenn der Begriff sehr weit gefasst wird, kann man mit Ruth Langer auch von einem „reenactment“ des Sinaiereignisses in der Liturgie der Toralesung sprechen. Zum Sinai kommt aber die Erinnerung an das „Ausgehen“ der Tora von Jerusalem als der Fortsetzung des Sinaiereignisses²⁶ und die Wanderungen der Tora in der Bundeslade. Die Tora bewegt sich vom Sinai mit dem Volk Israel.²⁷ Das subjektive Erinnern des Sinaiereignisses wird allerdings nur in der lurianischen Kabbala als Erfüllung eines Gebots aufgefasst.²⁸

Die Lektüre der Tora wird in der Spätantike bereits sehr vorsichtig und verhalten in diese Richtung gedeutet. Die rabbinischen Regeln zur Toralektüre entfernen diese damit in kleinen Schritten von ihrem ursprünglichen Hintergrund der Bearbeitung eines Studienabschnitts im Lehrhaus. Bis ins 18. Jahrhundert dauert ein langer Prozess, der das Ritual der Toralektüre zu einer Andeutung der Repräsentation der eben erwähnten Stationen der Geschichte der Tora mit dem Volk Israel macht.²⁹ Der Jerusalemer Talmud bringt eine Beispielerzählung (yMeg 4.1 74d):

Rabbi Schmu'el bar Rav Jitshak betrat eine Synagoge. Da stand einer und über setzte (die Toralesung in die Volkssprache) angelehnt an eine Säule. Er sagte

²⁴ Die Gemeinde soll drei Spalten des Textes sehen können: Ruth LANGER, *From Study of Scripture to a Reenactment of Sinai. The Emergence of the Synagogue Torah Service*, in: *Journal of Synagogue Music* 31 (2006), 104–125, hier: 119; vgl. Traktat Sofrim 14.8 und LANGER, *Sinai, Zion, and God* (wie Anm. 17), 144.

²⁵ Dtn 4,44 und einen Teil von Num 9,23. SHINAN, *Siddur* (wie Anm. 3), 226. Es folgt das Florilegium Spr 3,18.17.16; Jes 42,21; LANGER, *Sinai, Zion, and God* (wie Anm. 17), 151.

²⁶ LANGER, *Sinai, Zion, and God* (wie Anm. 17), 121, vgl. 130f für die Problematik der nicht eindeutigen Symbolisierung der liturgischen Handlungen, die in der Kommentartradition anerkannt wird, und die Betonung von Stationen der Geschichte der Tora *nach* dem Sinaiereignis.

²⁷ A.a.O., 139f.

²⁸ A.a.O., 130 Anm. 25.

²⁹ A.a.O., bes. 122.

zu ihm: Das ist dir verboten, denn sie wurde „in Schrecken und Furcht“ (vgl. Ex 19,16) gegeben. So müssen auch wir uns ihr gegenüber in Schrecken und Furcht verhalten.

„Schrecken und Furcht“ erinnert an die Gefühle und die Haltung des Volkes Israel während der Theophanie am Sinai. Das Volk steht am Fuß des Berges, während Mose das Gesetz empfängt. Der Übersetzer der Tora repräsentiert in der Liturgie den Empfänger der Tora am Sinai. Hier zeigt sich, wie zurückhaltend die mimetischen Elemente eingesetzt werden. Der Babylonische Talmud geht einen Schritt weiter (bMeg 21a):

(*Mischna*: Was die Estherrolle betrifft, kann der Vorleser stehen oder sitzen. [...])

(*Babylonischer Talmud*:) Eine tannaitische Tradition: Was in Bezug auf die Torarolle nicht so ist. Woher ist das (aus der Schrift) abzuleiten? Rabbi Abbahu sagte: Ein Schriftvers sagt: „und du (nämlich Moses) stehe hier mit mir“ (nämlich Gott; Dtn 5,28). Wenn das nicht genauso in der Schrift selbst geschrieben wäre, könnte man es in keinem Fall so sagen: (es ist offenbar so) als ob der Heilige – gepriesen sei er – (nämlich Gott am Sinai) gestanden wäre.

Beim Toravortrag muss der Vorleser stehen. Diese Haltung drückt den Respekt vor dem Text aus und gibt ihm die Möglichkeit, seine Stimme besser zu entfalten. Lassen sich darin mimetische Komponenten finden? Wer den Text des babylonischen Talmuds kennt, kann mit dem Stehen des Toralesers verschiedene Assoziationen verbinden. Derjenige, der die Tora vorliest, steht wie Gott, der sie Mose übergibt.³⁰ Der Vortrag der Tora soll daher nicht Information der Gemeinde über ihren Inhalt sein. Es handelt sich um eine Andeutung des Sinaiereignisses. Die Verbindung des Sinaiereignisses mit der Toralesung bleibt aber implizit.³¹ Die Gemeinde selbst sitzt während der Toralesung (außer bei der Rezitation des Dekalogs an den Sabbaten, an denen der Dekalog Teil des Wochenabschnitts ist, und am Wochenfest, dem Fest der Gabe der Tora, wo das Stehen mimetisch gedeutet werden kann). Grob-mimetische Handlungen oder Haltungen werden somit vermieden. Jeder einzelne Vollzug einer Toralesung deutet vorsichtig den Ursprung der Würde des Volkes Israel an. Dennoch verschiebt die Kommentartradition der frühen Neuzeit das Ritual langsam in die Richtung der Inszenierung der Offenbarung der Tora an jeden einzelnen Teilnehmer der Liturgie.³²

Die Toralesung (und die Lesung der Haftara) haben mit christlicher Lesepraxis gemeinsam, dass sie kantilliert werden (kann). Es geht bei der Kantillation nicht um eine Erleichterung des Textverständnisses. Für moderne Hörgewohnheiten behindert die Kantillation das Verständnis. So ist die Kantillation zu einem Ritualelement geworden, das den besonderen Status dieses

³⁰ LANGER, *Study of Scripture* (wie Anm. 24), 111.

³¹ A.a.O., 124, zum Problem der sehr vorsichtigen Sinaianamnese.

³² Vgl. LANGER, *Sinai, Zion, and God* (wie Anm. 17), bes. 129f. 145.

Textes andeutet. Kein anderer Text wird in der Lebenswirklichkeit der feiernen Gemeinden auf diese Weise vorgetragen.

Das Ritual schließt zwar die Toralektüre in großer Feierlichkeit (und mit der kürzeren Form des Qadish) ab. Gegen seine eigene Inszenierung dieses Abschlusses soll aber eine enge Beziehung zwischen Tora und Haftara (Prophetenlesung) aufscheinen.³³ Deswegen wird der Leser der Haftara nach Abschluss der Toralesung aufgerufen.

Die Lesung der Haftara inszeniert eine Hierarchie der Heiligkeit zwischen der Tora und anderen Bibeltexten, die als solche und gemäß dem Jahreszyklus geordnet vorgetragen werden. Die übrigen Bibeltexte wie Psalmen sind vom Wochenzyklus abhängig oder werden überhaupt als täglicher Bestandteil des Gebets betrachtet. Die Lesung der Haftara wird zwar wie die Toraabschnitte von jenem wochenübergreifenden System bestimmt. Zu ihrer Lesung werden aber nicht mehrere Gemeindemitglieder aufgerufen. Sie wird aus einem einfachen Buch und keiner Rolle gelesen.

Nach den Lesungen wird die Torarolle in einer erneuten Prozession wieder zum Toraschrein gebracht. Manche der dabei rezitierten Bibelverse beziehen sich wie schon beim Ausheben der Rolle auf die Wanderung der Bundeslade.³⁴ Die Rezitation von Ps 29³⁵ ist an dieser Stelle besonders interessant, weil dieses Kapitel der Psalmen siebenmal die Wortfolge „Stimme Gottes“ enthält. Nach dem Qadish schließt die Amida des Musaf an.

4 Beobachtungen und Vergleichspunkte

4.1 Bibeltext und Tempelliturgie

Auf der Basis der Klassifikation, die Paul Bradshaw für die Bibellektüre im Gottesdienst vorgeschlagen hat, kommt zunächst die *anamnetische* Kategorie als Zweck der Toralesung in Frage.³⁶ Das betrifft vor allem die Konstruktion der Lesezyklen im Judentum. An Festen beeinflussen die jeweiligen Festthemen die Auswahl des Toraabschnitts und der Haftara. Der einjährige Lesezyklus inszeniert unter anderem das Haqhel,³⁷ das Gebot die gesamte Tora jedes siebte Jahr zum Laubhüttenfest dem Volk vorzutragen. Anamnese ist im

³³ SHINAN, Siddur (wie Anm. 3), 226 Anm.

³⁴ Die Prozession und Rückstellung der Torarolle(n) wird u.a. mit der Rezitation von Bibeltexten begleitet: Ps 148,13f - (Lied) - Ps 29; Num 10,36; Ps 132,8-10; Spr 4,2; 3,18.17; Kgl 5,21.

³⁵ SHINAN, Siddur (wie Anm. 3), 237f.

