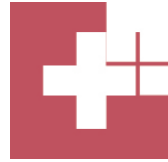


SIG
Schweizerischer
Israelitischer
Gemeindebund



FSCI
Fédération suisse
des communautés
israélites



Tag des Judentums

Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission

Tag des Judentums

Wegleitung

HERAUSGEGEBEN VON DER
JÜDISCH/RÖMISCH-KATHOLISCHEN
GESPRÄCHSKOMMISSION DER SCHWEIZ

Inhalt

Eine Wegleitung zum Tag des Judentums in der Schweiz	9
Grusswort von Bischof Charles Morerod zum Tag des Judentums	13
Grusswort des SIG zum Dies Iudaicus	15

I. KOMMENTARE ZUR LESEORDNUNG AM ZWEITEN FASTENSONNTAG

ALTTESTAMENTLICHE LESUNGEN: DIE GESCHICHTE ABRAHAMAS

Günter Stemberger Jüdische Bibelauslegung: Was ist ein Midrasch?	19
---	----

Hanspeter Ernst Über den Sinn einer Leseordnung	25
--	----

Verena Lenzen A: Genesis 12,1–4: Die Berufung Abrahams	29
---	----

Verena Lenzen B: Genesis 22,1–18: Das Opfer von Abraham	35
--	----

Adrian Schenker C: Genesis 15 – Der Bund Gottes mit Abraham	43
--	----

NEUTESTAMENTLICHE LESUNGEN

Adrian Schenker A: 2. Timotheus 1,8–10	57
---	----

Adrian Schenker B: Römer 8,31–34	59
-------------------------------------	----

Adrian Schenker C: Philipper 3,17–4,1	61
--	----

EVANGELIEN

Christian M. Rutishauser
Die Verklärung Jesu in den synoptischen Evangelien 65

2. ZUR LITURGISCHEN GESTALTUNG

Christian M. Rutishauser
Bussakt, Psalmen, Fürbitten, Hochgebet 75

David Bollag
Die Psalmen in der jüdischen Tradition 83

Michel Bollag
Gemeinsames Beten von Christen und Juden? 87

3. DER JÜDISCH-CHRISTLICHE DIALOG

Christian M. Rutishauser
Die Geschichte des jüdisch-christlichen Gesprächs
in Grundzügen 93

Walter Weibel
In Begegnung lernen:
Vermittlung jüdischen Wissens im Christentum 99

4. BASISTEXTE ZUM JÜDISCH-CHRISTLICHEN DIALOG

Seelisberger «Dringlichkeitskonferenz gegen den Antisemitismus»
Die Seelisberger Thesen (1947) 107

SIG/SBK/SEK
Gemeinsame Erklärung zur Bedeutung
jüdisch-christlicher Zusammenarbeit heute (2007) 109

Zweites Vatikanisches Konzil
Erklärung über das Verhältnis der Kirche
zu den nichtchristlichen Religionen «Nostra aetate» (1965) III

Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland Synodalbeschuß «Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden» (1980)	115
Johannes Paul II. Schuldbekentnis und Vergebungsbitte (2000)	119
Nationalprojekt jüdischer Gelehrter «Dabru Emet»: Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum (2000)	121
Christliche Akademikergruppe für christlich-jüdische Beziehungen Eine heilige Verpflichtung: Den christlichen Glauben in seinem Verhältnis zum Judentum neu reflektieren (2002)	125
Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission der Schweiz Antisemitismus: Sünde gegen Gott und die Menschlichkeit (1992)	131
Autoren	140

