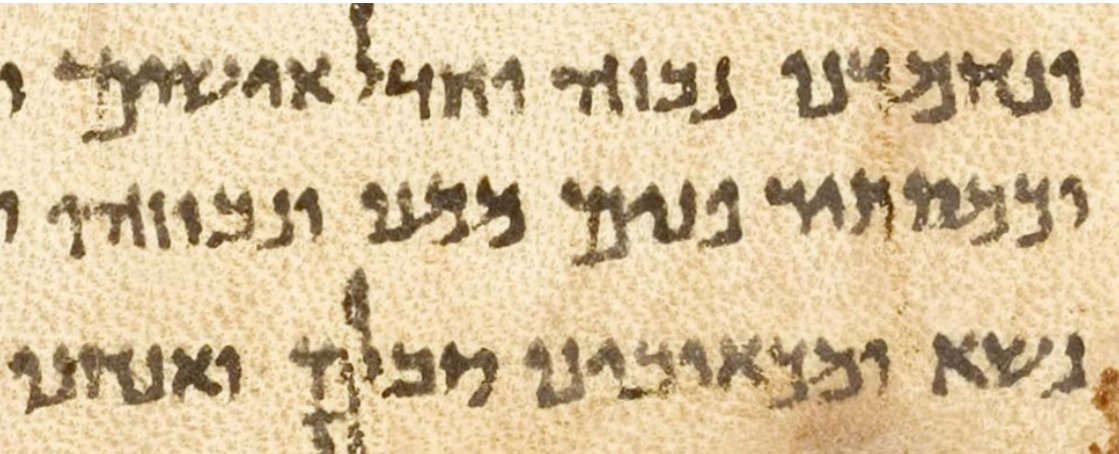
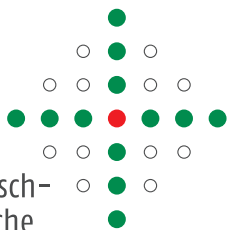


Das Verhältnis von Christen und Juden

als Thema kirchgemeindlicher Arbeit



Mit einem »Wort der Kirchenleitung zum
gemeinsamen Weg von Juden und Christen«



Evangelisch-
Lutherische
Landeskirche
Sachsens

Herausgeber

Evangelisch-Lutherisches Landeskirchenamt Sachsens

Lukasstr. 6, 01069 Dresden

Erarbeitet von Dr. Timotheus Arndt, Elisabeth Veronika Förster-Blume, Karl Ludwig Ihmels,
Margrit Klatte, Prof. Dr. Thomas Knittel, Michael Markert, Dr. Peter Meis, Dorothee Lücke,
Hildegart Stellmacher, Dr. Martin Teubner

Titelbild: © Great Isaiah Scroll (Ausschnitt), The Israel Museum

Stand: August 2017

Inhaltsverzeichnis

A	Hinführung zu einem Projekt der AG „Christlich-Jüdischer Dialog“	5
1	Zur Situation	5
2	Beschreibung des Projektes	6
3	Kontaktdaten der Arbeitsgruppe	6
4	Hinweise auf Veranstaltungen zum Gedenken an die Novemberpogrome	7
B	Zur Geschichte des Christlich-Jüdischen Dialogs in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens	9
1	Geschichte des Christlich-Jüdischen Dialogs in der Evangelisch- Lutherischen Landeskirche Sachsens <i>von Prof. Dr. Gerhard Lindemann</i>	9
2	Die Erklärung der 16. Sächsischen Landessynode vom 18. April 1948 <i>von Dr. Timotheus Arndt</i>	14
3	Erweiterte Chronik der Arbeitsgemeinschaft in der Landeskirche <i>erstellt von Dr. Timotheus Arndt</i>	16
4	Literatur- und Materialhinweise	20
5	Veranstaltungshinweise	24
6	Vorbereiten und Durchführen eines Synagogen-Besuches mit Konfirmandengruppen <i>von Dorothee Lücke</i>	25
C	Alttestamentliche Texte in der Ordnung der Lese- und Predigttexte	29
1	Im Klangraum der beiden Testamente: Überlegungen zur Neubestimmung von Umfang und Funktion alttestamentlicher Texte im Gefüge des Revisionsvorschlags zur Perikopenrevision <i>von Prof. Dr. Alexander Deeg</i>	29
2	Einführung in die synagogale Lesung <i>von Dr. Timotheus Arndt</i>	34
3	Literatur- und Materialhinweise	40
4	Der jüdische Gottesdienst am Schabbat <i>von Alexander Nachama</i>	41
D	Zur Hermeneutik des Alten Testaments	45
1	Jona im Bauch des Fisches: ein Testfall lutherischer Hermeneutik <i>von Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr</i>	45
2	Die Schriften der Juden und der Christen: Tanach, Altes Testament und christliche Verkündigung – Eindrücke aus einem Pastoralkolleg für Vorsitzende von Pfarrkonventen <i>von Michael Markert</i>	57
3	Kundgebung der EKD-Synode vom 9. November 2016 im Wortlaut	59
4	Literatur- und Materialhinweise	61
5	Hermeneutik als Begegnung mit Text und anderen Lesenden <i>von Superintendent Albrecht Nollau</i>	63
6	Predigt am 10. Sonntag nach Trinitatis <i>von OLKR Dr. Peter Meis</i>	64
7	Der Prophet Sacharja, der Eselskönig und Jesus: ein Vorschlag für Hauskreise, Bibelstunden oder Jugendgruppen in der Adventszeit oder in der Passionszeit <i>von Dr. Heiko Franke</i>	67

E	Judentum und jüdischer Glaube in der Religionspädagogik	73
1	Zwischen Erinnerungskultur und interreligiösem Dialog: Judentum und jüdischer Glaube in der Religionspädagogik von Prof. Dr. Roland Biewald	73
2	Wie viele Anfänge hat das Jahr?: der jüdische Jahresfestkreis unter dem Aspekt des Anfänge(n)s von Dr. Timotheus Arndt	77
3	Unterrichtsanregungen zum jüdischen Lebens- und Verkündigungskontext Jesu in jüdisch-christlicher Perspektive von Johanna Fabel und Dr. David Toasperm	82
4	Veranstaltungshinweise	87
F	Das Verhältnis von Christen und Juden als Thema kirchgemeindlicher Arbeit: Nachbetrachtung zu einem Projekt der AG „Christlich-Jüdischer Dialog“	91
G	Register	93

A Hinführung zu einem Projekt der AG „Christlich-Jüdischer Dialog“

1 Zur Situation

Am 18. April 2018 jährt sich zum 70. Mal der Beschluss der 16. Evangelisch-Lutherischen Landessynode Sachsens für ein Schuldbekennnis, das als Abkündigung für den 10. Sonntag nach Trinitatis 1948 vorgesehen worden war. Dort heißt es:

„Wir empfinden es als tief beschämend, daß der umfassendste und grausamste Versuch zur gewaltsamen Ausrottung des Judentums, den die Weltgeschichte kennt, im Namen des deutschen Volkes unternommen worden ist. Millionen Juden, Männer, Frauen und Kinder, ein Drittel des gesamten Volksbestandes, wurden von uns vernichtet. Es bedarf keines Wortes darüber, daß dies den christlichen Grundsätzen der Gerechtigkeit, Duldung und Nächstenliebe im tiefsten widerspricht. Es wäre aber zu billig, die Verantwortung dafür auf die damaligen Macht-haber, an denen Gottes Gericht sich erfüllt hat, abzuschieben. Sofern der Rassen-haß unter uns gehegt oder doch ohne ernstlichen Widerstand geduldet worden ist, sind wir mitschuldig geworden.

Auch unsere sächsische Kirche hat zur Verfolgung der Juden, selbst der christli-chen, beigetragen. Seit 1933 wurde durch die damalige Kirchenführung planmä-ßig der Weg beschritten, die Judenchristen aus der kirchlichen Gemeinschaft aus-zuschließen. Viele Pfarrer und Gemeinden haben dazu geschwiegen, ja manche haben sich an dieser Haltung sogar persönlich beteiligt. Wenn es auch an bewußt christlicher Gegenwirkung nicht gefehlt hat, so ist es doch durch den Bruch kirch-licher Gemeinschaft mit den Juden zur Verleugnung des Wesens der Kirche ge-kommen.

Indem wir uns unter diese Schuld beugen, bitten wir Gott um Vergebung der be-gangenen oder geduldeten Sünde am jüdischen Volk. Mögen auch unsere jüdi-schen Mitbürger und Mitchristen uns verzeihen!

Für die Zukunft schulden wir dem jüdischen Volk: Gerechtigkeit, zu der wir un-bedingt verpflichtet sind, Barmherzigkeit, besonders den von der Hilfeleistung des Weltjudentums ausgeschlossenen Judenchristen gegenüber, die frohe Botschaft von Jesus, der der Christus auch des jüdischen Volkes ist.

Wir sind gewiß, daß, wo das Evangelium bußfertig und gläubig bezeugt wird, es seine Kraft auch an jüdischen Herzen offenbaren wird.

Wir müssen diesen Aufgaben auch um unseres Volkes willen mehr Aufmerksam-keit und Treue zuwenden als bisher. Wir bitten Gott um Weisheit, Kraft und Lie-be, sie zu erfüllen.“

Um diese Erklärung zu würdigen, historisch einzuordnen und um neueren Entwicklungen Rechnung zu tragen sowie um das Verhältnis von Christen und Juden als Thema stärker ins Bewusstsein der Gemeinden und ihrer Mitarbeiter zu bringen, erarbeitet eine Arbeitsgruppe im Landeskirchenamt seit mehr als einem Jahr Materialien, Weiterbildungs- und Ausstellungs-angebote.

2 Beschreibung des Projektes

In den Amtsblättern 21 bis 24 des Jahres 2016 sollen Aufsätze, Dokumente, Materialien zur Weiterarbeit und Verwendung in Gruppen der Kirchgemeinde sowie Veranstaltungshinweise veröffentlicht werden. Diese werden jeweils unter einem Thema zusammengeführt:

„Geschichte des Christlich-Jüdischen Dialogs in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens“;
„Alttestamentliche Texte in der Ordnung der Lese- und Predigttexte“;
„Zur Hermeneutik des Alten Testaments“;
„Die Beschäftigung mit Judentum und jüdischem Glauben in der Religionspädagogik“

Die Veröffentlichungen können Grundlage für eine Vertiefung der Beschäftigung mit Judentum und jüdischem Glauben werden. Sie wollen u. a. dazu anregen, dass sich Kirchgemeinden mit der Geschichte des Christlich-Jüdischen Dialoges beschäftigen und darüber auskunftsfähig werden sowie dass Gemeindeglieder einen persönlichen Kontakt zu Jüdinnen und Juden suchen, um jüdische Frömmigkeit vor Ort kennen und verstehen zu lernen.

3 Kontaktdaten der Arbeitsgruppe

Auf Ihre Rückfragen, Anregungen, Erfahrungen, Ergänzungen, Diskussionsbeiträge und Stellungnahmen freuen sich die Mitglieder der AG „Christlich-Jüdischer Dialog“:

Dr. Timotheus Arndt, Mitarbeiter an der Forschungsstelle Judentum der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, E-Mail: tarndt@uni-leipzig.de, (0341) 9735414

Elisabeth Veronika Förster-Blume, Persönliche Referentin des Landesbischofs, E-Mail: elisabeth_veronika.foerster_blume@evlks.de, (0351) 4692202

Karl Ludwig Ihmels, Oberkirchenrat, E-Mail: karl_ludwig.ihmels@evlks.de, (0351) 4692255

Margrit Klatte, Oberlandeskirchenrätin, E-Mail: margrit.klatte@evlks.de, (0351) 4692250

Prof. Dr. Thomas Knittel, Vorsteher am Diakonenhaus Moritzburg, E-Mail: knittel@ehmoritzburg.de, (035207) 84301

Michael Markert, Referent am Pastorkolleg Meißen, E-Mail: michael.markert@pastorkolleg-meissen.de, (03521) 4706880

Dr. Peter Meis, Oberlandeskirchenrat, Vorsitzender, E-Mail: peter.meis@evlks.de, (0351) 4692210

Dorothee Lücke, Leiterin des Evangelischen Forums Chemnitz, E-Mail: ev.forum@evlks.de, (0371) 4005612

Hildegart Stellmacher, (evangelische) Vorstandsvorsitzende der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Dresden e. V., E-Mail: info@cj-dresden.de, (0351) 494 33 48

Dr. Martin Teubner, Kirchenrat, Redakteur des Projektes, E-Mail: martin.teubner@evlks.de, (0351) 4692213

4 Hinweise auf Veranstaltungen zum Gedenken an die Novemberpogrome

Leipzig (www.jcha.de)

9. November, Gedenkstein am Partheufer gegenüber dem Zooeingang, Gedenken „Wo ist dein Bruder?“. In das gemauerte Flussbett der Parthe wurden noch vor dem Novemberpogrom 1938 Leipziger Jüdinnen und Juden zusammengetrieben

9. November, Nikolaikirche, Friedensgebet, anschließend Kerzenweg zur Gedenkstätte an die zerstörte Gemeindegemeinde in der Gottschedstraße

9. November, Gemeinsames Gedenken in der Thomaskirche mit dem Leipziger Synagoralchor

Dresden (www.cj-dresden.de)

Fahrradtour, Beginn an der Gedenktafel an der Kreuzkirche und Ende mit Imbiss im Gemeindegemeindezentrum der Synagoge, „Kein Schlussstrich: Weiterleben der Jüdischen Gemeinde 1945, Weg der Erinnerung – eine Fahrradtour auf den Spuren jüdischen Lebens und Leidens in Dresden zur Erinnerung an den Novemberpogrom 1938“. Nach der Befreiung 1945 fanden sich in Dresden Juden zusammen, die Konzentrationslager und Todesmärsche durchstanden oder im Versteck überlebt hatten. Der endgültige Verlust von Familie und Heimat wurde ihnen nun in vollem Maß deutlich. Gelegentlich schlug ihnen Ablehnung bis Feindschaft entgegen, denn durch das Kriegsende allein war die Nazi-Ideologie nicht überwunden. Trotzdem schöpften sie Mut und gründeten die jüdische Gemeinde wieder. Es werden Stationen des Ankommens und der Resignation, des Neuanfangs und der Wiedergründung der Gemeinde aufgesucht und aus deren Geschichte erzählt. Die Stationen werden von Schulklassen oder Jugendgruppen gestaltet. (verantwortlich: Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Dresden, Evangelisches Stadtjugendpfarramt Dresden, Katholische Dekanatsjugend Dresden, Aktion Sühnezeichen Friedensdienste, Jüdische Gemeinde Dresden)

Chemnitz (www.ev-forum.kirchechemnitz.de/angebote/)

9. November, Propsteikirche St. Johannes Nepomuk, Friedensgebet zum Gedenken an die Reichspogromnacht, anschließend Gedenkweg zur Stele am Stephanplatz. (verantwortlich: Evangelisches Forum Chemnitz in Kooperation mit der Deutsch-Israelischen Gesellschaft – Arbeitsgemeinschaft Chemnitz)

B Zur Geschichte des Christlich-Jüdischen Dialogs in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens

1 Geschichte des Christlich-Jüdischen Dialogs in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens von Prof. Dr. Gerhard Lindemann

1.1 Von „Mission unter Israel“ zu „Kirche und Judentum“

Auf die systematische Ausgrenzung und Entrechtung der jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürger und den Massenmord an der jüdischen Bevölkerung in Europa in der Zeit des Nationalsozialismus¹ reagierten die christlichen Kirchen in Deutschland weitgehend mit Schweigen. Wie weitere deutschchristlich beherrschte Kirchen schränkte auch die sächsische Landeskirche die Rechte von Gemeindegliedern jüdischer Herkunft ein und schloss diese schließlich 1941 aus². Überdies hatte ein bereits seit der Antike bestehender christlicher Antijudaismus nicht nur in Deutschland den Nährboden für die weit verbreitete Akzeptanz von Judenfeindschaft und Antisemitismus bereitet³.

Zu einer ersten größeren Neubestimmung innerhalb des deutschen Protestantismus kam es mit der „Erklärung zur Schuld am jüdischen Volk“, verabschiedet auf der ersten Tagung der sächsischen Landessynode nach Kriegsende am 17./18. April 1948. Während die Stuttgarter Schulderklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (18./19. Oktober 1945) den Judenmord nur implizit angesprochen hatte, wurde hier erstmals von einer Mitschuld und Mitverantwortung der Christen und explizit der sächsischen Landeskirche gesprochen. Der „Bruch kirchlicher Gemeinschaft“ mit den Gemeindegliedern jüdischer Herkunft galt als „Verleugnung des Wesens der Kirche“. Zugleich bat das Synodalwort die „jüdischen Mitbürger und Mitchristen“ um „Verzeihung“⁴.

Auf der anderen Seite beschuldigte der Text das „Weltjudentum“ des Ausschlusses der „Judenchristen“ von seinen Hilfsleistungen, ohne sich klarzumachen, dass diese Gruppe nicht mehr zur Synagoge, sondern zur Kirche gehörte, und hielt weiter am Gedanken der Judenmission fest. Trotz dieser Ambivalenzen machte die sächsische Landessynode mit ihrem konkret formulierten Schuldbekenntnis und der Bitte um Vergebung einen ersten Schritt in die Richtung der jüdischen Gemeinden.

Auch der 1946 gegründete „Landeskirchliche Ausschuss für Mission unter Israel“, der in der Nachfolge des 1936 aufgelösten „Evangelisch-lutherischen Zentralvereins für Mission unter Israel“ mit Sitz in Leipzig stand, blieb prinzipiell bei der Judenmission. Die Verantwortlichen sahen darin auch eine Wiedergutmachung für die deutsche Schuld, allerdings galt eine organisierte Missionstätigkeit aufgrund der geringen Zahl von in Sachsen lebenden Juden als wenig praktikabel. Eine wesentliche Aufgabe des Ausschusses war die Unterstützung von Christen

¹ vgl. z. B. Saul Friedländer: Das Dritte Reich und die Juden. München 2008

² vgl. insgesamt Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder: Juden – Christen – Deutsche 1933–1945. Stuttgart 1990–2007

³ vgl. insgesamt Martin H. Jung: Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen. Darmstadt 2008

⁴ Text: Siegfried Hermle: Evangelische Kirche und Judentum. Stationen nach 1945. Göttingen 1990, S. 337

jüdischer Herkunft⁵, aber auch die Bekämpfung der „Reste eines frevelhaften Antisemitismus“ innerhalb der Kirche⁶ und außerhalb: „Zunächst einmal müssen wir am eigenen Volk Mission treiben. Der Antisemitismus, wie wir ihn gehabt haben, darf unter keinen Umständen wiederkehren“⁷, so der Vorsitzende des Ausschusses, der Leipziger Theologieprofessor Albrecht Oepke.

Seit der Pfingstwoche 1950 organisierte der Ausschuss jährliche Arbeitstagungen „über ‚Kirche und Judentum‘ für die Ostzone“ in Leipzig mit Vorträgen u. a. über den jüdischen Glauben, den 1948 gegründeten Staat Israel und den Palästina-Konflikt sowie auch über „Geist und Geschichte des Antisemitismus“⁸. Allerdings schwieg die seit 1952 selbst durch die SED-Machthaber stärker bedrängte Landeskirche, wie auch die anderen ostdeutschen Kirchenleitungen, zu erneuten Judenverfolgungen in Ostmitteleuropa und in der DDR – viele ostdeutsche Juden flohen in den Westen, darunter nahezu sämtliche Vorstandsmitglieder der Synagogengemeinden⁹.

Unter Oepkes Nachfolger, Superintendent Gerhard Küttler, kam es innerhalb des Ausschusses 1956 zu einer weiteren Neubestimmung. Als Ziel der Arbeit galt neben der „Mission unter Israel“ die Herstellung „eine[r] neue[n] Atmosphäre gegenseitiger Achtung und des Vertrauens“ zwischen Christen und Juden vor allem durch einen Abbau von tradierten Vorurteilen¹⁰. Der Dresdner Pfarrer Fritz Schulz gehörte der beim Deutschen Evangelischen Kirchentag 1961 in Berlin ins Leben gerufenen Arbeitsgruppe „Juden und Christen“ an¹¹, die von dem Gedanken der Judenmission deutlich abrückte und auf einen gleichberechtigten Dialog setzte¹². Dafür stand Küttlers Vortragsthema „Begegnung statt Bekehrung“ bei einem sächsischen Pastorkolleg 1964¹³. Schulz nahm auch Kontakt zur jüdischen Gemeinde in Dresden auf. An einem Pastorkolleg 1966 wirkten erstmals Vertreter jüdischer Gemeinden mit¹⁴. Ebenfalls begannen in den 1960er Jahren Synagogenbesuche christlicher Gemeindeguppen, vor allem aus der Konfirmandenarbeit¹⁵. Schließlich folgte 1968 die Umbenennung des landeskirchlichen Ausschusses in „Arbeitsgemeinschaft Kirche und Judentum“¹⁶.

1.2 Begegnung mit dem Judentum

Seit der Wahl des Leipziger Gemeindepfarrers Siegfried Theodor Arndt zum Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft im Juni 1971 intensivierte sich die persönliche Begegnung mit Juden. Arndt besuchte Synagogengottesdienste der Leipziger Israelitischen Religionsgemein-

⁵ vgl. Schreiben Oepke vom 23.12.1946, Auszüge in: Siegfried Theodor Arndt: Das christlich-jüdische Gespräch in der Deutschen Demokratischen Republik. In: ders. u. a.: Juden in der DDR. Geschichte – Probleme – Perspektiven. Köln 1988, S. 11–62, 14f

⁶ So Schreiben Oepke an zwei Leipziger Pfarrer vom 31.01.1948. Zit. nach Katrin Löffler: Keine billige Gnade. Siegfried Theodor Arndt und das christlich-jüdische Gespräch in der DDR. Hildesheim u. a. 2011, S. 33

⁷ Albrecht Oepke: Die evangelische Christenheit und die Juden. In: Die Zeichen der Zeit 3 (1949), S. 257–264, 263f

⁸ Hermle: Evangelische Kirche, S. 249f (Anm. 140)

⁹ Darauf verweist auch Siegfried Theodor Arndt: Nach der Shoah. Die Evangelische Kirche in der DDR und ihre Verantwortung angesichts des Antijudaismus. In: Die Zeichen der Zeit 49 (1995), S. 58–64, 59

¹⁰ Mission unter Israel. ABl. 1956 S. A 46

¹¹ vgl. Löffler: Gnade, S. 39

¹² vgl. Gerhard Gronauer: Der Staat Israel im westdeutschen Protestantismus. Wahrnehmungen in Kirche und Publizistik von 1948 bis 1972. Göttingen 2013, S. 171f

¹³ vgl. Löffler: Gnade, S. 30

¹⁴ vgl. ebd., S. 38

¹⁵ vgl. z. B. Nachrichtenblatt des Verbandes der Jüdischen Gemeinden in der DDR, Juni 1966, S. 9f; Sept. 1968, S. 13

¹⁶ vgl. Löffler: Gnade, S. 40f

de¹⁷, knüpfte Kontakte¹⁸ und erwies sich damit als ein engagierter Brückenbauer. Erstmals nahmen 1972 Vertreter der Leipziger Jüdischen Gemeinde als aktive Gesprächsteilnehmer an der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft teil¹⁹. Seit 1977 waren zugleich stets jüdische Vortragende präsent²⁰, die Jahrestagungen öffneten sich auch ökumenisch²¹ und dienten überdies der Koordinierung der christlich-jüdischen Arbeit in der DDR²². Ein weiterer Wegbereiter des christlich-jüdischen Dialogs war die 1958 gegründete „Aktion Sühnezeichen“. Neben praktischer Versöhnungs- und Begegnungsarbeit²³ kam es hier auch zu einer intensiven Beschäftigung mit der NS-Vergangenheit, dem Judentum und dem Staat Israel²⁴ – Themen, die im staatlichen Bildungswesen und in den DDR-Medien nur marginal bzw. ideologisch verzerrt zur Sprache kamen. Zielgruppe waren vor allem Jugendliche und junge Erwachsene²⁵.

Das christlich-jüdische Gespräch intensivierte sich nach dem kirchlichen Pogromnachtgedenken 1978. Dazu trug offenbar ein Wort der Konferenz der Ev. Kirchenleitungen in der DDR vom 24. September 1978 entscheidend bei. Es forderte die Vermittlung von Kenntnissen über das Judentum, den Gewinn einer neuen biblischen Perspektive auf das christlich-jüdische Verhältnis, die Aufdeckung von theologischen Antijudaismen und judenfeindlichen Komponenten in kirchlicher Verkündigung und Unterweisung sowie eine intensive Auseinandersetzung mit der „unseligen Vergangenheit“²⁶. Zu dem Text hatte auch die Leipziger Arbeitsgemeinschaft Anregungen gegeben²⁷.

Seit 1980 hielten die Israelitische Religionsgemeinde und die Thomaskirchengemeinde Leipzig bzw. die christlichen Gemeinden der Messestadt²⁸ gemeinsam jeweils am 9. November einen Gedenkgottesdienst²⁹. Seit dem Herbst 1979 verantworteten die Arbeitsgemeinschaft „Kirche und Judentum“ und die Israelitische Religionsgemeinde eine meist sehr gut besuchte jährliche Vortragsreihe „Beiträge zum Verstehen des Judentums“³⁰. Sie diente dem Abbau tradierter Vorurteile und der Vermittlung fundierter Sachinformationen³¹. Für die Jahrestagungen und die Vortragsreihen konnten zunehmend auch westliche Referenten gewonnen werden³², auch aus der Tschechoslowakei und Polen kamen Vortragende³³. Letztere vermittelte Arndts Nachfolger im Vorsitz der Arbeitsgemeinschaft, Superintendent Friedrich Magirus³⁴, von 1974 bis 1982 Leiter der Aktion Sühnezeichen in der DDR. Diese Entwicklung ermöglichte einen größeren Anschluss an das christlich-jüdische Gespräch in Westdeutschland und Nordamerika.

¹⁷ vgl. Arndt: Gespräch, S. 20f

¹⁸ vgl. auch Löffler: Gnade, S. 43f

¹⁹ vgl. Arndt: Gespräch, S. 24. Jahresangabe nach Löffler: Gnade, S. 52; 1973 bei Arndt: Gespräch, S. 24

²⁰ vgl. Arndt: Gespräch, S. 30

²¹ vgl. Löffler: Gnade, S. 44

²² vgl. Irena Ostmeier: Zwischen Schuld und Sühne. Evangelische Kirche und Juden in SBZ und DDR. Berlin 2002, S. 282

²³ vgl. Anton Legerer: Tatort: Versöhnung. Aktion Sühnezeichen in der BRD und in der DDR und Gedenkdienst in Österreich. Leipzig 2011, S. 288–291, 299

²⁴ vgl. ebd., S. 309

²⁵ vgl. ebd., S. 318

²⁶ Text: Ostmeier: Schuld, S. 323–325

²⁷ vgl. Arndt: Gespräch, S. 32

²⁸ so Löffler: Gnade, S. 65

²⁹ vgl. Arndt: Gespräch, S. 37

³⁰ vgl. ebd., S. 36; Löffler: Gnade, S. 67

³¹ vgl. Arndt: Gespräch, S. 36

³² vgl. Löffler: Gnade, S. 73

³³ vgl. ebd., S. 77f

³⁴ vgl. ebd., S. 78

Das betraf neue Einsichten, vor allem die Abkehr von antijudaistischen Stereotypen, insbesondere der Straf-, der Fluch- und der Enterbungstheorie³⁵, Letzteres auch verbunden mit einer neuen Sicht auf die Ausführungen des Apostels Paulus zum Verhältnis von Kirche und Israel (Röm 9–11). Ausdrucksvollstes Zeichen für die Wahrnehmung und Anerkennung der Zusammenarbeit in Sachsen in der Bundesrepublik Deutschland war am 11. März 1984 die Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille in Worms an Siegfried Theodor Arndt und den Dresdner Historiker Helmut Eschwege³⁶.

In der Elbestadt war im Winter 1981/82 der Arbeitskreis „Begegnung mit dem Judentum“ entstanden³⁷. Auch hier gab es regelmäßige Vortrags- und Kulturveranstaltungen³⁸ sowie Gedenkfahrten nach Theresienstadt, Prag und Auschwitz³⁹. In Dresden fand am 14. Februar 1982 zum Gedenken an die Wiederkehr des Tages der Verbrennung der Dresdner Juden 1349 erstmals ein gemeinsamer christlich-jüdischer Gottesdienst in der Annenkirche statt⁴⁰.

Zwei Drittel der Teilnehmer an christlich-jüdischen Veranstaltungen kamen in den 1980er Jahren aus der jüngeren Generation der 20- bis 30-Jährigen, was vor allem auf Informationsdefizite über die Judenverfolgung in der NS-Zeit, das Judentum, den Staat Israel und den Nahostkonflikt sowie das Interesse an konkreten Begegnungen zurückzuführen war⁴¹.

Der Dresdner Arbeitskreis initiierte auch die Anbringung einer Gedenktafel an der Kreuzkirche im November 1988. Ihr Text benannte das Schweigen der Christen zur Entrechtung, Vertreibung und Ermordung der Juden und bezeichnete sie als „Brüder und Schwestern“⁴². Erarbeitet wurde in Kooperation mit Aktion Sühnezeichen und der Leipziger AG „Kirche und Judentum“ zudem eine Wanderausstellung „Juden in Sachsen. Ihr Leben und Leiden“, die zu Beginn im Herbst 1988 in der Kreuzkirche zu sehen war. Zum ersten Mal in der DDR wurde hier die stalinistische Judenverfolgung im Ostblock erwähnt⁴³. Weitere Arbeitskreise im Bereich der Landeskirche entstanden in Chemnitz⁴⁴, in Plauen und Zwickau⁴⁵.

Dennoch waren, wie die Dresdner Arbeitsgemeinschaft 1987 feststellte, weiterhin verbreitet „die alten Vorurteile und Stereotypen anzutreffen“ – das galt auch für Predigt und Unterricht⁴⁶. Wohl auch deshalb enthielt das landeskirchliche Amtsblatt seit 1986 einige Aufsätze u. a. zum christlich-jüdischen Gespräch und zur Frage einer Theologie und des interreligiösen Dialogs über Jesus angesichts der Auschwitz-Erfahrung⁴⁷. 1988 wurde am Theologischen Seminar in Leipzig eine „Forschungsstelle Judentum“ eingerichtet, die im Zuge der Fusion beider Ausbildungsstätten 1992 in die Theologische Fakultät einging⁴⁸.

Ein „Wort“ der Landeskirche „aus Anlass des 50. Jahrestages der Pogromnacht“ 1988 nahm die neuen Einsichten auf, indem es z. B. von der „bleibende[n] Berufung Israels“ sprach. Ju-

³⁵ vgl. Jung: Christen, S. 39–41

³⁶ vgl. Löffler: Gnade, S. 112–116

³⁷ vgl. Ostmeier: Schuld, S. 263

³⁸ vgl. ebd., S. 264

³⁹ vgl. ebd., S. 266

⁴⁰ vgl. Programmblatt, Privatarchiv Hildegart Stellmacher, Dresden

⁴¹ vgl. Arndt: Shoah, S. 60; Löffler: Gnade, S. 63

⁴² Ostmeier: Schuld, S. 185f

⁴³ vgl. ebd., S. 188 f. Vgl. dazu: Juden in Sachsen. Ihr Leben und Leiden. Hrsg. von der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Dresden e. V. Leipzig 1994

⁴⁴ vgl. Ostmeier: Schuld, S. 278

⁴⁵ vgl. ebd., S. 242 (Anm. 173)

⁴⁶ Löffler: Gnade, S. 80

⁴⁷ ABl. 1986 S. B 25; ABl. 1987 S. B 81; ABl. 1988 S. B 76

⁴⁸ vgl. Arndt: Shoah, S. 60

den und Christen glaubten an „denselben einen Gott“. Historisch konstatierte es Wurzeln des modernen rassistischen Antisemitismus im christlichen Antijudaismus. Beunruhigt war man „über neue Anzeichen von Antisemitismus auch in unserem Land“⁴⁹.

1.3 Neue Möglichkeiten seit 1989/90

Mit der Friedlichen Revolution und der deutschen Wiedervereinigung 1989/90 erweiterten sich die Arbeitsfelder. Seit März 1990 nannte sich die Leipziger Arbeitsgemeinschaft „Jüdisch-christliche Arbeitsgemeinschaft“. Mit der Voranstellung des Wortes „jüdisch“ entsprach man dem Wunsch der Israelitischen Religionsgemeinde⁵⁰. Während Leipzig eine kirchliche Arbeitsgemeinschaft blieb, entstand am 10. April 1991 aus der Dresdner Gruppe die „Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Dresden“⁵¹. Mit diesem an dem Vorbild einer Reihe von westdeutschen Städten orientierten Schritt wollte man mögliche Hemmschwellen bei Juden und Nichtchristen abbauen und zugleich eine größere Offenheit für die Gesellschaft signalisieren⁵¹. Die christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaften und Gesellschaften sind zu wichtigen Bestandteilen der Zivilgesellschaft und der christlich-jüdische Dialog zu einem Teil der politischen Kultur Sachsens und der Bundesrepublik geworden. Vorträge und Seminare blieben im Zentrum der Aktivitäten, dabei rückte verstärkt auch die Auseinandersetzung mit rechtsextremen Tendenzen in den Fokus, auch weil man im christlich-jüdischen Dialog zu der Einsicht gelangt war, dass zu den Ursachen für die Judenverfolgung im NS-Staat auch eine mangelnde Wachheit für die Bedrohungen des demokratischen Weimarer Verfassungsstaates gehört hatte⁵². Ein neues Element war die Zusammenarbeit mit Schulen und Lehrern. Die bessere Zugänglichkeit von Archiven ermöglichte intensivere historische Forschungen. Auch Reisen nach Israel waren nun möglich. Die Woche der Brüderlichkeit fand nun auch in Ostdeutschland statt, 1993 war ihre zentrale Eröffnung in Dresden, verbunden mit der Auszeichnung von „Aktion Sühnezeichen Friedensdienste“ mit der Buber-Rosenzweig-Medaille⁵³. Weitere Arbeitsschwerpunkte waren (und sind) die Unterstützung von jüdischen Zuwanderern aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion, die Etablierung einer Erinnerungs- und Gedenkkultur außerhalb der Gotteshäuser oder auch die Beteiligung an der Betreuung emigrierter jüdischer Mitbürgerinnen und Mitbürger bei Besuchen in ihren sächsischen Heimatstädten und -orten. Die Mitglieder der Dresdner Gesellschaft und die Landeskirche trieben maßgeblich den Bau der Neuen Synagoge voran, die zeitlich vor der Frauenkirche fertiggestellt und 2001 eingeweiht wurde. Ein Beleg für das entstandene Vertrauensverhältnis ist, dass 2011 auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Dresden erstmals eine jüdische Gemeinde ihre Räumlichkeiten für Veranstaltungen des jüdischen Lehrhauses öffnete⁵⁴.

Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs fanden Eingang in die Bildungsarbeit von der Evangelischen Akademie Meißen über gemeindliche Bibelstunden bis hin zur frühreligiösen

⁴⁹ Text: ABl. 1998 S. B 56

⁵⁰ vgl. Ostmeier: Schuld, S. 243; Löffler: Gnade, S. 137

⁵¹ vgl. Hildegart Stellmacher: Vom Arbeitskreis „Begegnung mit dem Judentum“ zur Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Dresden e. V. In: Begegnen – Erinnern – Fragen. 30 Jahre Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Dresden. Hrsg. von der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Dresden e. V. Dresden o. J. [2011], S. 10–21, 17f

⁵² vgl. Martin Stöhr: Die Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag. In: epd Dokumentation 9/10 (2005), S. 29–45, 38

⁵³ vgl. Stellmacher: Arbeitskreis, S. 18

⁵⁴ vgl. Nora Goldenbogen: Gute Weggefährten. In: Begegnen, S. 6–8, 6

Erziehung in christlichen Kindergärten und in weitere Arbeitsfelder der Landeskirche. Trotz dieser insgesamt sehr positiven Entwicklung gibt es auch Hinweise, dass der erreichte Stand des Dialogs und der Begegnung mit dem Judentum stets einer erneuten Vergegenwärtigung bedarf – das gilt z. B. für das weitgehende Schweigen auf der Leitungsebene zum Einzug der „Alternative für Deutschland“ in den sächsischen Landtag 2014, obwohl die junge Partei in ihrem Wahlprogramm Volksabstimmungen über den Bau von größeren Moscheegebäuden forderte, was im Widerspruch zum Grundrecht der Religionsfreiheit steht, und sie sich für eine Schwerpunktsetzung des schulischen Geschichtsunterrichts auf das 19. Jahrhundert aussprach⁵⁵, oder für die Infragestellung interreligiöser Gebete und Gottesdienste auf der Herbstsynode 2015⁵⁶. Überdies gibt es weitere Aufgaben: So schlug sich im Gegensatz zu einer großen Zahl anderer Landeskirchen in Deutschland, darunter auch lutherische⁵⁷, die christlich-jüdische Zusammenarbeit noch nicht in der sächsischen Kirchenverfassung nieder.

2 Die Erklärung der 16. Sächsischen Synode vom 18. April 1948⁵⁸ von Dr. Timotheus Arndt

Die von Albrecht Oepke vorbereitete und am 17. April der Synode vorgestellte Erklärung wurde am 18. April als Kanzelabkündigung für den 10. Sonntag nach Trinitatis beschlossen. Die Synodenerklärung besticht durch ihre knappe Klarheit. Sie ist das erste kirchliche Bekenntnis zur Schuld an der Schoa, insofern vorangehende Versuche⁵⁹ diesen Punkt verfehlen. Natürlich fehlt es auch in einem so wegweisenden Dokument nicht an zeitgebunden Formulierungen und Gedanken. Die vorliegende Erinnerung an diese Erklärung soll beides anzeigen: die damalige höchst notwendige Leistung und den Widerspruch aus den Einsichten auf dem seither beschrittenen Wege.

Die Erklärung besteht aus drei Absätzen, deren dritter wiederum dreigeteilt ist und in seiner Mitte nochmals drei Punkte nennt.

Im ersten Absatz schließt sich die Synode in ein „im Namen des deutschen Volkes“ handelndes Wir ein und bekennet: „Millionen Juden ... wurden von uns vernichtet.“ Diese Spitzenausage klingt am Ende des Absatzes aus in ein abgeschwächtes „sind wir mitschuldig geworden“. Doch mag dies als ein Ausdruck der Differenzierung, der Übersetzung des allen gemeinsam Geltenden in die jeweils andere individuelle Situation, die mit „Sofern ...“ eingeleitet ist, zu verstehen sein. Zwischen der Gesamtaussage und dem Schlusssatz stehen zwei wichtige Zurückweisungen: Wir sind schuldig geworden im Widerspruch zu „den christlichen Grundsätzen“. Diese Unterscheidung, wie eine Religion ihren Grundsätzen nach ist und wie sie sich im Handeln ihrer Angehörigen zeigt, erweist sich gerade in Debatten unserer Tage als

⁵⁵ http://www.afdsachsen.de/download/AfD_Programm_Lang.pdf (28.09.2016), S. 18f

⁵⁶ http://www.evks.de/doc/Vorlage_15_Bericht_LB_Endfassung.pdf (28.09.2016), S. 7f

⁵⁷ vgl. z. B. Kirchenverfassung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers, Art. 4 Abs. 4: „Die Landeskirche ist durch Gottes Wort und Verheißung mit dem jüdischen Volk verbunden. Sie achtet seine bleibende Erwählung zum Volk und Zeugen Gottes. Im Wissen um die Schuld unserer Kirche gegenüber Juden und Judentum sucht die Landeskirche nach Versöhnung. Sie fördert die Begegnung mit Juden und Judentum.“ <http://www.kirchenrecht-evlka.de/document/20813> (23.09.2016)

⁵⁸ Die bisher beste bündige Darstellung und Dokumentation bietet: Hermler: Evangelische Kirche, S. 334–339.