³⁶ LANGER, Study of Scripture (wie Anm. 24), 110. Paul F. BRADSHAW, The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives, in: Studia Liturgica 22 (1992), 35-52.

³⁷ Dtn 31,12: „Versammle das Volk - die Männer und Frauen, Kinder und Greise, dazu die Fremden, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben -, damit sie zuhören und auswendig lernen und den Herrn, euren Gott, fürchten und darauf achten, dass sie alle Bestimmungen dieser Weisung halten“. Vgl. LEONHARD, Torah als Bahnlesung (wie Anm. 2).

Sinn von Paul Bradshaw ein Gestaltungsprinzip der Liturgie und bedeutet dabei nicht, dass sich die individuellen Gottesdienstteilnehmer an irgendetwas erinnern müssen.

Die Toralektüre kann weiters mit der rabbinischen Theorie vom Ersatz des Vollzugs der derzeit unmöglichen Elemente der Tempelliturgie durch das *Studium* der auf diese Elemente bezogenen Gesetze der Tora assoziiert werden.³⁸ Neben dieser Vorstellung steht von Anfang an die Alternative des Ersatzes der Tempelliturgie durch das Gebet der Amida.³⁹ Das Morgengebet mit dem Musaf am Sabbat tritt als Ganzes an die Stelle des Vormittagsopfers und des Zusatzopfers im Tempel. Das Studium der Bibeltexte wird in diese Liturgie integriert. Moderne Ausgaben des Siddur legen die Inszenierung dieses Aspekts des Torastudiums nicht nahe – zumindest nicht für die feierliche Toralesung. Sie stellen den Betern allerdings im Vorspann zur öffentlichen Liturgie die Studientexte der Aqeda und des Tamidopfers zur Verfügung. Die Gebete, die diese Texte rahmen, thematisieren die Frage nach dem Ersatz der Opfer durch das Torastudium.⁴⁰ Die Rahmengebete der feierlichen, öffentlichen Toralektüre betonen die mimetischen Aspekte der Gabe der Tora am Sinai und der Wanderung des Volkes mit der Bundeslade. Sobald es zur Toralektüre kommt, haben Beter, die dem Siddur folgen, bereits diejenigen Texte der Tora studiert, die auch aufgrund ihres Inhalts einen Ersatz der Tempelliturgie darstellen.

4.2 Doxologische Bibellektüre und ästhetische Kontinuität

Gelegentlich muss die Verwendung der Bibeltexte mehr oder weniger Bradshaws *doxologischem* Zweck zugeordnet werden. Zumindest darf diese Kategorie als Sammelbecken für all jene Fälle gelten, wo sich keine Funktion der Lektüre in ihrer gegenwärtigen Inszenierung ausmachen lässt, wie zum Beispiel die Lektüre der Psalmen in der jüdischen Liturgie und in der Geschichte des monastischen Stundengebets. Die bloße Existenz der Kategorie des doxologischen Zwecks der Bibellektüre warnt gleichzeitig davor zu glauben, dass sich für jedes Stück Bibeltext in einer Liturgie ein Zweck finden lässt. Für die mittelalterliche, lateinische Liturgie des Stundengebets haben die Texte der Psalmen trotz ihrer langen christlichen Interpretationsgeschichte an sich wenig Aussagekraft, so dass sie durch Antiphon und Doxologie für die christliche Liturgie anschlussfähig gemacht werden müssen. Allein die Vorstellung, dass alle 150 Psalmen in einem bestimmten Zeitabschnitt rezitiert werden müssen, legt nahe, dass die Bedeutung der je einzelnen Zeile eines Psalms gegenüber der Bearbeitung des gesamten Corpus als Corpus unerheblich ist.

³⁸ Clemens LEONHARD, Als ob sie vor mir ein Opfer dargebracht hätten. Erinnerungen an den Tempel in der Liturgie der Synagoge, in: Albert GERHARDS – Stephan WAHLE (Hgg.), Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u.a. 2005, 107–122.

³⁹ LEONHARD, Opfer (wie Anm. 38) und bBer 26b.

⁴⁰ LEONHARD, Opfer (wie Anm. 38).

Die in Systemen der Tarifbuße gelegentlich angebotene Umwandlung von Fastenübungen in das Beten von Psalmen⁴¹ zeigt ein analoges Verständnis des Bibeltextes. Dieselbe Beobachtung stellt im Bereich des Wortgottesdienstes der katholischen Messe vor allem den so genannten Antwortpsalm in Frage, dessen Problematik Ansgar Franz bearbeitet hat.⁴² Die Grundordnung des Römischen Messbuchs (GORM) meint, dass er „große liturgische und pastorale Bedeutung hat, weil er die Betrachtung des Wortes Gottes fördert“ (Nr. 61), wobei nicht angedeutet wird, warum und wie das durch diese Form von Text an dieser Stelle geschehen kann. Es kann bei der Einführung der Rezitation bestimmter Texte in die Liturgie immer Interessen und damit Zwecke gegeben haben. Die Texte können aber noch lange rezitiert werden, wenn jene Interessen und Zwecke irrelevant geworden oder vergessen sind⁴³ – auch dann noch, wenn sie dem Weltbild der betenden Gemeinschaft eigentlich nicht mehr entsprechen.

Das Vaterunser ist ein Beispiel eines Bibeltextes, der mit einem sehr konkreten Zweck in die Messliturgie eingeführt wurde.⁴⁴ Um der Zeile „vergib uns unsere Sünden“ willen, kam seine Rezitation vor der Kommunion am Ende der Antike und damit zu einer Zeit auf, da es noch keine Möglichkeit des kurzen Rituals der Beichte gab. Heute hat das Vaterunser die Funktion einer Bitte um Sündenvergebung per definitionem verloren, weil diese im Sakrament der Buße gefeiert werden muss. Dennoch wurde es auch in der jüngsten Liturgiereform der katholischen Kirche nach seiner tausendfünfhundertjährigen Geschichte nicht abgeschafft und wartet neben anderen Apologien („Herr, ich bin nicht würdig“, „Schau nicht auf unsere Sünden“) als erratischer Block zwischen eucharistischem Hochgebet und Kommunion auf gelehrte Interpretationen seiner Funktion.

Es kann daher auch Zweck der Bibellektüre sein, die Identität des Rituals an sich dadurch zu bewahren, dass man seine Gestalt möglichst intakt überliefert und vollzieht. Der Inhalt von Bibeltexten, die in dieser Liturgie enthalten sind, ist in diesem Rahmen zwar bedeutungslos. Sie erfüllen aber den Zweck, einen ästhetischen Beitrag zur erfahrbaren Integrität und Kontinuität ihres liturgischen Rahmens zu leisten. Semantische Analysen der liturgischen Texte reflektieren daher nicht notwendig Absichten der Beter und Beterinnen, nicht einmal die Absichten derjenigen Beter und Beterinnen, die dafür verantwortlich sind, dass jene Texte in die Liturgie kamen. Wenn in der jüdi-

⁴¹ Reinhard MESSNER, Feiern der Umkehr und Versöhnung, in: DERS. – Reiner KACZYNSKI, Sakramentliche Feiern I/2 (Gottesdienst der Kirche 7,2), Regensburg 1992, 14–240, hier: 165.

⁴² Ansgar FRANZ, Der Psalm im Wortgottesdienst. Einladung zur Besichtigung eines ungeräumten Problemfeldes, in: *Bibel und Liturgie* 68 (1995), 198–203.

⁴³ Vgl. LANGER, Sinai, Zion, and God (wie Anm. 17), 122 Anm. 2. Z. B. SHINAN, Siddur (wie Anm. 3), 217, und für das Shma Israel im Kontext der Tora-/Haftaralektüre vgl. LANGER, *Study of Scripture* (wie Anm. 24), 120f.

⁴⁴ Robert F. TAFT, *The Lord's Prayer in the Eucharistic Liturgy: When and Why?*, in: *Ecclesia Orans* 13 (1997), 137–155.

schen Liturgie ein Abschnitt der Psalmen rezitiert wird, weil dieser Text z.B. nach Ausweis seiner Überschrift schon vom Tempelpersonal rezitiert wurde, kann in einer gelehrten Interpretation auch eine Bedeutung der konkreten Worte geschaffen werden. Der Textblock wird aber rezitiert, weil er in einer als normativ betrachteten Epoche der Liturgiegeschichte zu einer bestimmten Gelegenheit rezitiert wurde, und nicht weil er diese oder jene Bedeutung hat. Wenn für in die Liturgie aufgenommene Texte anschließend Ätiologien erstellt werden, so zeigt sich deren Evidenz nur in einem Kommentar, nicht aus einer Analyse der Liturgie selbst.

Jüdische und christliche Liturgien pflegen die Rezitation von Texten der Heiligen Schrift zu unterschiedlichen Zwecken, zum Teil zum Lob Gottes, zum Teil ohne ersichtliche Funktion. Letztere Fälle der Rezitation lehnen sich aber legitimer Weise auch an die Kategorie des Lobes Gottes im weitesten Sinn an. Die Bewahrung und Pflege einer bestimmten ästhetischen Gestalt der Liturgie dient auch dem Lob Gottes durch sein Volk.