Eine Wegleitung zum Tag des Judentums in der Schweiz

Der Tag des Judentums wird in der römisch-katholischen Kirche der Schweiz seit 2011 jährlich am 2. Fastensonntag begangen. Die Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum hat diese Einrichtung empfohlen, der die Schweizer Bischofskonferenz mit ihrem Entschluss gefolgt ist. Die Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission (JRGK), die seit 1990 aus jüdischen und katholischen Mitgliedern besteht und sich für die Anliegen der jüdisch-christlichen Verständigung in der Schweiz einsetzt, möchte diese Initiative durch die vorliegende Wegleitung fördern und Denkanstösse wie Anregungen zur Gestaltung des Dies Iudaicus bieten. Auf diese Weise soll die tiefe Verbundenheit von Judentum und Christentum zum Ausdruck gebracht werden. An diesem besonderen Tag wollen wir ins Bewusstsein rufen, was das Judentum in Vergangenheit und Gegenwart für den christlichen Glauben bedeutet. Christen und Christinnen sind darin verwurzelt (vgl. Römer 9–11). Die Juden sind die älteren Geschwister im Glauben. Gott hat das Volk Israel in Liebe erwählt und mit ihm seinen Bund geschlossen, und dieser bleibt für immer bestehen. So steht das Judentum in einem besonderen Verhältnis zum Christentum. Juden und Christen begegnen sich im Glauben an den Einen Gott, der sich zuerst dem Volk Israel offenbart hat. Jesus und seine Mutter Maria, die Apostel und die ersten gläubigen Christen waren jüdisch. Früh kamen dann auch Heiden, das heisst also Nicht-Juden, zum Glauben an Christus und bildeten zusammen mit jenen Juden, die an Jesus als Sohn Gottes glaubten, die eine gemeinsame Kirche aus Juden und Heiden.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies in der Epoche machenden Erklärung *Nostra aetate* (1965) festgehalten. Es war eine geistliche Revolution, als das Zweite Vatikanische Konzil 1965 die israelitisch-jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens in Erinnerung rief und zeigte, wie verehrungswürdig sie für Christen sind. Seitdem haben zahlreiche Dokumente von katholischer, evangelischer und jüdischer Seite die geistliche Verbundenheit der Kinder Abrahams betont und das geschwisterliche Gespräch gefordert. Die Kirche will die gegenseitige Kenntnis und Achtung der Religionen fördern. Es hat in der Geschichte zu viel Ablehnung, Verachtung und Hass gegenüber

den Juden gegeben. Das widerspricht dem christlichen Glauben und muss im Kampf gegen alle Manifestationen von Antijudaismus und Antisemitismus endgültig überwunden werden.

Zum Jubiläumsjahr von *Nostra aetate* 2015 veröffentlicht die Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission, die vor 25 Jahren auf Initiative der Schweizerischen Bischofskonferenz und des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebunds gegründet wurde, eine Wegleitung zum Tag des Judentums:

Der erste Teil enthält exegetische Kommentare zu den alttestamentlichen und neutestamentlichen Lesungen und den Evangelien der drei Lesejahre, die auf das jüdisch-christliche Verhältnis hin ausgelegt werden. Im Mittelpunkt steht vor allem die Geschichte Abrahams: Von Gott berufen wird ihm ein Volk, ein Land und eine grosse Zukunft verheissen, mit ihm schliesst Gott einen ewigen Bund, und in seiner Opferbereitschaft auf dem Berg Morija beweist der Patriarch seinen Glauben und sein Gottvertrauen.

Der zweite Teil bietet liturgische Anregungen zur Gestaltung des Gottesdienstes: für Bussakt, Psalmen, Fürbitten und Hochgebet. Die besondere Bedeutung der Psalmen wird aus der Sicht der jüdischen Tradition beleuchtet. Auch die Frage, ob jüdische und christliche Gläubige gemeinsam beten können, wird kontrovers diskutiert.

Der dritte Teil bietet eine historische Skizze des jüdisch-christlichen Dialogs im 20./21. Jahrhundert und eine Auswahl wichtiger Quellen von katholischer, evangelischer und jüdischer Seite zum Verhältnis Judentum und Christentum. Es liegt uns am Herzen, dass diese Basisdokumente die kirchliche und gesellschaftliche Öffentlichkeit erreichen und zur geschwisterlichen Verständigung der Religionen beitragen. Hier schliesst auch die Frage an, wie man Christen und Christinnen das notwendige Wissen über das Judentum vermitteln kann, um den Prozess des respektvollen Kennenlernens fortzusetzen.

Das Ziel dieser Wegleitung ist der Wunsch, dass sich der Tag des Judentums zu einem Tag des gelebten Dialogs mit dem Judentum entfalten möge.

Unser Dank geht an die Schweizerische Bischofskonferenz und den Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund, vor allem an die Autoren der Bei-

träge, die Übersetzer der Texte, ferner an alle Mitglieder der JRGK für den anregenden Gedankenaustausch, an Stefan Heinzmann und Denis Maier, Assistierende am Institut für Jüdisch-Christliche Forschung der Universität Luzern, für die abschliessende Redaktion und das Layout der Wegleitung zum Tag des Judentums.