⁵⁹ Sowohl das Stuttgarter Bekenntnis vom 19. Oktober 1945, in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hrsg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente. 2 Bde. 3. Aufl. Paderborn 2001, E.III.1, als auch das Darmstädter Wort vom 8. April 1948, in: ebd., E.III.7.

dringend notwendig. Beides gehört zu den Religionen und ihren Gemeinschaften und beides ist zu unterscheiden. Mit der Leugnung eines Teils dieser Wirklichkeit werden heute vergiftete Stimmungen erzeugt. Die zweite Zurückweisung ist nicht minder aktuell: Die Verantwortung ist nicht auf die jeweiligen Machthaber abzuschieben. Hier ist eine geschichtstheologische Wendung eingeschoben, die wir vielleicht für zutreffend halten, aber doch nicht mehr so leicht formulieren. Diesem ersten nüchternen Bekenntnis zum ungeheuren Ausmaß und zur Unausweichlichkeit der Schuld folgt eine Konkretisierung für die eigene Region.

Der zweite Absatz blickt auf „unsere sächsische Kirche“. Ihr Beitrag zur „Verfolgung der Juden“ wird allerdings nur hinsichtlich „der christlichen“ konkret. Dieser Mangel wird angedeutet – kaum aufgehoben – durch das gewichtende Wörtchen „selbst“. Das lässt die Frage nach der Mehrzahl der Verfolgten wenigstens im Raum stehen. Mit dem aktiv vollzogenen „Bruch der kirchlichen Gemeinschaft“ leugneten wir das „Wesen [...] der Kirche“. Die Beteiligung Einzelner wird als Spektrum vom aktiven über das passive Mitwirken bis zu „bewusst christlicher Gegenwirkung“ dargestellt. Dabei wurde – sei es aus poetischem Schwung, sei es in der apologetischen Absicht oder dem Wunsch, Gutes doch heller strahlen zu lassen – ein unzutreffendes Wort gewählt. Da wird behauptet „an bewußt christlicher Gegenwirkung“ habe es „nicht gefehlt“. Damit kann nur gemeint sein: Es hat sie auch gegeben, sie war vorhanden – aber eben nicht genug und damit hat es an ihr gefehlt. Es ist durchaus notwendig, positives christliches Zeugnis zu würdigen. Das aber wird verfehlt, wenn es in einem Schulbekenntnis als Gegengewicht erscheinen soll.

Der dritte Absatz zieht Konsequenzen und wendet sich damit Gegenwart und Zukunft zu. Die Bitte um Vergebung wird an die beiden für uns relevanten Adressen gerichtet. Gegenüber der früheren Antragsfassung⁶⁰ ist die unterschiedliche Gewichtung – „vor allem aber Gott“ – aufgehoben. Das ist richtig so. Allerdings ist die Anrede an „unsere jüdischen Mitbürger und Mitchristen“ nur noch indirekt. Dem korrespondiert wohl die Tatsache, dass das direkte Gespräch zwischen Christen und Juden noch lange die Ausnahme war.

Die drei unter „Für die Zukunft schulden wir dem jüdischen Volk“ genannten Dinge bilden eine Klimax von allgemeingültigen Maßgaben zum wesentlich Christlichen. Ja, wir könnten sagen: Der erste Maßstab ist in aller Welt anzulegen. Die ersten beiden gemeinsam, Recht und Erbarmen, bilden nach rabbinischer Überlieferung, z. B. Midrasch Rabba zum Ersten Buche Mose, Abschnitt 12, Absatz 15, die Grundlagen der Schöpfung. Die Frohe Botschaft von dem Christus Jesus schließlich ist das, was Kirche ausmacht und sie von aller Welt einerseits und von Israel andererseits unterscheidet. Soweit sind hier Selbstverständlichkeiten genannt. Doch ist sie auch ambivalent, von zwei Seiten zu lesen. Lesen wir den Text zunächst von vorn, öffnet er Deutungen, die wir lieber als krasse Missverständnisse sehen wollen.

(1) Wer sich eben des unfassbaren Verbrechens schuldig bekannt hat, will den Misshandelten und Ermordeten Gerechtigkeit bringen? Wie soll das zugehen?⁶¹

(2) Die fragwürdige Verwendung des Wortes Barmherzigkeit wird deutlich, wenn wir uns daran erinnern, dass das entsprechende griechische Wort im Deutschen die Form „Almosen“

⁶⁰ Antrag Nr. 15, ABl. 1948 S. B 4; Hermler: Evangelische Kirche, S. 335 (Anm. 204)

⁶¹ Hermler: Evangelische Kirche, S. 338, deutet: „Mit dem Stichwort ‚Gerechtigkeit‘ war wohl weniger der Gedanke an eine Wiedergutmachung verbunden als die Forderung, daß die Juden künftig den anderen Staatsbürgern gleichgestellt werden müßten.“ Es ist gut, dass der Text so fragwürdige Ausdrücke wie „Wiedergutmachung“ nicht gebraucht.

angenommen hat.⁶² Die pragmatische Überlegung, Verantwortung für die Überlebenden in den eigenen Reihen zu übernehmen, ist richtig. Doch die Wortwahl ist tückisch: Hier wird der Anschein erweckt, sich besonders Benachteiligten zuzuwenden, „den von der Hilfeleistung des Weltjudentums ausgeschlossenen Judenchristen“. Vergiftetes Denken und Ausdrucksweise der nahen Vergangenheit wirken nach. Spät haben wir gelernt, dass die Vorstellung vom „Weltjudentum“ in Verschwörungstheorien gehört.

(3) Die dritte Aufgabe fasst Siegfried Hermle (S. 338) zusammen: „Zuletzt wurde die Verpflichtung zur Mission festgehalten“, und meint „ein wenig die Unsicherheit der Verfasser [zu] spüren, ob das Evangelium den Juden überzeugend ausgerichtet werden kann nach allem, was das jüdische Volk durch ‚Christen‘ zu erleiden hatte.“⁶³ Es erscheint uns heute tatsächlich als ungeheure Anmaßung, nach dieser Verkehrung des Christentums, Juden dasselbe anbieten zu wollen. Und viel grundsätzlicher erkennen wir inzwischen die Anmaßung darin, Israel abzustreiten, dass es bei dem Vater zu Hause ist,⁶⁴ den wir als den Vater Jesu Christi kennen.

Doch der anschließende und vorletzt abschließende Satz stellt richtig: „Wir müssen diesen Aufgaben auch um unseres Volkes willen mehr Aufmerksamkeit und Treue zuwenden als bisher.“⁶⁵ Betonen wir das im Beschlussantrag hervorgehobene „unseres“ und vernachlässigen wir das „auch“ in diesem zuletzt zitierten Satz, dann bekundet unsere Kirche hier: Indem wir uns auf unser Ureigenes besinnen, hoffen wir auch dem jüdischen Volk ein besserer Nachbar zu werden als zuvor. Zugegeben, vor allem die folgende Weiterführung geht über die historisch verifizierbare Deutung des Textes hinaus, scheint mir aber der notwendige Weg zu sein, dem Text einen heutigen Sinn zu geben: Wir trauen dem Evangelium von dem Juden Jesus zu, dass es sich an unseren Herzen erweist. Wir brauchen nicht Israel darüber zu belehren, sondern wir wollen mit Israel lernen, dass diese Welt in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit geschaffen ist und regiert werden soll. Wir sind darauf bedacht, der Wirklichkeit Israels gerecht zu werden in unserer Lehre und Verkündigung.

3 Erweiterte Chronik der Arbeitsgemeinschaft in der Landeskirche erstellt von Dr. Timotheus Arndt

1871 Franz Delitzsch (1813–1890) gründet den „Lutherischen Centralverein für Mission unter Israel“⁶⁶ und 1886 das „Institutum Judaicum“, nach seinem Tode „Institutum Judaicum Delitzschianum“.

⁶² Die Begriffsverwirrung können wir zugleich steigern und verdeutlichen, wenn wir beachten, dass im Hebräischen für die gleiche Handlung das Wort Gerechtigkeit steht.

⁶³ Hinsichtlich der Unsicherheit widerspricht ihm Thomas Küttler: Umstrittene Judenmission. Der Leipziger Zentralverein für Mission unter Israel von Franz Delitzsch bis Otto von Harling, Leipzig 2009, S. 284

⁶⁴ Franz Rosenzweig formulierte diese Einsicht schon 1913: Briefe und Tagebücher. Gesammelte Schriften I/1, S. 134f

⁶⁵ Diese Ausrichtung stellt Hermle: Evangelische Kirche, S. 338, ebenfalls fest und führt weiter aus: „Damit sei eine breite Aufklärungs- und Informationsarbeit innerhalb der Pfarrrerschaft und der Gemeinden über das Verhältnis von Kirche und Judentum im Blick. Dieser Aufgabe sah sich der ‚Arbeitsausschuß für Mission unter Israel‘ verpflichtet [...]“⁶⁴

⁶⁶ Auf der Gründungsversammlung des Zentralvereins 1871 – dokumentiert in: Saat auf Hoffnung 8 (1871), S. 182–188, 184, wieder abgedruckt in: Arnulf Baumann (Hrsg.): Auf dem Wege zum christlich-jüdischen Gespräch. Münster 1998, S. 206–210, 207 – heißt es: „Prof. Delitzsch sprach von den Aufgaben, welche vom Zentralverein mit Hilfe des anzustellenden Sekretärs in Angriff zu nehmen seien, und bezeichnete als solche neben der einheitli-

1935 löst sich dieser Centralverein unter dem Druck der nationalsozialistischen Herrschaft auf⁶⁷ und wird **1945** in den Westsektoren wiedergegründet,⁶⁸ **1948** das „Delitzschianum“ in Münster unter Heinrich Rengstorff neu eingerichtet.⁶⁹

1946 beruft die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens den „Evangelisch-Lutherischen Ausschuss für Mission unter Israel“ mit Sitz in Leipzig als Teil des „Evangelisch-Lutherischen Zentralvereins für Mission unter Israel“ unter Vorsitz des Leipziger Neutestamentlers Professor Albrecht Oepke (1881–1955). Der Ausschuss wird von den lutherischen Landeskirchen in der Sowjetischen Besatzungszone in Sachsen, Thüringen und Mecklenburg als gemeinsame Zentrale getragen.

1948 beschließt die erste Landessynode nach dem Ende des Deutsch-Christlichen Kirchenregiments auf ihrer ersten Tagung ein Bekenntnis zur Schuld an der Judenvernichtung. Vorangegangen waren Eingaben des Leipziger Pfarrernotbundes vom 31. März 1948, ein Beschlussantrag mit Textentwurf von Albrecht Oepke und mehreren Unterstützern vom 6. April 1948 (Antrag Nr. 15, die Drucksache hat versehentlich 1949) und dessen Überarbeitung durch den Synodalausschuss für innere Fragen vom 6. April 1948 (Antrag Nr. 56), die am 18. April einstimmig zur Abkündigung am 10. Sonntag nach Trinitatis beschlossen wird. Dem klaren und einstimmigen Schuldbekenntnis stehen Vorbehalte und Widerstände sowohl unter Synodalen, die sich lieber zur aktuellen kommunistischen Gefahr geäußert hätten, als auch in der Pfarrrerschaft, die der Abkündigung widersprechen, entgegen.⁷⁰

Die ab **1948** in der amerikanischen Besatzungszone entstehenden „Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit“ bilden **1950** als Dachverband den Deutschen Koordinierungsrat (DKR), der seit **1951** jährlich eine „Woche der Brüderlichkeit“ veranstaltet und seit 1966 die „Buber-Rosenzweig-Medaille“ vergibt. **1958** ruft Lothar Kreyssig zur „Aktion Sühnezeichen“ auf, später Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (ASF).

Unter dem Vorsitz (1955–1972) des Nachfolgers von Oepke, Pfarrer, seit 1960 Superintendent, Gerhard Küttler (1906–1990) genehmigt das Kollegium des Landeskirchenamtes 1965 die Namensänderung zu „Arbeitsgemeinschaft Kirche und Judentum“.⁷¹ **1972** wird auf der Jahrestagung der „Arbeitsgemeinschaft Kirche und Judentum“ der bisherige Vorsitzende verabschiedet und der Pfarrer an der Versöhnungskirche in Leipzig-Gohlis, Siegfried Theodor Arndt (1915–1997), als Vorsitzender eingeführt. Mit der Einladung an den Vorstand der Israelitischen Religionsgemeinde zu Leipzig kündigt sich eine stärkere Zusammenarbeit an.⁷² Von römisch-katholischer Seite arbeitet der Bischöfliche Rat Werner Becker (1904–1983) mit der Arbeitsgemeinschaft zusammen.

chen Leitung des gesamten Missionswerkes eine festgeordnete Proselytenpflege und die Gründung einer Art Seminar, in welchem christliche Theologen mit der jüdischen Literatur und Theologie bekannt gemacht würden [...]“

⁶⁷ Küttler: Umstrittene Judenmission, S. 250–260

⁶⁸ Baumann: Auf dem Wege, S. 211f; Küttler: Umstrittene Judenmission, S. 279

⁶⁹ Baumann: Auf dem Wege, S. 35f; Küttler: Umstrittene Judenmission, S. 279

⁷⁰ Hermle: Evangelische Kirche, S. 334–336; Küttler: Umstrittene Judenmission, S. 283; Raddatz-Breidbach: Konsequenzen aus der Shoah in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1945–1988. In: Aus evangelischen Archiven. Berlin 2010 (NF der „Allgemeinen Mitteilungen“; 50), S. 135–148, 143f.

⁷¹ ebd., S. 145

⁷² „Die Aufgabe dieser Arbeitsgemeinschaft ist es, den Dialog zwischen Kirche und Judentum in unserer Zeit aufrechtzuerhalten und zu erneuern. Das geschieht einmal durch die wissenschaftliche Zusammenarbeit aller an diesen Fragen interessierten Kreise und zum anderen durch einen Vortragendienst, der den Gemeinden zu einer rechten Begegnung mit dem Judentum verhelfen soll.“

Am Tag nach dem Pogromnachtgedenken **1975** behauptete die Resolution Nr. 3379 der UNO-Vollversammlung, Zionismus sei eine Form des Rassismus. Zweieinhalb Wochen später tagt in Halle/Saale die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen. Alle Leitenden Geistlichen der Gliedkirchen – einschließlich des Herrnhuter Unitätsdirektors, des methodistischen Bischofs und des Präsidenten der Freikirchlichen Gemeinden – einigen sich hier auf eine Erklärung, in der sie ihre tiefe Sorge und Betroffenheit über die Gleichsetzung von Zionismus und Rassismus ausdrückten.

1978 verabschiedet die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR ein Wort an die Gemeinden zum 40. Jahrestag der Pogromnacht. Sie empfiehlt, in das allgemeine Kirchengebet einen Passus einzufügen, der zur Sühne und Wachsamkeit aufruft. Ein Gottesdienst zum Gedenken an die Pogromnacht in der Leipziger Thomaskirche in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft, der Israelitischen Religionsgemeinde zu Leipzig und dem Leipziger Synagagalchor findet seitdem jährlich statt. Im Herbst beginnt eine Vortragsreihe, zu deren Fortsetzung unter dem Titel „Beiträge zum Verstehen des Judentums“ die Arbeitsgemeinschaft seit 1979 gemeinsam mit dem Vorsitzenden der Israelitischen Religionsgemeinde einladen. Seither werden die Teilnehmer zu den Synagogengottesdiensten eingeladen.

Der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR übernimmt nunmehr die Koordinierung der bestehenden Kreise. Ab Herbst **1981** lädt er alle Leiter entsprechend engagierter Gruppen zweimal jährlich zu Gesprächen nach Berlin ein.

1984 erhalten der Historiker Helmut Eschwege aus Dresden (1913–1990) und Siegfried Theodor Arndt in Worms die Buber-Rosenzweig-Medaille.

Zur Jahrestagung **1985** verabschiedet OLKR Dieter Auerbach den bisherigen Vorsitzenden Siegfried Theodor Arndt und führt Superintendenten Friedrich Magirius (geb. 1930) als Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft ein. Friedrich Magirius hatte von 1974 bis 1982 die Aktion Sühnezeichen in der DDR geleitet. **1986** wählt die Israelitische Religionsgemeinde zu Leipzig zum Nachfolger des verstorbenen Eugen Gollomb (1917–1986) den schon 75-jährigen Aron Adlerstein (1913–2000).

1988, das Jahr des fünfzigjährigen Gedenkens an die Novemberpogrome, treibt die Entwicklung weiter voran: Das Theologische Seminar in Leipzig richtet eine „Forschungsstelle Judentum“ ein, gleichsam als Anknüpfung an das Leipziger Institutum Judaicum von einst. Es soll die wissenschaftliche judaistische Arbeit intensivieren. Auf ihrer Herbsttagung verabschiedet die Landessynode ein richtungsweisendes Wort an die Gemeinden, das erstaunlicherweise erst drei Jahre später im Amtsblatt veröffentlicht wird. Es führt jene Gedanken weiter, die dasselbe Gremium schon 40 Jahre zuvor formuliert hatte. Am Buß- und Betttag wird ein Gedenkstein am Parthe-Graben enthüllt. Er ist auf Initiative der Arbeitsgemeinschaft von Leipziger Christen errichtet worden. Hier waren 1938 Leipziger Juden zusammengetrieben worden. Der Stein steht auf städtischem, nicht auf kirchlichem Boden. Die rechte Schmalseite stellt dem Betrachter vor die Frage an Kain aus Gen 4,9: „Wo ist dein Bruder?“

Im November **1988** proklamiert die PLO in Algier den „Unabhängigen Staat Palästina“, den die DDR umgehend anerkennt. Auf dem sächsischen Kongress- und Kirchentag im Juli **1989** in Leipzig verabschieden die etwa 300 Teilnehmer der Arbeitsgruppe XIII „Juden und Christen“ einen Brief an den Staatsratsvorsitzenden Erich Honecker (1912–1994). Sie bitten ihn

darin, nach dem PLO-Staat nun auch Israel diplomatisch anzuerkennen. Die Petition bleibt unbeantwortet.

Am 26. Januar **1990** richten insgesamt acht Arbeitsgemeinschaften „Kirche und Judentum“ – darunter auch die Leipziger – mitsamt der (ostdeutschen) „Aktion Sühnezeichen“ einen Brief an den Vorsitzenden des Ministerrates, Dr. Hans Modrow (geb. 1928). In ihm fordern sie, er möge jene Zustimmung, welche die DDR-Regierung 1975 dem UNO-Beschluss Nr. 3379 gegeben hatte, öffentlich widerrufen. Und sie verlangen, er solle bei der nächsten UN-Vollversammlung anregen, diese Resolution insgesamt für null und nichtig zu erklären. Diesmal geht schon drei Wochen später beim Bund der Evangelischen Kirchen in Berlin eine vom Außenminister Oskar Fischer (geb. 1923) persönlich unterzeichnete Erwiderung ein. Die gab sich zwar sehr konziliant, wich aber dem angeschnittenen Problem aus. 1991 erklärt die UNO-Generalversammlung die Resolution Nr. 3379 für ungültig.

Um das stets vertrauter gewordene Verhältnis zwischen Christen und Juden in Leipzig zu dokumentieren, wird die Arbeitsgemeinschaft „Kirche und Judentum“ **1990** – und zwar auf Vorschlag von Aron Adlerstein – in „Jüdisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft“ umbenannt. Seit 1990 entstehen in den neuen Bundesländern „Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ und Arbeitsgemeinschaften der „Deutsch-Israelischen Gesellschaft“. **1991** findet die Gründungsversammlung der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Dresden e. V. statt. Die „Jüdisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft“ wird – nach vorangehender langjähriger Zusammenarbeit – als landeskirchliche Arbeitsgemeinschaft Mitglied der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise „Christen und Juden“ (KLAK).

Zugleich werden die Kontakte zum Zentralverein wieder verstärkt. Dieser vollzieht inzwischen ebenfalls in zwei Stufen seine Umbenennungen: **1991** in Leipzig auf der 120. Jahrestagung zum „Evang.-luth. Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen“ und **2000** zum „Evang.-luth. Zentralverein für Begegnung von Christen und Juden“.

2005 übergibt Friedrich Magirius den Vorsitz an Timotheus Arndt, Mitarbeiter in der Forschungsstelle Judentum der Theologischen Fakultät Leipzig. Er nimmt seit **2012** auch an der Lutherischen Europäischen Konferenz Kirche und Judentum (LEKKJ) teil.

2012 feiert der DKR die zentrale Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit in Leipzig mit der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille an den EKD-Ratsvorsitzenden Nikolaus Schneider.

Seit **2008** laden die Dresdner Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit und die Leipziger Jüdisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft gemeinsam mit der Evangelischen Akademie Meißen zur Reihe „Gemeinsam mit Jüdinnen und Juden Bibel lesen“ ein. Aus Anlass des Reformationsjubiläums **2017** hat die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens die Wanderausstellung „„Ertragen können wir sie nicht“ – Martin Luther und die Juden“ angeschafft. Sie wird vom Evangelischen Forum Chemnitz betreut. Im Angebot der Begleitung wird die Zusammenarbeit der drei städtischen Schwerpunkte in Sachsen Chemnitz, Dresden und Leipzig beispielhaft sichtbar. Das Reformationsgedenken, die verstärkte Zuwendung unserer Kirche zur Gesamtbibel und Weiterführung der Schritte von 1948, 1978 und 1988 im Jahre 2018, dem 80-jährigen Gedenken der Novemberpogrome von 1938, wirken auf die gegenwärtigen Veranstaltungsthemen und Vortragstätigkeiten.

4 Literatur- und Materialhinweise

4.1 Literatur zu Verlautbarungen der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens

Synode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens, Erklärung zur Schuld am jüdischen Volk vom 17./18. April 1948. In: Die Kirchen und das Judentum, S. 544, Nr. E.III.8. Auch in: Ulrich Schwemer (Hrsg.): Christen und Juden. Dokumente einer Annäherung. Gütersloh 1991, S. 91f

Die bisher beste bündige Darstellung und Dokumentation bietet Siegfried Hermle: Evangelische Kirche und Judentum, S. 334–339. Auch in: Thomas Küttler: Umstrittene Judenmission, S. 282–284

Wort der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens aus Anlaß des 50. Jahrestages der Pogromnacht vom 9.11.1988. ABl. 1991 S. B 39

Zum 60. Jahrestag der Pogromnacht vom 9. November 1938. Eine Arbeitshilfe. ABl. 1998 S. B 55 (1. Wort der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens aus Anlaß des 50. Jahrestages der Pogromnacht vom 9.11.1938⁷³, 2. Erklärung der 16. Landessynode der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens vom 16. April 1948, 3. Exegetisch-homiletische Bemerkungen zu Römer 14,7–19 [Predigttext am 8.11.1998])

4.2 Literatur mit Beiträgen zur Geschichte des christlich-jüdischen Dialogs in Sachsen

Arnulf Baumann (Hrsg.): Auf dem Wege zum christlich-jüdischen Gespräch. 125 Jahre Evangelisch-lutherischer Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen. Münster 1998 (Münsteraner Judaistische Studien; 1)

Begegnen – Erinnern – Fragen. 30 Jahre Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Dresden. Hrsg. von der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Dresden e. V. o. O. [Dresden] o. J. [2011]

Siegfried Hermle: Evangelische Kirche und Judentum. Stationen nach 1945. Göttingen 1990 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte; 16)

Siegfried Hollitzer: Vom Evangelisch-Lutherischen Ausschuß für Mission unter Israel zur Jüdisch-Christlichen Arbeitsgemeinschaft Leipzig. Streiflichter. In: hochschule ost. leipziger beiträge zu hochschule & wissenschaft 1–2 (1999), S. 75–89

Irena Ostmeier: Zwischen Schuld und Sühne. Evangelische Kirche und Juden in SBZ und DDR 1945–1990. Berlin 2002 (Studien zu Kirche und Israel; 21)

Thomas Küttler: Die Selbstauflösung des Ev.-Luth. Zentralvereins für Mission unter Israel 1935. In: Begegnung 2 (2005), S. 7–11

Ders.: Umstrittene Judenmission. Der Leipziger Zentralverein für Mission unter Israel von Franz Delitzsch bis Otto von Harling. Leipzig 2009

⁷³ Bei der Erstveröffentlichung 1991 lautete der Titel: Wort der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens aus Anlaß des 50. Jahrestages der Pogromnacht vom 9.11.1988. Bei der Zweitveröffentlichung wurde von der Angabe des Jubiläumsjahres zur Angabe des Jahres des ursprünglichen Geschehens gewechselt.

Katrin Löffler/Siegfried Theodor Arndt: Keine billige Gnade. Siegfried Theodor Arndt und das christlich-jüdische Gespräch in der DDR. Hildesheim 2011 (Haskala; 46)

Timotheus Arndt: Evangelische Theologie in Leipzig und das Thema Judentum nach der Shoa – ein Zwischenbericht. In: leqach. Mitteilungen und Beiträge. Hrsg. von der Forschungsstelle Judentum an der Theologischen Fakultät Leipzig. Leipzig 2002, S. 75–81

Ders.: Bemerkungen zum Studium des Judentums unter Franz Delitzsch, Rudolf Kittel und Johannes Leipoldt. Ein Zwischenbericht. In: leqach. Mitteilungen und Beiträge. Hrsg. von der Forschungsstelle Judentum an der Theologischen Fakultät Leipzig. Leipzig 2005, S. 153–172

Robert Allen Willingham: Jews in Leipzig, Germany under Nazism, communism, and democracy. Politics and identity in the 20th century. Lewiston 2011

Hendrik Niether: Leipziger Juden und die DDR. Eine Existenz Erfahrung im Kalten Krieg. Göttingen 2015

Carlies Raddatz-Breidbach: Konsequenzen aus der Shoa in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1945–1988. Überblick nach Dokumenten des Landeskirchenarchivs Dresden. In: Aus evangelischen Archiven. Berlin 2010, S. 135–148 (NF der „Allgemeinen Mitteilungen“; 50)

Süchting, Kay: Anfänge und Gründung des Institutum Judaicum in Leipzig. In: Eveline Goodman-Thau u. a. (Hrsg.): Von Halle nach Jerusalem. Halle 1994, S. 93–109 (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft; 16 [handschriftlich korrig. in 18])

4.3 Literatur zum Christlich-Jüdischen Dialog

4.3.1 Dokumente

Christen und Juden I–III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975–2000. Hrsg. im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Kirchenamt der EKD. Gütersloh 2002

Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hrsg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente. 2 Bde. 3. Aufl. Paderborn 2001

4.3.2 Beispielhafte Debatten um das Dokument Dabru Emet

Tikva Simone Frymer-Kensky: Christianity in Jewish terms. Boulder, CO 2000

Rainer Kampling/Michael Weinrich: Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen. Gütersloh 2003

4.3.3 Darstellungen

Frank Crüsemann: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel. Gütersloh 2011

Friedrich-Wilhelm Marquardt: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik. München 1988

Ders.: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. 2 Bde. Gütersloh 1990–1991

Ders.: Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie. 3 Bde. Gütersloh 1993–1996

Ders.: Eia, wärn wir da. Eine theologische Utopie. Gütersloh 1997

Clemens Thoma: Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung. Augsburg 1994

Fritz A. Rothschild (Hrsg.): Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum. 2., durchges. Aufl. Berlin 2000

Paul Matthews Van Buren: A theology of the Jewish-Christian reality. 3 Bde. Lanham 1995

4.3.4 Darstellung der Geschichte

Hans-Joachim Schoeps: Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten. Mit e. Nachw. von Edna Brocke. Königstein/Ts. 1984

Heinz Schreckenberg: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld. 3 Bde. Frankfurt a. M. u. a. 1982–1988

Ders.: Die Juden in der Kunst Europas. Ein historischer Bildatlas. Göttingen 1996

Herbert Jochum (Hrsg.): Ecclesia und Synagoga. Das Judentum in der christlichen Kunst. Ausstellungskatalog. Essen 1993

Karl Heinrich Rengstorff/Siegfried von Kortzfleisch (Hrsg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen. 2 Bde. Stuttgart 1968–1970

4.3.5 Die Frühzeit

Daniel Boyarin: Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus. Würzburg 2015 (Judentum – Christentum – Islam; 12)

Doron Mendels/Aryeh Edrei: Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt. Göttingen 2010 (Toldot; 8)

Peter Schäfer: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums. Tübingen 2010 (Tria corda; 6)

4.3.6 Lutherische Reformation

Arnulf H. Baumann/Käte Mahn/Magne Sæbø: Luthers Erben und die Juden. Das Verhältnis lutherischer Kirchen Europas zu den Juden. Hannover 1984

Hayim Hillel Ben-Sasson: The Reformation in contemporary Jewish eyes. Jerusalem 1970

Thomas Kaufmann: Luthers Juden. 2., durchges. Aufl. Stuttgart 2015

Heinz Kremers/Leonore Siegele-Wenschkewitz/Bertold Klappert (Hrsg.): Die Juden und Martin Luther, Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung. Neukirchen-Vluyn 1985

Peter von der Osten-Sacken: Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31). Stuttgart 2002

4.4 Verleihmedien

zusammengestellt von René Franzke

Die ausgewählten Verleihmedien der Evangelischen Medienzentrale Sachsens, die zum Christlich-Jüdischen Dialog beitragen können, stehen entweder als Verleih-DVD oder zum Download zur Verfügung und verfügen über das Recht für nichtkommerzielle öffentliche Aufführungen in Kirchgemeinden und Schulen innerhalb Sachsens. Weitere Medien sowie Fachliteratur und Medientipps sind unter den folgenden Internetadressen recherchierbar: www.emz-sachsen.de, www.medienzentralen.de, www.awz-moritzburg.de/bibliothek, www.tpi-moritzburg.de/de/medienzentrale.asp.

Was glaubt man, wenn man jüdisch ist? Reihe: Willi will's wissen (geeignet für Kinder von 8 bis 13 Jahren, mit umfangreichen Arbeitshilfen für den schulischen Gebrauch): Willi interessiert sich für die jüdische Religion. Wer ist Jude? Was glauben Juden? Was geschieht in einer Synagoge? Willy hat viele Fragen an den Rabbiner, den er in der Synagoge besucht. Altersgerecht erlangt man hier Grundkenntnisse über das religiöse Leben und was dazu gehört (Rabbiner, Synagoge, Torarolle ...) sowie über wichtige jüdische Bräuche und Riten (Bar Mitzwa, Speisegebote, die häusliche Feier des Sabbat ...), erste Kenntnisse über die Verfolgung und Ermordung von 6 Millionen Juden im „Dritten Reich“.

Willis VIPs. Max Mannheimer – Der Mann, der gegen das Vergessen erzählt (geeignet ab 8 Jahren): Nationalsozialismus und Holocaust – ein Thema für die Grundschule? Mit diesem Film und Material ein eindeutiges „Ja!“. Willi hat es wieder einmal geschafft, ein schwieriges Thema auch für Kinder zur Sprache zu bringen. Aber unter der Bedingung, dass der Film mit Erwachsenen angeschaut und anschließend in angemessener Form gemeinsam darüber geredet wird.

Schnitzeljagd im Heiligen Land (geeignet ab 8 Jahren): Wie gehören Christentum, Islam und Judentum zusammen? Was macht die unterschiedlichen Weltreligionen aus? Diese religiöse wie politisch hochaktuelle Frage wird für den Moderator Ben zu einer abenteuerlichen Reise im Heiligen Land. Gemeinsam mit drei Kindern sucht der Moderator dort nach Antworten auf viele wichtige historische, religiöse wie philosophische Fragen: Wie kann ich Gott finden? Wo bin ich ihm nahe? Ist der Gott der Christen, Muslime und Juden der gleiche? Oder ein ganz anderer? Die Stationen seiner Schnitzeljagd sind magische Orte: vom Tempelberg über die Via Dolorosa und die Geburtskirche in Bethlehem bis zur Abraham-Moschee in Hebron. Überall entdeckt Ben die vielfältigen Verbindungen zwischen den drei Religionen.

Faszination Glaube – Judentum (geeignet ab 14 Jahren): Anders als viele jüdische Gotteshäuser, die in unscheinbaren Seitenstraßen zu finden sind, steht die Dohany-Synagoge weithin sichtbar an einer der Hauptverkehrsadern der ungarischen Hauptstadt Budapest. Bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges lebten 740.000 Juden in Ungarn, nur 140.000 von ihnen überlebten den Holocaust. Heute ist die jüdische Gemeinde der ungarischen Metropole die viertgrößte in Europa. Die Dokumentation vermittelt Einblicke in das moderne Leben der jüdischen Bevölkerung.

Die Juden – Geschichte eines Volkes (geeignet ab 14 Jahren): Die sechsteilige Dokumentation mit jeweils 29-minütigen Teilen stellt die über 3000-jährige Geschichte der ältesten Buchreligion vor. Die Reihe folgt den Spuren historischer Figuren, die Zeugen wichtiger Ereignisse der jüdischen Geschichte wurden, von der Antike bis zur Gegenwart.

5 Veranstaltungshinweise

Am 27. Januar 2017 werden ab 12 Uhr am Altmarkt in Dresden vor der Gedenktafel der Kreuzkirche die Namen der in der Zeit des Nationalsozialismus ermordeten Dresdner Jüdinnen und Juden, Sinti und Roma und Kinder von Zwangsarbeiterinnen gelesen (in Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Informations-Zentrum e. V., dem Ev.-Luth. Kirchenbezirk Dresden Mitte, der Kreuzkirchgemeinde und der Jüdischen Gemeinde).

Das Evangelische Forum Chemnitz bietet Veranstaltungen und Weiterbildungen in Zusammenarbeit mit unterschiedlichen Partnern an. Zum christlich-jüdischen Themenbereich kooperiert es mit der Deutsch-Israelischen Gesellschaft – Arbeitsgemeinschaft Chemnitz. Regelmäßig werden die Tage der jüdischen Kultur in Chemnitz gemeinsam veranstaltet.

In der Evangelischen Akademie Meißen findet jährlich das Seminar „Mit Jüdinnen und Juden Bibel lesen“ statt. Evangelische Akademie Meißen, Freiheit 16 (Kooperationspartner: Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Dresden e. V. und Jüdisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft Leipzig [vorbehaltlich der Förderung durch das Landesprogramm „Weltorfenes Sachsen“])

Die Theologische Fakultät Leipzig bietet in Kooperation mit dem Landeskirchenamt einen Studientag zur Hermeneutik alttestamentlicher Predigttexte „Verstehen und Verkündigen“ am Montag, dem 22. Januar 2018, von 9 bis 18 Uhr, in Leipzig an. Durch die erwartete Neuordnung der Lesungen und Predigttexte sollen in unseren Gottesdiensten „neue“ alttestamentliche Bibeltexte gehört und ausgelegt werden. Aber verstehen wir, was wir da lesen, hören, verkündigen? Und was bedeutet es, dass wir die Texte mit anderen teilen, die sie anders verstehen? Im Mittelpunkt des Tages stehen zwei Impulsvorträge der Leipziger Professoren Dr. Deeg (Praktische Theologie) und Dr. Dr. Schüle (Altes Testament). Für den Nachmittag sind Workshops vorgesehen mit Prof. Dr. Thomas Knittel, Moritzburg: Alttestamentliche Predigttexte im Licht ihrer neutestamentlichen Rezeption – am Beispiel von Jesaja 53 betrachtet; Rabbiner Steven Langnas, München: Die Bibel (nicht nur lesen) lernen! Ausgewählte Auslegungen aus rabbinischer Sicht; Pfarrer Dr. h.c. Christian Lehnert, Leipzig (Liturgiewissenschaftliches Institut): Sprache der Bilder – mit Poesie predigen am Beispiel von Hld 2,8–13; Prof. Dr. Hanna Liss, Heidelberg: Steine des Anstoßes? Wie Jüdinnen/Juden den Tanach lesen – Beispiele aus den neuen Perikopenreihen; Hamideh Mohagheghi, Paderborn: Alttestamentliche Texte im Licht der Koranüberlieferung – Einführung und Übung zu Texten aus der Abrahamsgeschichte; PD Dr. Heike Springhart, Heidelberg: Ostern predigen mit dem AT – Workshop zu Jes 66,10–14 (Lätare) und Jes 25,6–9 (Ostermontag). Die Tagung wird durch Landesbischof Dr. Rentzing eröffnet. Der Abschluss ist mit Universitätsprediger Prof. Dr. Zimmerling in der neuen Universitätskirche St. Pauli vorgesehen. Der Studientag findet in der neuen römisch-katholischen Propsteikirche St. Trinitatis statt.

6 Vorbereiten und Durchführen eines Synagogen-Besuches mit Konfirmandengruppen von Dorothee Lücke

Konfirmandinnen und Konfirmanden unserer Landeskirche begegnen heute nur selten in ihrer Schulklasse oder im Alltag Juden und Jüdinnen. Der Besuch in einer Synagoge und das Gespräch mit den Menschen, denen sie dort begegnen, ist eine gute Gelegenheit, eventuell vorhandene Unsicherheiten oder Vorurteile abzubauen.

In Leipzig, Chemnitz und Dresden ist es problemlos möglich, mit einer Konfirmandengruppe eine Synagoge zu besuchen (Infos zur Anmeldung s. u.), dort aus erster Hand gezeigt zu bekommen, wie Juden Gottesdienst feiern, und miteinander über jüdisches Leben ins Gespräch zu kommen.

Es ist auch möglich, gemeinsam an einem Synagogengottesdienst teilzunehmen, wobei günstiger ist, mit den Jugendlichen den (ca. einstündigen) Freitag-Abend-Gottesdienst zur Begrüßung des Sabbats zu besuchen als den (ca. dreistündigen) Gottesdienst am Sonnabend.

Ich halte es für notwendig, vorher im Konfirmandenunterricht Folgendes anzusprechen, damit es für beide Seiten eine gelingende und bereichernde Begegnung wird:

(1) Mit dem Judentum verbindet uns das sog. „Alte Testament“. Juden bevorzugen die Bezeichnung „Tenach“ oder „Hebräische Bibel“. Der Tora (die fünf Bücher Mose) kommt an Bedeutung kein anderer Teil der Hebräischen Bibel gleich, sie ist verbindlich in ihren schriftlichen und mündlichen, d. h. in ihren biblischen und nachbiblischen (vor allem talmudischen) Auslegungstraditionen.

(2) Die Erwählung des jüdischen Volkes durch Gott erlosch nicht durch das Kommen Christi (vgl. Röm 9,4f und 11,28f).

(3) Das sog. „Neue Testament“ spielt keine Rolle im Judentum, weil es Christus nicht als Messias anerkennt. Allerdings verbindet Christen und Juden das Warten auf das endgültige Kommen Gottes und seines „Reiches“, seiner Herrschaft. Zentrale Glaubensinhalte Jesu sind gut jüdisch. Den Wert der Weisung der Tora stellt er nie in Frage, auch wenn er sie neu akzentuiert. Darum ist es unangemessen und im Blick auf die Wirkungsgeschichte problematisch, Jesu Verkündigung als eine neue (im Sinn von: unjüdische) Ethik (etwa als „das Neue des Evangeliums“, als Liebes- gegen Gerechtigkeitsethik, als Gnade gegen Gesetz o. a.) anzugeben.

(4) Bei den Festen, dem Gottesdienst, dem Aufbau des Gotteshauses gibt es große Ähnlichkeiten zum Christentum, aber auch deutliche Unterschiede, über die miteinander nachzudenken lohnend ist. Meistens sind Konfirmanden diesen Unterschieden bereits im Religionsunterricht begegnet. Das Judentum ist Thema im Lehrplan Klasse 6, somit finden sich Materialien zur Vorbereitung in den Religionsbüchern dieser Klasse.