4.3 Worte als Prozesse und heilige Dinge

Das Öffnen des Toraschreins und die mannigfaltigen Ritualelemente, die sich um den korrekten bzw. ehrenden Umgang mit der Torarolle gezeigt haben, weisen darauf hin, dass Bibeltexte in Liturgien auch eine Funktion haben, die nur in ihrer Präsenz als Gegenstand gründet. Die konkrete Handhabung der Rollen macht dabei deutlich, dass es höchstens nebenbei um die Bewahrung eines Kunstwerks geht.

Wenn über die Liturgie oder die Torarollen reflektiert wird, kann die Ambiguität, die durch die Liturgie hergestellt wird, teilweise (nämlich nur emisch) disambiguiert werden. In der talmudischen Erzählung vom Martyrium des Rabbi Chananja Ben Teradjon wird erzählt, dass die Buchstaben von der Rolle wegfliegen, während die Römer ihn in eine Torarolle eingewickelt verbrannten (bAZ 18a). Andere Texte der rabbinischen Literatur sind nicht so zuversichtlich und debattieren die Frage, unter welchen Umständen und aus welchen Gründen man welche Sorte von Rollen aus einem brennenden Haus retten muss.⁴⁵ Andererseits verdankt die moderne Forschung einen der größten Schätze an mittelalterlichen Handschriften der Tatsache, dass Kairoer Juden während einiger Jahrhunderte Schriftstücke jeglicher Art in der heute so genannten Kairoer Geniza⁴⁶ ablegten, anstatt sie anderweitig zu verwenden oder zu vernichten. Torarollen werden auch heute begraben und nicht entsorgt, wenn sie nicht mehr lesbar sind. Die zu jeder Zeit diffuse und reflexiv nicht einholbare Vorstellung der Heiligkeit Heiliger Schrift bezieht sich somit nicht nur auf den akustischen Ton des verkündeten Textes, sondern auf konkrete Objekte. Die jüdische Liturgie inszeniert daher die Torarolle als beson-

⁴⁵ STEMBERGER, Entstehung und Auffassung (wie Anm. 22), 78f.

⁴⁶ Vgl. für den rabbinischen Hintergrund STEMBERGER, Entstehung und Auffassung (wie Anm. 22), 79.

deren Gegenstand, der einen Teil seines Status behält, auch wenn er seinen Zweck, dass aus ihm ein bestimmter Text gelesen werden kann, nicht mehr erfüllt. Zu den von Bradshaw vorgelegten Zwecken der Bibelverwendung (strenggenommen nicht der Bibel-Lektüre) wäre als weiteres Element somit die stumme Manipulation des Trägers bestimmter Bibeltexte hinzuzufügen, ja sogar ein betontes Nicht-Lesen des heiligen Texts.⁴⁷

Einerseits ist diese Manipulation nötig, weil ohne eine solche Manipulation von Gegenständen die Wichtigkeit der bloßen Anwesenheit des Textes nicht erfahrbar wäre. Der Einwand, dass es sich hier um eine unerwünschte Verdinglichung des Wortes Gottes handle, verkennt eine wichtige Funktion ritualisierten Handelns in diesem Kontext. Es ist nicht möglich, das Wort Gottes selbst zu ehren, da man weder eine Stimme Gottes hören kann noch gelehrt wird, dass die Bibel von ihm wörtlich diktiert wurde. Es bedarf daher der Repräsentation des Wortes Gottes. Ein Buch oder eine Rolle lässt sich im Gegensatz zu einem Text als abstrakte Größe schmücken und in der christlichen und jüdischen Liturgie in Prozessionen, eventuell auch durch besonders gekleidetes und ausgewähltes Personal herumtragen, beweihräuchern etc.

Andererseits bewirkt der Einsatz des heiligen Textes als stummes Objekt nicht nur die Darstellung seiner Heiligkeit, sondern die dargestellte Heiligkeit entfaltet ebenso eigene Wirkungen in der feiernden Gemeinde. Angesichts des geöffneten Toraschreins werden bestimmte Gebete gesprochen. Über der Torarolle werden im Rahmen der Liturgie der Toralesung Abschnitte mit dem Incipit *Mi sheberakh* (Gebete in entfernter Analogie zu den Fürbitten des Wortgottesdienstes in der katholischen Kirche) gesprochen.⁴⁸ Steven Fine hat gezeigt, wie die Anwesenheit der Torarollen seit der Spätantike die Heiligkeit des Synagogengebäudes bewirkt.⁴⁹ Die *lege artis* hergestellte Torarolle wird durch Rituale zur Heiligen Schrift und sie ist als Heilige Schrift Quelle von Heiligkeit, auch wenn aus ihr gerade nicht vorgelesen wird.

Die Mehrdeutigkeit Heiliger Schrift als Grundlage zur Verlesung ihres Inhalts und gleichzeitig als Trägerin einer diffusen Heiligkeit geht nicht nur in der Betrachtung der Heiligkeit des Synagogengebäudes auf nicht erschöpfend zu beschreibende Weise über die Torarolle hinaus. Immerhin interpretiert man schon in Qumran die deuteronomischen Anweisungen als Gebot zur

⁴⁷ Einen Gelehrten, der seine Gelehrsamkeit ohne eigenes Verschulden vergessen hat, darf man nicht verspotten/verachten, bMen 99a. Auch wenn die Worte der Tora (talmudo) aus diesem Menschen nicht mehr abrufbar sind, so bleibt doch – in der hier vielleicht vorausgesetzten, allerdings *nicht* explizit gemachten – Metaphorik das für sie benützte Gefäß geehrt.

⁴⁸ LANGER, Sinai, Zion, and God (wie Anm. 17), Kap. III zum 17. und 18. Jh. und den Kommentaren zur Liturgie: Wenn die Torarolle auf dem Lesetisch liegt, seien die Tore des Himmels geöffnet und damit der günstigste Augenblick zur Formulierung von Bittgebeten. Text: SHINAN, Siddur (wie Anm. 3), 229ff.

⁴⁹ Steven FINE, This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period (Christianity and Judaism in Antiquity 11), Notre Dame, IN 1998.

Herstellung von Textamuletten.⁵⁰ Als Bibeltext, der in der Synagogenliturgie mehrmals zitiert wird, kommt auch das Shma Israel auf dem Goldamulett aus Halbturn (sein Fundort im Osten Österreichs) vor. Im Grab eines Kindes aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert nach Christus fand sich in einer Silberkapsel als Amulett ein Goldblättchen mit einer griechischen Umschrift der ersten Zeile des Shma Israel.⁵¹ Es handelt sich um die älteste Spur des Judentums in der Region, wobei nicht geklärt werden kann, ob sich die Träger des Amuletts als Juden verstanden haben oder das Amulett ohne besonderes Interesse an seinem Inhalt, aber mit gewiss nicht geringerem Interesse an seiner Wirkung gekauft haben – zum Beispiel in der nahegelegenen und internationalen Militärstadt Carnuntum.⁵² Was das Christentum betrifft, zeigt sich ein analoger Umgang mit dem Johannesprolog, der nicht nur als Schluss-evangelium seit dem 13. Jahrhundert am Ende der römischen Messe vor dem Auszug des Priesters aus der Kirche gelesen wurde. Der Johannesprolog ist oft als aufgeschriebener Text in Amuletten seit dem Mittelalter und in seiner Funktion als konkretes Heilmittel gegen verschiedene Krankheiten seit der Antike belegt.⁵³

Debra Reed Blank beobachtet die rabbinischen Vorstellungen einer Gott beschwichtigenden Wirkung des Gebets, näherhin der Zeile „Amen. Sein großer Name sei gepriesen“, die ins Qadish einging.⁵⁴ Manche Kreise konnten somit einem jungen und inhaltlich sehr schlichten Kurztext eine entscheidende Wirkung zuschreiben, die man als nicht involvierter Beobachter viel eher

⁵⁰ Liste in STEMBERGER, Dekalog im frühen Judentum (wie Anm. 14). Vgl. auch Hanan ESHEL – Rivka LEIMAN, Jewish Amulets Written on Metal Scrolls, in: *Journal of Ancient Judaism* 1 (2010), 189–199, hier: 195 Anm. 37. Auch die Grundlage für den Brauch der Anbringung einer Mezuzah gehört in diese Kategorie: „These *defixiones* [...] were hidden intentionally in various places, such as tombs, or gates of hippodromes, in accordance with the particular curse“ (a.a.O., 194f). Auch der älteste (wenn auch sehr fragmentarisch) erhaltene Textträger des Priestersegens, Num 6,22–27, ist ein Silberamulett, auf dem allerdings noch mehr Text steht als nur der Priestersegen. Vgl. Gabriel BARKAY, The Priestly Benediction of the Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem, in: *Tel Aviv* 19 (1992), 139–192; Gabriel BARKAY – Andrew G. VAUGHN – Marilyn J. LUNDBERG – Bruce ZUCKERMAN, The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation, in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 334 (2004), 41–71.