Prof. Dr. theol. Verena Lenzen
Katholische Co-Präsidentin der JRGK

Rabbiner Dr. phil. David Bollag
Jüdischer Co-Präsident der JRGK

Grusswort von Bischof Charles Morerod zum Tag des Judentums

Siebzig Jahre nach Ende des Zweiten Weltkriegs müssen wir uns hüten, dieses ungeheure Verbrechen in der Menschheitsgeschichte – den Holocaust – zu vergessen, das zu einem Teil durch einen christlichen Antijudaismus vorbereitet wurde.

Die neuesten Äusserungen von Papst Franziskus in der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem sprechen zu unserem Gewissen. Wir besinnen uns alle auf die wichtige Frage nach der Präsenz Gottes in Auschwitz.

Der Papst fügt dieser Frage eine weitere hinzu, die Gott an uns, seine Geschöpfe, richtet: Wie gehen wir mit der Gabe des Lebens um? Und manchmal ist es einzig die Scham, die uns vor einem schrecklichen Rückfall bewahren kann:

«Denk an uns in deiner Barmherzigkeit. Gib uns die Gnade, uns zu schämen für das, was zu tun wir als Menschen fähig gewesen sind, uns zu schämen für diesen äußersten Götzendienst, unser Fleisch, das du aus Lehm geformt und das du mit deinem Lebensatem belebt hast, verachtet und zerstört zu haben.

Niemals mehr, o Herr, niemals mehr!

«Adam, wo bist du?»

Da sind wir, Herr, mit der Scham über das, was der als dein Abbild und dir ähnlich erschaffene Mensch zu tun fähig gewesen ist.

Denk an uns in deiner Barmherzigkeit.»

(Papst Franziskus, Ansprache in Yad Vashem, Jerusalem, 26. Mai 2014)

Im Gebet zum Dies Iudaicus bitten wir, dass uns die Gnade dieser beschämenden Frage gegeben werde, was wir aus unserer Humanität machen und was wir aus der Botschaft des Evangeliums machen im Angesicht unserer Väter!

+ Charles Morerod OP

Grusswort des SIG zum Dies Iudaicus

Das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum hat sich in den letzten Jahrzehnten dramatisch verändert und verbessert. Während 2000 Jahren waren Jüdinnen und Juden Opfer christlicher Verfolgung, Ausgrenzung und Vernichtung. Nach dem Zweiten Weltkrieg, der den grössten Teil des europäischen Judentums auslöschte, hat in den Kirchen aber ein Umdenken stattgefunden.

Zu einem Wendepunkt wurde die internationale Dringlichkeitskonferenz gegen den Antisemitismus in Seelisberg im Jahr 1947. Die daraus hervorgehenden zehn Thesen haben ein Erstes dazu getan, die Vorurteile im christlichen Denken gegenüber Juden teilweise abzubauen. Entscheidend dabei war die Anerkennung der christlichen Verwurzelung im Judentum.

Ein weiterer bedeutender Schritt war die Erklärung *Nostra aetate*, die das Zweite Vatikanische Konzil 1965 formulierte. Sie markierte eine Abkehr der römisch-katholischen Kirche von ihrem bislang exklusiven und antijüdisch definierten Absolutheitsanspruch – und gleichzeitig den Beginn des Dialogs zwischen Römisch-Katholiken und Juden auf Augenhöhe.

Dieser Dialog hat sich weiter positiv entwickelt, trotz nach wie vor bestehender Konflikte, wie etwa die Neufassung der Karfreitagsfürbitte «Für die Juden» für den ausserordentlichen Ritus oder die Annäherung des Vatikans an die Priesterbruderschaft Pius X.

Auf dem Weg zum besseren gegenseitigen Verständnis und zur Überwindung des Antisemitismus ist auch der Dies Iudaicus zu sehen, der in der Schweiz in einzigartiger Weise seit 2011 begangen wird. Er hilft, den Dialog weiterzuentwickeln und auch an der Basis zu festigen.

In diesem Sinn spreche ich der römisch-katholischen Kirche, der Schweizer Bischofskonferenz und der Jüdisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission unseren grossen Dank aus.