Medienkoffer zum Thema Judentum können entliehen werden z. B. im Jugendpfarramt Leipzig (Frau Lehmann, Tel. [03 41] 2306430, 10 €) und in Moritzburg beim TPI (www.tpi-moritzburg.de/de/medienzentrale.asp?mm=5). Sehr empfehlenswert zur Arbeit mit Gruppen unterschiedlichen Alters ist: M. Landgraf/S. Meißner: Judentum. Einführung – Materialien – Kreativideen. 2. Aufl. Stuttgart 2012 (ReliBausteine; 4), mit Arbeitsblättern, Texten, Geschichten, Infos zu Sabbat, Festen, Synagoge, Antisemitismus, Israel etc. (23,50 €). Von der

Religionslehrerin des Landesverbandes Sachsen der Jüdischen Gemeinden gibt es eine Materialmappe in der Landesbibliothek (darüber hinaus leider vergriffen): Ruth Röcher: Wir lernen eine Synagoge kennen. In: Religion/Ethik. Klassen 5/6. Leipzig 2003.

Führungen und Gottesdienstbesuche mit Gruppen in Synagogen sind nur mit rechtzeitiger Voranmeldung möglich:

Jüdische Gemeinde Chemnitz, Stollberger Straße 28, 09119 Chemnitz, E-Mail: e.gaft@jg-chemnitz.de, (0371) 3559717, 2 € pro Besucher

Synagoge Dresden, Verein Hatikva, E-Mail: liehm@hatikva.de, 2 € pro Besucher

Synagoge Leipzig, Ephraim Carlebach Stiftung, Löhrrstraße 10, 04105 Leipzig, E-Mail: carlebach-stiftung-leipzig@t-online.de, (0341) 2115280

Weitere Kontakte

Chemnitz:

Evangelisches Forum, Theaterstraße 25, 09111 Chemnitz, (0371) 4005612, www.ev-forum.kirchechemnitz.de

Jüdische Gemeinde Chemnitz, Stollberger Straße 28, 09119 Chemnitz, (0371) 355970, E-Mail: mail.gemeinde@jg-chemnitz.de, www.jg-chemnitz.de

Deutsch-Israelische Gesellschaft (DIG) – Arbeitsgemeinschaft Chemnitz e. V., c/o Evangelisches Forum, dig.chemnitz@evlks.de, www.chemnitz.deutsch-israelische-gesellschaft.de

Dresden und Moritzburg:

Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ) Dresden, Schützengasse 16, 01067 Dresden, Tel. (0351) 4943348 (Sprechzeit dienstags 10 Uhr bis 12 Uhr und donnerstags 15 Uhr bis 17 Uhr), E-Mail: info@cj-dresden.de, www.cj-dresden.de

Jüdische Gemeinde Dresden, Hasenberg 1, 01067 Dresden, Tel. (0351) 656070, E-Mail: sekretariat@jg-dresden.org, www.jg-dresden.org

HATiKVA e. V. – Die Hoffnung, Bildungs- und Begegnungsstätte für Jüdische Geschichte und Kultur Sachsen, Pulsnitzer Straße 10, 01099 Dresden, Öffnungszeiten dienstags 10 Uhr bis 12 Uhr und 13 Uhr bis 17 Uhr, (0351) 8020489, E-Mail: info@hatikva.de, www.hatikva.de

Evangelische Medienzentrale Sachsens, Theologisch-Pädagogisches Institut, Bahnhofstraße 9, 01468 Moritzburg, (035207) 84500, www.tpi-moritzburg.de

Leipzig:

Jüdisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft (JCHA), Haus der Kirche, Burgstraße 1–5, 04109 Leipzig, Bürozeiten dienstags 10 Uhr bis 12 Uhr und donnerstags 14 Uhr bis 16 Uhr, (0341) 212009435, E-Mail: info@jcha.de, www.jcha.de

Israelitische Religionsgemeinde zu Leipzig, Löhrrstraße 10, 04109 Leipzig, (0341) 9800233, Öffnungszeiten montags und mittwochs 9 Uhr bis 12 Uhr und 13 Uhr bis 16 Uhr sowie jeden ersten Donnerstag im Monat 10:30 Uhr bis 18 Uhr, E-Mail: irg-leipzig@gmx.de, www.irg-leipzig.de

Kultur- und Begegnungszentrum Ariowitsch-Haus e. V., Hinrichsenstraße 14, 04105 Leipzig, (0341) 22541000/2, E-Mail: kontakt@ariowitschhaus.de, www.ariowitschhaus.de

Forschungsstelle Judentum im Institut für Alttestamentliche Wissenschaft der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig, (0341) 9735414, E-Mail: tarndt@uni-leipzig.de, <https://judaistik.theol.uni-leipzig.de/forschungsstelle/>

Deutsch-Israelische Gesellschaft (DIG) Arbeitsgemeinschaft Leipzig e. V., c/o Maximilian Both, Lessingstraße 19, 04109 Leipzig, (0151) 20121106, E-Mail: maximilian.both@yahoo.com, www.dig-leipzig.de

Ephraim Carlebach Stiftung, Löhrrstraße 10, 04105 Leipzig, (0341) 2115280, E-Mail: carlebach-stiftung-leipzig@t-online.de, www.carlebach-stiftung-leipzig.de

Leipziger Synagogalchor e. V., c/o Haus des Buches, Gerichtsweg 28, 04103 Leipzig, (0341) 9954407, E-Mail: kontakt@synagogalchor-leipzig.de, www.synagogalchor-leipzig.de

Deutsche Nationalbibliothek, Standort Leipzig, Deutscher Platz 1, 04103 Leipzig, beherbergt unter ihren Spezialsammlungen die Anne-Frank-Shoah-Bibliothek, www.dnb.de/DE/Wir/Spezialsammlungen/shoah/shoah_node.html

C Alttestamentliche Texte in der Ordnung der Lese- und Predigttexte

1 Im Klangraum der beiden Testamente: Überlegungen zur Neubestimmung von Umfang und Funktion alttestamentlicher Texte im Gefüge des Revisionsvorschlags zur Perikopenordnung von Prof. Dr. Alexander Deeg

1.1 Die Steigerung der Anzahl der alttestamentlichen Texte in der Lese- und Predigtordnung – ein vielfach geäußelter Wunsch und seine Realisierung

Wenn (voraussichtlich) mit dem Ersten Advent 2018 die revidierte Ordnung der Lese- und Predigtperikopen⁷⁴ eingeführt wird, so besteht die deutlichste Veränderung gegenüber dem bisherigen und seit 1978 gültigen Modell darin, dass sich die Anzahl der Texte aus dem Alten Testament in den sechs Predigtzeilen annähernd verdoppelt haben wird: von knapp einem Fünftel auf etwa ein Drittel.

Damit nimmt die Perikopenrevision Plädoyers aus unterschiedlichen Richtungen auf, die sich in den vergangenen Jahrzehnten für eine stärkere Beachtung des Alten Testaments in der christlichen Kirche und Theologie ausgesprochen haben.

(1) *Christlich-jüdischer Dialog*: Aus einer jahrhundertelangen „Ver-gegnung“ (Martin Buber) entwickelte sich nach der Schoa durch das Engagement vieler eine neue *Begegnung* von Christen und Juden. Dabei fiel von Anfang an ein besonderes Augenmerk auf die Texte des christlich sogenannten „Alten Testaments“, die auch für Jüdinnen und Juden grundlegende Heilige Schrift sind. Bereits die erste EKD-Studie „Christen und Juden“ vom Mai 1975 erklärt: „Juden und Christen gründen ihren Glauben auf die gemeinsame ‚Schrift‘ (das ‚Alte Testament‘), auf die auch das ‚Neue Testament‘ der Christen bezogen ist.“⁷⁵ Gleichzeitig bedeutet die unterschiedliche Auslegung der Schrift aber auch ein Moment im Auseinandergehen der Wege von Christen und Juden.⁷⁶ Die Verwurzelung des christlichen Glaubens im jüdischen und das bleibende Miteinander zweier Religionen, die sich auf dieselben Texte beziehen, wurde neu entdeckt – und damit auch die Notwendigkeit betont, das Alte Testament umfassender als bislang zu lesen und in die Gottesdienste der Kirchen einzubeziehen.

Aus dem Bereich des christlich-jüdischen Dialogs kamen daher in den vergangenen Jahrzehnten zahlreiche Vorschläge zu einer Veränderung der Perikopenordnung, die vor allem für die Vermehrung der Anzahl alttestamentlicher Texte plädieren und gleichzeitig deren Auswahl hinterfragen. Vielfach kritisiert wurden vereinfachte Modelle der Zuordnung von „Altem“ und „Neuem“ Testament, die etwa nach dem Schema von Verheißung (im Alten Testament)

⁷⁴ Bislang liegt die revidierte Ordnung nur in dem 2014 vorgelegten Entwurf vor: Kirchenämter von EKD, UEK und VELKD (Hrsg.): Neuordnung der gottesdienstlichen Lesungen und Predigttexte. Entwurf zur Erprobung. Hannover 2014, im Internet greifbar unter www.perikopenrevision.de. Teile des folgenden Textes gehen auf die von mir für den Erprobungsband verfasste Einleitung „Das Alte Testament im Revisionsvorschlag“ zurück; ebd., S. 24–27.

⁷⁵ EKD-Studie „Christen und Juden“ vom Mai 1975, hier zit. nach Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrich (Hrsg.): Die Kirchen und das Judentum. Bd. 1: Dokumente von 1945 bis 1985. 3. Aufl. Paderborn/Gütersloh 2001, S. 558–578, 560

⁷⁶ vgl. ebd., S. 567

und Erfüllung (im Neuen) funktionieren. Im Jahr 2009 legte die „Konferenz christlicher Arbeitskreise Kirche und Israel“ (KLAKE) ein neues Perikopenmodell mit dem Titel „Die ganze Bibel zu Wort kommen lassen“ vor. 60 % der Texte in diesem Modell stammen aus dem Alten Testament, wobei die Schriftkorpora der jüdischen Bibel (Tora, Propheten und Schriften) gleichmäßig vorkommen.⁷⁷ Jedem Sonn- und Feiertag sind also drei alttestamentliche Texte und zwei neutestamentliche (Epistel und Evangelium) zugeordnet. Damit kommt das Modell der KLAKE dem faktischen quantitativen Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen Testament weit näher, als dies das bisherige Perikopenmodell tut. Gleichzeitig ist es entscheidend, dass es weder der KLAKE noch der aktuellen Perikopenrevision um eine lediglich *quantitative Steigerung* der Anzahl alttestamentlicher Texte geht. Leitend ist immer die Frage, was diese Texte *inhaltlich* zum *Textraum* eines Sonn- bzw. Feiertages und insgesamt zum *Klangraum* evangelischer Gottesdienste beitragen.

(2) *Theologische Fachdiskussion*: In den Bibelwissenschaften wurden in den vergangenen Jahrzehnten neue Modelle der Wechselbeziehung der Testamente erarbeitet, die sich immer wieder auch in dem Versuch Ausdruck verschaffen, nicht mehr vom Alten, sondern z. B. vom „Ersten Testament“⁷⁸ oder von der „Bibel Israels“⁷⁹ zu sprechen. Auch die Bezeichnung „Hebräische Bibel“ wird teilweise verwendet, ebenso wie das hebräische Akronym *TaNACH*, das die drei Teile der jüdischen Bibel (Tora, Neviim=Propheten, Chetuvim=Schriften) bezeichnet. Diese neuen Begriffe wollen darauf hinweisen, dass sich das Verhältnis der Testamente nicht in allzu einfachen und schon gar nicht in antithetischen Schablonen ausdrücken kann.

In den Bibelwissenschaften entwickelte Brevard S. Childs den viel diskutierten „Canonical approach“, der die Wechselbeziehungen der Testamente und ihre rekursive Bezogenheit aufeinander im Kontext der *einen Bibel* unterstreicht.⁸⁰ Im deutschsprachigen Bereich hat Frank Crüsemann vom „Alten Testament als Wahrheitsraum des Neuen“ gesprochen und damit die grundlegende Verankerung der Christusbotschaft des Neuen Testaments in der jüdischen Bibel betont.⁸¹ Das Christuszeugnis wird von Anfang an in die Textur des Alten Testaments eingezeichnet (vgl. nur das erste Kapitel des Neuen Testaments: Mt 1, aber auch die frühesten christlichen Texte, wie sie in den Briefen des Apostels Paulus vorliegen; mit explizitem Bezug auf die „Schriften“ z. B. 1 Kor 15,3.4). Damit gehen auch Überlegungen einher, die jüdische Kontur des Neuen Testaments neu zu entdecken, die eine hermeneutische Antithetik von Altem und Neuem Testament historisch und hermeneutisch undenkbar und auch die Polemik gegenüber ‚den Juden‘ in manchen neutestamentlichen Texten verständlich macht und zeitgeschichtlich einordnet.⁸²

Auch wenn seit Schleiermachers kritischer Einschätzung der Prädikabilität des Alten Testaments aufgrund der vermeintlichen Höherwertigkeit der im Neuen Testament dokumentierten

⁷⁷ www.perikopenmodell.de

⁷⁸ vgl. Erich Zenger: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen. Düsseldorf 1991

⁷⁹ vgl. Rolf Rendtorff: Die Bibel Israels als Buch der Christen. In: Christoph Dohmen/Thomas Söding (Hrsg.): Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie. Paderborn u. a. 1995

⁸⁰ vgl. Brevard S. Childs: Die Theologie der einen Bibel. 2 Bde. Freiburg u. a. 1994–1996

⁸¹ vgl. Frank Crüsemann: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel. Gütersloh 2011

⁸² vgl. dazu jüngst Klaus Wengst: Mirjams Sohn – Gottes Gesalbter. Mit den vier Evangelisten Jesus entdecken. Gütersloh 2016

Christusoffenbarung immer wieder Stimmen zu hören sind, die diese Position aufnehmen,⁸³ herrscht doch ein weiter theologischer und kirchlicher Konsens über die Bedeutung des Alten Testaments, der sich auch in der Beliebtheit alttestamentlicher Texte für die Predigt spiegelt.

(3) *Empirische Wahrnehmung*: Im Vorfeld der Perikopenrevision wurde von Gert Pickel und Wolfgang Ratzmann eine empirische Studie zur Verwendung der Lese- und Predigtperikopen und zur Zufriedenheit mit diesen unter Praxisexperten (Pfarrerinnen und Pfarrer, Kirchenmusikerinnen und -musiker, Prädikantinnen und Prädikanten) durchgeführt.⁸⁴ Sie zeigt eindrucksvoll die Bedeutung einer Lese- und Predigttextordnung (98 % halten sich im Blick auf den Predigttext an die vorgegebene Ordnung; 71 % halten eine offizielle kirchliche Lese- und Predigttext-Ordnung für „auf jeden Fall sinnvoll“, 25 % für „sehr sinnvoll“). Im Blick auf Reformwünsche formulieren die Verfasser als Ergebnis der Studie: „Angesichts der biblischen Textgruppen ergeben sich [...] deutliche Wünsche, die Akzente etwas zugunsten der alttestamentlichen Texte, der Weisheitstexte, hymnischer Texte, der Texte mit Frauengestalten, etwas abgeschwächt auch zugunsten von prophetischen und von Schöpfungstexten zu verlagern und die Überrepräsentanz von Episteltexten zu korrigieren.“⁸⁵

Mit der empirischen Studie war klar, dass die evangelischen Kirchen in Deutschland den Weg einer *moderaten Revision* der Lese- und Predigtperikopen gehen würden. Aus der empirischen Wahrnehmung, aber auch aus den genannten kirchlichen und theologischen Einsichten der vergangenen Jahrzehnte war ebenso klar, dass die Erhöhung des Anteils alttestamentlicher Texte für diese moderate Revision wesentlich sein würde.

Die nach dem Erprobungszeitraum (2014/15) eingegangenen Rückmeldungen zeigen grundlegende Zustimmung zu der Perikopenrevision und vor allem auch zum Umgang mit dem Alten Testament. So heißt es etwa im Votum der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz: „Der Erweiterung des Angebots an Texten aus dem Alten Testament stimmen wir [...] ausdrücklich zu. Sie gereicht zu einer Belebung der Predigtpraxis und ermöglicht den Gemeinden eine Erweiterung der Glaubenserfahrungen im Spiegel dieser Texte.“ Die Evangelische Kirche Hessen-Nassau betont die neue Möglichkeit der Wahrnehmung der „Wurzeln der christlichen Tradition“ durch die alttestamentlichen Texte. Aus der Evangelischen Kirche im Rheinland kommt das Votum: „Sowohl die quantitative Steigerung von AT-Texten in den Perikopenreihen als auch die qualitativ andere Hermeneutik in der Zuordnung von AT- und NT-Texten sind wichtige Schritte der Erneuerung.“ Diese Zustimmung wird auch in Sachsen geteilt: „Die Erhöhung der Zahl alttestamentlicher Texte wird grundsätzlich begrüßt. Eine ganze Reihe von Texten erweist sich als Bereicherung im Hören biblischer Botschaften.“

Vor allem die narrativen Texte aus dem Alten Testament (wie die Erzählung von der Trennung von Abram und Lot aus Gen 13, von Hagar und Ismael aus Gen 16, vom Kampf Jakobs am Jabbok aus Gen 32 bzw. von David als Musiktherapeut aus 1 Sam 16) wurden insgesamt gut angenommen, wobei teilweise die Länge dieser Texte kritisiert wurde. Immer wieder ge-

⁸³ Vgl. die im Jahr 2015 heftig geführte Diskussion um die Thesen des Berliner Systematikers Notger Slenczka, ausgehend von dessen Aufsatz: Die Kirche und das Alte Testament. In: Marburger Jahrbuch Theologie 25 (2013), S. 83–119.

⁸⁴ vgl. Gert Pickel/Wolfgang Ratzmann: Gesagt wird – eine empirische Studie zur Rezeption der gottesdienstlichen Lesungen. In: Kirchenamt der EKD/Amt der UEK/Amt der VELKD (Hrsg.): Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung. Hannover 2010, S. 95–111

⁸⁵ ebd., S. 104

lobt wurde aber z. B. auch die erstmalige Aufnahme von (insgesamt sieben) Psalmen in die Predigtreihen.

1.2 Der Überschuss des Alten Testaments und der alttestamentliche Wahrheitsraum des Evangeliums – Gründe für die Erhöhung des alttestamentlichen Textanteils

Der Alttestamentler Horst Dietrich Preuß kritisierte bereits vor rund 30 Jahren, dass das Schema von *Verheißung und Erfüllung* in der Geschichte christlicher Hermeneutik zu einem dominanten Schema der Wahrnehmung des Alten Testaments geworden sei. Dies führe dazu, dass das Alte Testament „nur sehr in Auswahl bekannt ist und durch eine Brille gelesen wird, die ihm sein eigenes Wort kaum noch belässt.“⁸⁶ Preuß plädierte demgegenüber für eine Beachtung der *Vielfalt* der alttestamentlichen Texte und für eine strukturanaloge Auslegung, die den Versuch unternimmt, jedem Text seine Eigenart zu lassen und ihn mit den Kontexten einer christlichen Gemeinde der Gegenwart ins Gespräch zu bringen.

Zu gleicher Zeit sprach der Systematische Theologe Friedrich Mildner vom *Überschuss des Alten Testaments* – einem Überschuss an Themen, die das Alte Testament biete (wie etwa politischer Friede, Natur und Schöpfung), und einem Überschuss an Redeformen; exemplarisch nennt Mildner die Klage und die vielfältigen Sprachformen alttestamentlicher Weisheit.⁸⁷

Die in empirischen Studien geäußerte Beliebtheit des Alten Testaments hängt m. E. sicher mit diesen Themen und Sprachformen zusammen. Die bisherige Perikopenordnung, die sich zwar vor allem im Blick auf die Leseevangelien und Leseepistel teilweise bis ins Mittelalter zurückverfolgen lässt, in wesentlichen Teilen aber in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zusammengestellt wurde, hat zweifellos einen christologischen und soteriologischen Schwerpunkt, der einerseits hervorragend zu einer *evangelischen* Kirche passt, andererseits aber das Anliegen, dass die *ganze Bibel* als Gottes Wort wahrgenommen werde, eher zurückdrängt. Für die Auswahl aus dem Alten Testament bedeutete dies bislang, dass vor allem Texte aus dem Propheten Jesaja (hier wiederum besonders aus Jes 40–66) aufgenommen wurden. Dieser Schwerpunkt wurde in der Revision nicht verändert, aber dadurch relativiert, dass diesen Texten zahlreiche weitere Texte zur Seite gestellt wurden: vor allem narrative Texte aus dem Pentateuch, weisheitliche Texte, aber auch anders akzentuierte prophetische Texte sowie Texte, die eine große Wirkungsgeschichte haben, aber bislang in der Perikopenordnung nicht oder kaum vorkamen (z. B. aus dem Buch Hiob bzw. Jona).

Der bloße Verweis auf den *Überschuss des Alten Testaments* wäre zwar formal ein gewichtiger, aber inhaltlich noch keineswegs ein hinreichender Grund für eine Vermehrung von alttestamentlichen Texten. Hier lautet die These und Überzeugung, dass alttestamentliche Texte nötig sind, um das *Christuszeugnis* als biblisches Gotteszeugnis zu hören und so das Mit-Sein Gottes mit dieser Welt wahrzunehmen. Das Neue Testament selbst gibt von der ersten bis zur letzten Seite davon Zeugnis, dass es ohne die Vernetzung mit den *Schriften* kontextlos wäre. So bindet sich Jesus in seiner Botschaft, so binden sich die Evangelien und die Reflexionen der Briefe der Apostel zurück an die Worte, Bilder und Geschichten jener Texte, die damals

⁸⁶ Horst Dietrich Preuß: *Das Alte Testament in christlicher Predigt*. Stuttgart u. a. 1984, S. 68

⁸⁷ vgl. Friedrich Mildner: *Kleine Predigtlehre*. Stuttgart u. a. 1984, S. 101–105

noch nicht „Altes Testament“ waren, sondern schlicht die *Schriften*, bzw. das Gesetz und die Propheten, die sich im ersten Jahrhundert auf dem Weg einer Kanonisierung befanden. Bereits Martin Luther erkannte, dass das Neue Testament in das Alte führt. 1522 beschreibt er in seinem „Kleyn unterricht, was man ynn den Euangelijs suchen und gewartten soll“ die neutestamentlichen Texte als „Zeiger“ und „Hinweis in die Schrift der Propheten und Mosi“, in denen Christus materialiter erkannt werde:

*Syntemal die Euangeli und Epistel der Apostel darumb geschriben sind, das sie selb solche tzeyger seyn wollen und uns weyßen ynn die schrift der propheten und Mosi des alten testaments, das wyr alda selbs lesen und sehen sollen, wie Christus ynn die windel thucher gewicklet und yn die krippen gelegt sey [...].*⁸⁸

Das neutestamentliche Christuszeugnis führt Lesende hinein in die Schriften Israels.⁸⁹ Sie sind keineswegs der zufällig-kontingente historische Kontext, in den die Jesusgeschichte fiel, sondern der unverzichtbare Wahrheitsraum, ohne den sie nicht aussagbar wäre. Mit dieser Richtungsentscheidung ist ein Zweifaches gegeben: (1) Christliche Kirche ist immer neu auf die Relektüre der Schriften des Ersten Testaments angewiesen, wenn sie erkunden, entdecken und verstehen will, wer Christus ist, was die Christusbotschaft bedeutet und wie sie hinweist auf Gottes Handeln in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. (2) Die christliche Kirche liest das Alte Testament notwendig in einem anderen hermeneutischen Horizont, als Jüdinnen und Juden dies tun. Die Perspektive ist das Christusbekenntnis, das es freilich – wie gesagt – niemals *ohne* die Texte des Ersten Testaments gibt. Das Alte Testament erweist sich so als verbindend und trennend zugleich im Verhältnis von Christentum und Judentum.

Im Blick auf das klassische Schema von Verheißung und Erfüllung gilt es, mit dem katholischen Pastoraltheologen Heinz-Günther Schöttler von der bleibenden Erfüllungslücke und dem ebenfalls bleibenden Verheißungsüberschuss zu sprechen.⁹⁰ Wir können und brauchen als Christenmenschen und im Angesicht der Weltwirklichkeit, die wir wahrnehmen, nicht zu behaupten, es seien alle Verheißungen erfüllt in Herrlichkeit. Die Verheißungen sind in Christus noch nicht erfüllt, aber allesamt „bestätigt“: „Denn auf alle Gottesverheißungen ist in ihm [in Christus] das Ja; darum sprechen wir durch ihn auch das Amen Gott zum Lobe“ (2 Kor 1,20). Die Erfüllungslücke führt so hinein in den Verheißungsüberschuss: Die neue Welt Gottes ist im Kommen und wird kommen und vollendet sein, wenn Gott ist „alles in allem“ (1 Kor 15,28).

1.3 Perikopenordnung und biblische Hermeneutik

Bei der Auswahl der neuen alttestamentlichen Texte hat sich die Kommission dezidiert dagegen entschieden, *ein* hermeneutisches Zentralmodell zum Schlüssel der Auswahl zu machen. Vielmehr erwiesen sich die oben genannten Überlegungen zum Überschuss des Alten Testaments und zum alttestamentlichen Wahrheitsraum des christlichen Zeugnisses als leitend. Entscheidend für die Auswahl war aber jeweils der *Textraum* der einzelnen Sonn- und Feier-

⁸⁸ WA 10, 1, 1, S. 15

⁸⁹ vgl. auch Jürgen Ebach: *Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes*. Gütersloh 2016, S. 44 u. ö.

⁹⁰ vgl. Heinz-Günther Schöttler: *Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Kriegerologie*. Ostfildern 2001

tage – also der Zusammenklang der sechs Perikopentexte, des Sonn- bzw. Feiertagspsalms, des Spruchs der Woche bzw. des Tages. Für diesen Klangraum wurden Texte gesucht, die ihn *erweitern* und *vertiefen* können. Zusammenklang (Konsonanz) von Texten bedeutet ja nicht, dass alles *unisono* auf *einen* Ton gestimmt wird (dies wäre die Problematik eines zu einlinigen hermeneutischen Modells), sondern bedeutet, dass auch Kontrapunkte und gelegentliche Dissonanzen den Klang prägen und vertiefen können.

Es ist daher folgerichtig, wenn die revidierte Ordnung der Lese- und Predigtperikopen nun auch neue hermeneutische Nachfragen und Entdeckungen nach sich zieht. Die Vermehrung der Anzahl alttestamentlicher Texte wird, muss und kann die jüngst intensiv in Gang gekommene Diskussion um das Verständnis des Alten Testaments in Kirche und Theologie neu beleben. Dabei wird sich m. E. zeigen, dass sich vermeintliche hermeneutische Alternativen (wie die, ob man das Alte Testament religionsgeschichtlich als Vorstufe der Entwicklung und Hintergrund zum Neuen Testament oder heilsgeschichtlich als nach vorne strebende Verheißung oder christologisch im Licht des neutestamentlichen Christuszeugnisses liest) keineswegs ausschließen müssen, sondern sich in *einer* Perikopenordnung verbinden können. Die Perikopenordnung stellt *Texträume* zur Verfügung, die jeweils vor Ort und somit in unterschiedlichen Kontexten in liturgisch-homiletische *Klangräume* überführt werden. Eine Perikopenordnung kann – wenn sie gut ist – nicht die *eine* Hermeneutik der Zuordnung der Testamente vorgeben, sondern ermöglicht immer eine Vielfalt unterschiedlicher Hermeneutiken, die vor allem homiletisch realisiert werden, sich aber auch in der liturgischen Gestalt des Gottesdienstes zeigen.

1.4 Christentum und Judentum – und die Gestalt der Perikopen

Eine Bemerkung zum Schluss: Der Umgang mit dem Alten Testament in jeder christlichen Lese- und Predigtordnung spiegelt einerseits und prägt andererseits die Art und Weise, wie wir das Verhältnis zum Judentum bestimmen. Auch diese Einsicht ist in den vergangenen Jahrzehnten des christlich-jüdischen Gesprächs gewachsen.

Konkret bedeutet dies, dass eine Ordnung, die ein neutestamentliches Dominanzmodell spiegelt und aus dem Alten Testament nur auswählt, was im Neuen Testament bereits steht, kaum geeignet ist, ein dialogisches Miteinander von Judentum und Christentum aus sich herauszusetzen. Umgekehrt kann ein vieldimensionaler Bezug dazu führen, die Verbindungen von Christentum und Judentum neu zu entdecken und *gemeinsam* in der Lektüre der Bibel Gottes Handeln in der Welt und seine Verheißung und Gebote für uns zu erkunden. So kann auch eine erneuerte Perikopenordnung ein Schritt im Miteinander von Christen und Juden sein.

2 Einführung in die synagogale Lesung von Dr. Timotheus Arndt

(1) Im Laufe eines Jahres werden in der Synagoge die ersten fünf Bücher der Bibel, der Pentateuch, fortlaufend durchgelesen.

(2) Dazu werden ausgewählte Kapitel aus dem Prophetenkanon gelesen, zu dem auch die Bücher Josua bis Könige (als die ersten Propheten) gehören, die in der griechischen und lateinischen Tradition als Geschichtsbücher vom Prophetenkanon unterschieden werden.

(3) Fünf Bücher aus dem dritten Kanonteil, – meist poetische – Schriften, werden jeweils insgesamt zu einem Feier- bzw. Gedenktag gelesen.

Feiertage fügen der Toralesung eine weitere Lesung hinzu oder unterbrechen die kursorische Lektüre mit den Lesungen des Feiertages. Die Prophetenlesungen werden entsprechend variiert. Für die kursorische Lektüre sind die fünf Bücher Mose in 54 Wochenabschnitte unterteilt und diese wiederum in je sieben Leseabschnitte. In Jahren, in denen weniger Sabbate für die kursorische Lektüre zur Verfügung stehen, werden bestimmte Wochenabschnitte zusammengelegt.

Zu jedem Abschnitt wird ein anderes Gemeindeglied zum Lesepult gerufen: zum ersten ein Kohen, ein Angehöriger der Priesterfamilie Aarons, zum zweiten ein Levit und danach Israeliten. Am Sabbat Nachmittag werden die ersten drei Abschnitte der Folgeweche gelesen und am Montag und Donnerstag wiederholt. Am Sabbat Vormittag werden alle sieben Teile des Wochenabschnittes gelesen.

Die Prophetenlesung heißt Haftara. Es gibt Varianten – meist in der Versauswahl – zwischen aschkenasischer und sefardischer Lesepraxis. Aufgrund des Zusatzfeiertages der Exilsgemeinden kommt es auch zu Unterschieden zwischen israeländischer und ausländischer Lesepraxis.

Die langen Lesungen machen mit den Texten vertraut und bieten große Auswahl-Spielräume für Predigten und Bibelarbeiten.

Im Folgenden nun eine Liste, die besonders die Beziehungen der Haftara zum Wochenabschnitt beachten (Erklärungen zur Schreibweise: [N]=Name; [T]=Tora; [H]=Haftara; [a]=aschkenasisch; [s]=sefardisch; [j]=jemenitisch; sind um den bis-Strich Zwischenräume, reicht die Lesung über zwei oder mehrere Kapitel):

- 1 (N) Bereschit: Schöpfung, Kain und Abel bis zur Nennung des Noah
(T) Gen 1,1 – 6,8
(H) Jes (42,1–16 [j]) 42,5–21 (– 43,10 [a]): Eine Schöpfer-Rede – „des, der die Himmel schafft und sie ausspannt“ (42,5) – schließt bei den Jemeniten „Ich mache Dunkel vor ihnen zu Licht [...] und lasse nicht davon“ (42,16), gipfelt in der sefardischen Kurzfassung: die Tora, „die Lehre will ER groß machen“ (42,21), in der aschkenasischen Langform in der Anrede: „Ihr seid Meine Zeugen!“ (43,10)
- 2 (N) Noach: von der Flut bis Babel
(T) Gen 6,9 – 11,32
(H) Jes 54,1–10 (– 55,5 [a]): Jes 54,9 verknüpft Zusagen für Jerusalem mit der Zusage an Noah
- 3 (N) Lech Lecha: Aufbruch Abrams bis zum Beschneidungsbund
(T) Gen 12,1 – 17,27
(H) Jes 40,27 – 41,16 (40,25 – 41,17 [j]): In der Berufung der Gerechtigkeit aus dem Osten Jes 41,2 wird eine Anspielung auf die Berufung Abrahams gesehen.
- 4 (N) Wajera: vom Besuch bei Abraham über die Rettung Lots aus Sodom bis zur Rettung Isaaks vor der Schlachtung
(T) Gen 18,1 – 22,24

- (H) 2 Kön 4,1–23(–37 [a]): Ähnlich wie Sara ein Sohn verheißen wird, verheißt Elisa der Sunamiterin einen Sohn. Die Aschkenasim lesen nach dem Tode des Sohnes noch von dessen Erweckung.
- 5 (N) Chaje Sara: Begräbnisstätte für Sara, Begräbnis Abrahams durch Ismael und Isaak, ihre Erbschaft bis zu Isaaks Tod
(T) Gen 23,1 – 25,18
(H) 1 Kön 1,1–31: Noch eine Mutter ist um die Erbfolge besorgt: Natan und Batseba setzen die David-Nachfolge für Salomo gegen Adonia durch.
- 6 (N) Toldot: Jakob und Esau bis zur Abreise Jakobs
(T) Gen 25,19 – 28,9
(H) Mal 1,1 – 2,7: Die Rivalität bewertet Maleachi mit den Worten „Ich liebe den Jakob. Den Esau hasse Ich.“ (1,2f) Die Haftara gipfelt in der Aufgabe: „Des Priesters Lippen sollen die Erkenntnis wahren. Wahre Lehre/Tora sollen sie von seinem Munde erwarten.“ (2,7)
- 7 (N) Wajeze: Jakobs Exil bei Laban
(T) Gen 28,10 – 32,3
(H) Hos 11,7 – 12,12 [s] (–14 [j]) (– 13,5 [s]); 12,13 – 14,10 [a] und Joel 2,26f [a, j]: Wie Jakob/Israel sich um seine Frau mühte, so müht sich G'tt um Israel/Efraim (Hos 12,13).
- 8 (N) Wajischlach: Jakob trifft Esau wieder, Tragödie der Dina, Niederlassung in Bet-El; Geschichte der Esau-Familie
(T) Gen 32,4 – 36,43
(H) Hos 11,7 – 12,12 [a] / oder alle 21 Verse [s]: Manche aschkenasischen Gemeinden holen die Lesung der Verse nach, die zu der Liebeserklärung der Vorwoche führen, andere lesen mit den Sefarden die Gerichtsrede Obadjas gegen Esau/Edom.
- 9 (N) Wajeschew: Josef bis zur Traumdeutung im Gefängnis
(T) Gen 37,1 – 40,23
(H) Am 2,6 – 3,8: Die Haftara nimmt das Traum-Thema als Offenbarungsmedium auf: „Denn nicht tut mein HERRSCHAFTEN, DER NAME etwas, ohne Sein Geheimnis Seiner Dienern, den Propheten aufzudecken.“ (Am 3,7)
- 10 (N) Mikez: Josefs Traumdeutung und Weisheit vor Pharao bis zur Verhaftung Benjamins
(T) Gen 41,1 – 44,17
(H) 1 Kön 3,15 – 4,1: Salomos Traum und Weisheit
- 11 (N) Wajigasch: Judas Eintreten für Benjamin bei Josef bis zur Ansiedlung in Gosen
(T) Gen 44,18 – 47,27
(H) Ez 37,15–28: Verbindung von Israel/Josef und Juda
- 12 (N) Wajechi: Jakobs bis Josefs Tod und Vermächtnis
(T) Gen 47,28 – 50,26
(H) 1 Kön 2,1–12: Davids Vermächtnis an Salomo
- 13 (N) Schemot: Mose bis zu seinem ersten Auftritt: „Ich bin kein Mann der Worte.“ (Ex 3,10)
(T) Ex 1,1 – 6,1
- (H) Jes 27,6 – 28,13 und 29,22f [a] / Jer 1,1 – 2,3 [s] / Ez 16,1–14 [j]: „Mit einer anderen Sprache wird Er zu dem Volk sprechen“ (Jer 28,12); „Ich weiß nicht zu sprechen.“ (Jer 1,6); Auszug aus Ägypten
- 14 (N) Wa'era: Mose und Aaron kommen mit Zeichen zum Pharao bis zum Hagelschlag (siebte Plage)
(T) Ex 6,2 – 9,35
(H) Ez (28,24– [j]) 28,25 – 29,21: Ankündigungen gegen Ägypten
- 15 (N) Bo: die letzten drei Plagen von der Heuschrecke bis zur Erstgeburt
(T) Ex 10,1 – 13,16
(H) Jer 46,13–28 [a = s] / Jes 18,7 – 19,20 [j]: Ankündigungen gegen Ägypten
- 16 (N) Beschalach: Auszug bis Sieg über Amalek
(T) Ex 13,17 – 17,16
(H) Ri (4,4– [a]; 4,23– [j]) 5,1–31: Deborahs Sieg über Sisera
- 17 (N) Jitro: Sinai-Bund
(T) Ex 18,1 – 20,23
(H) Jes 6,1–13 [s, j] (– 7,6 [a]), dazu 9,5f [a, j]: Jesajas Berufung vor dem himmlischen Thron (das Kind auf dem Thron Davids)
- 18 (N) Mischpatim: Bestimmungen u. a. über Sklaven
(T) Ex 21,1 – 24,18
(H) Jer 34,8–22 (– 35,19 [j]); 33,25f: Zedekias zurückgenommene Sklaven-Freilassung
- 19 (N) Teruma: Beiträge für das Zeltheiligtum
(T) Ex 25,1 – 27,19
(H) 1 Kön 5,26 – 6,13: Tempelbau mit Libanon-Holz
- 20 (N) Tezawe: Der Kultbetrieb
(T) Ex 27,20 – 30,10
(H) Ez 43,10–27: Vision des (er)neu(ert)en Kultes
- 21 (N) Ki Tissa: Zählauftrag, Goldenes Kalb, neue Tafeln
(T) Ex 30,11 – 34,35
(H) 1 Kön 18,(1– [a, j])20–39(–45 [j]): Elia am Karmel
- 22 (N) Wajakhel: Fertigung des Kultzeltes, Bezalels Wirken beim Zeltbau
(T) Ex 35,1 – 38,20
(H) 1 Kön 7,13–22 [j] –26 [s] / 1 Kön 7,40–50 [a] (mit Folgendem verbindbar): Hiram's Wirken beim Tempelbau
- 23 (N) Pekude: Kultgeräte und Kultkleidung
(T) Ex 38,21 – 40,38
(H) 1 Kön 7,40–50 [s, j] / 1 Kön 7,51 – 8,21 [a] (mit Vorangehendem verbindbar): Hiram's Wirken beim Tempelbau / Einweihung des salomonischen Tempels
- 24 (N) Wajikra: Gestaltungen von Darbringungen, Darbringung bei Verfehlung
(T) Lev 1,1 – 5,26
(H) Jes 43,21 – 44,6 [j] –23: Kultkritik und Götzenspott