⁵¹ Die erste Zeile des Shma Israel ist auch nach dem spätmittelalterlichen Shulchan Aruch (OH 60.5, 63.4) der Teil des Textes, der mit voller Intention und Konzentration rezitiert werden muss.

⁵² Vgl. Klaus DAVIDOWICZ – Armin LANGE, A Jewish Magic Device in Pannonia Superior?, in: *Journal of Ancient Judaism* 1 (2010), 233–245.

⁵³ Adolf JACOBY, Art. Johannesevangelium, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 4 (1931/1932), 731–733.

⁵⁴ Vgl. bBer 3a. Debra Reed BLANK, The Medieval French Practice of Repeating „Qaddish“ and „Barekhu“ for Latecomers to Synagogue, in: Ruth LANGER – Steven FINE (Hgg.), *Liturgy in the Life of the Synagogue. Studies in the History of Jewish Prayer* (Duke Judaic Studies Series 2), Winona Lake 2005, 73–94, analysiert den gaonäischen bzw. mittelalterlichen Brauch, bestimmte Elemente des Morgengebets für Mitglieder der Gemeinde, die zu spät gekommen sind, zu wiederholen, und die Legitimation dieses Brauchs mit einem heute unverständlichen Ausdruck aus der Mischna.

in den wichtigen Traditionstexten wie dem Shma Israel oder der Amida, vielleicht auch der Toralektüre gesucht hätte – eine Wirkung, die man als moderner Beobachter vielleicht überhaupt nicht in der Liturgie gesucht hätte und die man in ihren Texten auch nicht findet, weil die Texte selbst nicht darüber informieren, wie sie wirken. Für das erste Qadish, das in der Liturgie rezitiert wird, muss daher nach einem mittelalterlichen Zusatz zur antiken Liste derjenigen Ritualelemente, die einen Minjan (im Mittelalter: die Anwesenheit von zehn Männern) erfordern, dieses Quorum der Beter erfüllt sein.⁵⁵ Blank schließt:

„The irony of this system is, of course, that the formula for effecting *communitas*, for elevating the status of the underling, is neither the *Shema* itself (classically regarded as a creedal affirmation) nor the *Amidah* (wherein one has audience with the King), nor the Torah-reading (which reenacts revelation), but two generic doxological responses that are in themselves completely empty of meaningful contextual reference. Most interesting, neither originates as statutory prayer, but both acquire remarkable liturgical importance over time, in a kind of liturgical overcompensation.“⁵⁶

Die Analyse liturgischer Handlungen und Texte kann zwar zu Vorstellungen über eine Hierarchie wichtiger Ritualelemente, die irgendwann gedacht wurde, gelangen. Diese Hierarchie kann aber durch die Weiterentwicklung des Nachdenkens über die Liturgie und kleine Veränderungen unterlaufen oder ergänzt werden. Wer erlebt hat, dass man auch heute in einer kleinen Gemeinde vor dem ersten Qadish und nicht vor der Toralektüre auf einen zehnten Mann wartet, kann die Macht dieser Veränderungen ahnen. Die soziale Wirkung eines in der Liturgie rezitierten Texts ist an sich davon unabhängig, ob er aus der Bibel stammt oder nicht.

Den Einsatz des Trägers eines Teils der Bibel als wirkmächtiges Objekt kennt auch die katholische Liturgie.⁵⁷ Abgesehen vom feierlichen Hereintra-

⁵⁵ BLANK, *Medieval French Practice* (wie Anm. 54), 91: Zusatz zur Liste der Mischna (mMeg 4.3) in Sofrim. Traditionell erfordern die Stammgebete etc. die Anwesenheit von 10 (jüdischen) Männern, was in Reformgemeinden Frauen einschließen kann. Eine jüngere egalitäre Entwicklung erfordert 10 Männer und 10 Frauen als Quorum. Ansonsten müssen die Gebete in ihrer Fassung für die individuelle (private) Rezitation gesprochen werden. Blank weist auch auf die aschkenasische Tradition hin, die Gebetseinladung vor dem liturgischen Block des Shma Israel nach der Amida für Gemeindemitglieder zu wiederholen, die zu spät gekommen sind. „By responding to the *Barekhu*, the worshipers become members of the *minyán*, granting a certain degree of efficacy to their prayers. The latecomer who misses *Barekhu* thus stands outside the prayer community. The Ashkenazi practice of repeating the *Barekhu* has a retroactive effect: the latecomer who responds to this repeated *Barekhu* after the *Amidah* is transformed into a de facto member of the *minyán*, thereby gaining the benefit of the others' prayers!“ (a.a.O., 93).

⁵⁶ BLANK, *Medieval French Practice* (wie Anm. 55), 94.

⁵⁷ Die Heiligkeit der Bücher kann auch durch ritualisiertes Handeln im Alltag dargestellt werden. So empfahlen zum Beispiel die Bischöfe der USA vor der Einführung der neuen englischen Übersetzung des Messbuchs, dass man die alten Messbücher zusammen mit den Leichen frommer Menschen begraben oder verbrennen und die Asche auf einem

gen des Evangeliars spielt dieses Buch als stummes, aber wirkmächtiges Objekt eine wichtige Rolle bei der Ordination des Bischofs, wo es aufgeschlagen, mit dem Text nach unten und damit in dieser Situation per definitionem nicht lesbar, über den Kopf des Kandidaten gehalten wird. Es kann auch vom Bischof in festlicheren Feiern zur Erteilung des Segens an das Volk verwendet werden (GORM 175). Das Überreichen einer Bibelübersetzung ist Teil verschiedener kirchlicher Ernennungsrituale. Einzelne Menschen können so in den Besitz von mehreren solchen Büchern gelangen, ohne dass sie diese je aufschlagen, geschweige denn lesen müssen.

Sobald die beiden Kategorien der Traditionsbildung und der Verwendung als Sachobjekt innerhalb eines Rituals erkannt sind, treten sämtliche Bibeltexte, die im Ritual vorkommen, in die nicht auflösbare Ambiguität ihrer Wirkung zwischen inhaltlicher Verkündigung und stummer Präsenz eines Textes. Dazwischen sind viele Abstufungen erkennbar. Während die Kantillation des Textes sein Verständnis bloß erschwert, kann die Verkündigung in einer Fremdsprache dieses schon verhindern und sie damit der sprachlosen Manipulation eines heiligen, aber bedeutungslosen Objekts annähern. Die grundsätzliche Mehrdeutigkeit des Rituals hält die Frage offen, ob die Heiligkeit der Schrift der Liturgie ihre Würde verleiht oder ob das ritualisierte Handeln der Liturgie erst den Text und/oder seinen Träger heilig macht. Der reflektierende Diskurs darüber kann sich für eine der Richtungen entscheiden und die emische Perspektive der Teilnehmer und Teilnehmerinnen am Gottesdienst beeinflussen. Er kann aber nicht verhindern, dass im Vollzug des Rituals selbst oder aus einer etischen Perspektive diese Frage ungeklärt bleibt.

Für christliche Parallelen zur mimetischen und anamnetischen Ausgestaltung des Rituals der Toralektüre ist der Umgang mit dem Evangeliar zwar kein illegitimer Vergleichspunkt. Ruth Langer verweist aber auf eine viel interessantere Berührung zwischen aschkenasischem Judentum und dem Christentum dieser Regionen im Hochmittelalter und damit auf einen wesentlich nützlicheren Vergleichspunkt seit dieser Zeit. Das feierliche Erheben der Torarolle und die Ausgestaltung des Toralesungsrituals fällt in die Epoche, in der im lateinischen Christentum die Realpräsenz Christi in der konsekrierten Hostie massiv thematisiert wird und zu vielen Adaptationen des Rituals der Messe führt. Parallel zu dieser Entwicklung und möglicherweise sogar als Antwort auf sie wird die Toralesung zur Feier der Realpräsenz Gottes im Volk Israel gedeutet: „The ‚real presence‘ of God in the host for Christians increasingly finds its parallel in Jewish interaction with the Torah scroll.“⁵⁸

kirchlichen Friedhof beisetzen sollte: How to Dispose of Old Copies of the *Sacramentary*, in: United States Conference of Catholic Bishops. Newsletter. Committee on Divine Worship 47 (March-April 2011), 14 (pdf)

<http://www.usccb.org/about/divine-worship/newsletter/> (eingesehen am 18.02.2012).

⁵⁸ LANGER, Sinai, Zion, and God (wie Anm. 17), 139 Anm. 44; vgl. auch LANGER, The Presence of God in Jewish Liturgy, in: Teresa BERGER – Bryan SPINKS (Hgg.), *The Spirit in Worship and Worship in the Spirit*, Collegeville 2009, 25–39. Ein Aspekt der Interpretation der Liturgie als Herstellung von Gottespräsenz ist hier ausgeblendet. Vgl. Uri EHR-

Diese Entwicklung erklärt auch die intensivere Inszenierung der Torarolle als Objekt gegenüber der Lesung des Textes der Tora als Prozess.