Im Namen des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes SIG:
Dr. Herbert Winter, Präsident

I. KOMMENTARE ZUR LESEORDNUNG
AM ZWEITEN FASTENSONNTAG

ALTTESTAMENTLICHE LESUNGEN:
DIE GESCHICHTE ABRAHAMS

Jüdische Bibelauslegung: Was ist ein Midrasch?

Das Wort Midrasch ist vom hebräischen Verb *darasch* abgeleitet, das «suchen, fragen» bedeutet, meist im religiösen Sinn, etwa Jes 34,16 «im Buch Gottes nachforschen». Das Wort Midrasch selbst kommt in der Bibel nur in zwei späten Stellen vor, in 2 Chron 13,22 («im Midrasch des Propheten Iddo») und 24,27 («Midrasch zum Buch der Könige»). Ob das Wort hier einfach «Buch» bedeutet oder doch schon näher als Auslegungsschrift zu verstehen ist, geht aus den Texten nicht sicher hervor. In Qumran ist dann jedenfalls von Bibelauslegung als «Midrasch der Tora» die Rede. Fast ausschließlich in dieser Bedeutung verwenden dann die Rabbinen das Wort: Midrasch ist das Studium des Wortes Gottes in den Schriften der Offenbarung, das Bet Midrasch, das «Lehrhaus», der Ort, an dem man sich diesem Studium widmet. Zugleich bezeichnet das Wort dann aber auch die Schriften, in denen die Auslegungen der Rabbinen zu einzelnen biblischen Büchern oder ausgewählten Abschnitten der Bibel niedergelegt sind.

Die Rabbinen sehen die Gesamtheit der biblischen Schriften als die eine umfassende Offenbarung Gottes. Dennoch haben für sie die drei Gruppen der Schrift, mit dem Akronym *Tanakh* (für Tora, Neviim = Propheten, Ketuvim = Schriften, Hagiographen) zusammengefasst, unterschiedliche Bedeutung: Oberste Würde gilt der Tora (den fünf Büchern Moses). Darunter stehen die Neviim: Zu den Propheten gehören nach jüdischem Verständnis auch die Bücher Josua, Richter, Samuel und Könige als die «vorderen Propheten»; Jesaja, Jeremia, Ezechiel und die Zwölf Kleinen Propheten bilden die Gruppe der «hinteren Propheten». Anders als in der christlichen Bibel gehört Daniel nicht hierher, sondern zu den Ketuvim: Psalmen, Hiob, Sprichwörter, Daniel, Esra, Nehemia, Chronikbücher sowie die «fünf Schriftrollen» Ester, Hoheslied, Rut, Klagelieder und Kohelet. Die Tora ist die direkteste Offenbarung Gottes; die Propheten gelten als ihr erster Kommentar; erst zuletzt kommen die Schriften, die teils auch als menschliche Weisheit von Gott inspirierter Männer wie David und Salomo gelten.

Diese Abstufung der einen heiligen Schrift drückt sich auch in der gottesdienstlichen Lesung in der Synagoge aus: Die Tora wurde im rabbinischen Judentum von Anfang an voll und ganz im Gottesdienst als fortlaufende Lesung (*lectio continua*) vorgetragen, in Palästina in einem Zyklus von drei bis vier Jahren, in Babylonien in einem Jahr, was sich im Mittelalter als allgemeiner Brauch durchgesetzt hat. Als zweite Lesung dient ein Text aus den Propheten, der inhaltlich zur Toralesung passen soll; von Prophetenbüchern werden so immer nur einzelne Abschnitte gelesen, nie aber ganze Bücher. Von den Ketuvim schließlich wird von Anfang der rabbinischen Bewegung nach der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 das Buch Ester zu Purim gelesen; im Lauf der Jahrhunderte kamen die anderen «Schriftrollen» als Lesungen zu einzelnen Festen dazu, jedoch nicht als liturgische Lesung im vollen Sinn. Psalmen finden zum Teil ihren Platz als Gebetstexte, andere ebenso wie Weisheitstexte und die übrigen Schriften werden nur als Einzelverse zur Einleitung der Schriftlesung oder zu ihrer Erläuterung verwendet.