- 25 (N) Zaw: Investitur der Priester
 (T) Lev 6,1 – 8,36
 (H) Jer 7,21 – 8,3; 9,22–23: Kultkritik, „Ein Weiser rühme sich nicht seiner Weisheit [...]“ (9,22f)
- 26 (N) Schemini: Abschluss der Priestereinsetzung, wobei zwei Söhne, Nadav und Avihu, verunglücken
 (T) Lev 9,1 – 11,47
 (H) 2 Sam 6,1–19 (– 7,17 [a]): David holt die Lade nach Jerusalem
- 27 (N) Tasria: Kultische Unreinheit und Ausschläge
 (T) Lev 12,1 – 13,59
 (H) 2 Kön 5,1–19: der Ausschlag des Naaman
- 28 (N) Mezora: Reinigung vom Ausschlag
 (T) Lev 14,1 – 15,33
 (H) 2 Kön 7,3–20: vier Ausschlagbehafte entdecken das Ende der aramäischen Belagerung Samarias
- 29 (N) Achare Mot: das Ritual am Versöhnungstag
 (T) Lev 16,1 – 18,30
 (H) Ez 22,1–16: Zurechtbringen nach schweren Verfehlungen
- 30 (N) Kedoschim
 (T) Lev 19,1 – 20,27: Gebote für Heilige: „Liebe deinen Nächsten [...]“ (Lev 19,18)
 (H) Am 9,7–15 [a] / Ez 20,2–20 [s]: „Seid ihr Israeliten mir nicht wie die Kuschiten [...]“ (Am 9,7); „Ich ließ sie meine Rechtssätze wissen, die ein Mensch tut und durch sie lebt.“ (Ez 20,11)
- 31 (N) Emor: Anforderungen an Priester, die Jahresfeste, Zwischenfall mit einem Lästlerer und Tallionsrecht
 (T) Lev 21,1 – 24,23
 (H) Ez 44,15–31: Priester am visionären Heiligtum
- 32 (N) Behar: Sabbat- und Jubel-Jahre, Unterstützung Bedürftiger
 (T) Lev 25,1 – 26,2
 (H) Jer 32,6–22(–27 [a]): Feldkauf als Zeichen für künftig gesicherten Besitz
- 33 (N) Bechukotaj: Segen und Fluch
 (T) Lev 26,3 – 27,34
 (H) Jer 16,19 – 17,14 (mit Vorangehendem verbindbar): „verflucht, wer auf Menschen vertraut“ (Jer 17,5), „gesegnet, wer auf den DER NAME vertraut“ (Jer 17,7)
- 34 (N) Bemidbar: Volkszählung
 (T) Num 1,1 – 4,20
 (H) Hos 2,1–22: „Ist dann die Zahl der Israeliten wie der ungezählte Sand am Meer [...]“ (Hos 2,1), „Ich verbinde Mich dir in Treue [...]“ (Hos 2,22)
- 35 (N) Naso: Fortsetzung: Zählung der Priesterfamilien, Enthaltensamkeit, Eifersuchtsprüfung, Priestersegen, Einweihung des Zeltheiligtums
 (T) Num 4,21 – 7,89
- (H) Ri 13,2–25: die Eltern Simsons
- 36 (N) Beha'alotcha: vom Leuchter bis zur Einsetzung von 70 Ältesten
 (T) Num 8,1 – 12,16
 (H) Sach 2,14 – 4,7: Vision vom Leuchter
- 37 (N) Schelach Lecha: Kundschafter
 (T) Num 13,1 – 15,41
 (H) Jos 2,1–24: Kundschafter vor Jericho
- 38 (N) Korach: Korach und seine Anhänger stellen Moses Leitung in Frage, „Nicht einen Esel habe ich ihnen genommen [...]“ (Num 16,15)
 (T) Num 16,1 – 18,32
 (H) 1 Sam 11,14 – 12,22: die Bitte um einen König wird mit der Einsetzung Sauls beantwortet: „Wessen Ochsen oder Esel hätte ich beansprucht [...]“ (1 Sam 12,3)
- 39 (N) Chukat: eine rote Kuh für Reinigungsrituale, Wasser aus dem Felsen, Kupferschlange, Israeliten erobern von Emoritern moabitische bzw. ammonitische Gebiete
 (T) Num 19,1 – 22,1
 (H) Ri 11,1–33: Jefta und moabitische bzw. ammonitische Ansprüche
- 40 (N) Balak: Balak holt Bilëam gegen Israel bis zum Eingreifen des Pinchas
 (T) Num 22,2 – 25,9
 (H) Mi 5,6 – 6,8: Mi 6,5 erinnert an Balak und Bilëam
- 41 (N) Pinchas: Priesterschaft des Pinchas, Volkszählung, Ordnung der Festopfer
 (T) Num 25,10 – 30,1
 (H) 1 Kön 18,46 – 19,21 (ab dem 17. Tamus rücken die Folgenden auf): der Eiferer Elia ordnet seine Nachfolge
- 42 (N) Matot: Gelübde, Krieg gegen Midjan, die ostjordanischen Stämme
 (T) Num 30,2 – 32,42
 (H) Jer 1,1 – 2,3 (mit Folgendem verbindbar): „Kämpfen sie gegen dich, überwältigen sie dich nicht [...]“ (Jer 11,19); „Heilig ist Israel dem DER NAME.“ (Jer 2,3)
- 43 (N) Masa'e: Reisestationen, Asylstädte
 (T) Num 33,1 – 36,13
 (H) Jer 2,4–28; (3,4 [a]) (4,1–2 [a]) (mit Vorangehendem verbindbar): Fortsetzung Jer 2,11 „Vertauscht ein Volk seine Götter, die keine sind; Mein Volk vertauscht seine Ehre [...]“
- 44 (N) Dewarim: Mose beginnt seinen Rückblick
 (T) Dtn 1,1 – 3,22
 (H) Jes 1,1–27: „Zion wird durch Rechtspruch frei und ihre Gefangenen durch Rechtat.“ (Jes 1,27)
- 45 (N) Wa'etchanan: Dekalog
 (T) Dtn 3,23 – 7,11
 (H) Jes 40,1–26: „Tröstet, tröstet Mein Volk [...]“ (Jes 40,1)
- 46 (N) Ekew: „Was wünscht DER NAME von dir?“ (Dtn 10,12), Nacherzählung bis zu den zweiten Tafeln
 (T) Dtn 7,12 – 11,25

- (H) Jes 49,14 – 51,3: „Vergisst eine Frau ihren Säugling [...]“ (Jes 49,15)
- 47 (N) Re'eh: „Ich lege euch heute Segen und Fluch vor“ (Dtn 11,26)
 (T) Dtn 11,26 – 16,17
 (H) Jes 54,11 – 55,5: „Jeder Durstige, kommt zum Wasser [...]“ (Jes 55,1)
- 48 (N) Schoftim: Prozessordnungen bis zum ungeklärten Tod
 (T) Dtn 16,18 – 21,9
 (H) Jes 51,12 – 52,12: „Ich, ich bin euer Tröster“ (Jes 51,12)
- 49 (N) Ki Teze: Ehe- und Familienrecht; Pflicht, Amaleks Gedenken auszulöschen
 (T) Dtn 21,10 – 25,19
 (H) Jes 54,1–10: „Juble, Unfruchtbare, die nicht geboren hatte [...]“ (Jes 54,1)
- 50 (N) Ki Tawo: Segen und Fluch auf Eval und Gerisim, „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“ (Dtn 29,4)
 (T) Dtn 26,1 – 29,8
 (H) Jes 60,1–22: „Dunkel bedeckt das Land [...] und über dir strahlt DER NAME“ (Jes 60,2)
- 51 (N) Nizawim: „Ihr steht heute alle vor dem DER NAME, eurem GEWALTEN“ (Dtn 29,9)
 (T) Dtn 29,9 – 30,20
 (H) Jes 61,10 – 63,9 (mit Folgendem verbindbar): „Auf deine Mauern, Jerusalem, stellte Ich Wächter“ (Jes 61,6)
- 52 (N) Wajelech: Mose regelt seine Nachfolge
 (T) Dtn 31,1–30
 (H) siehe Schabbat Schuwa (mit Vorangehendem verbindbar)
- 53 (N) Ha'asinu: Moselied
 (T) Dtn 32,1–52
 (H) 2Sam 22,1–51: Davids Lied
- 54 (N) Wesot haBracha: Mosesegen
 (T) Dtn 33,1 – 34,12
 (H) Jos 1,1–18 (nicht am Sabbat, sondern zu Simchat Tora): Josuas Anfang

Die Haftarat ab Pinchas sind mit der Vorbereitung auf den Tisch'a be Av befasst, ebenso die folgenden als Trostsabbate.

Bei Zusammenlegungen gilt die zweite Haftara, nur bei Nizawim-Wajelech die erste.

3 Literatur- und Materialhinweise

3.1 Zur Perikopenrevision

Die Perikopenrevision in der Diskussion. In: Liturgie und Kultur: Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst 6 (2015), 2ff

Kirchenamt der EKD/Amt der UEK/Amt der VELKD (Hrsg.): Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung. Hannover 2010

Dies. (Hrsg.): Neuordnung der gottesdienstlichen Lesungen und Predigttexte. Entwurf zur Erprobung. Hannover 2014

3.2 Predigtmeditationen

Meditationen und Predigtentwürfe zu Texten, die in den Entwurf der Perikopenordnung neu aufgenommen wurden, finden sich gesammelt und erschlossen beim Zentrum für evangelische Predigtkultur, Wittenberg unter: www.stichwortp.de

Predigtmeditationen, die jüdische Schriftauslegung und die Perspektive des christlich-jüdischen Gesprächs im Blick auf neutestamentliche wie alttestamentliche Texte bewusst einbringen: Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext. Hrsg. v. Studium in Israel e. V. Wernsbach (zu beziehen über: Kulturverlag Kadmos, Waldenserstraße 2–4, 10551 Berlin, vertrieb@kulturverlag-kadmos.de)

Predigtmeditationen zu alttestamentlichen Predigttexten (bisherige Reihen III–VI) unter Berücksichtigung jüdischer Auslegungen: Roland Gradwohl: Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen. 4 Bde. 3. Aufl. Stuttgart 2002

3.3 Belletristische und andere Beiträge

Alan M. Dershowitz: Die Entstehung von Recht und Gesetz aus Mord und Totschlag. Übers. von Ilse Utz. Hamburg 2002

Meir Shalev: Der Sündenfall, ein Glücksfall? Alte Geschichten aus der Bibel neu erzählt. Übers. von Ruth Melcer. Zürich 1997

Ders.: Aller Anfang. Die erste Liebe, das erste Lachen, der erste Traum und andere erste Male in der Bibel. Übers. von Ruth Achlama. Zürich 2011

Johannes Wachowski: Die Leviten lesen. Untersuchungen zur liturgischen Präsenz des Buches Leviticus im Judentum und Christentum. Erwägungen zu einem Torahjahr der Kirche. Leipzig 2008

4 Der jüdische Gottesdienst am Schabbat

von *Alexander Nachama*

Im Schöpfungsbericht lesen wir, dass Gott in sechs Tagen Himmel und Erde erschaffen hat und am siebten Tag ruhte. In den Zehn Geboten wird dieser siebte Tag als Ruhetag (Schabbat) für alle Israeliten festgelegt. Der Schabbat bildete schon seit Anbeginn nicht nur den Abschluss, sondern den Höhepunkt der Woche.

Auch in der Gebetsliturgie markiert der Schabbat den Höhepunkt der Woche. Zwar besteht für jeden Juden die Pflicht, dreimal täglich zu beten – morgens, nachmittags und abends –, jedoch unterscheidet sich die Liturgie am Schabbat von der am Wochentag. Während die Gottesdienste am Wochentag eher kurz gehalten sind – wahrscheinlich auch aus praktischen Gründen, da viele täglich arbeiten müssen und somit unter Zeitdruck stehen –, ist die Liturgie

am Ruhetag viel ausgeschmückter und prächtiger. In der Folge sollen die Gottesdienste am Freitagabend und Samstagvormittag kurz beschrieben werden.

Der Gottesdienst am Freitagabend besteht aus vier Teilen: Kabbalat Schabbat (Schabbat begrüßen und empfangen), Ma'ariw (Abendgebet), Amida (stilles Gebet) und den Abschlussgebeten. In einem jüdischen Gottesdienst wird viel rezitiert und gesungen, ein Gesangbuch gibt es jedoch nicht. Stattdessen gibt es ein Gebetbuch, in dem der hebräische Text, eine Übersetzung und oft auch eine Transkription vorhanden sind.

Geleitet wird der Gottesdienst entweder durch einen Rabbiner, einen Kantor (Vorbeter) oder durch ein geübtes Gemeindeglied. Um einen jüdischen Gottesdienst durchzuführen, braucht man also nicht unbedingt einen Rabbiner, aber man braucht ein Gemeindeglied, das die Gebete, die überwiegend auf Hebräisch sind, anleiten kann.

Der erste Teil, Kabbalat Schabbat, wurde im 16. Jahrhundert von den Kabbalisten in Zfat eingeführt: Sechs Psalmen (Ps 95–99; 29) in Anlehnung an sechs Wochentage und als Höhepunkt die Schabbathymne „Lecha dodi“. In dieser Hymne wird der Schabbat wie eine Braut begrüßt: So wie sich ein Bräutigam auf seine Braut freut, so freuen wir uns jede Woche auf den Schabbat. In der letzten Strophe wenden wir uns nach Westen. Das ist eine Anspielung auf die Kabbalisten, die diese Hymne gesungen haben, als sie den Sonnenuntergang (der im Westen liegt) beobachteten.

Der zweite Gebetsteil, Ma'ariw, beginnt mit dem Aufruf zum öffentlichen Gebet – wir befinden uns jetzt im eigentlichen Abendgebet, nachdem im ersten Teil der Schabbat begrüßt wurde. Im Mittelpunkt steht hier das „Schma Israel“ aus Dtn 6,4: „Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einer.“ „Höre Israel“ ist eine Aufmerksamkeitsfloskel zu Beginn einer Rede, die an mehreren Stellen in der Tora vorkommt. In dieser Rede geht es darum, dass Israel nur einen bestimmten Gott verehren soll und nicht die fremden Götter des Landes, in das sie Gott bringen wird. Es ist also eine Auslegung des Gebotes „Du sollst keine fremden Götter haben neben mir“. Archäologische Funde und Textzeugnisse belegen, dass das „Schma Israel“ spätestens ab dem 1. Jh. v. Chr. jeden Abend und Morgen rezitiert wurde und an den Türpfosten zu finden ist.

Die Amida („Stehen“) bildet den dritten Gebetsteil. Nach der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. haben die Rabbiner das Opfer, das nur im Tempel dargebracht werden durfte, durch die Amida ersetzt: Es ist ein gleichwertiger Ersatz: So zählt das Gebet in der Synagoge genauso viel, wie früher das Opfer im Jerusalemer Tempel. Am Schabbat setzt sich die Amida aus sieben Brachot (Segenssprüchen) zusammen, in denen es unter anderem um Gottes Heiligkeit, den Schabbat und den Frieden geht. Vor den Abschlussgebeten hält der Rabbiner meist eine Predigt, in der es um den jeweiligen Abschnitt geht, der am Samstagvormittag aus der Tora gelesen wird. Zu den Abschlussgebeten gehört das Kaddisch (eine Verherrlichung Gottes). Es wird meist von Leidtragenden gesprochen. Obwohl es inhaltlich kein Trauergebet ist, wird es in Trauersituationen gesprochen. So soll angedeutet werden, dass wir selbst in schwierigen Situationen, in denen wir einen nahen Verwandten verloren haben, Gott nur loben können und nicht etwa auf Gott schimpfen. Anders als die meisten anderen Gebete ist es nicht auf Hebräisch, sondern auf Aramäisch geschrieben.

Der Gottesdienst am Freitagabend dauert in aller Regel etwa eine Stunde.

Der Morgengottesdienst („Schacharit“) setzt sich aus sieben Teilen zusammen: „Birkot Ha-Schachar“ (morgendliche Lobsprüche), „Psukej Desimra“ (Loblieder und Psalmen), „Schma Israel“, „Amida“, Toralesung, „Mussaf“ und Abschlussgebete. Die ersten zwei Gebetsteile können auch zu Hause gesprochen werden. Viele Gemeinden beginnen ihren Gottesdienst daher erst kurz vor dem Aufruf zum öffentlichen Gebet, der, wie im Abendgebet auch, den Gebetsteil mit dem „Schma Israel“ im Mittelpunkt einleitet.

An dieser Stelle sollen Toralesung und „Mussaf“ erklärt werden: Die Toralesung folgt einem Zyklus, in dem entweder innerhalb eines Jahres (babylonischer Lesezyklus) oder innerhalb von drei Jahren (Jerusalemer Lesezyklus) die ganze Tora gelesen wird. Es werden insgesamt acht Beter zur Tora aufgerufen. In den meisten liberalen und vielen konservativen Gemeinden sind Frauen religiös gleichberechtigt und werden ebenfalls zur Tora aufgerufen. In orthodoxen Gemeinden werden nur Männer aufgerufen. Die Vorlesung übernimmt meist ein Rabbiner oder Kantor, der den Toratext entsprechend der Singzeichen vorträgt. Die aufgerufenen Beter sprechen Brachot (Segenssprüche), in denen die Tora als Gottes Gabe gepriesen wird.

Im „Mussaf“ (Zusatzgebet) wird eine weitere Amida gesprochen. Diese steht für die Zusatzopfer, die am Schabbat im Tempel dargebracht wurden. Auch hier ersetzt das Gebet also das Opfer. Da dieses Gebet inhaltlich der ersten Amida ähnelt, wird es in einigen liberalen Gemeinden nicht gesprochen.

Der Gottesdienst am Samstag dauert etwa zwei bis zweieinhalb Stunden.

D Zur Hermeneutik des Alten Testaments

1 Jona im Bauch des Fisches: ein Testfall lutherischer Hermeneutik⁹¹ von Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr

Das Reformationsjubiläum im Jahr 2017 bietet Gelegenheit dazu, ein klares Profil lutherischer Theologie und Hermeneutik für das 21. Jahrhundert zu artikulieren. Es wäre erfreulich, wenn sich in den folgenden Jahren dabei auch das Interesse an der Bibel im Leben der Kirche und im weltweiten Christentum, aber ebenso in der akademischen Welt oder in weiteren Institutionen oder Kreisen der modernen Gesellschaft verbreitern ließe. Damit könnte ein Identitätsmerkmal des Luthertums gestärkt werden, das in der Vergangenheit nicht wenig zur Attraktivität des Christentums beigetragen hat. Freilich sind damit auch nicht geringe Schwierigkeiten verbunden, wie sich an der in jüngster Zeit wieder heftigen Debatte um die Bedeutung und das Verständnis des Alten Testaments als Teil der christlichen Bibel zeigt.⁹² Die folgenden Ausführungen können in dem vorgegebenen Rahmen keinen grundsätzlichen Beitrag zu dieser Diskussion bieten. Sie wollen lediglich an einem exemplarischen Fall zeigen, welche Breite von Problemstellungen und welche Fülle von Überlieferungsbereichen berührt werden, wenn Texte aus dem Alten Testament als Teil der christlichen Bibel gelesen und interpretiert werden. Der Lutherische Weltbund hat in den vergangenen Jahren ein Studienprogramm durchgeführt, um die Bedeutung der Heiligen Schrift im gegenwärtigen Leben zu stärken, sei es in akademischen Kreisen, bei Gemeindegliedern oder in der geistig interessierten Öffentlichkeit. Dazu wurde eine Serie von Fachkonferenzen zur lutherischen Hermeneutik in ihren globalen Kontexten veranstaltet, die 2011 in Nairobi begann und deren Ergebnisse im Jubiläumsjahr präsentiert werden sollen.⁹³ Eine dieser Konferenzen fand 2013 im thüringischen Eisenach statt, sozusagen im Kernland der Reformation und in unmittelbarer Nähe des Ortes, an dem Martin Luther mit seiner Übersetzung der Bibel in die deutsche Volkssprache den Grundstein lutherischen Schriftverständnisses gelegt hat.

Das Symposium in Eisenach war der lutherischen Interpretation der Psalmen und des Psalters in ihrer Geschichte und ihren gegenwärtigen Kontexten gewidmet.⁹⁴ Für die reformatorische Theologie bilden die Psalmen einen wesentlichen Teil des ‚Kanons im Kanon‘, denn hier fanden die Reformatoren in herausragender Weise ihre Lektüre und ihr Verständnis des Alten Testaments als Zeugnis für Jesus Christus bestätigt. Der Psalter als Teil der christlichen Bibel war aber nicht erst für Luther, sondern schon seit den Anfängen des Christentums wesentlicher Bestandteil des christlichen Gottesdienstes und ist es in allen christlichen Konfessionen bis heute geblieben. Freilich ist heute deutlicher als früher in das Bewusstsein christlicher Theologie und kirchlichen Lebens gerückt, dass die Psalmen zugleich auch einen wesentli-

⁹¹ Eine englische Fassung dieses Beitrags wurde auf einer gemeinsamen Tagung der Bischofskonferenz der VELKD mit einer Bischofsdelegation aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tansania am 7. März 2016 in Wittenberg vorgetragen.

⁹² vgl. dazu Slenczka: Kirche, S. 83–119; Friedhelm Hartenstein: Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka, ThLZ 140 (2015), S. 738–751

⁹³ „In the beginning was the Word“ (Jn 1:1): The Bible in the Life of the Lutheran Communion. A Study Document on Lutheran Hermeneutics. [o. O.] 2016

⁹⁴ Kenneth Mtata/Karl-Wilhelm Niebuhr/Miriam Rose (Hrsg.): Singing the Songs of the Lord in Foreign Lands. Psalms in Contemporary Lutheran Interpretation. LWF.D 59. Leipzig 2014 (dt.: Das Lied des Herrn in der Fremde singen. Psalmen in zeitgenössischer lutherischer Interpretation. Leipzig 2015)

chen Bestandteil der Schriften Israels bilden und dass sie in diesem Sinne bis heute zum Grundbestand jüdischen Lebens und Glaubens in Synagogengottesdiensten oder im persönlichen Gebet von Juden gehören, natürlich hier ohne Bezug auf Jesus Christus.

Zieht man in Betracht, dass sich die Gewichte im weltweiten Christentum gegenwärtig unmissverständlich vom ‚globalen Norden‘ in den ‚globalen Süden‘ verschieben, dann muss sich zudem jede hermeneutische Reflexion heute in einem globalen Horizont vollziehen. Dazu müssen auch die sozio-politischen Rahmenbedingungen reflektiert werden, welche die Rezeption der Psalmen in Vergangenheit und Gegenwart beeinflusst haben. Angesichts der aktuellen Standards und Arbeitsweisen akademischer Theologie und ihrer Einzeldisziplinen kann dies nur in interdisziplinären Zugängen, in ökumenischer Kooperation und unter interreligiöser Perspektive geschehen. Eine theologisch reflektierte Lektüre und Interpretation der Psalmen erfordert deshalb ein gewisses Verständnis für aktuelle exegetische Methoden ebenso wie für hermeneutische Problemstellungen. Wie in den meisten Fällen so gilt freilich auch hier: ‚learning by doing‘. Der beste Weg, solche exegetischen und hermeneutischen Kompetenzen zu erwerben, liegt in ihrer Anwendung auf konkrete biblische Texte. Mein Beitrag zu der erwähnten Konferenz in Eisenach bestand in der Untersuchung eines biblischen Psalms außerhalb des Psalters, des Psalms, den der Prophet Jona im Bauch des Fisches gesungen hat (Jona 2).⁹⁵ Hierauf greife ich zurück, wenn ich im Folgenden das Jonabuch als Testfall lutherischer Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments betrachte.

1.1 Das Jonabuch und der Jonapsalm als Teil der christlichen Bibel

Das Jonabuch ist eine gute Grundlage für einen solchen Versuch. Es bietet nicht nur eine der farbigsten Geschichten des Alten Testaments, sondern wird auch in der frühjüdischen Literatur und im Neuen Testament mehrfach rezipiert und fand in den Auslegungen antiker Theologen große Aufmerksamkeit.⁹⁶ Die Jonagestalt war im antiken Judentum⁹⁷ ebenso populär wie im Islam⁹⁸ und fand besonders häufig Eingang in die christliche Ikonographie, von der Antike über das Mittelalter bis in die Gegenwartskunst.⁹⁹ So hat das kleine Jonabuch der Bibel immer wieder Leser in ganz verschiedenen Situationen und mit ganz unterschiedlichen Interessen angesprochen und auf diese Weise im Rahmen der Überlieferung und Interpretation der christlichen Bibel eine bedeutende Rolle gespielt.

Ein Teil des Jonabuches, der Psalm Jonas aus Kapitel 2, wurde schon im antiken Christentum in eine Sammlung biblischer Loblieder eingeordnet, die als Teil des Alten Testaments überliefert wurde. Sie bestand aus poetischen Texten aus verschiedenen Schriften des Alten Testaments und frühjüdischen Psalmen, aber auch Lobliedern späteren Ursprungs, darunter poeti-

⁹⁵ Karl-Wilhelm Niebuhr: Psalms Outside of the Biblical Psalms Collection – The Example of Jonah. In: Mita/Niebuhr/Rose: Singing the Songs, S. 121–137 (dt.: Psalmen außerhalb der biblischen Psalmensammlung. Das Beispiel Jona, S. 133–150)

⁹⁶ So etwa in ausführlichen Bibelkommentaren von Hieronymus und Theodor von Mopsuestia. Weitere Auslegungen des Buches Jona in der Alten Kirche stammen unter anderem von Gregor von Nazianz, Ephraim dem Syrer, Theodoret von Cyrus, Theophylaktos, Origenes, Augustinus, Ambrosius und Gregor dem Großen, vgl. dazu Uwe Steffen: Die Jona-Geschichte. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam. Neukirchen-Vluyn 1994, S. 75–87.

⁹⁷ Belege dazu bei Niebuhr: Psalms, S. 129–132 (dt. S. 142–145)

⁹⁸ Belege bei Steffen: Jona-Geschichte, S. 119–140

⁹⁹ vgl. dazu Beat Weber: Jona. Der widerspenstige Prophet und der gnädige Gott. Leipzig 2012, S. 125–175 (Biblische Gestalten; 27)

schen Abschnitten aus neutestamentlichen Schriften. Diese Sammlung, genannt „Oden“,¹⁰⁰ wurde in griechischen Bibelhandschriften seit dem fünften Jahrhundert als Teil der Septuaginta überliefert und fand auch Eingang in die christliche Liturgie.¹⁰¹ Zu ihr gehörten das Schilfmeer-Lied (Ex 15,1–19), das Lied des Mose (Dtn 32,1–43), der Lobgesang der Hanna (1 Sam 2,1–10) und weitere Lieder aus prophetischen Schriften, aber auch das *Magnificat* und das *Nunc Dimittis* aus Lk 1f. Die Sammlung endete mit dem Lobgesang der Engel aus Lk 2,14 (*Gloria in excelsis Deo*), der in eine ausführliche trinitarische Doxologie überging (Ode 14). Im Mittelpunkt dieser Sammlung, also nach den Liedern aus den Büchern Habakuk und Jesaja und vor den Liedern aus dem Danielbuch, finden wir auch den Psalm, den Jona im Bauch des Fisches sang (Jona 2,3–10). Aus seiner Stellung in den Oden ergibt sich, dass der Psalm Jonas offenbar zum Alten Testament gerechnet wurde. Wie andere alttestamentliche Psalmen nutzte man ihn demnach wahrscheinlich in Gottesdiensten an Wochentagen beim Stundengebet.

Im Rahmen des Bibelkanons war der Psalm Jonas also Teil der Oden, deren Abschluss eine Doxologie an den dreieinigen Gott bildete. Diese Sammlung von Oden zielte in ihrem Aufbau auf die Inkarnation Jesu. Interessant ist nun, dass nach dem Anordnungsprinzip der Septuaginta Texte aus dem Neuen Testament wie die Loblieder aus Lk 1f mit solchen aus dem Alten Testament zusammengestellt, als Sammlung aber dem Psalter zugeordnet wurden. Auf diese Weise wurde die trinitarische Doxologie am Ende der Oden zum Bestandteil des Alten Testaments. Diese Einordnung bringt zum Ausdruck, dass nach christlichem Verständnis der dreieinige Gott des Neuen Testaments kein anderer ist als der Gott Israels im Alten Testament. Das Zeugnis für Gott, den Vater Jesu Christi, und für Gott, den Heiligen Geist, findet sich nach dieser Gestalt der (christlichen!) Bibel also nicht erst im Neuen, sondern schon im Alten Testament, wenn man es vom christlichen Glauben her liest.

Aus der Überlieferungsgeschichte des Jonapsalms innerhalb der Bibel lassen sich damit Prinzipien für eine biblische Theologie ableiten, die sich auf das neutestamentliche Zeugnis stützt. Ein solches Verständnis biblischer Theologie war im antiken Christentum leitend für das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament. Die frühen christlichen Theologen entwickelten dazu eine reflektierte Hermeneutik, die letztlich in den Schriften des Neuen Testaments und ihrem Bezug auf die Schriften Israels verankert ist.¹⁰² Aus Sicht der christlichen Bibel kann das Neue Testament nicht angemessen verstanden werden, wenn es vom Alten Testament getrennt wird. Ebenso kann aber das Alte Testament nicht ohne das Neue verstanden werden. Es gab zwar immer wieder Versuche, diese Verhältnisbestimmung zwischen beiden Teilen der christlichen Bibel aufzulösen, angefangen bei dem Theologen und Bischof Markion im zweiten Jahrhundert bis hinein in die jüngere Vergangenheit in Deutschland in der Mitte des 20. Jahrhunderts.¹⁰³ Glücklicherweise wurden solche Versuche aber von den

¹⁰⁰ Nicht zu verwechseln mit den „Oden Salomos“, die der gnostischen Literatur zugerechnet werden.

¹⁰¹ weitere Informationen dazu in Wolfgang Kraus/Martin Karrer (Hrsg.): Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart 2009, S. 899

¹⁰² vgl. dazu ausführlicher Karl-Wilhelm Niebuhr: Schriftauslegung in der Begegnung mit dem Evangelium. In: Friederike Nüssel (Hrsg.): Schriftauslegung, Tübingen 2014 (Themen der Theologie; 8), S. 43–103, 54–69; Volker Drecoll: Exegese als Grundlage der Theologie in der Alten Kirche und im Mittelalter. In: Nüssel: Schriftauslegung, S. 105–140, 110–127

¹⁰³ So versuchten der Theologe und Jenaer Professor für Neues Testament Walter Grundmann (1906–1975) und seine gleichgesinnten Freunde der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“, das Alte Testament aus dem christlichen Gebrauch zu verbannen und alle Verbindungen zur jüdischen Tradition in der Bibel, in der Theologie und im kirchlichen Leben aufzulösen. Zu diesem Zweck gründeten sie das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des

Kirchen nie offiziell rezipiert. Heute ist das Alte Testament unbestreitbar Teil der christlichen Bibel, wenngleich die Probleme seiner Interpretation nicht geringer geworden sind. Aber das gilt ja auch für nicht wenige Texte aus dem Neuen Testament. Jedenfalls sind manche Erzählungen und Bücher aus dem Alten Testament bei Christen wie in säkularen Kreisen nicht selten besser bekannt und beliebter als manche Teile aus dem Neuen.

1.2 Jona bei Luther

Martin Luther widmete Jona einen kurzen Kommentar und eine akademische Vorlesung und brachte sein Verständnis des Jonabuches auch in seinen „Tischreden“ zum Ausdruck.¹⁰⁴ Für Luther war der Prophet im Bauch des Fisches „ein Zeichen der Auferstehung der Toten“. Gleichzeitig war Jona für ihn aber auch ein „zweifelhafter Heiliger“, der trotz seiner Errettung aus Todesgefahr immer noch wollte, dass Gott die Stadt Ninive zerstöre. In seiner Exegese des Jonabuches folgte Luther methodisch noch ganz den Regeln mittelalterlicher Exegese und unterschied zwischen einem *sensus literalis* und einem *sensus spiritualis*. Theologisch hingegen interpretierte er die tödliche Gefahr für Jona und seine Rettung durch Gott nach dem Modell von „Gesetz und Evangelium“:

*Hie kompt nu der walfissch und verschlinget Jona, das ist der tod und die helle. Denn so gehts nach einander: Zu erst das gesetz, darnach die sunde, zu letzt der tod ... Darnach kompt das lebendige Gotts wort, das Euangelion der gnaden, und spricht zum fische, das ist, es gepeut dem todte, das er den menschen lebendig lasse. Da gehet der glaube an und wird der mensch beyde von sunden und tod ledig und los und lebt also ynn gnaden und gerechtigkeit mit Christo.*¹⁰⁵

In seinen Tischreden erklärte Luther ausdrücklich, die Geschichte von Jona sei nicht als historische Erzählung, sondern als Symbol für die Auferstehung zu verstehen. Die Erzählung vom Überleben Jonas im Bauch des Fisches sei „sehr lügerlich“, und wäre sie nicht Teil der Heiligen Schrift, würde er ihr keinen Glauben schenken.¹⁰⁶ Für Luther ist demnach nicht der historische Wert der Erzählung entscheidend. Wichtig ist vielmehr ihre geistliche Bedeutung, die nur dann herausgearbeitet werden kann, wenn man den christlichen Glauben zum Ausgangspunkt für ihre Auslegung nimmt. Im Folgenden werde ich mich nun nicht weiter mit Luthers Exegese beschäftigen, sondern mich auf die Frage beschränken, wie das Jonabuch und im Besonderen der Jonapsalm vor dem Hintergrund heutiger biblischer Exegese und Theologie zum Verständnis des biblischen Psalters beitragen kann.

jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben; vgl. dazu ausführlich Oliver Arnhold: ‚Entjudung‘ – Kirche im Abgrund: Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939 und das ‚Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben‘ 1939–1945. Berlin 2010

¹⁰⁴ zu Luthers Jona-Auslegung vgl. Johann Anselm Steiger: Jonas Propheta. Zur Auslegungs- und Mediengeschichte des Buches Jona bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit. Stuttgart 2011 (Doctrina Pietatis; II/5), S. 13–54

¹⁰⁵ Martin Luther: Der Prophet Jona ausgelegt. 1526, WA 19, 1897, 248f; vgl. dazu auch Steffen: Jona Geschichte, S. 107–111

¹⁰⁶ WA TR 736 (Sammlung Aurifaber)

1.3 Der Jonapsalm im Jonabuch

Das Jonabuch ist in der Bibel ein Sonderfall, ja, man kann es geradezu als Fremdkörper unter den Propheten ansehen, obwohl es im alttestamentlichen Kanon stets als Teil der Prophetensammlung überliefert und schon im Frühjudentum dem Zwölf-Propheten-Buch zugeordnet wurde.¹⁰⁷ Im gesamten Jonabuch gibt es aber nur einen einzigen Prophetenspruch, der im Hebräischen aus lediglich fünf Wörtern besteht: „Noch vierzig Tage, dann wird Ninive untergehen.“ (Jona 3,4) Abgesehen von diesem Spruch wirkt das Buch eher wie eine Weisheits Erzählung mit vorherrschend pädagogischen Zielen. Es würde daher eher in den dritten Teil der hebräischen Bibel passen, zu den Schriften, ähnlich wie die Bücher Tobit, Judit und Hiob oder andere frühjüdische Weisheitsschriften.¹⁰⁸

Eine weitere Besonderheit des Jonabuches aus literarischer Sicht bildet der lange Psalm, den Jona betet, als er im Bauch des Fisches gefangen ist (Jona 2,2–9).¹⁰⁹ Diese Dichtung ähnelt stark den biblischen Psalmen, wie schon antike christliche Leser feststellten, die den Psalm aus seinem literarischen Kontext herausnahmen und ihn neben andere Loblieder aus dem Alten und dem Neuen Testament stellten.¹¹⁰ In der alttestamentlichen Forschung boten solche Besonderheiten den Ansatzpunkt für literaturgeschichtliche Analysen des Jonabuches.¹¹¹ Heute geht man weithin davon aus, dass das Buch seine literarische Form erst in der späten Perserzeit oder der frühhellenistischen Zeit erlangte. Versuche der Rekonstruktion verschiedener Phasen der literarischen Entwicklung des Buches, etwa die These, der Psalm in Jona 2 sei ursprünglich unabhängig von seinem literarischen Kontext in einem ähnlichen Umfeld wie andere Psalmen aus vorexilischer Zeit entstanden, haben sich nicht durchsetzen können. Die erzählerischen Verbindungen zwischen Jonas Psalm und der Jonageschichte sind zu eng, um beide voneinander zu trennen. Obwohl man den Psalm Jonas formal der Gattung der „Danklieder“ zuordnen kann, beziehen sich einzelne Motive bei der Beschreibung der Notlage konkret auf die Situation des ertrinkenden Jona. Deshalb können wir davon ausgehen, dass Psalm und Erzählung einander gegenseitig erklären. Sie gehören zusammen und wurden wohl von demselben Autor verfasst.

Bei der Auslegung der Motive des Jonapsalms lassen sich allerdings Verbindungen zum biblischen Psalter nicht übersehen. Die Gattung der *todah*-Psalmen legt seinen Aufbau fest. Das sieht man daran, dass Jonas Rettung in seinem Gebet bereits angesprochen wird, obwohl er da ja noch immer in Not ist.¹¹² Auch manche Formulierungen stimmen mit biblischen Psalmen überein wie zum Beispiel:

¹⁰⁷ vgl. Sir 49,10; Vitae Prophetarum 10

¹⁰⁸ zur Erzählanalyse des Buches Jona vgl. Peter Weimar: Eine Geschichte voller Überraschungen. Annäherungen an die Jonaerzählung. Stuttgart 2009 (SBS; 217); Rüdiger Lux: Jona. Prophet zwischen ‚Verweigerung‘ und ‚Gehorsam‘. Eine erzählanalytische Studie. Göttingen 1994 (FRLANT; 162)

¹⁰⁹ zu jüngeren Forschungen zum Psalm Jonas vgl. Lux: Jona, S. 165–186; Meik Gerhards: Studien zum Jonabuch. Neukirchen-Vluyn 2006 (BThSt; 78), S. 11–26; Hermann J. Oppen-Rhein: Jonapsalm und Jonabuch. Sprachgestalt, Entstehungsgeschichte und Kontextbedeutung von Jona 2. Stuttgart 1997 (SBB; 38)

¹¹⁰ siehe dazu oben zu den „Oden“

¹¹¹ für die ältere Forschung vgl. Hans Walter Wolff: Studien zum Jonabuch. Neukirchen-Vluyn 1967 (BSt; 47); ders.: Dodekapropheten 3: Obadja und Jona. Neukirchen-Vluyn 1977 (BK; 14/3), S. 54–56; Wilhelm Rudolph: Joel – Amos – Obadja – Jona. Gütersloh 1971 (KAT; 13/2), S. 328–330; zur jüngeren Forschung vgl. Gerhards: Jonabuch, S. 15–26, 55–65; Oppen-Rhein: Jonapsalm, S. 213–230

¹¹² In *todah*-Psalmen folgten auf die Beschreibung der Notlage und den Ruf nach Rettung ein Eingreifen Gottes und eine Reaktion darauf seitens der betenden Person, die ihre Dankbarkeit ausdrückt und gelobt, Gottes Namen in

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

Wort der Kirchenleitung zum gemeinsamen Weg von Juden und Christen

Am 18. April 1948 hatte die 16. Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens nach eingehender Debatte eine Erklärung zur Schuld am jüdischen Volk als Kanzelabkündigung für den 10. Sonntag nach Trinitatis verabschiedet.¹ Seitdem hat sich die Landeskirche wiederholt mit dem Verhältnis von Juden und Christen beschäftigt.