Damit fällt ein Unterschied zwischen christlicher und rabbinischer, gottesdienstlicher Lektüre auf. Schon frühe Deutungen und die späteren Texte der Liturgie der Toralesung spielen mit mimetischen Elementen. Sie verbinden die Lesung mit einem Ursprungsereignis auf dem Weg des Volks Israel in das Verheißungsland. Für den christlichen Wortgottesdienst wurde keine derartige Legitimitätskonstruktion entwickelt. Er hatte es auch nicht nötig, weil der Wortgottesdienst als bloßer Vorspann zur Eucharistiefeier betrachtet wurde. Die mit Ruth Langer oben angedeutete Ausgestaltung des Rituals der Toralesung fand außerdem (nur etwas weniger als) ein Jahrtausend nach der Entstehung des christlichen Wortgottesdienstes statt. Von ihrer *liturgischen Gestalt* her sind die Lesungen von Tora und Haftara mit dem Wortgottesdienst zu vergleichen. Von ihrer *Funktion im Gottesdienst* her müssten die Lesungen von Tora und Haftara mit der Eucharistiefeier verglichen werden.

Aus der Perspektive der jüdischen Theologin Ruth Langer ist somit die Toralektüre mit der Eucharistiefeier innerhalb der Messe zu vergleichen, nicht mit dem Wortgottesdienst. Diese Perspektive entspricht exakt der katholischen Interpretation und Wertung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier. Die Eucharistiefeier und nicht der Wortgottesdienst ist Zentrum der Feier der Gegenwart Christi in der Liturgie. Wenn die Frage nach der Heiligkeit gestellt wird, kommt dem Wort Gottes eine bestenfalls sekundäre Rolle zu.

4.4 Die Heiligkeit der Heiligen Schrift und die Gegenwart Christi in der Liturgie

In den eben skizzierten Hintergrund fügt sich die autoritative Interpretation von Sacrosanctum Concilium 7 nahtlos ein. Dieser Text ist an sich in seiner hohen Ambiguität wie viele Konzilstexte für ein breites Spektrum an Interpretationen offen. Er wird in der katholischen Kirche gelegentlich dafür herangezogen, eine hohe Wertschätzung des Wortgottesdienstes zu verteidigen. Diese kirchliche Wertschätzung basiert auf Auffassungen über die Heiligkeit der Heiligen Schrift, insofern sie in Gottesdiensten als heilige Schrift inszeniert wird. Die folgenden Überlegungen zeigen, dass diese Interpretation gegenüber der herrschenden kirchlichen Hermeneutik nicht vertreten werden kann oder aber als Innovation und Gegenmodell gegen die autoritativen Auffassungen vertreten werden muss.

SC 7 bringt eine Liste von *Handlungen* (inklusive Worten, insofern sie Handlungen sind) der Liturgie, in denen Christus gegenwärtig ist:

LICH, *The Nonverbal Language of Prayer. A New Approach to Jewish Liturgy* (Translated by Dena ORDAN), Tübingen 2004 (hebräisch: 1999). Haltung und Gestik beim Rezitieren der Amida werden als Antwort auf die besondere Präsenz Gottes (und der Engel) während des Gebets verstanden. Damit ist nicht nur der Text Tora ein Träger und Indikator der Realpräsenz Gottes, sondern auch dieses besondere Gebet, das im Gegensatz zur Toralektüre mündlich ist.

„[...] Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl [1] in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht [...] wie [2] vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft [3] in den Sakramenten, so dass, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort [4], da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich [5], wenn die Kirche betet und singt [...].“⁵⁹

Die Ziffern sind hier in den Text zur Erhöhung der Übersichtlichkeit eingefügt. Sie deuten aber bereits an, dass dieses Stück Konzilstext mindestens auf dreierlei Weise gelesen werden kann. Erstens kann es sich um eine Aufzählung von vollkommen gleichwertigen Gegenwartsweisen Christi in der Liturgie handeln. Zweitens könnte die Reihung der Elemente 1 bis 5 oder drittens der Elemente 5 bis 1 eine jeweils aufsteigende Wertigkeit implizieren. Vor dem Hintergrund der Tradition der katholischen Kirche wäre dieser Text undenkbar als Hierarchisierung der Gegenwartsweisen Gottes in aufsteigender Richtung der Elemente 1 bis 5. Dann wäre das informelle Gebet dreier Christinnen und Christen höherwertig als die Realpräsenz Christi in den eucharistischen Gestalten. Erstaunlich wäre auch, wenn hier eine Aufzählung *gleichwertiger* Elemente vorläge. Förderer von Wort-Gottes-Feiern an Sonntagen (an denen in derselben Gemeinde keine Messe gefeiert wird) könnten sich dann auf diesen Text berufen und der Gegenwart Christi in den konsekrierten Gaben die gleichwertige Gegenwart in seinem Wort gegenüberstellen. Wenn diese Interpretation legitim wäre, stünde einer aktiven Verbreitung dieser Feierform nichts im Wege.

Als Exkurs ist hier anzumerken, dass sich der Konzilstext durch den Aufruf von Assoziationen an den Hebräerbrief auf eine platonisierende Liturgieinterpretation stützt: „Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d.h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen.“ Der nächste Abschnitt (8) ist noch klarer: „In der irdischen Liturgie nehmen wir voraussetzend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind [...].“ In diesem System, wie es z.B. Joannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia entwickelt haben, ist weder eine Hierarchisierung noch ein Gegeneinander-Ausspielen der Gegenwartsweisen Christi denkbar. Die irdische, eucharistische Liturgie ist bloßes Abbild der himmlischen Wirklichkeit. Durch dieses Abbild ist Christus gegenwärtig. Die Leichtigkeit, mit der in diesem Denksystem von der Gegenwart Christi in der Liturgie gesprochen werden kann, ist jedoch mit der Realität des landläufigen Verständnisses von Amt und Sakrament in der katholischen Kirche nicht vereinbar. Zitationen der beiden Gelehrten der Antike in kirchlichen Stellungnahmen zur Eucharis-

⁵⁹ http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html (eingesehen 29.10.2013).

tie sind prinzipiell darauf zu prüfen, ob sie die Autorität dieser Theologen in Anspruch nehmen, ohne die Konsequenzen einer Übernahme ihres Denkens zu akzeptieren. Sacrosanctum Concilium 7 forderte demnach sofort offizielle Klärungen heraus.

Spekulationen über eine *Gleichwertigkeit* der Gegenwartsweisen Christi in der Liturgie aufgrund von SC 7 sind spätestens seit der Eucharistieenzyklika *Mysterium Fidei* von Paul VI. obsolet.⁶⁰ Paul VI. zeigt deutlich, dass die Abfolge der Elemente in SC 7 als Hierarchie verstanden werden muss, und dass es sich um eine absteigende Hierarchie handelt. Christus ist vor allem im Priester, dann auch in den konsekrierten Gaben präsent. Paul VI. bedient sich der folgenden rhetorischen Strategie zur Interpretation des Konzilstexts.

Zuerst erweitert er die Liste der Gegenwartsweisen Christi *in seiner Kirche* weit über SC 7 hinaus. Christus sei in Werken der Barmherzigkeit und zwar auch als Subjekt dieser Werke (§ 36), in der Predigt (§ 37)⁶¹ und im Leitungsamt der Kirche (§ 38) gegenwärtig. Was hier in einer Enzyklika über die Eucharistie als Ergänzung und Bekräftigung von SC 7 erscheinen mag, hat eigentlich den Zweck, die Liste von SC 7 obsolet zu machen. Auf dem Konzil wurde noch darum gerungen, die Predigt als Ort der Christusgegenwart in die Liste aufzunehmen. Den Konzilsvätern ging es um Gegenwartsweisen Christi *in der Liturgie*. Wenn diesen Gegenwartsweisen Christi *in jeder Handlung der Kirche* ein paar Jahre später auch die Werke der Barmherzigkeit und der Dienst des Herrschens hinzugefügt werden, ist die Kategorie „Gegenwart Christi“ ubiquitär.

Die rhetorische Wucht des Ansatzes zeigt sich vor allem in der Vorstellung einer Gegenwart Christi in Werken der Barmherzigkeit. Sie widerspricht diametral der Endzeitrede von Matthäus 25. Dort leistet der oder die Arme (Nackte, Kranke et al.) den Dienst der Christusrepräsentanz *zugunsten* der Christinnen und Christen, denen diese Christusrepräsentanz die Möglichkeit gibt, richtig zu handeln.⁶² Wer das Kapitel des Matthäusevangeliums kennt, kann diese Christusrepräsentanz für seine oder ihre Lebenswelt decodieren.

⁶⁰ http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium_ge.html (eingesehen 24.03.2012). § 40 wird von Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* 15 zitiert (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159, 15f).

⁶¹ Vgl. Reiner KACZYNSKI, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hgg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg i.Br. u.a. 2004, 1–227, hier: 67 schon im Verweis auf AG 9.