Die Verwendung im Gottesdienst wirkt sich auch auf die Kommentierung im Midrasch aus. Allein zu den fünf Büchern der Tora gibt es durchgehende Midraschim (Plural von Midrasch), die aus verschiedenen Zeiten stammen und verschiedene literarische Gattungen vertreten. Am ältesten sind die nicht direkt an den Gottesdienst gebundenen halakhischen Midraschim (Halakha ist, vereinfacht ausgedrückt, das Religionsgesetz), d.h. Kommentare, die sich in erster Linie den gesetzlichen Inhalten der Bücher Exodus bis Deuteronomium widmen (Genesis hat kaum gesetzlich relevante Texte), innerhalb der ausgelegten Textblöcke aber auch die Erzählstoffe behandeln. So beginnt die Mekhilta zu Exodus erst mit Ex 12, lässt also die Erzählungen über die Geburt und Kindheit Moses und die Unterdrückung der Israeliten in Ägypten aus und setzt erst mit der Feier der Pesachnacht ein. Sifra (aramäisch «das Buch») bespricht fast ganz Levitikus, das ja fast ausschließlich gesetzliche Texte aufweist. Sifre («die Bücher») zu Numeri und Deuteronomium beginnen mit Num 5 bzw. nach einigen Versen von Dtn 6 («Höre Israel») mit Dtn 12, also jeweils dem ersten größeren Block von Gesetzen.

Einen vollen Durchgang durch die fünf Bücher Mose bieten die im Mittelalter zum Midrasch Rabba (dem «großen» Midrasch) zusammengefügt

Schriften. Die älteste darunter ist Genesis Rabba, eine durchgehende Auslegung des Buches aus dem 5. Jh. Nicht viel jünger ist der Midrasch zu Levitikus; doch ist dieser wie ein Predigtmidrasch aufgebaut: Solche Midraschim gehen nicht den ganzen Text einer Perikope der Synagogenlesung durch, sondern meist nur deren Anfang, den sie auf vielfältige Weise mit der jeweiligen Prophetenlesung und anderen Schrifttexten verbinden und gewöhnlich mit einem positiven Ausblick auf die kommende Welt der Erlösung beenden. Klassische Predigtmidraschim nach Art der Tanchuma-Literatur (so benannt, weil immer wieder ein R. Tanchuma die Auslegung beginnt) sind der Midrasch Rabba zur jeweils zweiten Hälfte der Bücher Exodus und Numeri (die Teile zu Ex 1–11 und Num 1–7 sind mittelalterliche Ergänzungen) sowie zum Deuteronomium. Der Tanchuma-Midrasch selbst behandelt predigthaft den gesamten Pentateuch.

Daneben gibt es Predigtsammlungen zu den Lesetexten der Festtage des Jahres, die Pesiqta de-Rav Kahana aus dem 5. Jh. und die spätere, umfangreichere Pesiqta Rabbati. Verschiedene Midraschim unterschiedlichen Alters gibt es auch zu den fünf Schriftrollen, die zu bestimmten Festen des Jahres gelesen wurden, aus denen einzelne Verse aber auch immer wieder in der Auslegung anderer biblischer Bücher verwendet wurden. Spätere Midraschschriften erzählten oft erbaulich-unterhaltsam Teile der Bibel für das einfache Volk nach, andere wiederum sammelten frühere Auslegungstraditionen zum Pentateuch oder zur gesamten Bibel.

Was diese so verschiedenartigen Midraschim aus einem ganzen Jahrtausend eint, ist das Verständnis der Heiligen Schrift. Deren Umfang (Kanon) stand erst in rabbinischer Zeit mehr oder weniger fest, auch wenn es noch vereinzelte Grauzonen gab (so etwa die Wertung des Buches Jesus Sirach, das letztlich doch nicht als Teil der biblischen Offenbarung anerkannt wurde). Auch ein völlig einheitlicher Text der biblischen Bücher setzte sich erst jetzt allgemein durch, auch wenn beides, Kanon und feste Textform, schon in einer längeren Entwicklung in der Zeit des Zweiten Tempels, also vor 70 n. Chr., weitgehend vorbereitet war.