Anlässlich des 50. Jahrestages der Novemberpogrome von 1938 sowie des 40. Jahrestages der Gründung des Staates Israel verabschiedete die 23. Landessynode auf ihrer Herbsttagung 1988 ein „Wort der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens aus Anlaß des 50. Jahrestages der Pogromnacht vom 9.11.1938“. Im Amtsblatt der Landeskirche wurde dies im Juni 1991 veröffentlicht.²

Am 30. Oktober 1998 veröffentlichte die Landeskirche „Eine Arbeitshilfe zum 60. Jahrestag der Pogromnacht vom 9. November 1938“, die das Wort der Landeskirche zum 50. Jahrestag der Pogromnacht, die Erklärung der 16. Landessynode von 1948 und exegetisch-homiletische Bemerkungen zu Römer 14,7–9 (Predigttexte am 8.11.1998) enthält.³

Am 9. November 2016 gab die 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 3. Tagung „Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes“ als Kundgebung bekannt.⁴

Auf diese Texte bezieht sich die Kirchenleitung der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens, wenn sie sich mit Blick auf das Gedenken zum 80. Jahrestag der Novemberpogrome von 1938 mit folgendem Wort an die Gemeinden richtet:

(1) „Wer sich rühmen will, der rühme sich dessen, dass er klug sei und mich kenne, dass ich der Herr bin, der Barmherzigkeit, Recht und Gerechtigkeit übt auf Erden; denn solches gefällt mir, spricht der Herr.“ (Jer 9,23)

Die rabbinische Bibelauslegung weist darauf hin, dass Barmherzigkeit und Gerechtigkeit die Grundlagen sind, mit denen die Welt geschaffen wurde – so ein Gleichnis der rabbinischen Bibelauslegung zu Gen 2,4b.⁵

(2) Der Schöpfer ruft uns, Christen und Juden, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in dieser Welt nach Kräften zu fördern: „Doch ist ja seine Hilfe nahe denen, die ihn fürchten, dass in unserm Lande Ehre wohne; dass Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen; dass Treue auf der Erde wachse und Gerechtigkeit vom Himmel schaue; dass uns auch der HERR Gutes tue und unser Land seine Frucht gebe; dass Gerechtigkeit vor ihm her gehe und seinen Schritten folge.“ (Ps 85,10–14)

(3) Von diesem Auftrag her lesen Juden und Christen gemeinsam in der Bibel.

(4) Jesus von Nazareth, den wir Christen als Christus bekennen, zitiert „Höre Israel, der Herr unser Gott ist einer“ (Dtn 6,4 zitiert in Mk 12,28 par). Damit lehrt er uns, an der Seite Israels seinen und unseren himmlischen Vater zu bekennen und zu bezeugen.

Jesus stellt zugleich aus Lev 19,18 das Gebot der Nächstenliebe daneben. Daran sind wir Christen besonders auch gegen Israel schuldig geworden.

(5) Ebenso haben wir die Erwartung enttäuscht, die der Apostel Paulus Eph 2,14 beschrieb: „Denn Christus ist unser Friede, der aus beiden eins gemacht hat und hat den Zaun abgebrochen, der dazwischen war, indem er durch sein Fleisch die Feindschaft wegnahm.“ Christus beendet die Feindschaft zwischen Israel und uns Heiden. Daraus erkennen wir unsere Pflicht, allen Menschen gerecht und barmherzig zu begegnen.

(6) Wir beklagen, dass jüdisches Leben, wie es in Regionen unserer Landeskirche bestand, zerstört worden ist.

Dankbar erleben wir den Zuzug jüdischer Gemeindeglieder und die große Bereitschaft aus den jüdischen Gemeinden in unserer Nachbarschaft, freundschaftlich mit uns zusammen zu lernen und zu arbeiten.

Denn indem wir voneinander und übereinander lernen werden wir auch in unserem je eigenen Glauben und Leben gestärkt und bereichert.

Der Wunsch nach direkter Begegnung ist dabei schon zahlenmäßig eine große Herausforderung für die jüdischen Gemeinden.

(7) In Röm 9,4 bekräftigt der Apostel Paulus „Israel ist mein erstgeborener Sohn“ (Ex 4,22) und fügt in Röm 11,29 hinzu: „Gottes Gaben und Berufungen können ihn nicht gereuen.“ Das bestärkt unser Vertrauen auf die Kindschaft der Juden, in die wir Christen durch den Zusammenhang mit Jesus, dem Christus aus Israel, hineingenommen worden sind. Christliches Zeugnis stellt die bleibende Erwählung Israels nicht infrage.

Alle Bemühungen, Juden zum Religionswechsel zu bewegen, widersprechen deshalb dem Bekenntnis zur Treue Gottes und der Erwählung Israels. Wo die bleibende Erwählung Israels infrage gestellt wird, entsteht die Gefahr, jüdenfeindlichem Denken Raum zu geben.

(8) So sehen wir uns als Christen mit unseren jüdischen Geschwistern berufen, gemeinsam Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in dem von Gott allen Menschen eröffneten Lebensraum zu üben.

Dresden, den 23. Juni 2017

¹ Hans Hermann Henrix/Rolf Rendtorff (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. [Bd. 1:] Dokumente von 1945–1985. 2. Aufl. Paderborn 1989, S. 544

² ABl. 1991, S. B 39f

³ ABl. 1998, S. B 55–62

⁴ http://mobil.ekd.de/synode2016/beschluesse/s16_05_6_kundgebung_erklaerung_zu_christen_und_juden.html (letzter Zugriff am 3. Juli 2017, 9:00 Uhr)

⁵ BerR 12,15, in: Der Midrasch Bereschit Rabba, das ist die haggadische Auslegung der Genesis. Mit einer Einleitung von [Julius] Fürst, Noten und Verbesserungen von demselben und D. O[scar] Straschun, und Varianten von Dr. M. Grünwald. Übers. von August Wünsche. Leipzig 1881, S. 57

Vers 3	Ich rief zu dem Herrn in meiner Angst, und er antwortete mir. Ich schrie aus dem Rachen des Todes, und du hörtest meine Stimme.
<i>Ps 130,1f.</i>	<i>Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir. Herr, höre meine Stimme!</i>
Vers 4	Du warfst mich in die Tiefe, mitten ins Meer, dass die Fluten mich umgaben. Alle deine Wogen und Wellen gingen über mich.
Vers 6a	Wasser umgaben mich und gingen mir ans Leben, die Tiefe umringte mich, Schilf bedeckte mein Haupt.
<i>Ps 42,8</i>	<i>Alle deine Wasserwogen und Wellen gehen über mich.</i>
Vers 5	Ich dachte, ich wäre von deinen Augen verstoßen, ich würde deinen heiligen Tempel nicht mehr sehen.
<i>Ps 31,23</i>	<i>Ich sprach wohl in meinem Zagen: Ich bin von deinen Augen verstoßen. Doch du hörtest die Stimme meines Flehens, als ich zu dir schrie.</i>
Vers 7	Ich sank hinunter zu der Berge Gründen, der Erde Riegel schlossen sich hinter mir ewiglich.
<i>Ps 40,3</i>	<i>Er zog mich aus der grausigen Grube, aus lauter Schmutz und Schlamm.</i>

Durch solche Aneinanderreihung biblischer Psalmenwendungen wird der Prophet Jona zum Vorbild für einen jeden frommen Israeliten. Obwohl er gegen Gottes Willen protestierte, seine Aufgabe nicht erfüllte und dadurch in äußerste, lebensbedrohliche Not geriet, durfte Jona im Gebet zu seinem Gott zurückkehren und ihn um Rettung anflehen. Jeder Mensch in ähnlichen Situationen kann seinem Beispiel folgen, denn Gott ist ein barmherziger, rettender Gott, im Gegensatz zu den erbärmlichen Götzen der Heiden (vgl. Jona 2,9). Gott verdient es, in seinem heiligen Tempel gelobt zu werden (Jona 2,8.10). Jona, wie ihn das biblische Jonabuch darstellt, konnte seinen Gott sogar schon loben, noch bevor er ans Land gespien wurde, denn er lebte aus dem Glauben an seinen barmherzigen Gott. Dieses biblische Verständnis von Gott als Retter in der Not, der die Sünden seines Volkes vergibt, durchzieht das gesamte Jonabuch, nicht nur Jonas Psalm. In diesem theologischen Rahmen ist Jona eine beispielhafte Figur, die Zeugnis ablegt von Gottes barmherzigem Handeln gegenüber seinem Volk Israel. Jona als exemplarischer Mensch ist Teil einer narrativen Theologie des Alten Testaments. Ein moderner Exeget hat deshalb als angemessenen Titel für das Jonabuch vorgeschlagen: „Die Geschichte JHWHs mit seinem Propheten Jona“.¹¹³ Zum weiteren theologischen Rahmen, der im Jonapsalm wie im Jonabuch angesprochen wird, gehört die Ansicht, dass der Gott Israels gleichzeitig „der Gott des Himmels, der das Meer und das Trockene gemacht hat“, ist (Jona 1,9), dem niemand entkommen kann (Jona 1,3f). Gott beherrscht die Naturgewalten (Jona 1,4.15), und selbst die Heiden fürchten ihn (Jona 1,16).¹¹⁴ Kapitel 3 zeigt, dass Heiden (sogar

der Gemeinde zu preisen; vgl. Erich Zenger: Das Buch der Psalmen. In: Erich Zenger u. a.: Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart 2008, S. 348–370, 361f

¹¹³ Alfons Deissler: Jona. In: Ders.: Zwölf Propheten II. Würzburg 1984, S. 20

¹¹⁴ zu weiteren theologischen Themen im Jonabuch vgl. Friedhelm Hartenstein: Die Zumutung des barmherzigen Gottes. Die Theologie des Jonabuches im Licht der Urgeschichte Gen 1–11. In: Angelika Berlejung/Raik Heckl (Hrsg.): Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Leipzig 2012 (ABG; 39), S. 435–455; Jörg Jeremias: Der Psalm des Jona (Jona 2,3–10). In: Michaela Bauks u. a. (Hrsg.): Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Neukirchen-Vluyn 2008, S. 203–214

mehr als Jona, der Israelit!) bereit sind umzukehren und Gott vielleicht sogar umstimmen können, damit er seinen Zorn von ihnen abwende (Jona 3,8f). Tatsächlich geschieht genau dies in der Erzählung: Als Gott ihre Buße sah, „reute ihn das Übel, das er ihnen angekündigt hatte, und [er] tat's nicht“ (Jona 3,10).¹¹⁵ Auch hier wird Jona als beispielhafter Israelit dargestellt, nun allerdings im negativen Sinn. Er kennt zwar Gottes Wesen ganz genau, lehnt sich aber dagegen auf:

Ach, Herr, das ist's ja, was ich dachte, als ich noch in meinem Lande war, weshalb ich auch eilends nach Tarsis fliehen wollte; denn ich wusste, dass du gnädig, barmherzig, langmütig und von großer Güte bist und lässt dich des Übels gereuen. (Jona 4,2)

Offenbar zitiert Jona hier eines der grundlegenden Bekenntnisse Israels in der Tora (vgl. Ex 34,6f), nach dem auf die Verheißung der Gnade Gottes die Ankündigung seines Gerichts folgt.¹¹⁶ Jonas Zitat bricht aber genau an diesem Wendepunkt des biblischen Bekenntnisses ab. Das ist ein klarer Beleg für das Gottesverständnis im Buch Jona: Gott ist der Richter, dem niemand je entkommen kann, am wenigsten derjenige, der sich selbst als frommer Israelit und Verkündiger von Gottes Gericht über die Heiden sieht. Vor allem aber ist Gott ein barmherziger Gott, sogar für Heiden, die bereit sind, zu ihm umzukehren und zu lernen, ihn zu fürchten. Mehr noch: Gott zeigt sich barmherzig gerade auch gegenüber diesem widerborstigen, kleingläubigen Israeliten, der glaubt, er könne Gottes Gnade nicht ertragen!

Jona ist demnach ein Vorbild für Israels Vertrauen auf Gott, gleichzeitig aber auch ein (unfreiwilliger) Verkündiger von Gottes Gnade gegenüber allen Menschen. Der Psalm Jonas ist Bekenntnis zu dem Gott, der Menschen aus tiefster Not rettet. Die Geschichte Jonas erzählt von Gottes Barmherzigkeit gegenüber allen Menschen, die sich seinem gütigen Urteil anvertrauen. Wollte man die lutherische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auf die Schriften des Alten Testaments übertragen, so gehörte das Jonabuch, auch wenn es auf der Erzählebene ein offenes Ende hat, ganz sicher auf die Seite des Evangeliums.

1.4 Jona im Neuen Testament

In den synoptischen Evangelien wird die Jonageschichte zwar nicht nacherzählt, es ist aber deutlich, dass sie ihren Verfassern und Lesern bekannt war.¹¹⁷ Klar ist zunächst, dass der synoptische Jesus mit den Pharisäern als Repräsentanten seiner Gegner streitet und sie in diesem Zusammenhang auf ein „Zeichen“ verweist. Weniger eindeutig ist allerdings, was dieses „Zeichen“ genau bedeutet.¹¹⁸ Nach Markus weigert sich Jesus grundsätzlich, ein solches Zei-

¹¹⁵ zum Motiv von Gottes Reue im Buch Jona vgl. Jan-Dirk Döhling: Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel. Freiburg i. Br. 2009 (HBS; 61), S. 429–484

¹¹⁶ vgl. dazu Ruth Scoralick: Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch. Freiburg i. Br. 2002 (HBS; 33), S. 182–185

¹¹⁷ vgl. Mk 8,11f; Mt 12,38–42; 16,1–2a.4; Lk 11,16.29–32. Der Diskussionsstand zur vorliterarischen Überlieferungsgeschichte, die zur synoptischen Jona-Tradition führte, ist komplex und kann hier nicht behandelt werden, vgl. dazu Michael Wolter: Das Lukasevangelium. Tübingen 2008 (HNT; 5), S. 414–426; Ulrich Luz: Das Evangelium nach Matthäus. Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990 (EKK; I/2), S. 271–285; Joachim Gnlika: Das Evangelium nach Markus. Zürich/Neukirchen-Vluyn 1980 (EKK II/1), S. 305–308

¹¹⁸ für eine ausführlichere Diskussion vgl. Martin Hüneburg: Jesus als Wundertäter in der Logienquelle. Ein Beitrag zur Christologie von Q. Leipzig 2001 (ABG; 4), S. 214–223; Peter Lampe: Jona in der Jesustradition des ersten Jahrhunderts auf der Grundlage literarischer und archäologischer Zeugnisse. In: Petra von Gemünden/David G.

chen zu geben, wobei Markus jedoch Jona dabei gar nicht erwähnt. Matthäus und Lukas erweitern gegenüber Markus die Weigerung Jesu, ein Zeichen zu geben, und nennen als Ausnahme das „Zeichen des Jona“. Nach Lukas führt Jesus nach seiner Weigerung, der Aufforderung der Pharisäer nachzukommen (Lk 11,16), noch mehrere weitere Argumente an, bevor er das „Zeichen des Jona“ erwähnt (Lk 11,29). Erst danach gibt Lukas auch einen Hinweis darauf, was dieses Zeichen bedeuten könnte. Er bezieht sich dabei auf Jonas Ankündigung des Gerichts gegen Ninive. Genau wie Jona früher für die Leute von Ninive zu einem „Zeichen“ wurde, so wird „der Menschensohn“ beim Jüngsten Gericht auftreten und gegen „dieses Geschlecht“ sprechen (Lk 11,30). Weil die Heiden von Ninive damals Buße taten (so wie auch die „Königin aus dem Süden“,¹¹⁹ die vom Ende der Welt kam, die Weisheit Salomos zu hören), werden sie auch beim Jüngsten Gericht gegen „dieses Geschlecht“ auftreten, d. h. gegen die Israeliten, die nicht bereit sind, an Jesus zu glauben. Denn „hier ist mehr als Salomo“ und „mehr als Jona“ (Lk 11,31f). Im Lukasevangelium wird Jona demnach zum beispielhaften Propheten des Gerichts aus dem ersten Bund und zu einem Vorbild für Jesu eigene Verkündigung des eschatologischen Gerichts.

Nach Matthäus weigert sich Jesus zunächst, überhaupt irgendein Zeichen zu geben, und weist nur, genau wie nach Lukas, auf das „Zeichen des Jona“ (Mt 16,1a.4; 12,39). Doch dann gibt Matthäus (zumindest an einer der beiden Stellen) noch zwei Erklärungen für dieses „Zeichen des Jona“. Zunächst legt er den dreitägigen Aufenthalt Jonas im Bauch des „Seeungetüms“¹²⁰ als Vorbild für den dreitägigen Aufenthalt des Menschensohnes „im Schoß der Erde“ (Mt 12,40) aus und spielt damit indirekt auf die Auferstehung Jesu von den Toten an. Danach nennt Jesus die Leute von Ninive Zeugen gegen „dieses Geschlecht“ beim Jüngsten Gericht, weil sie nach Jonas Prophezeiung Buße taten (Mt 12,41). Wie bei Lukas so spricht auch bei Matthäus Jesus dann von der „Königin aus dem Süden“ (Mt 12,42) als biblischem Vorbild für Heiden, die, anders als „dieses Geschlecht“, Buße taten, allerdings erst nach der Erwähnung der Leute von Ninive. Bei Matthäus erscheint Jona demnach wie bei Lukas vor allem als eschatologischer Gerichtsprophet. Aber allein bei Matthäus ist die Jonageschichte auch biblisches Vorbild für die Auferstehung Jesu, des „Menschensohns“.

Mt 12,38–42

³⁸Da fingen einige von den Schriftgelehrten und Pharisäern an und sprachen zu ihm: Meister, wir möchten gern ein Zeichen von dir sehen.
³⁹Und er antwortete und sprach zu ihnen: Ein böses und abtrünniges Geschlecht fordert ein Zeichen, aber es wird ihm kein Zeichen gege-

Mk 8,11f

¹¹Und die Pharisäer kamen heraus und fingen an, mit ihm zu streiten, versuchten ihn und forderten von ihm ein Zeichen vom Himmel.

Lk 11,16.29–32

¹⁶Andere aber versuchten ihn und forderten von ihm ein Zeichen vom Himmel.

Horrell/Max Küchler (Hrsg.): Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft. Göttingen 2013 (NTOA/StUNT; 100), S. 347–372

¹¹⁹ vgl. 1 Kön 10,1–13

¹²⁰ nach der Septuaginta, im Unterschied zu einem großen Fisch nach dem hebräischen Text

ben werden, es sei denn das Zeichen des Propheten Jona.

⁴⁰Denn wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde sein.

⁴¹Die Leute von Ninive werden auftreten beim Jüngsten Gericht mit diesem Geschlecht und werden es verdammen; denn sie taten Buße nach der Predigt des Jona. Und siehe, hier ist mehr als Jona. ⁴²Die Königin vom Süden wird auftreten beim Jüngsten Gericht mit diesem Geschlecht und wird es verdammen; denn sie kam vom Ende der Erde, um Salomos Weisheit zu hören. Und siehe, hier ist mehr als Salomo.

Mt 16,1–4

¹Da traten die Pharisäer und Sadduzäer zu ihm; die versuchten ihn und forderten ihn auf, sie ein Zeichen vom Himmel sehen zu lassen.

²Aber er antwortete und sprach: ... ⁴Ein böses und abtrünniges Geschlecht fordert ein Zeichen; doch soll ihm kein Zeichen gegeben werden, es sei denn das Zeichen des Jona.

¹²Und er seufzte in seinem Geist und sprach: Was fordert doch dieses Geschlecht ein Zeichen? Wahrlich, ich sage euch: Es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden!

³⁰Denn wie Jona ein Zeichen war für die Leute von Ninive, so wird es auch der Menschensohn sein für dieses Geschlecht. ³¹Die Königin vom Süden wird auftreten beim Jüngsten Gericht mit den Leuten dieses Geschlechts und wird sie verdammen; denn sie kam vom Ende der Welt, zu hören die Weisheit Salomos. Und siehe, hier ist mehr als Salomo. ³²Die Leute von Ninive werden auftreten beim Jüngsten Gericht mit diesem Geschlecht und werden's verdammen; denn sie taten Buße nach der Predigt des Jona. Und siehe, hier ist mehr als Jona.

²⁹Die Menge aber drängte herzu. Da fing er an und sagte: Dies Geschlecht ist ein böses Geschlecht; es fordert ein Zeichen, aber es wird ihm kein Zeichen gegeben werden als nur das Zeichen des Jona.

Angesichts dieser etwas komplizierten synoptischen Überlieferung ist es natürlich riskant, eine Vermutung darüber zu äußern, was denn der „vorösterliche“ Jesus möglicherweise über Jona gesagt hat. Wir müssen wohl von den beiden Streitgesprächen ausgehen, die unabhängig voneinander in die synoptischen Evangelien aufgenommen worden sind. Ursprünglich war eines davon Teil einer Auseinandersetzung mit den Pharisäern, bei der sich Jesus grundsätz-

lich weigerte, ein Zeichen zu geben.¹²¹ Die zweite Überlieferung entstammt einem anderen Streitgespräch, in dem Jesus die Leute von Ninive als Adressaten der Gerichtsprophetie des Jona erwähnte sowie dazu noch die „Königin aus dem Süden“. Dieses Streitgespräch wurde in der Matthäus und Lukas gemeinsamen Überlieferung aufbewahrt. Die Leute von Ninive und die „Königin aus dem Süden“ wurden hier zum Modell für Jesu Ankündigung des Jüngsten Gerichts gegen „dieses Geschlecht“. Matthäus und Lukas kombinierten in ihren Evangelien beide Überlieferungen. Matthäus verdoppelte sie sogar und fügte sie an zwei verschiedenen Stellen in seine Erzählung ein. Außerdem nutzte er das Motiv von Jona im Bauch des Seeungetüms als Vorbild für die Auferstehung Jesu, was offensichtlich schon das Osterbekenntnis der christlichen Gemeinde voraussetzt. Dies passt gut zum Umgang mit der Schrift bei Matthäus an anderen Stellen seines Evangeliums. Wahrscheinlich war es also erst der Evangelist Matthäus, der diesen Spruch zur Überlieferung über Jona hinzufügte. Ob er dabei auf sein Sondergut zurückgreifen konnte, bleibt offen.

Mit anderen Worten: Jesus selbst kannte möglicherweise Jona als Gerichtspropheten und führte ihn vielleicht auch als Beispiel für seine eigene Verkündigung über das Jüngste Gericht an. Vielleicht verwies Jesus auch schon auf die Leute von Ninive als Beispiel für die Buße von Nichtjuden.¹²² Auf jeden Fall konnte er dieses biblische Vorbild polemisch gegen seine jüdischen Gegner verwenden, die seine Lehre verwarfen. Gehen wir von dieser Annahme aus, dann hat Jesus die prophetische Konfrontation zwischen Israeliten und Heiden, die implizit schon Teil der Jonageschichte war, in die Streitgespräche mit seinen Gegnern eingeführt. Darin könnte sich schon eine gewisse Ausstrahlung der Jesusbewegung auf Nichtjuden andeuten, die später im Matthäusevangelium als zentrales Thema aufgegriffen wird.¹²³

1.5 Jona als Modell für eine biblische Theologie

Jonas Psalm spielt in der Jesusüberlieferung der Evangelien keine Rolle. Der Bauch des Fisches ist hier nur Modell für Jesu Grab, nicht der Ort, einen Psalm zu singen. Und selbst dies gilt wohl erst für die Zeit nach Ostern und vielleicht nur für Matthäus. Schritt für Schritt wurde das Jonabuch dann aber in der christlichen Tradition zu einem biblischen Vorbild für die Auferstehung der Toten.¹²⁴ Schon in den frühesten Schichten der synoptischen Überlieferung hat die Jonageschichte ihre Spuren hinterlassen. Aber erst bei Matthäus findet sich das Motiv von Jona im Bauch des Fisches als Symbol für die Auferstehung Christi. Und doch war es dieses Motiv, das für die Auslegung des Jonabuches in der christlichen Rezeptionsgeschichte leitend wurde, nicht etwa der auf das Gericht Gottes gerichtete Akzent, den die Jonagestalt bei Jesus hatte. Es war also erst der österliche Glaube an den auferstandenen Christus, der dem alttestamentlichen Jona einen neuen, christlichen Sinn gab und das christliche Verständnis der ganzen Jonageschichte künftig bestimmte.

¹²¹ Mk 8,11f. Die Überlieferung vor Markus könnte bereits einen Bezug auf das „Zeichen des Jona“ enthalten haben, den Markus aufgrund des neuen Kontexts dieser Überlieferung in seinem Evangelium getilgt hat. Ohne einen solchen Hinweis wäre wohl die Polemik der Aussage gegen die Pharisäer unverständlich.

¹²² vgl. Florian Wilk: Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker. Berlin/New York 2002 (BZNW; 109), S. 270–286

¹²³ vgl. Mt 28,16–20

¹²⁴ vgl. dazu viele Belege bei Uwe Steffen: Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jona-Motivs. Göttingen 1963, S. 141–238

Das Buch Jona kann damit als Testfall für eine biblische Theologie im christlichen Verständnis angesehen werden. Entscheidend für eine solche biblische Theologie ist nicht die Verkündigung eines irgendwie zu rekonstruierenden ‚vorösterlichen‘ oder ‚historischen‘ Jesus und ebenso wenig die Botschaft eines ‚historischen Jona‘ aus dem 8. Jh. v. Chr. Entscheidend für ein christliches Verständnis des Jonabuches ist vielmehr das Bekenntnis zu Jesus, der am Kreuz starb und den Gott am dritten Tag von den Toten auferweckt hat. Dieses Bekenntnis bestimmt die Auslegung der Texte des Neuen wie auch des Alten Testaments. Das bedeutet nicht, dass historische Untersuchungen alttestamentlicher Texte nutzlos oder verfehlt wären. Im Gegenteil: Sie können hilfreich sein, um die uns überlieferten biblischen Texte differenzierter zu verstehen. Aber solche historischen Forschungen sind kein Selbstzweck. Sie können nur Mittel sein für ein besseres theologisches Verständnis der Bibel, bestehend aus Neuem und Altem Testament, als Zeugnis von Gottes rettendem Werk in seinem Sohn Jesus Christus. Wenn Jona heute aus dem Bauch des Fisches zu uns sprechen soll, dann müssen wir als Christen die Botschaft in den Mittelpunkt stellen, die uns die ganze Bibel, bestehend aus beiden Testamenten, vermittelt, die Botschaft von Jesu Tod und Auferstehung, die auch das christliche Verständnis der Jonageschichte seit den Zeiten des Neuen Testaments bestimmt hat. Das gilt auch für die christliche Lektüre und das christliche Verständnis des Jonapsalms. Wenn wir aus der Sicht lutherischer Hermeneutik heute fragen: „Was kommt heraus für uns aus dem Maul des Fisches?“, dann können wir hinter diese Einsicht christlicher Lektüre der ganzen Bibel nicht mehr zurückgehen, auch nicht, nachdem wir gelernt haben, die Texte des Alten Testaments zugleich als Schriften Israels und als Quelle und Ausdruck jüdischen Glaubens heute ernst zu nehmen.

Es braucht immer eine lebendige Stimme, glaubende Menschen, um das Evangelium so zu predigen, dass es von Menschen in der heutigen Zeit als Wort des Lebens verstanden und angenommen werden kann. Es gibt unzählige Arten und Weisen, wie man die biblischen Erzählungen verstehen kann, und jede hat ihren eigenen Kontext. Aber es gibt nur ein Evangelium zu verkündigen. Aus Sicht heutiger lutherischer Hermeneutik ist entscheidend, ob wir in all den verschiedenen, manchmal durchaus beunruhigenden Erzählungen und Texten der Bibel die *viva vox evangelii* entdecken, die Botschaft des lebendigen Wortes, das Nahrung bietet für alle Menschen, die es brauchen.

Auf dem folgenden Bild sieht man die Kanzel der katholischen Kirche in Bad Reinerz in Schlesien (heute in Polen). Klar zu erkennen ist das dargestellte Tier. Es gleicht eher einem Seeungetüm als einem freundlichen Fisch. Die Kanzel wird von den vier Evangelisten getragen. Über dem Maul des Fisches sind alttestamentliche Propheten zu sehen, ganz oben der auferstandene Christus. Bewundern (oder fürchten) mag man die weißen Zähne im Maul des Fisches. In der Mitte des Rachens aber ist nichts als ein leerer Raum und ein blutroter Hintergrund. Bei näherem Hinsehen erkennt man allerdings ein Mikrofon, ein leeres Lesepult und darüber den Heiligen Geist wie eine Taube, umgeben von einem Strahlenkranz.

Was aus dem Maul des Fisches herauskommt, hängt davon ab, wer auf die Kanzel steigt und wie er oder sie die Geschichte versteht und verkündigt. Die Predigt wird entweder den Fisch oder den auferstandenen Christus oder den Heiligen Geist oder etwas Anderes betonen, je nach dem, was der Prediger oder die Predigerin in den Evangelien oder in der Bibel gelesen hat. Nach lutherischer Tradition soll aber das Wort Gottes den Menschen als Gesetz und Evangelium verkündet werden. Der biblische Jona damals – obwohl er nichts von Luther und

dessen Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium wusste – kann ein Modell für lutherische Pastorinnen und Pastoren heute sein, die sich – manchmal gegen den eigenen Willen oder das eigene Verstehen – der Aufgabe annehmen, den Menschen die Botschaft Gottes zu predigen. Und so werden sie selbst zum Mund Gottes.



Fischkanzel im schlesischen Bad Reinerz (18. Jh.).

2 Die Schrift der Juden und Christen: Tanach, Altes Testament und christliche Verkündigung – Eindrücke aus einem Pastorkolleg für Vorsitzende von Pfarrkonventen¹²⁵

von Michael Markert

Welche Erfahrungen machen Pfarrerinnen und Pfarrer mit der Predigt alttestamentlicher Perikopen? Der Entwurf zur revidierten Ordnung der Lese- und Predigtperikopen hat die Gemeinden mit „neuen“ alttestamentlichen Texten in Berührung gebracht. Welche Entdeckungen ergeben sich? Ist das Alte Testament kanonischer Bestandteil der Bibel? In der Diskussion um die Thesen des Berliner Theologen Notger Slenczka wurde die Aktualität der bibelhermeneutischen Fragen deutlich. Was ist das Alte Testament für uns Christen?

Die Teilnehmenden der Tagung entdecken in diesen Texten einen Reichtum an vielfältiger Gotteserfahrung, aber auch an menschlicher und gesellschaftlicher Erfahrung, wie sie aus dem Neuen Testament allein nicht zu erschließen sind.

Zugleich stellen sie eine Unsicherheit fest. Wie „soll“, „darf“ ich Texte der jüdisch-christlichen Bibel auf meine heutige christliche Glaubenserfahrung hin lesen? Wie vermeide ich dabei die antijudaistischen Muster der Auslegungsgeschichte? „Darf“ ich z. B. den „Gottesknecht“ im zweiten Jesajabuch mit Christus gleichsetzen? Ist eine „typologische“ Übertragung alttestamentlicher Geschichten auf christliche Glaubenserfahrung legitim? Diese Unsicherheit zeigt eine gewachsene Sensibilität für das christlich-jüdische Gespräch, verlangt aber auch nach Bearbeitung und Antworten.

Und es wird vermutet, dass in „der Gemeinde“ größere Vorbehalte gegen alttestamentliche Texte bestehen. Sie würden als fremd, der jüdischen Religion zugehörig empfunden, dem strengen alttestamentlichen Gott als Richter, stünde der liebende neutestamentliche Gott der Gnade gegenüber. Das provoziert natürlich die Frage, wie Theologie in der Gemeinde ankommt. Wirken sich Ergebnisse des christlich-jüdischen Gesprächs eigentlich im Glauben der Gemeinde aus?

Prof. Dr. Dr. Andreas Schüle von der Leipziger Theologischen Fakultät nimmt diese Erfahrungen auf. Er unterscheidet drei Modelle der Zuordnung von Altem und Neuem Testament. Ein sehr altes theologisches Modell (1) funktioniert nach dem Schema „Alter Bund – Neuer Bund“. Es ist bis heute wirksam, auch wenn seine Schwächen und Verzeichnungen erkannt sind. Ein historisches Modell (2) sieht das Neue Testament als Ergebnis eines religionshistorischen Prozesses, in dem das Alte Testament eine Vorstufe darstellt. Diese Perspektive ist besonders in der historisch geprägten theologischen Wissenschaft wirksam. Das dritte Modell (3) sieht das Alte Testament als Tiefengrammatik des Neuen Testaments. Es geht vom Text der Bibel aus und nimmt auch die im Bibeltext selbst enthaltene Hermeneutik auf.

So eine innerbiblische Hermeneutik führt Schüle anhand ausgewählter Texte des Lukasevangeliums vor und versucht aufzuweisen, wie sich die kanonische Struktur der „Schrift“ (Tora, Propheten, Schriften) auch im Neuen Testament zeigt.¹²⁶ Danach bedeutet Lesen der Schrift heute im Grunde, in dieses innerbiblische Gespräch, aber auch in das Gespräch mit seiner Wirkung einzutreten und es weiterzuführen.

¹²⁵ Die Tagung fand vom 22. bis 25. August 2016 im Pastorkolleg Meißen statt.

¹²⁶ vgl. Andreas Schüle: Das Alte Testament und der verstehende Glaube. Holzwege und Wegmarken in der Debatte um den christlichen Kanon. KuD 62 (2016) 3, S. 191–211

Und wie lesen Juden die Bibel? Anliegen der Tagung ist, nicht nur über, sondern mit der jüdischen Schriftauslegung ins Gespräch zu kommen. Unser Gesprächspartner, Prof. Dr. Andreas Nachama, ist Direktor des Zentrums „Topographie des Terrors“ in Berlin und wirkt als Gemeinderabbiner. Er predigt regelmäßig in seiner Gemeinde und ist durch seine Zusammenarbeit mit der Redaktion der Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext¹²⁷ auch im Gespräch über christliche Verkündigung bewandert. Die Teilnehmenden sind inspiriert von der Möglichkeit, auf Augenhöhe mit einem Rabbiner über die Auslegung der Schrift zu reden. Ein Gesprächsgegenstand ist das Hohelied. Rabbiner Nachama stellt die allegorische Auslegung in der jüdischen Tradition vor, würdigt aber auch die wörtliche Auslegung, die eine lange Tradition hat und eine wichtige Ergänzung ist, auch wenn sie traditionell eher an den Rand gedrängt und verdächtigt wird, einem heiligen Text nicht angemessen zu sein.¹²⁸ In der christlichen, von der historisch-kritischen Perspektive bestimmten Lesart herrscht demgegenüber die wörtliche Auslegung vor.¹²⁹ Allerdings war auch christlich das allegorisch ausgelegte Hohelied bis ins 18. Jahrhundert ein viel rezipierter und wirkmächtiger Text. In der Gegenwart machen Exegeten aus der Beobachtung heraus, dass sich aus dem wörtlichen Verständnis heraus keine eindeutige Lesart etablieren lässt, die These stark, dass die Texte von vornherein in einem übertragenen Sinn gelesen wurden und so nur im intertextuellen Zusammenhang mit anderen biblischen Texten zu verstehen sind.¹³⁰ Das legt eine neue Wahrnehmung des „mehrfachen Schriftsinns“ nahe, einer (jüdischen und christlichen) theologischen Deutung, die über die rein historische Wahrnehmung der Einzeltexte hinausgeht.¹³¹

Neben dem christlich-jüdischen Gespräch über Bibeltexe lassen wir uns auf Gespräche über die Predigt zu „neuen“ alttestamentlichen Perikopen ein. Der Predigttext aus dem Hohelied zum 2. Advent (Hld 2,8–13) überrascht die Teilnehmenden. Es ist fruchtbar und erhellend, den Text auf die Adventssituation zu beziehen. Es ergeben sich Bezüge zur Poesie der Adventslieder u.a.m. Demgegenüber verläuft das Gespräch über einen „neuen“ Predigttext für den Ostersonntag (Ex 14,1–31; 15,20f) sehr anders. Es muss sich auf einen sehr langen Text einlassen und die Frage der Fokussierung oder Auswahl bedenken. Aber nicht nur deshalb ist das Ergebnis der Gruppengespräche deutlich kontroverser als beim Hld. Der Eindruck wird stark gemacht, dass die gewalttätige Durchsetzung der politischen Befreiung im Exodus nicht so richtig zum Osterfest und seiner Rettung „ohne Krieg“ passe. Aber dieser Eindruck hinterlässt selber noch einmal die Nachfrage, ob die „Osteratmosphäre“ richtig eingefangen ist, wenn die Spuren von Gewalt ganz unsichtbar werden? Wird das der Ostergeschichte gerecht? Insofern zeigt sich auch hier, dass das intertextuelle Gespräch in eine neue Sicht hineinführt, die nicht nur das Verständnis des Textes, sondern auch seiner Wirkungsgeschichte betrifft.

In der Reflexion auf den gemeinsamen Blick auf die Heilige Schrift über zwei Tage wird deutlich, dass die eine „Schrift“ auf verschiedene Weise weitergelesen wird im Judentum und im Christentum. Die Wahrnehmung der Schrift als ein Auslegungsprozess, der innerhalb der Schrift angelegt ist und im Weiterlesen aktualisiert wird, ermöglicht dabei, die Lesart der an-

¹²⁷ Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext. Hrsg. vom Studium in Israel e. V. Wernsbach

¹²⁸ vgl. Andreas Nachama/Marion Gardei (Hrsg.): Das Hohelied. Berlin 2016

¹²⁹ vgl. z. B. Hans-Peter Müller: Das Hohelied. In: Ders./Otto Kaiser/J. A. Loader: Das Hohelied, Klagelieder, Das Buch Ester. Göttingen 1992 (ATD; 16/2)

¹³⁰ vgl. Meik Gerhards: Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung. Leipzig 2010; Ludger Schwienhorst-Schönberger: Das Hohelied der Liebe. Freiburg u. a. 2015

¹³¹ vgl. Peter von der Osten-Sacken: Plädoyer für einen neuen vierfachen Schriftsinn. Begegnungen 99 (2016) 1, S. 58–63

deren zu hören und zu befragen. Das hier angedeutete Schriftverständnis bezieht über den Blick auf die einzelnen Texte die Perspektive auf die intertextuellen Bezüge und auch die Bedeutung innerhalb des Kanons ein. Es rechnet damit, dass die gedeutete Glaubenserfahrung der Lesenden in den Verstehensvorgang eingeht: Christen lesen die Bibel anders als Juden, so könnte man vereinfacht sagen. Genauer wäre es, darauf hinzuweisen, dass manches in der Bibel von Christen anders gelesen wird als von Juden und dass manche Christen mit manchen Juden die gemeinsamen Schriften anders lesen als andere Christen mit anderen Juden. Wie es in neutestamentlicher Zeit keine einheitliche und statische Lesart der Schrift gegeben hat, so gibt es die auch heute nicht. Wir erleben sowohl in christlichen wie in jüdischen Gemeinden Menschen, die sehr verschiedene Traditionen in ihrem eigenen Glauben vereinen.

Die im Gespräch gewachsene Wahrnehmung der verschiedenen Leseweisen macht es schwerer, wenn nicht gar unmöglich, eine letztgültige und allein verbindliche Lesart zu etablieren. Gerade so geht aber die Schrift dem Glauben und der Theologie immer wieder voraus (*sola scriptura*) und lädt ein, immer neu in das begonnene Gespräch einzutreten. Dieser Blick lehrt den Respekt vor dem Glauben der Anderen, ohne das Zeugnis für die eigene Lesart, für das Evangelium als von uns wahrgenommene Mitte der Schrift in Frage zu stellen.