⁶² Vgl. weitere Überlegungen zu dieser Frage und deren Beziehung zur Liturgie bei Clemens LEONHARD, *Die Fußwaschung am Gründonnerstag. Probleme und Zukunftschancen eines ästhetisch berührenden Rituals*, in: Guido SCHLIMBACH – Stephan WAHLE (Hgg.), *Zeit – Kunst – Liturgie. Der Gottesdienst als privilegierter Ort der Ästhetik*, Aachen 2011, 106–114. Udo F. SCHMÄLZLE hat in verschiedenen Publikationen auf diese Frage aufmerksam gemacht, z.B.: *Charismen teilen in überschaubaren Räumen. Woran orientieren sich die diözesanen Umstrukturierungsmaßnahmen*, in: *Herder-Korrespondenz* 61 (2007), 175–179.

In den Werken der Barmherzigkeit offenbart sich Christus im Armen der Kirche, und es offenbart nicht die Kirche Christus gegenüber den Armen. Paul VI. ist hier freilich kein Fehler unterlaufen. Die Enzyklika will feststellen, dass „Christuspräsenz“ eine Banalität kirchlichen Handelns ist. Wenn Christus allerdings in der Herrschaft der Kleriker über einander und über die Laien genauso wie durch die Arbeit jeder Amtsstelle der Caritas präsent ist, hat Christuspräsenz in der Verlesung des Wortes Gottes, im Gebet der Gläubigen oder in der Predigt keine politische Brisanz mehr. Was ist dann aber über die Gegenwart Christi im Priester und in den konsekrierten Gaben zu sagen?

Paul VI. fährt fort (§ 39): „Darüber hinaus – und zwar auf eine höherwertige Weise [*sublimiore quidem modo*] – ist Christus seiner Kirche gegenwärtig, wenn sie das Meßopfer in seinem Namen darbringt; und er ist bei ihr, wenn sie die Sakramente spendet. [...] Daß aber die Sakramente Taten Christi sind, der sie durch Menschen spendet, weiß jeder.“ Im Folgenden wird die Gegenwart Christi in seinem Wort *nicht* mehr erwähnt. § 40 ergänzt: „Diese Gegenwart wird ‚wirklich‘ genannt, nicht im ausschließenden Sinn, als ob die anderen nicht ‚wirklich‘ wären, sondern in einem hervorhebenden Sinn [*per excellentiam*], weil sie wesentlich [*substantialis*] ist, wodurch der ganze und unversehrte Christus, Gott und Mensch, gegenwärtig wird.“

Damit ist deutlich geworden, dass SC 7 in der kirchlichen Hermeneutik als *hierarchische* und *in der Wertigkeit absteigende* Auflistung der Gegenwartsweisen Christi verstanden werden muss. Das Konzil (SC 7) vermeidet hier die klassische Terminologie der „Realpräsenz“, die Paul VI. an dieser Stelle wieder eingeführt wissen will. Im Gebet dreier Christinnen kann Christus eigentlich nicht in derselben Weise als „realpräsent“ erkannt werden wie in den konsekrierten Hostien. Paul VI. gibt an dieser Stelle die Vorstellung der „Realpräsenz“ als unterscheidende Kategorie auf. „Realpräsenz“ Christi findet sich demnach überall im Handeln der Kirche. Wenn „Realpräsenz“ zu einer so allgemeinen Kategorie geworden ist, muss der Papst eine zusätzliche terminologische Trennwand einziehen, um die Realpräsenz Christi im Gebet der Gläubigen oder der Lesung der Heiligen Schrift gegenüber der Realpräsenz Christi im Priester und in den konsekrierten Gaben abwerten zu können. Das gelingt mit dem an scholastische Terminologie angelehnten Substanzbegriff. Damit ist Christus überall im kirchlichen Handeln „wirklich“ (real) präsent, aber im Priester und in den konsekrierten Gaben darüber hinaus der Substanz nach. Die substanzhafte Realpräsenz im Priester und in den Gaben ist eine „höherwertige Weise“. Damit ist impliziert, dass die Gegenwart Christi im Wort der Heiligen Schrift innerhalb der Liturgie *in einer niedrigeren Weise* besteht als im Priester und in den Gaben. Obendrein ist Realpräsenz Christi im Wort der Heiligen Schrift auf derselben Ebene zu sehen wie Realpräsenz Christi im Betrieb einer karitativen Einrichtung.

Was die Heilige Schrift betrifft, führt Paul VI. noch eine weitere Korrektur von SC 7 ein. In seiner Aufzählung der Gegenwartsweisen Christi in der Liturgie erwähnt er die Heilige Schrift nur im Kontext der Predigt und schränkt

sie hier auf das Evangelium ein (§ 37)⁶³. SC 7 hatte noch von den „Heiligen Schriften“ (*sacrae Scripturae*) gesprochen. Aus seinem Interesse an der Korrektur von SC 7 kann nicht geschlossen werden, dass Paul VI. alttestamentlichen Lesungen den Status der „Heiligen Schrift“ absprechen wollte. Es ist aber offensichtlich, dass er in Bezug auf die Debatte um die Gegenwart Christi in der Liturgie zumindest einen rhetorischen Akzent auf die dem Diakon und Priester vorbehaltene Lesung aus den Evangelien setzen will.

Ein theologisches Gespräch mit Vertretern und Vertreterinnen des Judentums über die Realpräsenz Christi und Gottes in den Liturgien muss daher auch aus katholischer und nicht nur jüdischer theologischer Perspektive die Eucharistiefeier mit der Toralektüre vergleichen und nicht den Wortgottesdienst. Die Christusrepräsentation betrifft in diesem Vergleich daher den Priester und die konsekrierten Gaben auf der einen Seite und die Torarolle in der Liturgie der Toralesung auf der anderen. Der Vergleich von Evangeliar und Torarolle oder gar Vollbibel (bzw. Lektionar) und Torarolle ist nutzlos. Die Hagbaha, die Erhebung der Torarolle nach der Toralesung hat ihr theologisches (und wie angedeutet wahrscheinlich sogar ihr historisches) Pendant nicht im Erheben des Evangeliiars nach dem Vortrag des Evangeliums, sondern in der Elevation der Hostie nach der Rezitation des Einsetzungsberichts.

Analog ist auch über Elemente der Architektur zu sprechen.⁶⁴ Konsequenterweise sind Toraschrein und Tabernakel zu vergleichen. Bei beiden Schränken handelt es sich mutatis mutandis um Aufbewahrungsorte des Allerheiligsten. Der Toraschrein hat in Bezug auf das Evangeliar oder das Lektionar auch kein Pendant in den katholischen Kirchen. Trotz SC 7 hat sich in der Kirchenarchitektur nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil kaum ein Evangeliar- oder Bibelschrein analog zu Tabernakel und Toraschrein entwickelt. Dabei zeigen die bei Kirchenrenovierungen sogar neu eingerichteten Schreine für die Aufbewahrung der heiligen Öle, dass die katholische Kirche sich keineswegs von einer dinglichen Frömmigkeit und einer Pluralität heiliger Orte im Kirchenraum verabschiedet. Im Rahmen des Kongresses, der diesem Band zugrunde liegt, fand eine Vigilfeier in der Mainzer Karmeliterkirche statt. Bei der Neugestaltung dieses Kirchenraumes 2009/2010 wurde hier tatsächlich ein Aufbewahrungsort für die Schrift geschaffen, der an der Schwelle zwischen Schiff und Chorraum dem Tabernakel gegenübersteht. Beide Aufbewahrungsorte sind in der künstlerischen Gestaltung aufeinander bezogen, wobei jedoch der Tabernakel höher ist. Selbst wo also ein Aufbewahrungsort des Wortes existiert, wird auch die Architektur zur Abwertung der Gegenwart Christi im verlesenen Wort der Heiligen Schrift in Dienst genommen.

⁶³ „Auf eine andere Weise zwar, aber ganz wirklich ist er seiner Kirche gegenwärtig, wenn sie predigt, da das Evangelium, das verkündet wird, das Wort Gottes ist, und nur im Namen und in der Autorität Christi, des fleischgewordenen Wortes Gottes, unter seinem Beistand, verkündet wird, damit ‚eine Herde sicher geborgen unter einem Hirten sei‘“.

⁶⁴ Vgl. LANGER, Sinai, Zion, and God (wie Anm. 17).

Debatten über Ritual und Architektur lassen ahnen, dass die Gegenwart Christi im Wort der in der Liturgie konkret verlesenen Bibeltexte und im Priester bzw. in den eucharistischen Gaben in einem Verhältnis der Konkurrenz gesehen wird. Diese Konkurrenz ist theoretisch nicht verständlich. Wenn die Opposition in die Differenz von Priester und Laie übersetzt wird, wird ihre Problematik aber deutlicher. Die Rivalität zwischen Wort-Gottes-Feiern und Sonntagsmessen stellt das ausschließliche Privileg der Priester auf die Feier der Eucharistie zwar nicht infrage. Die Wort-Gottes-Feiern bekräftigen es de facto, weil sie die Unersetzbarkeit des Dienstes der Priester inszenieren. Der Grad ihrer Akzeptanz bildet aber ab, ob in Analogie zur Praxis der reformierten Kirchen auch eine katholische Existenz bei seltenerer als wöchentlicher Feier der Eucharistie möglich sein könnte. Es geht daher nicht um eine Konkurrenz der Formen der Realpräsenz Christi in der Liturgie, sondern um die Frage, ob es zur Gewohnheit werden darf, dass Laien den Vorsitz bei den zentralen liturgischen Feiern ihrer Gemeinden übernehmen.