3 Kundgebung der EKD-Synode vom 9. November 2016 im Wortlaut

„... der Treue hält ewiglich.“ (Psalm 146,6) – Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes

Auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 hat sich die Synode der EKD im Herbst 2015 mit dem Verhältnis Martin Luthers zu den Juden beschäftigt. Sie hat sich von Luthers Schmähungen gegenüber Juden distanziert und festgehalten, dass seine Sicht auf das Judentum nach unserem heute erreichten Verständnis mit der biblisch bezeugten Treue Gottes zu seinem Volk unvereinbar ist. In ihrer Erklärung vom 11. November 2015 hat die Synode die Notwendigkeit weiterer Schritte der Umkehr und Erneuerung benannt. Auf dem Weg der Umkehr und Erneuerung äußern wir uns auf unserer diesjährigen Tagung zur Frage der sogenannten ‚Judenmission‘. Dabei steht uns vor Augen, dass dieses Thema – wenn auch in unterschiedlicher Weise – sowohl für Juden als auch für Christen mit Fragen ihrer Identität verbunden ist. Für die christliche Kirche ist ihr Selbstverständnis als Kirche Jesu Christi berührt. Juden verbinden damit eine lange und schmerzhaft Geschichte von Zwangskonversionen und der Bestreitung ihrer Identität als bleibend erwähltes Volk Gottes.

(1) 1950 erklärte die Synode der EKD in Berlin-Weißensee, „daß Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist.“¹³² Die Einsicht in die bleibende Erwählung Israels ist seitdem in Theologie und Kirche bedacht, auf ihre Folgen hin befragt und für die kirchliche Lehre fruchtbar gemacht worden. Wir bekräftigen: Die Erwählung der Kirche ist nicht an die Stelle der Erwählung des Volkes Israel getreten. Gott

¹³² Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985. Hrsg. v. Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrich. 2. Aufl. Paderborn/München 1989, S. 549

steht in Treue zu seinem Volk. Wenn wir uns als Christen an den Neuen Bund halten, den Gott in Jesus Christus geschlossen hat, halten wir zugleich fest, dass der Bund Gottes mit seinem Volk Israel uneingeschränkt weiter gilt. Das nach 1945 gewachsene Bekenntnis zur Schuldgeschichte gegenüber den Juden und zur christlichen Mitverantwortung an der Schoah hat zu einem Prozess des Umdenkens geführt, der auch Konsequenzen im Blick auf die Möglichkeit eines christlichen Zeugnisses gegenüber Juden hat.

(2) Die Studie „Christen und Juden III“ der Evangelischen Kirche in Deutschland hat im Jahr 2000 festgehalten: „Der Begriff ‚Bund‘ verweist auf das Handeln Gottes, seine begleitende Treue, von der Juden und Christen gleichermaßen leben“ (46). Daraus folgt für uns: Christen sind – ungeachtet ihrer Sendung in die Welt – nicht berufen, Israel den Weg zu Gott und seinem Heil zu weisen. Alle Bemühungen, Juden zum Religionswechsel zu bewegen, widersprechen dem Bekenntnis zur Treue Gottes und der Erwählung Israels.

(3) Christen sind durch den Juden Jesus von Nazareth mit dem Volk Israel bleibend verbunden. Das Verhältnis zu Israel gehört für Christen zur eigenen Glaubensgeschichte und Identität. Sie bekennen sich „zu Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist“ (EKIR, Synodalbeschluss von 1980). Die Tatsache, dass Juden dieses Bekenntnis nicht teilen, stellen wir Gott anheim. Auf dem Weg der Umkehr und Erneuerung haben wir von Paulus gelernt: Gott selbst wird sein Volk Israel die Vollendung seines Heils schauen lassen (vgl. Röm 11,25ff). Das Vertrauen auf Gottes Verheißung an Israel und das Bekenntnis zu Jesus Christus gehören für uns zusammen. Das Geheimnis der Offenbarung Gottes umschließt beides: die Erwartung der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit und die Zuversicht, dass Gott sein erstberufenes Volk rettet.

(4) Dankbar blicken wir auf vielfältige Formen der Begegnung von Christen und Juden und durch solche Begegnungen eröffnete Lernwege. Diese bereichern uns. Sie helfen uns, die religiöse Eigenständigkeit des Judentums zu achten und den eigenen Glauben besser zu verstehen. Wir bekräftigen unseren Wunsch, diese Begegnungen fortzuführen und sie, wo immer möglich, mit Blick auf unsere gemeinsame Verantwortung vor Gott und in der Welt zu intensivieren.

(5) In der Begegnung mit jüdischen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern haben wir gelernt, einander gleichberechtigt wahrzunehmen, im Dialog aufeinander zu hören und unsere jeweiligen Glaubenserfahrungen und Lebensformen ins Gespräch zu bringen. Auf diese Weise bezeugen wir einander behutsam unser Verständnis von Gott und seiner lebenstragenden Wahrheit.

(5) Wir sehen uns vor der Herausforderung, unser Verhältnis zu Gott und unsere Verantwortung in der Welt auch von unserer Verbundenheit mit dem jüdischen Volk her theologisch und geistlich zu verstehen und zu leben.

Wo in Verkündigung und Unterricht, Seelsorge und Diakonie das Judentum verzeichnend oder verzerrt dargestellt wird, sei es bewusst oder unbewusst, treten wir dem entgegen. Wir bekräftigen unseren Widerspruch und unseren Widerstand gegen alte und neue Formen von Judenfeindschaft und Antisemitismus. Das Mitei-

nander von Christen und Juden ist vielmehr ein gemeinsames Unterwegssein in der Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Die Synode bittet den Rat der EKD und die Kirchenkonferenz der EKD, dafür Sorge zu tragen, dass die von ihr formulierten Erkenntnisse den Gemeinden zugänglich gemacht und etwa durch begleitende Materialien als Ermutigung dafür präsentiert werden, dass die Begegnung mit unterschiedlichen Formen jüdischer Glaubenspraxis zu einem tieferen Verständnis des eigenen christlichen Glaubens führt. Die Synode wird in drei Jahren die Ergebnisse der von ihr angeregten Weiterarbeit überprüfen.

4 Literatur- und Materialhinweise

4.1 Midrasch

Der Midrasch Bereschit Rabba, das ist die haggadische Auslegung der Genesis. Mit einer Einleitung von J[ulius] Fürst, Noten und Verbesserungen von demselben und D. O[scar] Straschun, und Varianten von Dr. M. Grünwald. Übers. von August Wünsche. Leipzig 1881

Der Midrasch Schemot Rabba, das ist die haggadische Auslegung des 2. Buches Moses. Mit Noten und Verbesserungen von J[ulius] Fürst und D. O[scar] Straschun. Übers. von August Wünsche. Leipzig 1882

Der Midrasch Wajikra Rabba, das ist die haggadische Auslegung des 3. Buches Moses. Mit Noten und Verbesserungen von Rabbiner Dr. J[ulius] Fürst. Übers. von August Wünsche. Leipzig 1884

Der Midrasch Bemidbar Rabba, das ist die allegorische Auslegung des 4. Buches Moses. Mit Noten und Verbesserungen versehen von Rabbiner Dr. J[ulius] Fürst. Übers. von August Wünsche. Leipzig 1885

Der Midrasch Debarim Rabba, das ist die haggadische Auslegung des 5. Buches Moses. Mit Noten und Verbesserungen von Rabbiner Dr. J[ulius] Fürst und D. O[scar] Straschun. Übers. von August Wünsche. Leipzig 1882

Der Midrasch Schir Ha-Schirim. Übers. von August Wünsche. Leipzig 1880

Der Midrasch Ruth Rabba, das ist die haggadische Auslegung des Buches Ruth. Angehängt sind einige Sagen von Salomo und drei Petrussagen. Übers. von August Wünsche. Leipzig 1883

Der Midrasch Echa Rabbati, das ist die haggadische Auslegung der Klagelieder. Mit Noten und Verbesserungen von Dr. J[ulius] Fürst und d. O[scar] Straschun. Übers. von August Wünsche. Leipzig 1881

Der Midrasch Kohelet. Übers. von August Wünsche. Leipzig 1880

Der Midrasch zum Buche Esther. Eingeleitet und mit Noten versehen von Rabb. Dr. Jul[ius] Fürst. Übers. von August Wünsche. Leipzig 1881

Der Midrasch Mischle, das ist die allegorische Auslegung der Sprüche Salomonis. Übers. von August Wünsche. Leipzig 1885

Pesikta des Rab Kahana, das ist die älteste in Palästina redig. Haggada. Nach der Buberschen Textausg. zum ersten Male ins Deutsche übertragen und mit Einleitung und Noten versehen. Übers. von August Wünsche. Leipzig 1885

Midrasch Tanchuma B. Übers. von Hans Bietenhard. 2 Bde. Bern 1980–1982

(Nachdrucke mit Gegenüberstellung einer zeitgenössischen hebräischen Ausgabe gibt Michael Krupp im Verlag Lee Achim heraus. Digitalisate sind im Internet zugänglich unter: <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/titleinfo/5019362>)

4.2 Untersuchung und Edition von rabbinischen Gleichnissen

Clemens Thoma/Simon Lauer/Hanspeter Ernst: Die Gleichnisse der Rabbinen. Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte. Bern 1986–2000 (Judaica et Christiana; 10, 13, 16, 18)

4.3 Anthologie rabbinischer Erzählungen

Louis Ginzberg/Henrietta Szold/Paul Radin: Legends of the Jews. 2nd ed. Philadelphia 2003 (Der Text ist mehrfach digitalisiert im Internet zugänglich: <http://www.sacred-texts.com/jud/loj/index.htm>; <http://philologos.org/eb-lotj/>; <https://archive.org/details/Legend-sofjews01ginz>)

(Seite mit verknüpften rabbinischen Texten und teilweise englischen Übersetzungen: www.sefaria.org)

4.4 Studienreihe in englischer Sprache

Nehama Leibowitz: Studies in the book of Genesis in the context of ancient and modern Jewish Bible commentary. Jerusalem 1972

Ders.: Studies in Shemot. The Book of Exodus. Jerusalem 1976

Ders./Aryeh Newman: Studies in Vayikra (Leviticus). Jerusalem 1980

Dies.: Studies in Bamidbar (Numbers). Jerusalem 1980

Dies.: Studies in Devarim (Deuteronomy). Jerusalem 1980

4.5 Studienhilfe deutsch

Yehuda Thomas Radday/Magdalene Schultz: Auf den Spuren der Parascha. Ein Stück Torä zum Lernen des Wochenabschnitts. 6 Bde. Frankfurt am Main u. a. 1989–2009

5 Hermeneutik als Begegnung mit Text und anderen Lesenden von Superintendent Albrecht Nollau

Man kann Hermeneutik als eine Methode verstehen, mit der sich ein Prediger oder eine Predigerin die Bedeutung biblischer Texte erarbeitet. Man kann sie aber auch als eine umfassende Suchbewegung begreifen, in der die christliche Gemeinde sich die Heilige Schrift erschließt, um darin etwas von der Gotteswirksamkeit und dem daraufhin geordneten gemeinschaftlichen Leben der Menschen in biblischer Zeit zu erfahren. Dadurch werden Gotteserfahrungen in der eigenen Lebenswirklichkeit und Formen tragfähiger Gemeinschaft entdeckt. Im Rahmen einer solchen Suchbewegung ist die konkrete Begegnung mit anders Lesenden eine wichtige Bereicherung.

Das Alte (oder Erste) Testament ist uns und der jüdischen Gemeinde gemeinsam Heilige Schrift. Natürlich lesen wir die Tora (im weiteren Sinne) anders, denn wir können unsere christliche Tradition nicht abstreifen, so wenig wie die Geschichte des Umgangs mit der jüdischen Gemeinde in der Vergangenheit. Das gilt aber auch für die jüdische Gemeinde, die ja nicht in der Zeit Jesu gewissermaßen eingefroren ist, sondern auch eine Entwicklung genommen hat, in der Diasporaerfahrung, Schoa und verheißenes Land eine wichtige Rolle spielen. Da in unseren Städten jüdisches Leben – Gott sei Dank – wieder erwacht ist, sind uns wirkliche Begegnungen möglich.

5.1 Gemeinde in lebendiger Verbindung

Als konkretes Beispiel aus dem Alltag einer Kirchengemeinde möchte ich dabei auf die Lutherkirchengemeinde Radebeul verweisen. In kritischer Wahrnehmung der eigenen Geschichte zur Zeit des Nationalsozialismus suchte die Kirchengemeinde einen intensiven Kontakt zur jüdischen Gemeinde und insbesondere zum dort tätigen Rabbiner. Er ist Gast bei Vorträgen in der Kirchengemeinde, um das Wissen über die jüdische Religion zu vertiefen und einen Dialog zu ermöglichen. Zudem bat die Lutherkirchengemeinde die jüdische Gemeinde darum, als Zeichen für die jüdischen Wurzeln christlichen Glaubens einen Davidsstern auf ihre neu gegossene Glocke aufzubringen. Zur Glockenweihe war dann ebenso wie später zur Grundsteinlegung für das neue Gemeindehaus der Rabbiner zu Gast. Die Gemeinde sieht es als durchgehendes Motiv, die Verwurzelung christlichen Glaubens im Judentum immer wieder deutlich zu machen.

5.2 Mitfeier-Projekt

In Verbindung mit der Bildungsarbeit am Haus der Kirche und dem Ökumenischen Informationszentrum fand vor einigen Jahren ein Dialog zwischen Christen, Juden und Muslimen statt. Explizit ging es dabei auch um das Gottesbild und das Schriftverständnis der drei Religionen. Neben diesen reinen Vortragsformaten gab es ein Mitfeier-Projekt, bei dem die jüdische Gemeinde eine Einladung zu einem Purim- und einem Laubhüttenfest aussprach und christliche Gemeinden zu einer Adventsfeier und einem Osterfrühstück einluden, als Form gemeinsamer Glaubenspraxis. (Wobei allerdings besonders deutlich wurde, dass wir als Christen keine Form einer religiös geprägten gemeinsamen Sättigungs-Mahlzeit mehr prakti-

zieren. Dies ist m. E. im Blick auf die gemeinschaftsstiftende Bedeutung von Mahlzeiten und die Chancen von damit verbundenen Riten für die religiöse Sozialisation eine bedauerliche Tatsache.)

5.3 Leben mit der Schrift

Natürlich gehören die grundlegende Beschäftigung mit dem Judentum zu jedem Konfirmanden- und Religionsunterricht und gelegentlich auch Besuche in den Synagogen. Dabei fällt der Blick natürlich zuerst auf die auffälligen Besonderheiten jüdischen Lebens, die spezielle Kleidung, die Speisevorschriften, die getrennten Plätze für Männer und Frauen usw. Ebenso kann man den Schwerpunkt des Kennenlernens jüdischen Lebens auch auf die Auslegung der Heiligen Schrift legen. Das beginnt schon bei der Frage, welche Rolle die Lektüre der Tora im Leben der jüdischen Gemeindeglieder spielt. Wird sie denn außerhalb des Gottesdienstes auch wirklich gelesen und in welcher Weise? In Israel kann man im Bus und auf der Straße gelegentlich lesende Gläubige sehen. Ist das nur dort so? Tun das nur Orthodoxe? Gibt es Bibelstunden und in welcher Art legt man aus? Gibt es so etwas wie Kerntexte auch in der jüdischen Tradition? Und mit welchen Fragen nähern sich jüdische Leser einem biblischen Text? Auch das wären Fragen einer konkreten Begegnung in der Synagoge – Fragen, die uns zu einem erweiterten Verständnis der Texte eines Buches führen, das wir als christliche und die jüdische Gemeinde gemeinsam heilig halten.

6 Predigt am 10. Sonntag nach Trinitatis¹³³ von OLKR Dr. Peter Meis

In den meisten Kirchen wird am 10. Sonntag nach Trinitatis der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. gedacht. Und damit des besonderen Verhältnisses von Juden und Christen, das in 2000 Jahren seine Spuren hinterlassen hat – auch in Dresden. Die hier als Beispiel abgedruckte Predigt wurde am 31. Juli 2016 in der Frauenkirche zu Dresden gehalten. Röm 9,1–5 wurde als Epistel gelesen; Evangelium und Grundlage der Predigt war Lk 19,36–44:

Als Jesus nun (nach Jerusalem) hinaufzog, breiteten sie ihre Kleider auf den Weg. Und als er schon nahe am Abhang des Ölbergs war, fing die ganze Menge der Jünger an, mit Freuden Gott zu loben mit lauter Stimme über alle Taten, die sie gesehen hatten, und sprachen: Gelobt sei, der da kommt, der König, in dem Namen des Herrn! Friede sei im Himmel und Ehre in der Höhe! Und einige Pharisäer in der Menge sprachen zu ihm: Meister, weise doch deine Jünger zurecht! Er antwortete und sprach: Ich sage euch: Wenn diese schweigen werden, so werden die Steine schreien. Und als er nahe hinzukam, sah er die Stadt und weinte über sie und sprach: Wenn doch auch du erkennst zu dieser Zeit, was zum Frieden dient! Aber nun ist's vor deinen Augen verborgen. Denn es wird eine Zeit über dich kommen, da werden deine Feinde um dich einen Wall aufwerfen, dich belagern und von allen Seiten bedrängen, und werden dich dem Erdboden gleich ma-

chen samt deinen Kindern in dir und keinen Stein auf dem anderen lassen in dir, weil du die Zeit nicht erkannt hast, in der du heimgesucht worden bist.

Liebe Gemeinde,

das Evangelium entführt uns nach Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Die heutige Zeitrechnung ist noch nicht erfunden, vermutlich ist es das Jahr 30.

Jesus steht vor den Toren der Stadt. Von seinen Jüngern begleitet will er einziehen, eskortiert von einer begeisterten Volksmenge, auch Pharisäer sind darunter.

Außer ihm selbst ahnt wohl niemand, dass das der Beginn seiner Passion ist. Im Gegenteil, sie frohlocken. Sie hoffen, dass sich ihr Meister in der Stadt Gottes als Messias erweisen wird. Und in dieser hochgespannten Erwartung geht ihnen der Mund über: „Gelobt sei, der da kommt, der König, in dem Namen des Herrn.“ Allein die nüchternen Pharisäer berührt diese adventliche Euphorie ziemlich peinlich: „Meister, weise doch deine Jünger zurecht.“ Und Jesus? Er pariert mit einem dunklen Wort, bei dem die Fröhlichkeit des Einzuges (auch für uns) ins Stocken geraten muss: „Wenn diese (Jesus spricht so die Menge an) schweigen werden, so werden die Steine schreien.“

Können Steine schreien? Steine sind ja alles andere als beredt. Ein schweigendes Material, mit dem Menschen ihre Behausungen zu bauen pflegen. Steine sind willfährig. In der Hand des Menschen werden sie zu großartigen Bauwerken – wie etwa diese Kirche. Auch die Schönheit ganzer Städte bewundern wir. Aber Steine lassen sich auch für Mauern verwenden, für Gefängnisse, in denen Menschen selber zum Schweigen gebracht werden. Erst was wir aus Steinen – und mit ihnen – machen, führt ja zu dieser Zeugenschaft der Steine, die lautlos, aber gerade in dieser Lautlosigkeit eben nicht stumm ist.

Jesus wusste um diesen beredten Zusammenhang. „Wenn Menschen schweigen, so werden die Steine schreien.“ Man muss nur seine Sinne schärfen, um zu sehen und zu hören, was sie sagen. Wie lautmalerisch Steine sein können, wird ja schon deutlich, wenn wir an die Orte unserer Kindheit gehen. Wenn wir das Stadtviertel aufsuchen, in dem wir aufgewachsen sind, gar das elterliche Haus. Oder in eine Kirche eintreten, in der wir konfirmiert oder getraut worden sind. Welche Geschichten vermögen die alten Gebäude da zu erzählen!

Überhaupt die Kirchen dieser Stadt: Auch sie – zur Erinnerung gewordene Architektur. Noch immer mahnt die Trinitatiskirche als Ruine an die Folgen des Krieges. Noch immer fehlen auf der Lukaskirche zwei Turmspitzen. Im Inneren der Kreuzkirche sieht man bis heute die Wunden des verheerenden Brandes. Und außen erinnert eine unscheinbare Bronzetafel an die dunkle Seite des Verhältnisses von Christen und Juden. Dort steht: „In Scham und Trauer gedenken Christen der jüdischen Bürger dieser Stadt. 1933 lebten in Dresden 4675 Juden. 1945 waren es 70. Wir schwiegen, als ihre Gotteshäuser verbrannt, als Juden entrechtet, vertrieben und ermordet wurden. Wir erkannten in ihnen unsere Schwestern und Brüder nicht (so wie Paulus es in Röm 9,1–5 formulierte). Wir bitten um Vergebung und Schalom.“

Hier in der Frauenkirche wurde 1933 ein Gottesdienst der braunen Synode gefeiert, bei der 28 antijüdische „Thesen zum inneren Aufbau der Deutschen Evangelischen Kirche“ angenommen wurden.

Und so wie viele Steine der eingestürzten Frauenkirche sichtbar wieder eingebaut wurden, so sind einige Steine der 1938 zerstörten Synagoge in die Mauer ihres Hofes sichtbar eingefasst. Dabei ist es mehr als ein Zahlenspiel: Aus 3000 Steinen (der „Außenhaut“) ist seit 2001 die neue Synagoge in unmittelbarer Nachbarschaft zur Frauenkirche entstanden. Geplant war die-

¹³³ Als Ergänzung finden sich von OLKR i. R. Dr. Christoph Münchow exegetisch-homiletische Bemerkungen zum Predigttext am Drittlezten Sonntag des Kirchenjahres, Röm 14,7–9, im ABL 1998 S. B 58.

se Zahl nicht. Aber die Zahl der privaten Spender für die Synagoge betrug auch 3000 – und die Zahl der umgebrachten Juden dieser Stadt: 3000.

„Wenn Steine reden“ – unsere Grabsteine, die Stolpersteine, das Pflaster auf dem Altmarkt, auf dem die Leichen des 13. Februars verbrannt wurden – wir müssen wirklich nur unsere Sinne schärfen, um zu hören und zu sehen, was sie uns erzählen können.

Offenbar hatte Jesus solche wachen Sinne. So hellhörig, dass er über diesem stummen Schrei der Steine zu weinen beginnt. Wohl nicht, weil er mit dem Einzug in diese Stadt seine Passion kommen sieht. Sondern weil die Stadt entgegen der Verheißung, die auf ihr ruht, „nicht erkennt, was zu ihrem Frieden dient“. Vor seinem inneren Auge sieht er die bevorstehende Zerstörung der Stadt: „Sie werden dich dem Erdboden gleich machen samt deinen Kindern in dir und keinen Stein auf dem anderen lassen, weil du die Zeit nicht erkannt hast, in der du heimgesucht worden bist.“ Es ist so gekommen, in Jerusalem und seither in vielen Städten dieser Erde.

Sehen wir das? (Was ja in der stumpf machenden medialen Überflutung nicht einfach ist!) Hören wir die Steine schreien? Vor allem aber, und das scheint mir noch wichtiger: Teilen wir die Tränen Jesu? Jesus weint ja nicht, weil er die beeindruckende Architektur, die Schönheit der Stadt dahinsinken sieht. Sondern weil die Verständigung der Menschen gescheitert ist. Gerade Jerusalem, die Stadt, deren Name Programm ist, wörtlich „Schauung des Friedens“, ist bis heute ein Ort des Scheiterns der Völkerverständigung.

Und so hört Jesus unter Tränen die Steine schreien. Und diese Tränen werden nicht versiegen, solange auch in anderen Städten – heute furchtbar besonders im Nahen Osten – kein Stein auf dem anderen bleibt. Wir wissen nicht, wie die Jünger auf das Weinen Jesu reagiert haben. Wir hören nur, wie sie zunehmend irritiert den Weg Jesu zum Kreuz begleiten.

Tränen sind immer irritierend. Erst recht, wenn ein Starker zu weinen beginnt. Damit umzugehen, fällt uns oft schwer, weil wir das als Zeichen der Schwäche empfinden. Es befremdet. Manchmal wirft es uns selber mit um. Tränen sind aber auch – meist ungesucht – eine Erlösung. Da löst sich etwas, im Weinen fließt der Druck ab. Wie der Bruch einer Staumauer fließt der Schmerz davon und wir sehen die Steine am Grund wieder klarer vor uns liegen. Tränen reinigen die Augen und das Herz. Wenn Jesus hier weint, ist das wohl nicht anders als bei uns: Unsere Tränen sind die Währung, mit der wir für die Liebe zahlen. Kristallen gleich spiegelt sich in ihnen die ganze Erschütterung über unser gebrochenes Glück. Und unser Unvermögen.

Mit seinen Tränen gewährt uns Jesus aber zugleich einen Einblick in das Herz Gottes. Jesu Tränen sind ja kein Ausdruck seines Zornes (wie es manche Interpretation sehen will), sondern seines hilflosen Mitleidens am Misslingen der Verständigung unter den Menschen. Die Stadt „erkannte nicht, was zu ihrem Frieden dient“. So sehr der Frieden zwischen den Völkern manchmal nur gewaltsam erzwungen werden kann – der Frieden, den Gott gewährt, empfangen wir nur in der Anerkennung unserer Ohnmacht, jener Schwäche, für die das Weinen allemal der stärkste Ausdruck ist. Vielleicht müssen unter diesem Angebot des Friedens die stummen Schreie der Steine nicht das letzte Wort haben. Aber wir sollten auf deren Sprache achten. Zumal jeder Wiederaufbau, nicht nur der sakrale, auch die Gefahr der Blendung birgt. Allzugern ist unser Gedächtnis bereit, die dunklen Seiten der Vergangenheit auszublenden. „Wer sich (aber nach einem Wort von Georges Santayana) nicht an die Vergangenheit erinnern kann (oder will), ist dazu verdammt, sie zu wiederholen.“ Die schlimme Erfahrung der

Demenz, also ohne seine eigene Geschichte leben zu müssen, kann auch ein ganzes Volk befallen. Umgekehrt aber: ähnlich wie bei Dementen das eigene Gemäuer, also die bergenden, vertrauten Räume am ehesten noch Erinnerung und Sicherheit gewähren, so kann die Beredsamkeit der Steine uns die notwendige Orientierung geben, unseren Weg in die Zukunft zu finden.

In diesem Sinne lasst uns mit Christus die Sinne schärfen, auf Steine hören – und das Weinen nicht verlernen. Dazu bewahre unsere Herzen und Sinne der Frieden Gottes, der höher ist als alles, was wir verstehen. In Christus, unserem Herrn. Amen.

7 Der Prophet Sacharja, der Eselskönig und Jesus: ein Vorschlag für Hauskreise, Bibelstunden oder Jugendgruppen in der Adventszeit oder in der Passionszeit von Dr. Heiko Franke

Gut bekannt und immer wieder erzählt, gespielt, besungen oder gemalt: Jesus, der auf einem Esel in Jerusalem einzieht. Ein Bild, das im Kirchenjahr in zwei ganz unterschiedlichen Zusammenhängen aufgenommen wird: 1. Advent und Palmsonntag. Das lässt aufhorchen! Was steckt hinter diesem Motiv? Was bedeutet es, wenn Jesus auf diese Weise nach Jerusalem kommt? Mit welchen Absichten erzählen die Evangelien davon?

Wenn wir Abendmahl feiern, singen wir: „Gelobt sei, der da kommt in dem Namen des Herrn!“ – und nehmen den Ruf der Menschen auf, die den Evangelien gemäß Jesus auf diese Weise begrüßen.

Die Idee ist nun, den Ursprüngen dieses Bildes, dieses Motivs bzw. dieser symbolischen Handlung nachzugehen. Es hat eine längere Geschichte hinter sich und führt uns zu einem knappen Text aus dem Buch Sacharja (Sach 9,9f):

Du, Tochter Zion, freue dich sehr, und du, Tochter Jerusalem, jauchze! Siehe, dein König kommt zu dir, ein Gerechter und ein Helfer, arm und reitet auf einem Esel, auf einem Füllen der Eselin. Denn ich will die Wagen vernichten in Ephraim und die Rosse in Jerusalem, und der Kriegsbogen soll zerbrochen werden. Denn er wird Frieden gebieten den Völkern, und seine Herrschaft wird sein von einem Meer bis zum andern und vom Strom bis an die Enden der Erde.

Für die Evangelien ist der Bezug zu Sacharja sicher. Vielleicht hat auch Jesus selbst diesen Bezug bewusst hergestellt. Deshalb ist es wichtig zu verstehen, was die Verheißung des Eselskönigs im Sacharjabuch bedeutet und aus welchem Kontext sie erwächst.

7.1 Einstieg

Zum Einstieg könnten Bilder von Jesu Einzug in Jerusalem ausgeteilt oder gezeigt werden – die es reichlich (und meist zur freien Nutzung) gibt.

Im Advent (oder auch in der Passionszeit) könnte man eingangs auch EG 13 singen: „Tochter Zion, freue dich ... siehe, dein König kommt zu dir“ oder – in Auswahl – EG 14: „Dein König kommt in niedern Hüllen“.

Miteinander kann die dahinter stehende Geschichte erzählt und ihr Kontext in der Passionsgeschichte erinnert werden. Je nach Ort im Kirchenjahr (Advent/Palmarum) wird man fragen, was uns gerade besonders bewegt, wenn wir von Jesu Einzug in Jerusalem hören oder davon singen. Vielleicht kommt die Rede auch auf die Abendmahlsliturgie und deren Bedeutung. Schließlich wird nach dem biblischen Hintergrund des zentralen Bildes gefragt. Wenn es nicht von den Teilnehmenden kommt, kann man in einem der Texte aus den Evangelien auf den Zitat hinweisen (Sach 9,9) aufmerksam machen.

7.2 Sacharja – ein selten gelesenes Buch aus einer wenig bekannten Zeit

Die Situation: „*Was kommt in den Blick, wenn wir nach Sacharja Ausschau halten? Ein Trümmerhaufen!*“ (Lässt sich recht einfach in der Mitte des Raumes visualisieren: ein Trümmerberg.) „*Wir schauen auf Jerusalem. 2500 Jahre zurück. Trümmer! Was ist geschehen?*“ In einem Vortrag und Gespräch kann nun über die Vorkommnisse im 6. Jh. v. Chr., die wir „Babylonisches Exil“ nennen, berichtet werden: ab 538 v. Chr. sukzessive Rückkehr auch auf den Zion, wo die Ruinen des Tempels stehen; das Volk findet sich wieder; ab 520 v. Chr. Wiederaufbau des Tempels; später soll auch die Heilige Stadt neu erstehen; dabei sind: Realpolitiker, Funktionäre, Vertrauensleute, leidlich milde Besatzer usw.; handelnde Personen: Jeschua, Serubbabel, Nebukadnezar, Kyros, Haggai und Sacharja (bildliche Vergegenwärtigung durch Verteilung von Namensschildern und kurzen Charakteristiken an die Gesprächsteilnehmer, z. B.: „*Ich bin Serubbabel, eingesetzt als Statthalter der Provinz Juda durch Darius, den König der Perser.*“)

Was fehlt? Der König! Die letzten Könige in Israel vor dem Exil waren problematische Leute, der Blick geht deswegen weit zurück: *David müssten wir wieder haben oder seinen Sohn, Salomo = Hoffnungsamen aus der Vergangenheit.*

Wer war Sacharja? Sacharja ben-Berechja ben-‘iddo hanNawi’ (Sach 1,1=Sacharja/Zacharias, der Sohn des Berechja, der Enkel des Iddo); Herkunft: Priesterfamilie (war er selbst Priester?); Zeitgenosse des Propheten Haggai; öffentliches Auftreten nach Ende des Exils ab 520 v. Chr. in Jerusalem kurz vor der Grundsteinlegung für den neuen Tempel; nach Mt 23,25 ermordet „zwischen Tempel und Altar“. Sacharja begleitet und deutet den Neuanfang nach dem Exil und vor allem den Wiederaufbau des Tempels.

7.3 Das Sacharjabuch

Kap. 1: Rückblick: Der HERR ist zornig gewesen über eure Väter. (1,2)

Kap. 2–8: Visionen des Propheten in kräftigen Bildern über Neuordnung des Landes, Heimkehr und das Gelingen des Tempelbaus. Vor allem von dem Statthalter Serubbabel wird groß gedacht: *Denn wer hat den Tag der geringen Anfänge verachtet? Die werden doch mit Freuden sehen den Schlussstein in Serubbabels Hand.* (Sach 4,10) Sacharja und Haggai rücken ihn in die Tradition des Königs David bzw. versehen ihn mit Prädikaten, die dem Messias zukommen (Sach 4,6–14; Sach 6,9–14; Hag 2,20–23). Diese Hoffnung auf den neuen, von Gott gesandten König wird mit dem glücklichen Aufbau des Tempels verbunden. Aber der Alltag ist schwierig und auch nach Fertigstellung des Tempels bleibt Israel abhängig von fremden

Mächten, ohne eigenen König und geprägt von enttäuschten Hoffnungen. Deshalb geht der Blick über den Alltag, auch über den Wiederaufbau des Tempels hinaus.

Kap 9–14 (Deuterosacharja, vermutlich längere Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil verfasst: alte Hoffnungen in einem weiteren Horizont): Ein unerwarteter, besonderer König kommt. Gott sammelt die Völker in Jerusalem, und am „Tag des Herrn“ herrscht er selbst als König.

7.4 Die Sehnsucht nach dem König, der von Gott kommt, besteht fort

Sacharja 9,9f (die Tradition des Friedefürsten) lesen, wirken lassen und evtl. nochmals auf die bildlichen Darstellungen blicken; danach Ergebnissicherung unter der Frage „*Was erfahren wir von diesem König?*“, indem dessen Attribute aufgeschrieben werden: arm, Eselsreiter, gerecht, Friedensmacher, Helfer; anschließend Bewusstmachung, dass das messianische Friedensmotiv aufgenommen und weiterentwickelt worden ist: vgl. Mi 4,1–14; 5,4; Jes 9,1–6: *und er heißt Wunder-Rat, Gott-Held, Ewig-Vater, Friede-Fürst; auf dass seine Herrschaft groß werde und des Friedens kein Ende.* JHWH zerstört das Kriegsgerät und sein Messias verkündet den Frieden: [...] *die Wagen vernichten in Ephraim und die Rosse in Jerusalem* [...] (Sach 9,10). Dieser Friede reicht weit über Israel und seine Nachbarn hinaus: [...] *seine Herrschaft wird sein von einem Meer bis zum andern und vom Strom bis an die Enden der Erde.* (9,10) So auch Sach 14,9: *Und der Herr wird König sein über alle Lande. An jenem Tag wird der Herr der einzige sein und sein Name der einzige.*

Hinweise zum Text: Sacharja selbst ist nicht voraussetzungslos: *Da gingen hinab der Priester Zadok und der Prophet Nathan und Benaja, der Sohn Jojadas, und die Kreter und Pleter und setzten Salomo auf das Maultier des Königs David und führten ihn zum Gihon. Und der Priester Zadok nahm das Ölhorn aus dem Zelt und salbte Salomo. Und sie bliesen die Posaunen, und alles Volk rief: Es lebe der König Salomo!* (1 Kön 1,38f) Der Esel als „Reittier des Königs“ ist nicht von vornherein ein Paradox. Auch in 1 Kön 10,25 hören wir, dass ein Maultier ein angemessenes Geschenk für den König ist. Und von Mohammed wird erzählt, er sei auf einem besonderen, nur einem Propheten vorbehaltenen Esel geritten. Der Esel als Reittier ist dennoch ein deutlicher Kontrast zu den herrschaftlichen Reittieren und Kriegssrossen aus Persien oder Griechenland (vgl. auch die „Rosse“, die in Sach 9,10 genannt werden und die aus Jerusalem verschwinden sollen). Dies führt hin zu einer deutlichen Akzentverschiebung in der Messiaserwartung in Sach 9,9! Bibelübersetzungen neben Luther geben dies unterschiedlich wieder (vgl. Wilhelm Rudolph: Haggai, Sacharja 1–8, Sacharja 9–14, Maleachi. Mit einer Zeittafel von A. Jepsen. Gütersloh 1976 [Kommentar zum Alten Testament], S. 175ff): von dem König auf dem Esel wird bemerkenswerterweise (anders als Luther sowie LXX und Vulgata und andere übersetzen) gesagt, er sei „einer, dem Gerechtigkeit zuteil“ wurde und „einer, dem geholfen wurde“ (nicht „ein Helfer“). Auch das Attribut „arm“ weist in eine eindeutige Richtung und hat mit der Niedrigkeit zu tun, die z. B. im „Gottesknecht“ bei Deuterijosaja begegnet (Jes 50; 53). Das Attribut „ein Gerechter“ nimmt eine Eigenschaft auf, die man von einem guten König erwartet (z. B. 1 Sam 23,3f), aber ebenso und noch weit umfassender mit dem Messias verbindet: [er] *wird mit Gerechtigkeit richten die Armen und rechtes Urteil sprechen den Elenden im Lande* (Jes 11,4).

Jerusalem und Ephraim – beide stehen für mehr: Jerusalem für ganz Juda, also das damals existierende Südreich, Ephraim dagegen für das damals schon lange nicht mehr existierende Nordreich: Wenn der Messias kommt, werden also auch die Angehörigen des Nordreiches heimkehren und dort leben und Israel wird wiederhergestellt sein.

Auf eine Kleinigkeit, die nicht ohne Folgen ist, sei noch hingewiesen: *reitet auf einem Esel, auf einem Füllen der Eselin* bedeutet „nämlich auf einem Füllen“ und hat nichts mit zwei Tieren zu tun, wie Mt 21 im Unterschied zu Mk 11 und Joh 12 meint.

Deutung des Motivs vom Eselskönig bei Sacharja: In der Zeit der griechisch-hellenistischen Vorherrschaft, unter der auch das Volk Israel trotz wiedererrichtetem Tempel und neu erstandener Hauptstadt steht, erinnert ein Nachfolger des Propheten Sacharja an die alte Hoffnung Israels auf einen König in der Nachfolge Davids, der zugleich als Gesandter JHWHs aller Welt Frieden bringt. Von diesem Gesandten zeichnet er ein ungewöhnliches Bild: Auf dem Reittier der Könige Israels zieht ein Mensch in Jerusalem, in die Stadt Davids, ein, der ganz auf Gottes Zuwendung setzt, der ohne herrschaftliche Attitüde auftritt, der eher bei den Niedrigen und Gebeugten ist und doch oder gerade deshalb als König das endzeitliche Friedensreich Gottes repräsentiert, das weit über Israel hinausreicht.

7.5 Jesus als der König nach Sach 9

Bibel und Liturgie: Worte bzw. Motive aus dem Sacharjabuch erscheinen in den Evangelien nicht nur einmal: Sach 14,21 in Mt 21,12, Sach 12,10 in Joh 19,37, Sach 11,13 in Mt 26,14–16.

Es ist daher interessant, Mk 11,1–11 und Joh 12,12–19 zu lesen, Differenzen zu erkennen und ein Gespräch mit folgenden Impulsfragen einzuleiten: Hat Jesus sich gemäß Sacharja inszeniert? Haben es die Evangelisten so dargestellt? Was bedeutet es, dass Jesu Einzug auf dem Esel sowohl zu Palmarum als auch am 1. Advent im Mittelpunkt steht? Assoziationen können hinsichtlich der Adventszeit mit ihren Bezügen zur Vorbereitung auf Weihnachten oder zum eschatologischen Ausblick – einschließlich spürbarer Spannungen, z. B. zu dem Bild vom kommenden König im Adventpsalm 24 – und hinsichtlich der Passionszeit mit ihren Bezügen zur Passionsgeschichte („der König der Juden“, Dornenkrone, die Niedrigkeit und das Leid des Messias) formuliert werden. Welche Dimension wird aufgegriffen, wenn wir im Abendmahl singen: „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn!“?

Erfüllung und Erwartung: Was ist aus der Verheißung des (Deutero-)Sacharja erfüllt, was steht noch aus? Das Friedensreich steht noch aus! Das bedeutet für Juden: der Messias kommt noch! Das schlägt sich für viele Menschen in der Hoffnung nieder: eines Tages wird Frieden auf Erden sein! Für Christen hängt damit die Überzeugung zusammen, dass Jesus wiederkommen wird und so das Reich Gottes und mit ihm der Friede vollendet werden wird! Davon singen unsere Adventslieder: Jesus ist gekommen, als Eselsreiter nach Sach 9; Jesus vollendet sein Werk in der Zukunft, z. B.: „O lass dein Licht auf Erden siegen, die Macht der Finsternis erliegen und lösche der Zwietracht Glimmen aus, dass wir, die Völker und die Thronen, vereint als Brüder wieder wohnen in deines großen Vaters Haus.“ (EG 14,6)

Wie stellen wir uns diese Wiederkunft Jesu vor, den Anbruch dieses Friedensreiches?

7.6 Das AT legt das NT aus und umgekehrt: das Beispiel des Eselskönigs

Wie lesen wir als Christen die Verheißungen des Sacharja und was hilft es uns als Christen, nicht nur die Zitate in den Evangelien, sondern auch ihre Herkunft zu kennen?

Die Zusammenfassung zum Thema kann im Gespräch folgendermaßen versucht werden: Die Figur des messianischen Königs auf dem Esel wird die Zuhörer des „Deuterosacharja“ fasziniert und auch verwirrt haben. Aber nicht nur das, auch die mit ihr verbundene Botschaft stand diametral zu den Realitäten Israels in einer Welt, in der sich alle Mächtigen auf Waffen und auf Rosse verließen. Israel hatte eine Befreiungserfahrung nach dem Exil in Babylon gemacht, aber die Heilige Stadt Jerusalem war weiterhin bedroht und von der großen Herrschaft JHWHs war nichts zu spüren.

Der Eselskönig hat keinen Namen, und keine erlebte Geschichte verband sich mit ihm. Die an ihm festgemachte Hoffnung schien illusorisch.

Indem die Verheißung Sach 9,1–10 in den Evangelien auf Jesus und seinen Weg übertragen wird, erhält sie einen Namen und eine Geschichte. Jesus identifiziert sich mit dem Eselskönig oder aber seine Nachfolger tun dies. Das bedeutet nicht einfach die „Erfüllung“ einer Verheißung, sondern es bedeutet auch deren Einbettung in eine Geschichte, die Sacharja nicht kannte, wodurch sie einen Deutungsrahmen erhält: Jesus, der „König der Juden“ trägt viele Züge des Eselskönigs und lässt Hoffnungen Israels Realität werden, aber sein Weg führt vom demütigen und gleichwohl bejubelten Einzug in die Heilige Stadt aus ihr heraus ins Leiden und ans Kreuz. Gerade so ist er der Christus. So legt das NT das AT aus.

Und umgekehrt: Den Einzug des Eselskönigs in Jerusalem verbindet Sach 9 mit der Vision einer umfassenden Abrüstung, eines weltumspannenden Friedens und einer Gottesherrschaft überall auf der Welt. Das ist eine Perspektive, die über das hinausweist, was die Evangelien erzählen, die sich berührt mit den Visionen, wie sie z. B. im Buch der Offenbarung von der Herrschaft Gottes in einem neuen Himmel und einer neuen Erde zeichnet. Diese steht noch aus. Die Sendung, das Kommen und auch der Einzug Jesu in der Heiligen Stadt ist Teil dieses großen, die Welt zum Ziel bringenden Geschehens, bzw. die Sendung Jesu ist noch umfassender als das, was im Evangelium von Kreuz und Auferstehung ausgedrückt wird. Jesus ist als der Christus noch nicht am Ziel seines Weges, und was wir als Heil erkennen und verkündigen, ist noch nicht alles, was Gott mit der Welt vorhat. Dies erkennen wir, wenn wir das NT – Jesu Einzug in Jerusalem – im Lichte des AT – der Verheißung vom Eselskönig, der Frieden verkündet und mit sich bringt – lesen.

E Judentum und jüdischer Glaube in der Religionspädagogik

1 Zwischen Erinnerungskultur und interreligiösem Dialog: Judentum und jüdischer Glaube in der Religionspädagogik von Prof. Dr. Roland Biewald

1.1 Religionspädagogik im Kontext religiöser Vielfalt

Die Beschäftigung mit „anderen“, das heißt nichtchristlichen Religionen im konfessionellen Religionsunterricht (RU) war lange Zeit nicht selbstverständlich. Einerseits war der RU in Deutschland seit seiner Etablierung im öffentlichen Schulwesen ab dem 16. Jahrhundert immer eine christliche und vielfach auch kirchliche Veranstaltung. Lediglich die Situation der konfessionellen Gliederung Deutschlands führte zu einer Unterscheidung von Evangelischem und Katholischem RU, eben weil dieser an die theologischen Grundlagen der Kirchen gebunden ist. Andere Religionen, heute Weltreligionen genannt, waren nicht sein Thema, weil diese nichts zur Glaubensvergewisserung in der eigenen Konfession beitragen konnten. Diese Situation änderte sich mit einer immer stärkeren bildungstheoretischen Begründung des RU. Punktuell gab es schon früher, etwa in der von Schleiermachers Theologie geprägten „liberalen“ Religionsdidaktik Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts, Blicke auf andere Religionen. Karl Barths Bekenntnistheologie, die den RU im Rahmen der theologischen Neubesinnung nach dem Zweiten Weltkrieg bestimmte, unterbrach diesen Prozess jedoch. Anfang der 1970er Jahre kam es dann zu grundlegenden Veränderungen des RU, der sich von einem kirchlich angebundenen Fach¹³⁴ zu einer Bildungsveranstaltung in der Schule unter kirchlicher Mitverantwortung gewandelt hatte und nun thematisch-problemorientiert den Blick auf globale Fragen der Religion und Gesellschaft sowie der Religionen im Kontext einer großen Ökumene weitete. Daraus wurden didaktische Begründungen für die Behandlung nichtchristlicher Religionen entwickelt, die sich neuerdings in kompetenzorientierten Zielformulierungen für den Unterricht widerspiegeln.

In der Religionspädagogik waren es auf evangelischer Seite vor allem Johannes Lähnemann (Nürnberg)¹³⁵, die Initiatoren des sogenannten Hamburger Modells (Folkert Doedens, Wolfram Weiße)¹³⁶ und die Gründer der Arbeitsstelle Interreligiöses Lernen in Duisburg (Folkert Rickers, Eckart Gottwald)¹³⁷, die Konzeptionen für eine „Weltreligionendidaktik“ ausarbeiteten. Auf katholischer Seite legte Stephan Leimgruber¹³⁸ ähnliche Überlegungen vor. Aus einem von der Herbert-Quandt-Stiftung geförderten Projekt, in dem die Darstellung der abra-

¹³⁴ Bereits die EKD-Synode von 1958 hatte den programmatischen Satz veröffentlicht: „Die Kirche ist zu einem freien Dienst an einer freien Schule bereit.“ (Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland [Hrsg.]: Bildung und Erziehung, Gütersloh 1987 [Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland; 4/1], S. 38). Das Verständnis eines „freien“ Dienstes im Sinne einer Bildungsmitverantwortung zu entwickeln war jedoch ein längerer Prozess.

¹³⁵ u. a. Evangelische Religionspädagogik in interreligiöser Perspektive. Göttingen 1998

¹³⁶ u. a. Wolfram Weiße/Folkert Doedens (Hrsg.): Religiöses Lernen in einer pluralen Welt. Religionspädagogische Ansätze in Hamburg, Münster 2000

¹³⁷ u. a. Folkert Rickers/Eckart Gottwald (Hrsg.): Verständigung in religiöser Vielfalt. Duisburg 1997

¹³⁸ u. a. Stephan Leimgruber: Interreligiöses Lernen. München 2007

hamitischen Religionen in europäischen Schulbüchern untersucht wurde, entstand ein Kompetenzmodell für die Behandlung der drei Religionen im schulischen Unterricht¹³⁹.

Das Judentum wurde erst im Verlauf dieses Prozesses als „Weltreligion“ wahrgenommen und behandelt. Freilich spielte es auch zuvor – im Unterschied zu anderen Religionen – eine Rolle, das jedoch kaum als Weltreligion, sondern vielmehr in der Form der Thematisierung des jüdischen Glaubens als Verstehensvoraussetzung des Lebens Jesu, des christlichen Glaubens und der Geschichte der Kirche. Diese Aspekte sollen nun genauer ausgeführt werden. Sie werden dabei unter dem Kriterium einer didaktischen Begründung für die Beschäftigung mit dem Judentum betrachtet, wobei im Hintergrund immer auch theologische Kriterien und Perspektivenwechsel auszumachen sind. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf dem schulischen RU, wobei gemeindepädagogische Konzeptionen und Bildungsformen gestreift werden.

1.2 Judentum und jüdischer Glaube als Verstehensgrund biblischer Geschichten

Das bereits erwähnte Motiv, den jüdischen Glauben als Verstehensvoraussetzung für biblische Geschichten und für das Christentum zu behandeln, ist nach wie vor, auch nach der Hinwendung zum interreligiösen Lernen, legitim. Sowohl im schulischen RU als auch in gemeindepädagogischen Bildungsformen, z. B. der Christenlehre, stehen dafür paradigmatisch immer wiederkehrende Themen mit Bezug auf das Neue Testament, z. B. Jesus im Tempel, Jesus zum Passahfest, Menschen um Jesus (Schriftgelehrte, Pharisäer, Sadduzäer, Zöllner), Tempel und Tempeldienst. Bezüglich alttestamentlicher Texte sind Kenntnisse der Geschichte des Volkes und des Landes Israel sowie zu grundlegenden Lehren (Tora und abgeleitete Gebote, Bund und Erwählung), Rituale (Tempelopfer, Gebete) und Lebensvollzüge (Feste) unerlässlich. Dieses Motiv, sich mit jüdischem Glauben zu beschäftigen, kann allerdings zu einer historischen bis historisierenden Sicht führen sowie einer „Funktionalisierung“ der Religionskunde Vorschub leisten, die von einem christlichen Standpunkt ausgeht und im Hinblick auf ein selbstbezogenes christliches Bildungsanliegen konstruiert wird. Jüdischer Glaube und Judentum werden dann nicht um ihrer selbst willen betrachtet, sondern das Wissen und die Erkenntnisse darüber sind sozusagen ein Nebenprodukt christlicher Glaubensbildung und -vergewisserung. Hier liegen Gefahren für Verkürzungen, Plakatierungen und Missverständnisse. Ein bekanntes Beispiel dafür ist das lange Zeit tradierte Bild des „bösen“ Pharisäers, der „gegen Jesus“ ist oder auch eine Grundhaltung, die den jüdischen Glauben als überwunden und damit grundsätzlich falsch darstellt. Ein ähnliches Beispiel sind die figürlichen symbolischen Darstellungen von *Synagoga und Ecclesia* in vielen Kirchen.

Angesichts dieser, inzwischen weitgehend überwundenen Einseitigkeit, ist das legitime Anliegen festzuhalten und zu fördern, das einer grundlegenden theologischen Einsicht entspricht: Das Christentum und insbesondere der christliche Glaube ist nur auf der Grundlage des Judentums zu verstehen und zu interpretieren, sowohl was den Zusammenhang als auch was die spezifisch christlichen Glaubensinhalte betrifft. Wenn das heute als selbstverständlich gilt, sollte man sich vergegenwärtigen, dass es im Wesentlichen eine Frucht der christlich-jüdischen Dialoge, der exegetischen Forschungen und der religionspädagogischen Konzeptionen des 20. Jahrhunderts ist.

¹³⁹ Clauss-Peter Sajak/Ann-Kathrin Muth: Standards für das trialogische Lernen. Interkulturelle und interreligiöse Kompetenzen in der Schule fördern. Bad Homburg 2011

1.3 Judentum als Aufruf zur Wachsamkeit: Lernen aus der Geschichte

Ein weiteres Motiv, Judentum zu thematisieren, ist ein historisches mit theologischen Implikationen, nämlich die Problemgeschichte des Verhältnisses zwischen Christen und Juden, die ihre Zuspitzung im nationalsozialistischen Deutschland erfuhr. Vor allem die RU-Lehrpläne für die Sekundarstufe I (Klassenstufe 9/10) sehen dieses Thema vor, oft auch unter Verweis auf den Geschichtsunterricht. Hierbei verschmelzen historische, politische und theologische Aspekte, wodurch die Komplexität der gesellschaftlichen Wirklichkeit von Religionen herausgearbeitet wird. Die Jugendlichen lernen die Begriffe Antisemitismus und Antijudaismus zu unterscheiden, erkennen die theologischen Motive des Antijudaismus und können sich dazu positionieren, sie erarbeiten sich Wissen über ethnische, ökonomische und politische Motive des Antisemitismus. Diese Thematik ruft geradezu nach einem fachübergreifenden und fächerverbindenden Unterricht. Sie ist daher im schulischen RU stärker präsent als in gemeindepädagogischen Bildungsformen, schon wegen der Nähe zu anderen Fächern. Die religionskundlichen und theologischen Aspekte sind also nur ein Teil des Themas, jedoch unverzichtbar. Eine bloße historische oder politische Betrachtung würde die Prägestärke religiöser Überzeugungen und Traditionen für gesellschaftliche Prozesse nicht adäquat darstellen können. Es geht ja darum, Lehren zu ziehen, Schuld aufzuarbeiten und letztlich das Verhältnis zwischen christlichem und jüdischem Glauben theologisch so zu definieren, dass es der Verheißung des Ersten und Zweiten Bundes entspricht. Wenn das im RU entsprechend aufgearbeitet wird, ist eine Grundlage dafür geschaffen, tradierte feindliche Haltungen nachhaltig abzubauen.

1.4 Judentum als theologischer Bezugs- und Reibungspunkt für das Christentum

Die Geschichte des christlich-jüdischen Dialogs zeigt, wie sehr um eine Aufarbeitung der unheilvollen Geschichte im Verhältnis beider Religionen gerungen wurde, um zu einer Neubestimmung und Neubestimmung zu kommen, wie sie letztlich in grundlegenden Stellungnahmen¹⁴⁰ dokumentiert wurde. Dieser Prozess kann im RU und in gemeindlichen Bildungsveranstaltungen eine Art Handlungsmuster sein, um grundlegende theologische Fragen des Zusammenhangs zwischen jüdischem und christlichem Glauben exemplarisch und konstruktiv zu behandeln. Zu diesen Themen gehören z. B.: der Zusammenhang beider biblischer Testamente im Sinne einer biblischen Theologie, die Interpretation des Gottesbildes und der Ethik Jesu sowie paulinischer Theologie auf dem Hintergrund jüdischen Denkens, die Frage nach der Gottessohnschaft und der Messianität Jesu, das Thema Heils- und Gottesreichsvorstellungen in beiden Religionen. In den Lehrplänen für Evangelische Religion sind diese Themen verstreut anzutreffen. Oft sind sie etwas verborgen, z. B. im sächsischen Lehrplan für das Gymnasium, Grundkurs Klasse 11, Wahlpflichtbereich 2: „Erlösung in anderen Religionen“. Explizit werden solche Themen im gleichen Lehrplan in Klassenstufe 9, Wahlpflichtbereich 3: „Antisemitismus“ und im Grundkurs Klasse 11, Lernbereich 2: „Messianität und Gottessohnschaft“, „Jesus als Jude im Kontext seiner Zeit“ vorgegeben. Das Thema „Formen des Antisemitismus“ ist auch im Lehrplan der Mittelschule (Oberschule) als Wahlpflichtbereich in der Klassenstufe 9 vorgesehen.

¹⁴⁰ z. B. Rat der EKD (Hrsg.): Christen und Juden I-III

Es fällt auf, dass wichtige Sachverhalte, wie z. B. die kritische Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus und insbesondere dem Antijudaismus in Wahlpflichtbereichen angesiedelt sind. Das kann z. B. dazu führen, dass Schüler nach Abschluss des Haupt- oder Realschul-ganges nichts davon mitbekommen haben, weil andere Wahlpflichtthemen behandelt wurden. Verständlicherweise werden die fundamentalen theologischen Aspekte in der Oberstufe des Gymnasiums behandelt, weil diese eine entsprechende Reflexionsfähigkeit und ein fundiertes Grundwissen voraussetzen. Insgesamt zeigt dieser Blick auf den sächsischen Lehrplan für Evangelische Religion, dass viele der theologischen Themen des christlich-jüdischen Dialoges vorkommen. Es fehlt jedoch ein adäquates curriculares Konzept, das absichern würde, dass am Ende tatsächlich die entsprechenden Einsichten und die Beurteilungs- und Positionierungsfähigkeit seitens der Schülerinnen und Schüler erreicht werden kann. Ausgehend von der Kompetenzorientierung des RU sollten unbedingt – abgeleitet von den Rahmenkompetenzmodellen¹⁴¹ – entsprechende Kompetenzen formuliert werden. Das bleibt Aufgabe der Unterrichtenden, die aus den – durchaus hinreichenden – Lehrplanbezügen ein sinnvolles didaktisches Gesamtkonzept für diese genannten theologischen Themen des jüdisch-christlichen Verhältnisses erarbeiten müssen.

1.5 Judentum als Übungsfeld des interreligiösen Dialogs: Voneinander Lernen

Die Weltreligionendidaktik bzw. das interreligiöse Lernen wird momentan vom Schlagwort „Dialogkompetenz“ dominiert. Der Orientierungsrahmen der EKD konkretisiert dieses Anliegen in dem Satz: „Mit Angehörigen anderer Religionen sowie mit Menschen mit anderen Weltanschauungen respektvoll kommunizieren und kooperieren.“¹⁴² Auch wenn zurzeit das Hauptaugenmerk bedingt durch gesellschaftliche Herausforderungen auf dem Islam liegt, darf man nicht vergessen, dass sich diese interreligiöse Dialogkompetenz zuerst im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs entwickelte, dann in einen Dialog der abrahamitischen Religionen übergang und sich nun auf alle relevanten Religionen bezieht, die in irgendeiner Weise in der Gesellschaft präsent sind. Der Dialog mit dem Judentum hat für Christen eine ganz eigene Qualität. Während z. B. ein interreligiöses Gespräch mit dem Buddhismus eine „ganz andere“ Religion in den Blick nimmt, haben wir es bei Judentum mit so etwas wie einer „Mutterreligion“ zu tun, deren familiäre Beziehung in der Geschichte zu Bruch ging. Der Dialog ist daher vorbelastet und mit dem Ziel der Versöhnung zu führen. Insofern kann eine interreligiöse Didaktik hinsichtlich des Judentums nicht nur akademisch-religionswissenschaftlich ausgerichtet sein, wie vielleicht bei der Behandlung fernöstlicher Religionen. Es fließen Kirchengeschichtsdidaktik und Biblische Didaktik mit ein. Auch hier fehlt es an einem durchdachten Gesamtkonzept. Je für sich gibt es gute Ansätze, z. B. dass bei der Behandlung alttestamentlicher Texte auch rabbinische Deutungen einbezogen werden oder ausgewählte kurze Talmudtexte Verwendung finden. Kirchengeschichtlich wird die Frage nach den Ursachen für Judenpogrome seit dem Mittelalter bearbeitet, insbesondere die verheerende Diskriminierung und Vernichtung von Juden durch den deutschen Nationalsozialismus. Leider bleibt angesichts

¹⁴¹ für die Sekundarstufe I: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.): Kompetenzen und Standards für den Evangelischen Religionsunterricht in der Sekundarstufe I. Ein Orientierungsrahmen. Hannover 2010 (EKD-Texte 111); für die Sekundarstufe II: Einheitliche Prüfungsanforderungen in der Abiturprüfung, Evangelische Religionslehre. Beschlüsse der Kultusministerkonferenz. O. O. 2006

¹⁴² ebd., S. 18

dieser Schwerpunktsetzung der Blick auf die geistigen, wissenschaftlichen, kulturellen und ökonomischen Leistungen von Juden in Europa dahinter zurück. Wird das Judentum als „Weltreligion“ thematisiert, dann geht es vornehmlich um Glaubenslehren und Religionsausübung. Wünschenswert wäre, dass der Zusammenhang dieser einzelnen Bereiche didaktisch besser reflektiert und in Unterrichtsprojekte umgesetzt würde.

Der Perspektivwechsel von der „Weltreligionendidaktik“ hin zu einer Didaktik interreligiösen Lernens hat auch eine Veränderung der Zielstellung mit sich gebracht, etwas über die andere Religion zu lernen. Es geht nun um ein Voneinander-Lernen, freilich unter Wahrung der jeweiligen Identität und der jeweiligen theologischen Eigenheiten der betreffenden Religionen. Im Hinblick auf das Judentum können wir auch didaktisch eine Menge lernen, z. B. diskursive, auf Dialog hin angelegte Lernstrategien sowie die Vermittlung von Inhalten mit Humor und einer gewissen Portion an Selbstkritik. Lernen soll ja auch Spaß machen. Der jüdische Witz ist durchaus ein Lernmedium, das diese Anforderungen erfüllt, sofern er sensibel und mit Respekt eingesetzt wird und Unterrichtende in der Lage sind, über den Witz die thematischen Aspekte zum Judentum zu erschließen.

Abermals ereignete es sich, dass ein Nichtjude vor Schammai trat und zu ihm sprach: „Mache mich zum Proselyten unter der Bedingung, dass du mich die ganze Thora lehrest, während ich auf einem Fuß stehe.“ Da stieß Schammai ihn fort mit dem Ellenmaß, das er in der Hand hatte. Darauf kam der Nichtjude zu Hillel und dieser machte ihn zum Proselyten und sprach zu ihm: „Was dir nicht lieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht an. Das ist die ganze Thora und alles andere ist nur die Erläuterung; geh und lerne.“¹⁴³

2 Wie viele Anfänge hat das Jahr?: der jüdische Jahresfestkreis unter dem Aspekt des Anfänge(n) von Dr. Timotheus Arndt

Der rabbinische Traktat von den Jahresanfängen in Mischna und Talmud (Rosch Ha-Schana) beginnt mit der Behauptung: Es gibt vier Jahresanfänge.

Aller Anfang ist schwer – sagt das Sprichwort. Doch Hermann Hesse ermuntert uns: „Und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne.“¹⁴⁴ Der biblische Weisheitslehrer, der sich als Salomo präsentiert, verweist auf das Gegenstück: Der Ausgang einer Sache ist besser als ihr Anfang. (Pred 7,8a)

¹⁴³ Eine der Anekdoten, die von den unterschiedlichen Herangehensweisen der berühmten Rabbiner Schammai und Hillel (1. Jh. n. Chr.) erzählen. Quelle: Talmud, Traktat Schabbat 31a, Übersetzung: Immanuel Cohn: Zwei Häuser, zwei Meinungen. In: Aufbau. Das jüdische Monatsmagazin 4/2011

¹⁴⁴ Sein Gedicht trägt den Titel „Stufen“. Hermann Hesse: Sämtliche Gedichte in einem Band. Frankfurt am Main 1995

2.1 Kreis und Gerade

Die beiden Linien bilden zwei Modelle für Geschichtsbetrachtung. Die Gerade stellt Geschichte mit der Möglichkeit von Anfang und Ende, womöglich Ziel dar. Der Kreis bildet anfangs- und endlose Wiederholungen ab.¹⁴⁵ Jahre mit ihren wiederkehrenden Festen werden am ehesten in der Kreisform abgebildet.¹⁴⁶ Wo die Feste Geschichte nachzeichnen, fügen sie auch diese in die Kreisform. Die Kreislinie selbst hat weder Anfang noch Ende. Wenn wir unsere Jahre als Kreise begreifen, etwa wegen der regelmäßigen Wiederkehr zu bestimmten Punkten, können wir beliebig viele solcher Punkte setzen und jeder von ihnen bildet einen Anfang und ein Ende eines Umlaufes.

2.2 Am Anfang – mit diesen Worten beginnt unsere Bibel

2.2.1 Allererstes

Im Hebräischen steht als Allererstes ein Buchstabe, der die Oberkante, die rechte Kante und die Unterkante eines gedachten Quadrates umschließt, aber an der linken Kante, dorthin, wo die hebräische Schrift läuft, offen ist. Dieser allererste Buchstabe der Bibel ist der zweite im Alphabet und heißt Bet, wie der Name Alpha-Bet schon sagt. Eine Auslegung sagt darüber: Anfang heißt hier das, worüber wir mit unserem Denken nicht hinauskommen.¹⁴⁷

Rabbi Jona sagt im Namen von Rabbi Levi: Warum wurde die Welt mit „Bet“ geschaffen? Also: Wie das „Bet“ von allen Seiten geschlossen ist, aber nach vorn offen, so hast du keine Vollmacht, zu sagen: Was ist oben, was unten, was vorn, was hinten, außer von dem Tage an, da die Welt geschaffen und künftig. Bar Kapara sagte: „Ja, frag doch nach den ersten Tagen, die vor dir waren.“ (Dtn 4,32) Von dem Tage an, da sie geschaffen wurden, forschst du, du forschst aber nicht nach dem davor: „und vom Ende des Himmels bis zum Ende des Himmels“ (Dtn 4,32) forschst und ergründest du, du forschst aber nicht nach dem davor.

2.2.2 Ein Anfang für das Leben

Im Talmudtraktat von den Jahresanfängen (Rosch Ha-Schana, Blatt 10, Seite b bis Blatt 11, Seite a [bRH 10b–11a]) vertritt Rabbi Josua die Ansicht, die Welt wurde im Frühling geschaffen, und Rabbi Elieser, die Welt wurde im Herbst geschaffen. Zur Ansicht von Rabbi Elieser passt die Vorstellung, dass der Mensch mit dem reifen Obst einen Anfang machen kann, sich zu ernähren und sein Leben zu fristen.

2.3 Was meinen wir mit einem Jahr?

Wir können behaupten: Das Jahr ist ein Kreis und hat wie dieser weder Anfang noch Ende. Zugleich sind wir von der Vorstellung geprägt: Jedes Jahr hat genau einen Anfang, den wir willkürlich auf den ersten Januar festgelegt haben.¹⁴⁸ Dann haben wir uns außerdem auf die

¹⁴⁵ Eine Synthese bildet die Spirale.

¹⁴⁶ siehe z. B. den Buchtitel: Pinchas Paul Grünewald: Im ewigen Kreis. Zum jüdischen Kalenderjahr. Bern 1980

¹⁴⁷ Midrasch Rabba zum Buch Bereschit, Abschnitt 1, Absatz 10 (BerR 1,10)

¹⁴⁸ Er trifft im christlichen Kalender auf den Oktavtag der Geburt Jesu, den Beschneidungstag, und ist so als Jahresanfang geeignet.

durchschnittliche Umlaufdauer der Erde um die Sonne festgelegt. Doch ist uns auch etwas von der Orientierung am Mond geblieben. Denn bis 365 durchzählen erscheint uns weniger alltagstauglich. Wir teilen das Jahr in zwölf – gegenüber dem tatsächlichen Mondlauf vereinfachte – Monate auf, so brauchen wir nur jeweils bis etwa 30 zu zählen. Ein mittelmäßig komplexeres System erscheint uns fasslicher als ein stärker vereinfachtes. Unsere Redewendung „etwas ginge nach dem Mond“ für Ungenaues ist jedenfalls ungenau im Blick auf echte Mondkalender: Das jüdische Jahr orientiert sich an beobachtbaren Mondumläufen, wird aber durch Schaltmonate in gleichbleibendem Verhältnis zum Vegetationsrhythmus gehalten. Das tut das muslimische Jahr nicht, es besteht aus zwölf Mondumläufen ohne Rücksicht auf das Sonnenjahr. Daneben zählen wir in manchen Zusammenhängen die Wochen, sei es für liturgische Zwecke oder für die Müllabfuhr.

2.4 Das jüdische Festjahr unter dem Aspekt der Anfänge

2.4.1 Jahresanfänge

Markante Wechsel in der Natur dienen zur Setzung von Jahresanfängen. Jahreszeiten wirken sich je nach Ort unterschiedlich aus. Vier Wendestellen sind einsehbar, punktartige Markierungen: zwei Sonnenwenden (Solistizien) und zwei Tag-und-Nacht-Gleichen (Aequinoctien). Die eingangs notierten vier Jahresanfänge aus der Mischna zum Neujahr/Rosch Ha-Schana, Kapitel 1, Vers 1 (mRH 1,1) zählt andere als die genannten astronomischen auf: Dreimal sind es Monatserste, einmal die Monatsmitte. Sie markieren Anfänge von Jahreszählungen, Festzyklen, Vegetationsrhythmen und Steuererhebungen.

Die Ansetzung nach dem Mond entspricht ganz Psalm 104,19: „Er fertigte (den) Mond für Terminsetzungen; die Sonne kennt ihren Untergang.“ Und die zweite Vershälfte verweist uns noch auf die Feineinstellung: Wir brauchen auch die Tagesgrenze um ein Datum festzustellen. Der Hinweis auf den Sonnenuntergang als Wendepunkt hier ist deutlicher als der Bezug auf Abend und Morgen im ersten Kapitel der Bibel.

Nachdem wir uns bewusst gemacht haben, dass mehrere Anfänge mehrere Jahre gleichzeitig laufen lassen, fragen wir nach den unterschiedlichen Sinngebungen für die jeweiligen Anfänge.

2.4.2 Vom Neujahr bis zum Fest der Freude an der Lehre

Am ersten des Herbstmonats wird des Schöpfungsanfangs gedacht und der Blick auf das Weltgericht gerichtet. Dieser Anfang ist geeignet, die Jahreszahl für die Zählung in Schöpfungsjahren weiterrücken zu lassen. Dieser Termin des Jahreszahlwechsels ist einer der vier in der Mischna genannten Jahresanfänge. Das Weltgericht, als jährliches kleines Vorbild für das schließliche, allumfassende wird nicht vorschnell entscheiden. So eröffnet der Monatsbeginn eine Zehn-Tage-Frist, eine Dekade, von der Einschreibung eines Urteils bis zur Besiegelung des Eintrags. Für diesen abschließenden Höhepunkt der Dekade steht der Versöhnungstag/Jom Kippur. Aber auch damit hat sich das himmlische Gericht noch nicht genug Zeit genommen: Es kommt noch der Wunsch für ein „gut kwittel“ – hochdeutsch eine „gute Quittung“ – zu Hüttenfest/Sukkot, dessen Höhepunkt hier „hoscha‘na rabba“ – das große Hosiana/der große Hilferuf – ist. Diese Linie der Festinhalte demonstriert himmlische Langmut, die immer wieder die Tür einen Spalt offen hält für die Umkehr zum Neuanfang. Das erwähnte Hüttenfest/Sukkot beginnt in der Monatsmitte, dauert selbst sieben Tage, denen sich ein besonderer achter Festtag/Schemini Azeret anschließt. Außerhalb des Landes Israel werden ei-

nige Festtage um einen zweiten Tag gedehnt und dieser Festkomplex erstreckt sich über neun Tage. Neben der Erinnerung an die Zeltwohnungen der Israeliten erinnert das Hüttenfest an die Zeltwohnung der Bundeslade in der Wüste, den ersten Vorgänger des Jerusalemer Tempels. Es hat auch einige Aspekte des Abschlusses: Als Freudenfest gilt es dem Abschluss der Obst- und insbesondere der Wein-Ernte. Als Abschluss der Bußzeit haben wir es eben beschrieben. Der letzte Festtag schließt den jährlichen Lesezyklus der Tora ab. Für diesen Höhepunkt, das Fest der Freude an der Lehre (Tora)/Simchat Tora, gilt das Prinzip des Kreises: Wo ein Ende ist, ist zugleich ein Anfang.¹⁴⁹ Ein Wortspiel entsteht bei diesem Treffpunkt auf der Kreislinie: Lamed, der letzte hebräische Buchstabe des Pentateuch, formt zusammen mit dem ersten Buchstaben, dem erwähnten Bet, das Wort Leb/Lev für Herz, ein Ausdruck für das erneute Studium des alten Textes, der immer neue Akzente setzt. Die Festlegende für das Hüttenfest ist der biblische Kohelet/Prediger – ein Buch, das den Kreislauf der Welt, des Lebens analysiert.

2.4.3 Chanukka

Das Hüttenfest zusammen mit dem Achten Festtag ist einmal nachgefeiert worden. Im Zweiten Makkabäerbuch (2 Makk 1,18 u. ö.) lesen wir, dass die aufständischen Makkabäer, nachdem sie das Tempelgelände erobert und den alten Kult wieder eingerichtet hatten, diese acht Festtage mit Beginn am 25. Tag des Wintermonats nachholten. Seitdem ist dieses nachgefeierte Hüttenfest ein eigenes Tempelweihfest. Das hebräische Wort für Einweihung ist Chanukka. Einige sehen in dem Termin ein Vorbild für die christliche Datierung des Festes der Jesus-Geburt: die wohl sekundäre Erzählung von der einzig verbliebenen Tagesration an Öl, die wunderbarerweise für acht Tage Licht gegeben hatte. Dahinter können wir folgende Frage lesen: Sollen wir die neu gegebene Möglichkeit zum sofortigen Anfangen nutzen und dann an seiner Vervollständigung arbeiten, oder sollen wir den Anfang hinausschieben, bis alle Vorbereitungen getroffen sind? Die Antwort des Chanukkafestes lautet: Den neuen Anfang sofort nutzen und mit dem so gewonnenen Elan in die Alltagsarbeit gehen. Die gleiche Antwort gibt die Entscheidung, die Zahl der brennenden Kerzen allmählich zu steigern bis am Ende alle acht Kerzen des Chanukkaleuchters brennen und nicht etwa umgekehrt einen „count down“ vorzunehmen.

2.4.4 Zwei Frühjahresfeste: Neujahr der Bäume und Purim

Das Erwachen der Vegetation – statt am Ersten am Fünfzehnten des Frühjahresmonats Schevat, hebräisch: tu-bischewat, auch als Neujahr der Bäume bezeichnet – orientiert sich an der Mandelblüte als der frühesten im Lande Israel. Mit dem entsprechenden hebräischen Namen für die Mandel spielt Jer 1,11, wo der Prophet einen Mandelzweig bzw. einen erwachenden Zweig sieht: ein weiterer in der Mischna vom Neujahr genannter Jahresanfang. In der Mitte des nächsten Monats gedenkt die jüdische Gemeinde des im Buch Ester erzählten Versuches, Israel auszulöschen. Stattdessen werden in der Erzählung die Verfolger ausgelöscht. Ein Eindruck, dem die Realität immer wieder auftretender Judenverfolgungen bis hin zum Vernichtungsvorsatz widerspricht. Dennoch feiert die jüdische Gemeinde diese Annahme ausgelassen – in der Nachbarschaft der Karnevalszeit eben karnevalistisch. Israel lebt weiter – gegen alle Versuche, ihm ein Ende zu bereiten.

¹⁴⁹ Im eingangs zitierten Gedicht „Stufen“ von Hermann Hesse: „Bereit zum Abschied sein und Neubeginne.“

2.4.5 Vom Frühling zum Frühsommer: Pesach bis Schavuot

Wieder einen Monat später, in der Monatsmitte des Frühlingsmonates entgeht Israel der Bedrückung in Ägypten. Dem Ausrottungsversuch des Pharaos setzt der Auszug den Anfang des selbständigen Volkes Israel entgegen. Moderne Staaten begehen so etwas als Unabhängigkeitstag. Ex 12,2 macht die Bibel den Auszugs-Monat, den Monat der Befreiung, zum Anfang der Monatszählung, genau ein halbes Jahr verschoben zur Jahreszählung. Diesen Monatsersten nennt die Mischna ebenfalls unter den vier Jahresanfängen. Dem Frühlingscharakter des Festes entspricht die Lesung des Hoheliedes, der biblischen Sammlung von Liebesliedern.

Für die Landwirtschaft eröffnet das Pesachfest die Gerstenernte. Von hier sind sieben Wochen abzuzählen bis zum Beginn der Weizenernte. Das Fest am fünfzigsten Tag/Pentekoste/Pfingsten eröffnet mit dem Bringen der Erstlingsfrüchte zugleich den Beginn der Obsternte. In der Geschichtserzählung Israels ist dieses Fest nach den 50 Zähltagen/Omer-Tagen oder sieben Wochen/Schavuot die Erinnerung an den Bundesschluss am Sinai – modern gesprochen: der Verfassungstag nach dem Unabhängigkeitstag. Das aus himmlischem Feuer gegebene Wort ist Bundesurkunde und Lebensordnung zugleich. Vertreten wird dies in der bildenden Kunst durch die steinernen Tafeln mit dem Dekalog, dem Zehnwort. Nach Ex 32,14 steht in uns geläufiger Übersetzung „eingegraben auf den Tafeln“. Der Konsonantentext lässt sich auch lesen als „Freiheit auf den Tafeln“.

Nach der Annahme dieser Lehre, der Tora, ist nun diese zu studieren und zu praktizieren. Bevor aber die komplizierteren Küchenregeln kommen, wird Käsekuchen gegessen. Die Vorherrschaft von Milchspeisen zum Schavuot bzw. Pfingstfest, als Israel noch jung war in der Tora, der himmlischen Lehre, erinnert an die Aufforderung in 1 Petr 2,2, mit Milch anzufangen, was im christlichen Kalender dem Oktavtag von Ostern den Namen Quasimodogeniti gegeben hat.

2.4.6 Katastrophen in der Sommerhitze: Tisch'a Be-Av und Tu-Be-Av

Israel hat auch einen Buß- und Trauertag für nationale Katastrophen. Der Neunte im Sommermonat Av/Tisch'a Be-Av ist als Gedenktag beider Tempelzerstörungen – durch die Babylonier und durch die Römer – bekannt und hat im christlichen Kalender seine Entsprechungen sowohl am Laurentiustag, dem 10. August, als auch nach dem Wochenkalender am 10. Sonntag nach Trinitatis: die Klagelieder sind biblische Lektüre des Tages. In der Mitte dieser Klagelieder stehen die Verse 3,22f. „Die Güte des HERRN ist, dass wir nicht gar aus sind, Seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende, sondern sie ist alle Morgen neu und Deine Treue ist groß.“ Daraus zitiert jüdisches Morgenlob und ein christliches Morgenlied beginnt: „All Morgen ist ganz frisch und neu, des Herren Gnad und große Treu ...“¹⁵⁰ Die Suche nach einem ersten biblischen Ereignis, das diesen Tag hervorhebt, gelangt zu dem Tag, als der Bericht der Kundschafter die Israeliten dazu brachte, den Aufbruch aus der Wüste in das verheißene Land zu verweigern. Im letzten, dem 21. Kapitel des Richterbuches wird erzählt, wie die Stämme Israels dem Stamm Benjamin, nachdem sie diesen beinahe ausgerottet hatten, wieder zu Frauen verhalfen, um seinen Fortbestand zu ermöglichen. Der 15. im Sommermonat Av/Tu-Be-Av, der daran erinnert, ist heute so etwas wie ein jüdisches Äquivalent zum Valentinstag.

¹⁵⁰ EG 440

2.4.7 Das vierte Neujahr und der Schluss des Kreises

Der vierte im Traktat Rosch Ha-Schana genannte Neujahrstermin ist die Berechnungsgrenze für die Verzehntung des Viehs. Er ist am Ersten des Monates Elul, zwischen dem Sommermonat Av und dem Herbstmonat Tischre und fällt im heutigen Festkalender nicht weiter auf. Im jüdischen Festkalender sind mehrere Ebenen verwoben. Der vorliegende Durchgang hat abwechselnd auf landwirtschaftliche Aspekte und biblische Geschichtserzählung hingewiesen. Die letztgenannte soll nun die Brücke vom Bundesschluss am Sinai zu Schavuot/Pfingsten zum Versöhnungstag/Jom Kippur schlagen. Wir erfahren, dass Mose nach der großen Erscheinung für 40 Tage auf den Berg stieg, wieder herabkam und das Stierbild vorfand (am 17. Tammus), die Tafeln zerschlug, 40 Tage aufräumte, mit neuen Tafeln auf den Berg stieg und nach weiteren 40 Tagen mit den neu beschriebenen Tafeln herabkam. Dreimal vierzig ergibt vier Monate und etwas Überschuss von kürzeren Monaten, sodass wir vom Schavuotfest am 6. des dritten Monates/Siwan zum Versöhnungstag am 10. des siebenten Monats/Tischre gelangen. Immer wieder wird ein Neuanfang ermöglicht.