Wer diese scharfe Konkurrenz und ihre Gründung im Amtsverständnis der katholischen Kirche nicht sieht, möge sich deren Wirkung im folgenden Gedanken- oder gar Praxisexperiment vor Augen führen. Man bitte Priester, am Sonntag an einer Wort-Gottes-Feier (ohne Kommunionausteilung) und in einer Gemeinde, in der in jener Woche keine Messe mehr gefeiert wird, teilzunehmen. Die zu erwartenden Antworten – keineswegs nur der Priester, sondern auch vieler Gemeindemitglieder – wären ein Beleg dafür, dass Paul VI. sich gegen SC 7 durchgesetzt hat. Die Gegenwart Christi im Wort der Heiligen Schrift ist bestenfalls dann überhaupt einen Gedanken wert, wenn die „höherwertigen“ Weisen seiner Gegenwart nicht zugänglich sind.

Diese Überlegungen sind unmittelbar in die Grundfrage des vorliegenden Bandes nach der Heiligkeit der Heiligen Schrift zu übersetzen. In der Liturgie mit ihrem kirchenpolitischen und interpretatorischen Umfeld wird Heiligkeit von Dingen und Handlungen inszeniert. Alle Details stimmen darin überein, dass die Heiligkeit der Heiligen Schrift auf einem niedrigeren Niveau steht als die Heiligkeit des Priesters während der Eucharistiefeier und die Heiligkeit von Brot und Wein, nachdem er über ihnen den Einsetzungsbericht rezitiert hat.

4.5 Inszenierung von hierarchischen Beziehungen zwischen den Bibeltexten

Erst die Einführung einer großen Fülle von alttestamentlichen Lesungen in die Messliturgie zusammen mit der Bekräftigung der Regel, dass nur das Evangelium, nicht aber ein Lektionar (GORM 120) beim feierlichen Einzug erhoben mitgetragen wird, haben die gegenüber dem tridentinischen Missale neue Situation geschaffen, dass die Inszenierung der Liturgie einen Unterschied zwischen alt- und neutestamentlichen Lesungen und dem Evangelium herstellt. In einer Sonntagsliturgie, in der die neutestamentliche, nichtevangelische Lesung ausgelassen wird, könnte sogar als Grund dieses Unterschieds auf eine Differenz zwischen Altem und Neuem Testament geschlossen wer-

den. Durch Handlungselemente des Rituals, die sich auf das Buch als Ding beziehen (erhoben Herein- und Hinaustragen, auf dem Altar Ablegen, Inzensieren, Küssen, Bekreuzigen, Erheben, darüber hinaus: besondere Ausgestaltung des Einbands und größeres Format), die Rezitationsweise des Textes (gelesen/gesungen, mit/ohne besonderer Ein- und Ausleitung), die Haltung der Hörerinnen und Hörer (sitzend/stehend), den klerikalen Status und die liturgische Kleidung des Personals, das den Text vortragen darf (Laien, auch Frauen als Lektorinnen und Lektoren gegenüber Diakon, Priester und Bischof als ausschließlichen⁶⁵ Lesern des Evangeliums während der Messe), wird der Unterschied zwischen den anderen Lesungen und dem Vortrag des Evangeliums massiv inszeniert.

Wenn gelegentlich vorgeschlagen wird, statt des Evangeliiars eine Vollbibel im Gottesdienst einzusetzen und mit denselben Ritualelementen zu begleiten, die normalerweise das Evangeliar betreffen, wird zwar das Problem der Differenzierung zwischen Altem und Neuem Testament aufgehoben. Es stellt sich aber die weitere Frage, warum im Raum der Liturgie Text herumgetragen wird, der dort nie gebraucht wird. Die katholische Liturgie inszeniert keine Theorie über einen bestimmten Kanon, so dass der feierliche Transport des ungelesenen Gesamttextes als solcher eine bestimmte Bedeutung hätte. Die Kirchen blicken im Gegenteil auf Jahrhunderte einer Tradition zurück, die sich zum Zweck der Gewinnung von Normen genauso wie zur Legitimierung von dogmatischen Lehrsätzen nur eines sehr kleinen Ausschnitts aus diesem Kanon bedient und den Rest ignoriert oder als irrelevant ablehnt. Der feierliche Transport von Lektionar und Evangeliar ist die dem katholischen Umgang mit dem Textinhalt dieser Bücher einzig angemessene Darstellung der Heiligkeit der Heiligen Schrift.

In der jüdischen Liturgie hat die Prozession mit den Torarollen einen anderen Status, weil dort grundsätzlich die *ganze* Tora vorgetragen wird.⁶⁶ Der Vortrag der *ganzen* Tora hat nicht nur den Effekt, dass sich Menschen, die sich mit den Lesungstexten auseinandersetzen, in ihrem Leben viele Male den gesamten Pentateuch studiert haben. Die Darstellung der Tora als ganze ist auch Ausdruck der Würde Israels, das die Tora von Gott empfangen und angenommen hat und die Verpflichtung eingegangen ist, all ihre Gebote zu halten. Im Blick auf das Judentum muss sich die katholische Tradition Rückfragen gefallen lassen, wenn sie liturgisch die ganze Bibel als Heilige Schrift inszeniert.

⁶⁵ Vgl. aber zur Erweiterung des Kreises auf Lektorinnen des Evangeliums in besonderen Situationen: Hansjakob BECKER, Diakoneninsignien bei der Jungfrauenweihe. Zum Ordo Consecrationis Virginitatis proprius Monialium Ordinis Cartusiensis, in: Winfried HAUNERLAND - Otto MITTERMEIER - Monika SELLE - Wolfgang STECK (Hgg.), *Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie* (FS Reiner KACZYNSKI), Regensburg 2004, 261–272 + Abb. 1–4, hier: 269.

⁶⁶ Die Frage wird in LEONHARD, *Torah als Bahnlesung* (wie Anm. 2), ausführlicher bearbeitet.

Wie die christlichen Liturgien kennt auch die jüdische Liturgie (genauso wie die Strategien zur Gewinnung und Begründung halakhischer Urteile) eine in der Liturgie inszenierte Binnendifferenzierung im Kanon. Sie werden vor allem nach der Art der Kantillation, der Gestaltung des Textträgers und dem Umgang mit ihm, der Abfolge in der Liturgie, der Perikopierungstechniken und durch eigene Brakhot unterschieden. In der Liturgie der Toralesung haben zwar Nachkommen von Priestern oder Leviten den Ehrenvorzug, dass sie zuerst zur Toralesung aufgerufen werden.⁶⁷ Ansonsten stellt die Grundform der jüdischen Liturgie Gemeindehierarchien nicht dar. Die relative Heiligkeit von Tora und Haftara wird daher nicht durch die Qualität des Personals, das die Lesung vornimmt, inszeniert.

In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Liturgien der katholischen Kirche vom System der jüdischen Liturgie. Das Zeichensystem der katholischen Liturgie ist tief in den hierarchischen Strukturen dieser Kirche verwurzelt. Die besondere Heiligkeit von Gegenständen und Ritualelementen wird unter anderem darüber kommuniziert, dass die Handhabung oder der Vollzug Priestern (Bischöfen) vorbehalten sind. Der katholischen Liturgie steht daher ein sehr effektives und anschauliches Zeichensystem zur Darstellung von Heiligkeit zur Verfügung. Analog zum Thema des vorhergehenden Abschnitts wäre eine dem katholischen Zeichensystem entsprechende Implementierung von SC 7 und seiner Aussage über die Gegenwart Christi im Wort der Heiligen Schrift die Einführung der Vorschrift, dass die öffentliche Lektüre von Bibeltexten im Raum der Liturgie ausschließlich dem Priester und Bischof vorbehalten ist.

Solange Diakone das Evangelium und Frauen und Männer im Laienstand die Lesungen vortragen dürfen, fällt dieser Aspekt des Zeichensystems der katholischen Kirche aus. Die Laiendienste von Lektorin und Lektor mögen als Aufwertung des Laienstandes gedeutet werden. Sie machen aber im katholischen Zeichensystem gleichzeitig den geringeren Status der nichtevangelischen Lesungen anschaulich und erfahrbar. Nur wenn analog zur Feier der Eucharistie auch die feierliche Lesung von Bibeltexten ausschließlich den hohen Amtsstufen vorbehalten ist, kann die theoretisch behauptete Aufwertung und erhöhte Anerkennung der Heiligkeit des Wortes Gottes in der Liturgie und im spontanen Empfinden der Gemeinden Fuß fassen. Priesterlose Wort-Gottes-Feiern wären dann nicht (wie in der Gegenwart) bloß unerwünscht, weil sie als Konkurrenz zur Messe wahrgenommen werden, sondern einfach unmöglich, weil die für die Durchführung notwendigen Personen nicht anwesend sind.