3 Unterrichts Anregungen zum jüdischen Lebens- und Verkündigungskontext Jesu in jüdisch-christlicher Perspektive von Johanna Fabel und Dr. David Toasperm

Worüber könnten christliche und jüdische Schülerinnen und Schüler gemeinsam nachdenken? Trägt man diese Fragestellung an die sächsischen Lehrpläne Evangelische Religion heran und betrachtet die Themen zum Judentum, speziell zum jüdischen Lebens- und Verkündigungskontext Jesu, eröffnen sich neue Perspektiven. Die fiktive Situation des gemeinsamen Lernens weckt Ideen für ein dialogisches Lernen zwischen den Religionen. Interreligiöse hermeneutische Kompetenz wird aufgebaut, die Schülerinnen und Schüler in unterschiedlichen Anforderungssituationen der Begegnung zwischen den Religionen anwenden können. Roland Biewald hat für den Religionsunterricht vier Aspekte der Aufnahme von Judentum und jüdischem Glauben in interreligiöser Perspektive beschrieben.¹⁵¹

Wie kann diese interreligiöse Perspektive entfaltet werden? Für die entsprechenden Lernbereiche der Lehrpläne Grundschule, Oberschule und Gymnasium bieten die hier dargelegten Unterrichts Anregungen je eine exemplarische Impulsfrage an. Anhand dieser Impulsfragen können interreligiöse Zugänge erschlossen werden (3.1).

Ausgeführt wird dann interreligiöses Lernen in jüdisch-christlicher Perspektive für den Religionsunterricht in zwei Unterrichtsskizzen für die Grundschule und für das Gymnasium. Beide nehmen den Text vom zwölfjährigen Jesus im Tempel, Lk 2,41–52, auf und nutzen die dort beschriebene authentische Dialogsituation als Zugang (3.2).

¹⁵¹ Roland Biewald: Zwischen Erinnerungskultur und interreligiösem Dialog. Judentum und jüdischer Glaube in der Religionspädagogik. ABl. 2017 S. B 4–6; in vorliegender Veröffentlichung: S. 73–77

3.1 Impulsfragen für einen interreligiösen Zugang¹⁵²

Grundschule Klasse 3 Lernbereich 1

Einblick gewinnen in jüdische Religion und Tradition: Jesus feiert den jüdischen Gottesdienst in der Synagoge und im Tempel. Woran merkt man in einer christlichen Kirche und einem christlichen Gottesdienst, dass Jesus und die ersten Christen Juden waren?

Kennen von Jesus als Juden – Der zwölfjährige Jesus im Tempel (Lk 2,41–52): Ein jüdischer Junge denkt über Gott nach. Welche Fragen könnte Jesus gestellt haben? Wie kann man die Bibel durch Fragen besser kennenlernen?

Oberschule Klasse 6 Lernbereich 1

Kennen ausgewählter Aspekte des Judentums zur Zeit Jesu – geographische, wirtschaftliche und politische Verhältnisse: Jesus konnte nur an diesem Ort zu dieser Zeit das werden, was er für uns ist. Was hat ihn geprägt? Wie lebte ein Israelit damals um das Jahr 30?

Jüdischer Glaube und jüdisches Leben: Jüdischer Sabbat und christlicher Sonntag, lässt sich das vergleichen? Können wir für die Feier des christlichen Sonntags vom jüdischen Sabbat lernen?

Kennen der jüdischen Herkunft Jesu und seine Auseinandersetzung mit der jüdischen Glaubenspraxis: Jesus ist Jude und erzählt seinen jüdischen Zuhörern die Geschichte vom barmherzigen Samariter. Was können Christen mit Juden zusammen in dieser Geschichte lernen?

Oberschule Klasse 8 Lernbereich 2

Kennen des Judentums als älteste monotheistische Weltreligion – auserwähltes Volk: Gott verspricht Abraham, dass er viele Nachkommen haben wird und ein Segen für alle Völker sein soll. Werden die Christen auch noch durch Abraham gesegnet?

Jüdisches Zeit- und Geschichtsverständnis: Aus der Bibel den Glauben feiern – wie füllen Juden und wie füllen Christen das Festjahr aus der Bibel?

Oberschule Klasse 10 Lernbereich 3

Sich positionieren zum Verhältnis von Juden und Christen in Geschichte und Gegenwart: Shoa: Gemeinsames Gedenken an die Shoa – wie kann man das machen?

Staat Israel: Wenn Christen für Israel beten (z. B. am Israelsonntag), worum könnten sie Gott bitten?

Gymnasium Klasse 6 Lernbereich 2

Kennen der jüdischen Herkunft Jesu und seiner Auseinandersetzung mit der jüdischen Glaubenspraxis: Jesus lebte als Jude, was erzählen die Evangelien davon? Jesus heilt am Sabbat und wurde dafür von den Pharisäern und Schriftgelehrten kritisiert, stellt Jesus die Gültigkeit des jüdischen Gesetzes und der biblischen Gebote in Frage?

¹⁵² Zum Entwickeln von eigenen Impulsfragen eignet sich das Buch von Klaus Wengst: Jesus zwischen Juden und Christen. Re-Vision im Verhältnis der Kirche zu Israel. 2. Aufl. Stuttgart 2004.

Gymnasium Klasse 8 Lernbereich 2

Einblick gewinnen in die Bedeutung des Bundesschlusses Gottes mit dem Volk Israel: Was verbindet Menschen mit Gott? Welche Symbole haben Juden, welche Symbole haben Christen für Gottes Bund?

Gymnasium Klasse 9 Wahlpflichtlernbereich 3

Kennen der Wurzeln des Antisemitismus – Antisemitismus in der Gegenwart erkennen: Kann man das NT, besonders das Johannesevangelium, ohne Antijudaismus lesen, obwohl immerzu gesagt wird, dass „die Juden“ gegen Jesus sind?¹⁵³

Gymnasium Klasse 10 Lernbereich 4

Beurteilen von Mission in Geschichte und Gegenwart: Muss aus der biblisch bezeugten Treue Gottes gegenüber Israel abgeleitet werden, dass Christen heute keine Judenmission betreiben sollten? Wie stellt sich dabei die Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens und des jüdischen Glaubens?

Gymnasium Grundkurs Klasse 11 Lernbereich 2

Kennen der Frage nach der Historizität Jesu: Jesus als Jude im Kontext seiner Zeit: Auferstehungshoffnung, Messiaserwartung und Apokalyptik – Wo lässt sich Jesus in den Gruppen und Strömungen seiner Zeit verorten? Wie wird Jesus, der von den Christen als Messias und Gottes Sohn geglaubt wird, von neuzeitlicher jüdischer Theologie gesehen (z. B. von Pinchas Lapide)?

3.2 Didaktische Skizzen

3.2.1 Ein jüdischer Junge denkt über Gott nach – mit Jesus Fragen stellen:

Unterrichtsentwurf zu Lk 2,41–52 für die Grundschule Klasse 3 Lernbereich 1

Die Stunde kann Teil einer Unterrichtseinheit „Jüdischer Glaube und jüdisches Leben“ sein (Klasse 3 Lernbereich 1). Als durchgehendes Medium bietet sich die Anfertigung eines Lapbooks an (Lapbook=Faltbuch: Die einfachste Form ist ein wie ein Flügelaltar gefaltetes A3-Blatt, außen mit dem Thema, Namen und ggf. Symbolen und Zeichen beschriftet; innen werden Bilder und Texte zum Thema schön gestaltet eingeschrieben, -gemalt oder -geklebt).

Kompetenz: Die Schülerinnen und Schüler können darlegen, wie man sich die Struktur und den Inhalt des Gesprächs zwischen dem Knaben Jesus und den Lehrern im Tempel vorstellen kann.

Verlaufsplanung:

- Einstieg: Text „Bar Mitzwa und Bath Mitzwa“ lesen. Auf Jesus beziehen – Jesus darf vorlesen und mitdiskutieren, aber eigentlich traut sich das in seinem Alter kaum einer (M1).
- Erzählen der Geschichte – Erzählakzent: Erwachsen sein, einen Bibeltext diskutieren dürfen, Selbstverständlichkeit, mit der Jesus im Tempel mit den Lehrern über die Tora

diskutiert und Nachdenkfragen stellt; Erschrecken der Eltern, was Jesus sich traut; geringere Betonung der Rahmenhandlung.

- Unterrichtsgespräch: Wie stellt ihr euch das Gespräch vor? Worüber könnten die Gelehrten und der zwölfjährige Jesus diskutiert haben? Zuhören, Fragen stellen, Antworten geben – muss ich mir das so vorstellen wie im Deutsch- oder Sachkundeunterricht? Sie haben zuerst einen Bibeltext gelesen, wir wissen nicht welchen Text. Welche biblischen Geschichten fallen euch ein, über die sie gesprochen haben könnten?
- Nachdenkfragen zu Gen 12,1–3, Abrams Berufung, finden (M2)
 - Plenum: Den Text Gen 12,1–3 gemeinsam lesen – schwierige Wörter und Unverständliches klären.
 - Einzelarbeit: Finde zwei oder drei Fragen zum Text und schreibe sie auf! Versuche echte Nachdenkfragen zu finden, auf die es keine so leichte Antwort gibt!
 - 3er Gruppen: Lest euch gegenseitig die Fragen vor, wählt zwei Fragen aus und schreibt sie jeweils auf ein weißes Blatt!
 - Plenum: Stellt der Klasse eure Fragen vor und heftet sie an die Tafel!
 - 3er Gruppen: Wählt eine Frage von der Tafel aus und versucht verschiedene Antworten zu finden! Überlegt dann, welche neue Frage ihr zu eurer Frage noch stellen könnt? Schreibt eine neue Frage auf ein gelbes Blatt!
 - Plenum: Stellt eure neue Frage der Klasse vor und heftet das Blatt an die Tafel!
- Metareflexion zum Lernen durch Fragen:
 - Wie ging es euch mit dem Fragen finden, wie seid ihr auf eure Fragen gekommen? Was konnten wir heute durch eure Fragen lernen? Vollende den Satz: „Durch Fragen kann man ...“
 - Einzelarbeit: Schreibe deinen Satz in dein Lapbook „Judentum“. Schreibe darunter eine Frage von der Tafel ab, die du gut findest.
 - Male ein Bild von Jesus und den Gelehrten im Tempel. Schreibe dazu: So diskutieren Juden die Tora: zuhören, was andere sagen, Fragen stellen und eigene Antworten finden. Auch Christen können so über die Bibel diskutieren.

M1 Bar Mitzwa und Bath Mitzwa

Im Alter von 12 bis 13 Jahren feiern Jungen die Bar Mitzwa und Mädchen die Bath Mitzwa. Zu diesem Fest lesen sie in der Synagoge im Gottesdienst einen Abschnitt aus der Tora vor. Sie lesen den Abschnitt auf Hebräisch – das ist die Sprache der jüdischen Bibel. Jetzt gelten sie in der Synagoge als Erwachsene. Sie dürfen im Gottesdienst vorlesen und mit den anderen Erwachsenen über die Bibelworte diskutieren.

M2 Abrams Berufung, 1. Mose 12

¹ Und der Herr sprach zu Abram: Geh aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will.

² Und ich will dich zum großen Volk machen und will dich segnen und dir einen großen Namen machen, und du sollst ein Segen sein.

³ Ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen; und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden.

¹⁵³ vgl. dazu Klaus Wengst: Das Johannesevangelium. Stuttgart 2004 (ThKNT 4/1), S. 23–36

3.2.2 „Christuskind und Judenjunge“: Unterrichtsidee für Klasse 11/2

anhand des Bildes „Der zwölfjährige Jesus im Tempel“ von Max Liebermann

In der Kursstufe begegnet das Thema „Jesus als Jude im Kontext seiner Zeit“ unter dem Lernziel „Kennen der Historizität Jesu“ (LP GY-RE/e, 2011, S. 36).

Anhand eines zur Entstehungszeit höchst umstrittenen Bildes von Max Liebermann und seiner Geschichte kann das Thema mit den Schülerinnen und Schülern vieldimensional erschlossen werden. Mehr als sechs Jahre hatte Max Liebermann (1847–1935) an Skizzen und Studien zum Werk „Der zwölfjährige Jesus im Tempel“ gearbeitet, bevor er es auf der Münchner Weltausstellung 1887 ausstellte. Heute gehört es zum Bestand der Hamburger Kunsthalle. Das biblische Motiv wurde damals von vielen zeitgenössischen Malern aufgenommen. Auch war es nicht ganz selten, dass jüdische Künstler im 19. Jahrhundert christliche Sujets aufgriffen. Aber keines der Kunstwerke erregte solches Aufsehen wie das Bild von Liebermann. Es löste eine Debatte im damaligen Bayerischen Landtag aus, erregte die christlichen Kunstblätter jener Zeit und wurde zum Anlass antisemitischer Hetze. Dem jüdischen Maler Max Liebermann wurde Blasphemie vorgeworfen. So ist beispielsweise im Christlichen Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus vom 1.1.1880 zu lesen: „Ein schielender Judenknabe im schmutzigen Kittel mit rothem Haar und Sommersprossen, verhandelt, ja handelt mit übelriechenden, gemeinen Schacherjuden in schmutzigen Säcken und Gebetsmänteln [...] Dass ein Jude gewagt hat, seinen christlichen Mitbürgern solche Verhöhnung ihres Heilandes öffentlich ins Gesicht zu schleudern [...]“¹⁵⁴

Wer das Bild heute betrachtet ist vielleicht verwundert, denn heute findet sich im Bildzentrum ein blonder langhaariger Junge mit hellem Kittel, der sehr angeregt mit zwei älteren Männern spricht. Sehr aufmerksam und vielleicht auch ein wenig skeptisch folgen die beiden den Ausführungen des Jungen, der seine Rede mit Gesten bestärkt. Max Liebermann hatte das Bild in Reaktion auf den Sturm der Entrüstung verändert. Der ursprünglich viel lebhafter wirkende Junge, barfuß, mit wildem halblangem Haar und angedeuteten Schläfenlocken in kurzem Kittel wurde in der zweiten Version braver und angepasster, auch die Schläfenlocken verschwanden unter artig blondem Haar. In dieser Geschichte spiegeln sich unterschiedliche Ebenen und Diskurse, der künstlerische Streit zwischen Realismus und Historismus, aber vor allem auch die Frage nach Jesus als Jude. Wachsender Nationalismus und damit auch Antisemitismus machen sich im 19. Jahrhundert in Deutschland breit. Theologen und Politiker wie Treitschke und Hofprediger Stoecker vertreten sehr laut antijüdische Positionen. Theologen versuchten Jesus als Arier zu deuten aufgrund seiner Herkunft aus den „Heiden Galiläa“ („galil ha-gojim“ Jes 9,1).

Für Schülerinnen und Schüler kann es hilfreich sein, anhand dieses Bildes und seiner Geschichte ein Bewusstsein zu entwickeln, dass der Antisemitismus 1933 nicht plötzlich auftauchte. Aber das Bild bietet noch viel mehr für die inhaltliche Auseinandersetzung, schließlich ist das zentrale Motiv das Gespräch des zwölfjährigen Jesus mit reifen jüdischen Männern. Das Bild stellt eine radikale Vergegenwärtigung und Modernisierung des Geschehens dar. Liebermann verlegt die Szene in die Synagoge statt in den herodianischen Tempel. Als

¹⁵⁴ Die Quellenlage ist an dieser Stelle sehr gut. Das Institut für Kunstgeschichte der Ludwig-Maximilians-Universität München hat eine Quellensammlung veröffentlicht (http://www.projekte.kunstgeschichte.uni-muenchen.de/dt_frz_malerei/41-dt-franz-malerei/studieneinheiten/1870_1880_d/8b/gruppe_4/q1a.htm, Zugriff am 21.03.2017); weitere Literatur: Martin Fass (Hrsg.): Der Jesus-Skandal. Ein Liebermannbild im Kreuzfeuer der Kritik. Berlin 2009; Katrin Boskamp: Studien zum Frühwerk von Max Liebermann. Hildesheim 1994.

synagogale Raumelemente finden sich auf dem Bild zum Beispiel ein Lesepult, ein Leuchter, die typischen Bankreihen. Interessant ist nun, gemeinsam mit den Schülerinnen und Schülern zu überlegen, was die Bildstrategie der Vergegenwärtigung bewirkt? In der neutestamentlichen Geschichte spricht Jesus vom „Haus meines Vaters“ und er meint damit den Tempel, bei Liebermann nun als Synagoge interpretiert. Es gibt andere Künstler, die verlegen die Szene in ein kirchenähnliches Gebäude. Was impliziert das eine und das andere? Welche Deutung Jesu geht damit einher?

Analysiert man die Kleidung der abgebildeten Personen, so finden sich auf dem Bild Vertreter ganz unterschiedlicher zeitgenössischer jüdischer Gruppierungen. Im Zentrum das Jesuskind und zwei Schriftgelehrte in Tallit, der eine eher in der typischen bürgerlichen Kleidung und Frisur, die Tracht des anderen erinnert stärker an chassidische Einflüsse. In einem weiteren Kreis links außen ein grün gekleideter Rabbiner, der sich auf ein mit Gebetsschals und Büchern drapiertes Lesepult stützt und rechts eine Figur im schwarzen Mantel mit Pelzmütze und verziertem Stoffband gegürtet, Elemente einer Tracht des osteuropäischen Judentums. Eine weitere Figur mit Pelzmütze vervollständigt den Kreis der Zuhörer. Das Jesuskind im Gespräch mit dem versammelten europäischen Judentum des 19. Jahrhunderts. Sie begegnen sich auf Augenhöhe. Vielleicht hat auch diese Begegnung auf Augenhöhe provoziert.

Um mit dem Bild gut arbeiten zu können, benötigen die Schülerinnen und Schüler viele Hintergrundinformationen zum Bild und seiner Geschichte, gleichzeitig bietet das Bild verschiedene Chancen für kreative und intuitive Zugänge.

Didaktisch-methodische Vorschläge:

- Die Schülerinnen und Schüler könnten angeregt werden, sich selbst genauer über die Bedeutung Jesu im Judentum und im Christentum zu informieren. Sie könnten beispielsweise in Gruppenarbeit ein Informationsplakat oder andere geeignete Präsentationsmedien erstellen. Ziel der Beschäftigung mit dem Bild und seiner Geschichte könnte sein, dass die Schülerinnen und Schüler die zeitgenössische Kritik am Bild von Liebermann auf diesem Hintergrund beurteilen können.
- Anspruchsvoll ist die Idee, dass die Schülerinnen und Schüler ein fiktives Interview mit dem Maler verfassen, während er in seinem Atelier daran arbeitet, das Bild zu ändern.
- Eine weitere Möglichkeit wäre die argumentative Auseinandersetzung mit dem Blasphemievorwurf. Methodisch wäre möglich, dass die Schülerinnen und Schüler eine Podiumsdiskussion gestalten.

Innerhalb des Kurshalbjahres 11/1 lässt sich ausgehend von der Beschäftigung mit dem Bild von Max Liebermann gut die Frage der Bedeutung der Historizität Jesu erschließen.

4 Veranstaltungshinweise

Beim Deutschen Evangelischen Kirchentag Berlin – Wittenberg (24. bis 28. Mai 2017) fanden im Zentrum Juden und Christen (Universität der Künste, Konzertsaal, Hardenbergstraße 33, Charlottenburg) einerseits Podiumsveranstaltungen und andererseits im Lehrhaus (Ludwig Erhard Haus [IHK], 1. OG, Goldberger Saal, Fasanenstraße 85) viele spannende Workshops statt.

Podiumsveranstaltungen im Zentrum Juden und Christen

Israelis in Berlin: Suche nach Normalität und biografischen Anschlüssen; Donnerstag, 25. Mai 2017, 11:00 bis 13:00 Uhr

Reformationsjubiläum als „Christusfest“?: Auf der Suche nach einer nicht antijüdischen Christologie; Donnerstag, 25. Mai 2017, 15:00 bis 18:00 Uhr

Preisverleihung: Abraham-Geiger-Preis „Für Verdienste um das Judentum in seiner Vielfalt“ an Amos Oz, Schriftsteller, Arad/Israel; Donnerstag, 25. Mai 2017, 19:30 bis 21:00 Uhr

Rabbi Wolff und die Dinge des Lebens: Zeitzeugengespräch; Donnerstag, 25. Mai 2017, 19:30 bis 21:00 Uhr

Sag mir, was Recht ist: Gottes Gebote übersetzt in den säkularen Raum; Freitag, 26. Mai 2017, 11:00 bis 13:00 Uhr

Wer bin ich und wenn ja, was noch? Identität als Sehnsucht und Fallstrick?; Freitag, 26. Mai 2017, 15:00 bis 17:30 Uhr

Veranstaltungen im Lehrhaus

Donnerstag, 25. Mai 2017, 11:00 bis 13:00 Uhr

Dialog ist kein Kuschelkurs: Perspektiven gemeinsamer Praxis Lernkulturen: Dialogische Religionspädagogik

Solus Christus: Wo bleibt die Erwählung Israels?

Von allen Seiten umgibst du mich: Bibelwerkstatt zu Psalm 139

Donnerstag, 25. Mai 2017, 14:30 bis 16:00 Uhr

(Wann) Kommt der Messias? Bibelwerkstatt zu Jesaja 9,1–6

Germanija: In Deutschland jüdisch und erwachsen werden: eine Lesung

Halleluja?: Gottesdienste feiern auf den Schultern des Judentums

Sola scriptura: Wo bleibt die mündliche Tora?

Donnerstag, 25. Mai 2017, 16:30 bis 18:00 Uhr

Mein Angesicht kannst du nicht sehen: Bibelwerkstatt zu 2. Mose 33

Reform der Reformation: Judentum in theologischer Ausbildung

Sola fide: Wo bleibt das Tun der Gerechten?

Was Juden schon immer über das Christentum wissen wollten

Freitag, 26. Mai 2017, 11:00 bis 13:00 Uhr

Du bist ein Gott, der mich sieht: Bibelwerkstatt zu 1. Mose 16

Jüdisch-Christliche Gespräche in Szenen mit Mendelssohn, Buber und Co.

Sola gratia: Wo bleibt Gottes Gerechtigkeit?

Wenn dein Kind dich morgen fragt: Kinderbibeln im Gespräch

Freitag, 26. Mai 2017, 14:30 bis 16:00 Uhr

Bruder Jesus: Hin zu einer nicht antijüdischen Christologie

Die Augen der Blinden werden sehen: Bibelwerkstatt zu Jesaja 29

Jüdische Zahlen-, Buchstaben- und Rätsel-Lieder: ein Workshop

Martin Luther und das Judentum: Rückblick und Aufbruch

Freitag, 26. Mai 2017, 16:30 bis 18:00 Uhr

Einführung in den Synagogengottesdienst

Rabbinerin Regina Jonas: Frauenordination im Judentum

Sühnezeichen: Zugänge von Migrantinnen zur NS-Geschichte

Was ist Antisemitismus?

Samstag, 27. Mai 2017, 15:00 bis 17:30 Uhr

Zwei Frauen, zwei Jungs und ein Geist: Bibelstudium am Schabbat mit bibliodramatischen Elementen zu Lukas 1,39–56

Im Rahmen des Kirchentages auf dem Weg in Leipzig konnten folgende Veranstaltungen besucht werden:

Donnerstag, 25. Mai 2017, 20:00 bis 21:30 Uhr

Konzert „Shalomaleikum“: Abrahams Erben: Kyrie – Klezmer – Maqam – Pacem. In diesem Konzert begegnen sich Klänge der christlichen, jüdischen und arabischen Kultur. Eingerahmt von „Kyrie“ und „Dona nobis pacem“ der h-moll-Messe von Johann Sebastian Bach erklingen abwechslungsreiche Klezmermusik sowie irakische Maqammusik mit arabischer Laute und Rahmentrommeln. Duo Al-Khayyat/Thiele, Berlin Ensemble Consart, Leipzig Ensemble Rozhinkes, Leipzig; Thomaskirche, Thomaskirchhof 18, Leipzig

Freitag, 26. Mai 2017, 10:00 bis 11:30 Uhr sowie Samstag, 27. Mai 2017, 14 bis 15:30 Uhr

Führung auf den Spuren jüdischer Musikkultur. Zum reichen Musikerbe Leipzigs gehört die Kultur seiner jüdischen Bevölkerung, die vor allem durch die nationalsozialistische Vertreibung kaum noch im Gedächtnis der Bürgerinnen und Bürger präsent ist. Gestaltung: Leipziger Notenspur; Treffpunkt: Tourist-Information, Katharinenstraße 8, Leipzig

Freitag, 26. Mai 2017, 14:30 bis 15:30 Uhr sowie 19:00 bis 21:00 Uhr

Konzert: church meets synagogue. Ein musikalischer Dialog der Weltreligionen; Musik: Hans Joachim Dumeier, Orgel und Klavier, Darmstadt Irith Gabriely, Klarinette, Darmstadt; Reformierte Kirche, Tröndlinring 7, Leipzig

F Das Verhältnis von Christen und Juden als Thema kirchgemeindlicher Arbeit: Nachbetrachtung zu einem Projekt der AG „Christlich-Jüdischer Dialog“

Die veröffentlichten Beiträge in Amtsblättern der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens¹⁵⁵ haben eine breite Grundlage für die vertiefende Beschäftigung mit dem historischen und aktuellen Verhältnis von Christen und Juden sowie mit Judentum und jüdischem Glauben gelegt. Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Verkündigungsdienst sowie interessierte Gemeindeglieder können nun in unterschiedlichen Bereichen kirchgemeindlicher Arbeit vor Ort auf wissenschaftliche Exkurse, Quellen zur eigenen Forschung sowie praktisch-theologische Umsetzungsvorschläge zurückgreifen. Gemeinden haben eine Vorstellung davon bekommen, wie ein Dialog zwischen Christen und Juden geführt werden kann und wie Themenschwerpunkte gesetzt werden können.

Die Umsetzung des Projekts hat weiterhin gezeigt, dass der Christlich-Jüdische Dialog in der wissenschaftlichen Theologie, in leitenden Gremien der EKD sowie in der Ausbildung von Vikarinnen und Vikaren in den Fächern Homiletik, Religions- und Gemeindepädagogik vielfältig reflektiert wird.

Die AG „Christlich-Jüdischer Dialog“ des Landeskirchenamtes kann angesprochen und für eine Mitarbeit vor Ort gewonnen werden. Veranstaltungshinweise können weiterhin nachgefragt werden. Vor allem sei diesbezüglich wiederholt auf die Veranstaltung der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig in Kooperation mit dem Evangelisch-Lutherischen Landeskirchenamt Sachsens unter dem Titel „Hermeneutik des Alten Testaments in der Perspektive des christlich-jüdischen Dialogs“ am 22. Januar 2018 ausdrücklich hingewiesen.

Zurzeit wird von der AG anlässlich des 70. Jahrestages der Erklärung der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens zur Schuld am Jüdischen Volk von 1948 ein „Wort zum Verhältnis von Christen und Juden“ erarbeitet.

¹⁵⁵ Das Verhältnis von Christen und Juden als Thema kirchgemeindlicher Arbeit. Hinführung zu einem Projekt der AG „Christlich-Jüdischer Dialog“. ABl. 2016 S. B 34 f.; Zur Geschichte des Christlich-Jüdischen Dialogs in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens. ABl. 2016 S. B 37–45; Alttestamentliche Texte in der Ordnung der Lese- und Predigttexte. ABl. 2016 S. B 49–55; Zur Hermeneutik des Alten Testaments. ABl. 2016 S. B 56–69

G Register

- Adlerstein, Aron (1913–2000) 18f
Aktion Sühnezeichen Friedensdienste 7, 11-13, 17-19
Antijudaismus/antijudaistisch 9, 11-13, 57, 75f, 84
Antisemitismus 9f, 13, 25, 60, 75f, 84, 86, 89
Arbeitsgemeinschaft „Kirche und Judentum“ Leipzig (seit 1990 „Jüdisch-christliche Arbeitsgemeinschaft“) 10-13, 17-19, 24, 26
Arbeitskreis „Begegnung mit dem Judentum“ Dresden 12
Arndt, Siegfried Theodor (1915–1997) 10-12, 17f
Arndt, Timotheus (geb. 1958) 6, 14, 16, 19, 34, 77
Auerbach, Dieter (geb. 1933) 18
- Barmherzigkeit/barmherzig 5, 15f, 50f, 81, 83
Barth, Karl (1886–1968) 73
Becker, Werner (1904–1983) 17
Berlin 10, 18f, 31, 57-59, 87-89
Bibel, christliche/biblisch/Heilige Schrift 11, 13, 19, 24f, 29-34, 45-55, 57-59, 63f, 67-70, 74-77, 80-86
Bibel, jüdische/hebräische/Altes Testament/Erstes Testament/alttestamentlich 6, 24f, 29-35, 41, 45-51, 54f, 57-59, 63f, 71, 74-76, 78f, 81, 83-85, 88f, 91
Bibel, Neues Testament/neutestamentlich 25, 29-34, 41, 46-49, 51, 55, 57, 59, 71, 74f, 84, 87
Biewald, Roland (geb. 1955) 73, 82
Buber, Martin (1878–1965) 12f, 17-19, 29, 88
Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR 18f
Bundesrepublik Deutschland (BRD) 12f
- Chemnitz 6, 8, 12, 19, 24-26
Childs, Brevard S. (1923–2007) 30
Christentum 16, 23, 25, 33f, 45-47, 58, 74f, 87f
Crüsemann, Frank (geb. 1938) 30
- Deeg, Alexander (geb. 1972) 29
Delitzsch, Franz (1813–1890) 16f
Deutsche Demokratische Republik (DDR) 10-12, 18f
Deutscher Koordinierungsrat (DKR) 17, 19
Deutsch-Israelische Gesellschaft (DIG) 8, 19, 24, 26f
Dialog, christlich-jüdischer/Gespräch 5-7, 9-15, 20f, 23-25, 29, 34, 41, 57-60, 63, 74-76, 82, 88, 91
Dialog, interreligiöser/Gespräch 73, 76f, 82, 88f
Doedens, Folkert (geb. 1943) 73
Domin, Hilde (1909–2006) 8
Dresden 6f, 10, 12f, 18f, 24-26, 64f

Erklärung zur Schuld am jüdischen Volk 5, 9, 14, 91
 Eschwege, Helmut (1913–1990) 12, 18
 Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 19, 29, 59, 61, 76, 91
 Evangelisches Forum Chemnitz 6, 8, 19, 24, 26
 Evangelisch-Lutherische Landessynode Sachsens 5, 9, 14, 17f, 91
 Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens 5f, 9f, 12-17, 19f, 24f, 91
 Evangelisch-lutherischer Zentralverein für Mission unter Israel 9, 16f, 19
 Evangelium 5f, 15f, 25, 30, 32, 48, 51-57, 59, 64f, 67f, 70f, 83

 Fischer, Oskar (geb. 1923) 19
 Förster-Blume, Elisabeth Veronika (geb. 1968) 6
 Forschungsstelle Judentum der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig 6, 12, 18f, 27
 Franke, Heiko (geb. 1960) 67
 Franzke, René (geb. 1962) 23

 Gemeinde, christliche 5f, 18, 31f, 45, 57, 61, 63, 91
 Gemeinde, jüdische 7, 9, 10f, 13, 23f, 26, 36, 43, 58f, 63f, 80
 Gerechtigkeit 5, 15f, 25, 35, 61, 69, 88
 Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Dresden e.V. 6f, 13, 19, 24, 26
 Glaube, christlicher 7, 29, 31, 47f, 54, 57, 59-61, 63, 74f, 84
 Glaube, jüdischer 6f, 10, 23-25, 29, 46, 50, 55, 59-61, 73-75, 77, 82-84, 91
 Gollomb, Eugen (1917–1986) 18
 Gott/Gottvater 5, 13, 15f, 23, 25, 32-34, 41-43, 47f, 50f, 54-57, 59f, 63-71, 75, 83f, 88
 Gottwald, Eckart 73
 Grundmann, Walter (1906–1975) 47 (Fußnote)

 Hermeneutik/hermeneutisch/Schriftauslegung 6f, 24, 30-34, 41, 45-47, 55, 57f, 63, 82, 91
 Hermle, Siegfried (geb. 1955) 16
 Hesse, Hermann Karl (1877–1962) 77
 Honecker, Erich (1912–1994) 18

 Ihmels, Karl Ludwig (geb. 1958) 6
 Institutum Judaicum Delitzschianum 16-18
 interreligiös 12, 14, 46, 73f, 76f, 82f
 Islam 23, 46, 76
 Israel (Land) 74, 79f
 Israel (Staat) 10-13, 19, 64, 83, 88
 Israel (Volk) 9f, 12, 15f, 25, 30, 33, 35f, 38f, 41-43, 46f, 50-52, 54f, 59f, 68-71, 74, 80f, 83f, 88
 Israelitische Religionsgemeinde Leipzig 10f, 13, 17f, 26

 Jesus Christus 5, 12, 15f, 24f, 30-34, 45-47, 51-55, 57, 59f, 63-68, 70f, 74f, 80, 82-89
 Judenchristen 5, 9, 16
 Judentum 5-7, 9-12, 14, 17-19, 23, 25, 27, 33f, 46, 49, 58-60, 63f, 73-77, 82f, 85, 87-89, 91

Kirche/kirchlich 5, 9, 10-19, 24, 26, 29-34, 45, 48, 55, 59-61, 63-65, 67f, 73f, 83, 86f
 Kirchentag, Deutscher Evangelischer 10, 13, 18, 87, 89
 Klatte, Margrit (geb. 1968) 6
 Knittel, Thomas (geb. 1968) 6
 Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR 11, 18
 Konzentrationslager 7
 Kreyssig, Lothar (1898–1986) 17
 Küttler, Gerhard (1906–1990) 10, 17

 Lähnemann, Johannes (geb. 1941) 73
 Lapide, Pinchas (1922–1997) 84
 Leimgruber, Stephan (geb. 1948) 73
 Leipzig 6f, 9-13, 17-19, 24-27, 57, 89, 91
 Liebermann, Max (1847–1935) 86, 87
 Lindemann, Gerhard (geb. 1963) 9
 Lücke, Dorothee (geb. 1967) 6, 25
 Luther, Martin (1483–1546) 19, 22, 33, 45, 48, 55, 59, 69, 89
 Lutherischer Weltbund 45
 Luthertum/lutherisch 14, 17, 22, 45f, 51, 55f
 Lux, Rüdiger (geb. 1947) 7

 Magirus, Friedrich (geb. 1930) 11, 18f
 Markert, Michael (geb. 1964) 6, 57
 Meis, Peter (geb. 1953) 6, 64
 Mildenerger, Friedrich (1929–2012) 32
 Mission/Judenmission 9, 10, 16, 59, 84
 Modrow, Hans (geb. 1928) 19
 Muslim/muslimisch 23, 63, 79

 Nachama, Alexander (geb. 1985) 41
 Nachama, Andreas (geb. 1951) 58
 Nationalsozialismus/nationalsozialistisch 7, 9, 11-13, 17, 23f, 63, 75f, 89
 Niebuhr, Karl-Wilhelm (geb. 1956) 45
 Nollau, Albrecht (geb. 1962) 63

 Ökumene/ökumenisch 11, 46, 73
 Oepke, Albrecht (1881–1955) 10, 14, 17
 Ordnung der Lese- und Predigttexte/Perikopenordnung 6, 29-34, 40f, 57f

 Palästina 10, 18
 Paulus (Apostel) 12, 30, 60, 65
 Pfarrernotbund 17
 Pickel, Gert (geb. 1963) 31
 Plauen 12

Pogrom/Novemberpogrom/Reichspogromnacht 7f, 11f, 18f, 76
Preuß, Horst Dietrich (1927–1993) 32

Ratzmann, Wolfgang (geb. 1947) 31
Reformation 19, 22, 45, 59, 88
Religion 6, 14f, 23–26, 29, 34, 57, 60, 63, 73–77, 82f, 88f, 91
Rengstorf, Karl Heinrich (1903–1992) 17
Rentzing, Carsten (geb. 1967) 14
Rickers, Folkert (1938–2011) 73

Sachsen/sächsisch 5f, 9f, 12–20, 23f, 26, 31, 75f, 82, 91
Scheidgen, Ilka (geb. 1945) 8
Schleiermacher, Daniel Friedrich Ernst (1768–1834) 30, 73
Schneider, Nikolaus (geb. 1947) 19
S(c)hoa(h)/Judenvernichtung 14, 17, 27, 29, 60, 63, 76, 80, 83
Schöttler, Heinz-Günther (geb. 1950) 33
Schüle, Andreas (geb. 1968) 57
Schuld 5, 9, 14f, 17, 60, 75, 91
Schuldbekennntnis 5, 9, 14f, 17, 60
Schulderklärung des Rates der EKD 9
Schulz, Fritz (1910–1985) 10
Slenczka, Notger (geb. 1960) 57
Stellmacher, Hildegart (geb. 1951) 6
Stoecker, Adolf (1835–1909) 86
Synagoge 7, 9, 10, 13, 18, 23, 25f, 34, 42, 46, 64–66, 74, 83, 85–87, 89

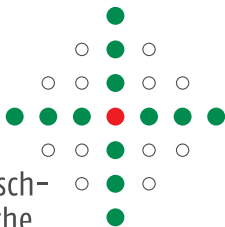
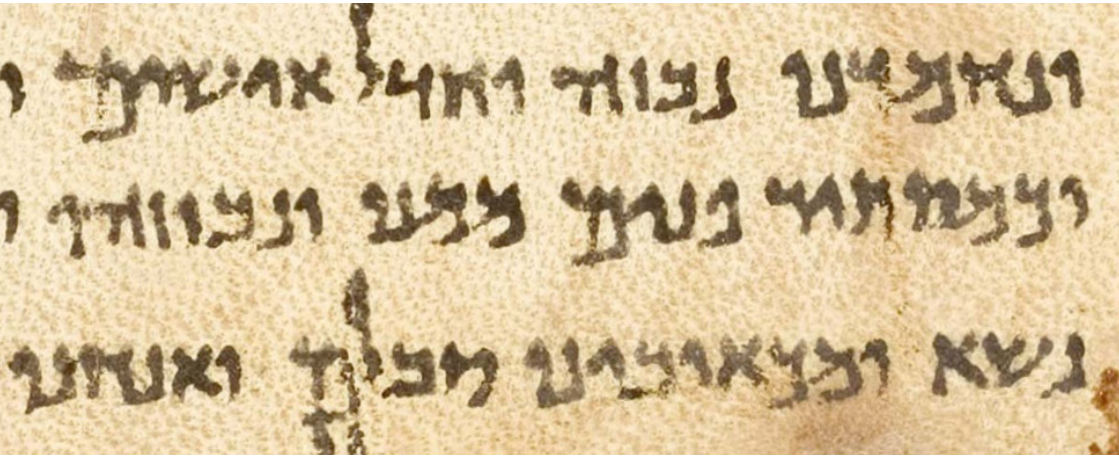
Teubner, Martin (geb. 1975) 6
Theologie/theologisch 6f, 10–12, 15, 18f, 24, 26, 29–31, 34, 45–48, 50, 54f, 57–60, 73–77, 84,
88, 91

UNO 18f

Verantwortung 5, 9, 15f, 60f, 73
Verfolgung 5, 8, 10, 12f, 15, 23, 80
Volk, deutsch 5, 10, 14, 16, 45, 67
Volk, jüdisch (siehe auch Israel [Volk]) 5, 9, 15f, 20, 24f, 59f, 91

Weiß, Wolfram (geb. 1945) 73

Zionismus 18
Zwickau 12



Evangelisch-
Lutherische
Landeskirche
Sachsens