⁶⁷ Shulchan Aruch OH 135.3.

5 Zusammenfassungen, Beobachtungen, Konsequenzen

Die in diesem Essay zusammengestellten Überlegungen lassen sich in den folgenden Thesen zusammenfassen.

1. Bibeltexte kommen in der Liturgie an vielen Stellen in unterschiedlich ritualisierter Form vor. Die Inszenierung macht die Heiligkeit der Heiligen Schrift unbezweifelbar. Die Mehrdeutigkeit liturgischen Handelns stellt aber sicher, dass die Grenzen zwischen Herstellung und Darstellung der Heiligkeit der Heiligen Schrift unklar bleiben. Die Feier der Liturgien (als Praxis und nicht als Rede über Praxis) und die Heiligkeit der Heiligen Schrift bleiben aufeinander verwiesene, nicht-reduzierbare Kategorien.
2. Juden und Christen inszenieren die Heiligkeit der Heiligen Schrift in ihren Liturgien. Dies kann durch große, Jahre übergreifende Lesesysteme oder auch durch den Vollzug der konkreten Lesungen in einer einzigen Liturgie geschehen. In den konkreten Liturgien hat nicht nur der vorgetragene Text, sondern auch sein Trägermaterial (Buch, Rolle, Zettel, Bildschirm etc.) eine wichtige Funktion. Die Handhabung der stummen Träger des Textes (Prozession, Erheben, Küssen, Über-den-Weihesakandidaten-Halten etc.) stellt dessen Heiligkeit her und setzt sie voraus (s. Punkt 1).
3. Juden und Christen deuten die Abstufung der Heiligkeit innerhalb des Kanons der Heiligen Schriften auf mannigfaltige Weise an. Im Synagogengottesdienst des Sabbatvormittags und in der katholischen Messliturgie werden Differenzen im Kanon ähnlich inszeniert (das Trägermaterial und die Manipulation desselben, Kantillationsweisen, Position in der Feier, Aufwand der Begleitrituale etc.). Ein wichtiger Unterschied zwischen den beiden hier verglichenen Religionen bzw. Konfessionen ist der Grad der Differenzierung ritueller Handlungen aufgrund des Personals, das sie ausführen darf. Den Kohanim und Leviten werden in der jüdischen Liturgie nur mehr sehr wenige Privilegien eingeräumt. Sobald das Quorum erfüllt ist, kann die Liturgie auch ohne Kohanim und Leviten gefeiert werden. Der Chazan liest die Tora nicht deswegen, weil nur er es darf, sondern weil und wenn er es am besten kann. In der katholischen Kirche wird die Abstufung heiliger Handlungen und Gegenstände durch die ausschließliche Verknüpfung von Handlungen mit bestimmten Amtsträgern anschaulich gemacht. Auf diese Weise ist die Differenz zwischen den Evangelien und den übrigen Texten der Bibel in jeder Messliturgie genauso wie die Differenz zwischen den Worten der Heiligen Schrift und den konsekrierten Gaben sichtbar.
4. Die Heiligkeit der Heiligen Schrift kann im Blick auf deren Inszenierung in der Liturgie und ihre Interpretation mit dem Kriterium der Gegenwart Gottes oder Christi durch die Worte der Lesungen diskutiert werden. In diesem Horizont hat Ruth Langer darauf aufmerksam gemacht, dass die jüdische Toralektüre mit der Eucharistiefeier (und nicht mit dem katholischen Wortgottesdienst) zu vergleichen ist. Diese beiden Ritualelemente eröffnen den Raum zum vergleichenden Gespräch über die Gegenwart Gottes beziehungsweise Christi in den Liturgien.
5. Bei aller Freiheit in der Inszenierung, die durch den Aufwand an nicht normierten Gestaltungselementen sinnenfällige Akzentverschiebungen in der Fei-

er der Messe eintragen kann, bleibt besonders die Frage der Auswahl des Personenkreises, dem die liturgische Lektüre bestimmter Texte vorbehalten ist, zur Darstellung der Heiligkeit der Heiligen Schrift bestehen. Die Tatsache, dass die Feier der Eucharistie den Vorsitz eines Priesters oder Bischofs voraussetzt, führt zusammen mit den gegenwärtigen Debatten über Wort-Gottes-Feiern am Sonntag zu einer unbezweifelbaren und konkret erfahrbaren Höherbewertung der Gegenwart Christi im Priester und in den konsekrierten Gaben gegenüber seiner Gegenwart in der Heiligen Schrift. Die Eucharistie-enzyklika von Paul VI. zieht hier gegen den Platonismus von Sacrosanctum Concilium 7 und 8 gerichtete Denkkategorien ein. Es lohnt sich in diesem Kontext nicht, über Begriffe wie „Realpräsenz“ und „Substanz“ nachzudenken. Die Einführung der Begriffe „hervorhebend“ bzw. „höherwertig“ sind ausreichende Hinweise darauf, worum es geht. Paul VI. etabliert Vergleichbarkeit und Hierarchie unter den Gegenwartsweisen Christi in der Kirche. Im konkreten Leben der Kirche sind die praktischen Konsequenzen auf Schritt und Tritt erfahrbar.

6. Gegenteilige Behauptungen bzw. eine dieser Hierarchie der Gegenwartsweisen Christi widersprechende Auslegung von Sacrosanctum Concilium 7 können mit zwei Gedankenexperimenten ad absurdum geführt werden. Wenn erstens die Gegenwart Christi in seinem Wort in der katholischen Kirche tatsächlich so hoch einzuschätzen wäre wie seine Gegenwart im Priester und in den konsekrierten Gaben, müsste ein Priester eine Wort-Gottes-Feier in jeder Gemeinde ohne Sonntagsmesse selbstverständlich und ohne Protest von Seiten der Gemeinde und des Priesters mitfeiern können. Wenn zweitens die Kirche die Gleichwertigkeit der Gegenwartsweisen Christi ernstnähme, müsste der Vortrag der Bibeltexte im Raum der Liturgie ausnahmslos dem Priester und Bischof vorbehalten sein. Eine solche Regelung wäre durch kirchliche Gesetzgebung möglich. Die praktische Absurdität beider Gedankenexperimente macht die großen Differenzen in der Inszenierung der Abstufung der beiden diskutierten Heiligkeiten in der katholischen Kirche anschaulich.
7. Diese selbstverständlich in den Habitus der Katholikinnen und Katholiken eingeschriebene Differenz der Heiligkeit erklärt auch andere Eigenschaften von Liturgie und Kirchenraum beziehungsweise Synagoge. Dem Toraschrein entspricht bei aller Unähnlichkeit im Hinblick auf die Inszenierung von Heiligkeit der Tabernakel. Katholikinnen und Katholiken knien vor dem Tabernakel, niemals aber vor einem Lektionar. Ein analog aufwendig gestalteter Aufbewahrungsort für die Bücher, aus denen die Lesungen vorgetragen werden, hat sich nicht entwickelt. Der Lesetisch in der Synagoge hat daher sein funktionales Pendant im Altar der Kirchen, nicht im Ambo.
8. Neben den hier angedeuteten funktionalen Ähnlichkeiten hilft der Blick auf die jüdischen Liturgien auch, Differenzen in den Liturgien der christlichen Kirchen wahrzunehmen. Hier öffnet sich eine breite Palette an Kategorien (Amtsträger, Häufigkeit der Feier der Eucharistie, Einladung von Nicht-Mitgliedern der Konfession oder Religion zum Empfang eucharistischen Brots und Weins etc.) für innerchristliche, ökumenische Gespräche, die im vorliegenden Essay ausgeblendet wurden. Das Nachdenken über die Heiligkeit der

Heiligen Schrift und ihre Relativität im Kontext der Liturgie öffnet auch solche Perspektiven.

9. Für das Gespräch innerhalb der katholischen Kirche gilt weiterhin das Desiderat einer Vermeidung von Stellvertreterdebatten. Es sollte über die Zukunft der institutionellen Beziehungen zwischen Priestern und Laien und nicht über Förderung oder Verbot von Wort-Gottes-Feiern am Sonntag gesprochen werden. Gegenüber Katholikinnen und Katholiken, die sich an die Feier der Messe als Teil ihres Lebens gewöhnt haben, möge derzeit nicht von einer Ähnlichkeit der Heiligkeit des Wortes Gottes und der Gegenwart Christi in der Lesung der Heiligen Schrift mit der Gegenwart Christi durch den Priester und die konsekrierten Gaben – und schon gar nicht von einer analogen Würde der Toralesung im Judentum und der Lesungen in der katholischen Kirche – gesprochen werden. Solche Vergleiche sind unzulässig, solange kirchliches Handeln und Sprechen außerhalb und innerhalb der Liturgie, explizit und implizit das Gegenteil voraussetzen. Bevor in diesem Feld Positionen und Ängste offen angesprochen werden, werden Überlegungen über Liturgie und Heiligkeit der Heiligen Schrift nicht weiterkommen.