Der Zugang der Rabbinen zur Heiligen Schrift ist nicht mit moderner kritischer Exegese zu vergleichen. Für die Rabbinen ist die Tora vollkomme-

ner Text in vollkommener Sprache. Als vollkommener Text darf die Schrift keine inneren Widersprüche aufweisen; sie darf auch keine unnötigen Wiederholungen haben, sondern muss sich so sparsam wie möglich ausdrücken, zugleich aber auch eine Fülle von Bedeutungen einschließen. Alles, was in einem Satz nicht zur direkten Information notwendig ist, ist Träger einer zusätzlichen Mitteilung, die es herauszufinden gilt. Das Hebräisch der Bibel ist die Sprache der Schöpfung, ja sie geht der Schöpfung sogar voraus, ist wirklicher als diese. Auch das hebräische Alphabet ist bedeutsam, hat ja Gott darin mit eigenem Finger die Tafeln am Sinai beschrieben (Ex 31,18). Wörter, die ähnlich klingen oder mehrere Buchstaben gemeinsam haben, verweisen auf sachliche Zusammenhänge. Wenn einzelne Formen aus verschiedenen Wurzeln abgeleitet werden können, muss man nicht die jeweils richtige herausfinden, vielmehr tragen sie alle zur Sinnfülle des Textes bei. Daher kann auch keine Übersetzung der Schrift je das hebräische Original ersetzen – dieses allein enthält die Offenbarung in all ihrem Reichtum.

Es geht den Rabbinen nicht darum, den ursprünglichen Sinn des Textes und seine historische Entwicklung zu erforschen. Der Text der Schrift, vor allem der Tora, ist die einmalige und daher für ewig gültige und ausreichende Offenbarung Gottes. Er muss so Antworten auf alle Fragen der Menschheit zu allen Zeiten haben, die nicht nur für die Anfänge Israels am Sinai relevant sind. Eine bloße Anpassung der Auslegung auf die Fragen der Gegenwart genügt nicht, im Wort Gottes ist von Anfang an schon alles enthalten. Das bedeutet auch, dass es keine einzig gültige Auslegung der Schrift gibt, sondern mehrere Auslegungen gleichberechtigt nebeneinander stehen können – im Mittelalter formuliert man das so, dass die Tora siebenzig Aspekte hat (siebzig als vollkommene Zahl). Damit unterscheidet sich die rabbinische Auslegung radikal von früheren Zugängen, die jeweils die einzig wahre Bedeutung suchten (im Neuen Testament etwa die Erfüllung der Schrift in Jesus, auf den hin sie von Anfang an formuliert war); sie unterscheidet sich aber auch von moderner Exegese mit ihrer Frage nach dem historischen Werden der Texte und ihrer Einbettung in die Religions- und Kulturgeschichte des Alten Orients. Das Wort der Schrift nimmt den Hörer oder Leser je von neuem hinein in die Offenbarung am Sinai, ist Gottes

Wort an sie oder ihn persönlich – jede(r) einzelne ist dadurch angesprochen und versteht es mit all seinen Sinnen und gemäß ihrer/seiner Aufnahmefähigkeit. Wo die Einheitsübersetzung Ex 20,18 frei wiedergibt: «Das ganze Volk erlebte, wie es donnerte und blitzte», verstehen die Rabbinen den Text wörtlich: «Und das ganze Volk *sah* die Stimmen» – es ist nicht nur ein Hören allein und auch nicht nur *eine* Stimme, sondern die Stimme Gottes im Plural, die jede(n) persönlich, je für sich, anspricht. Damit ist die Tora kein fernes Wort (Dtn 30,11–14) aus der Vergangenheit, auch «kein leeres Wort» (Dtn 32,47), sondern direkte Anrede Gottes an mich, jetzt und heute.

Hanspeter Ernst

Über den Sinn einer Leseordnung

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils hält fest: «Bei den heiligen Feiern soll die Schriftlesung reicher, mannigfaltiger und passender ausgestaltet werden» (35,1). Es ist Sache der Perikopenordnung, dieses Ziel zu erreichen. Ähnlich wie im Judentum, wo die Fünf Bücher Mose in einem Jahr kontinuierlich gelesen werden, wird auch in der katholischen Kirche in einem gewissen Sinn eine lectio continua bezüglich der Evangelien angestrebt, hier freilich in einem Dreijahreszyklus (Lesejahr A, B und C) – eine kleine Reminiszenz an den (jüdischen) palästinischen Zyklus (siehe Beitrag Stemberger). Wie im christlichen Gottesdienst das Evangelium zusammen mit anderen Schriftlesungen verkündet wird, wird im jüdischen Gottesdienst die Tora-Lesung am Schabbat abgeschlossen mit einer Lesung aus den Propheten.

Im Unterschied zum jüdischen Gottesdienst, in dem die Tora-Lesung mit der Lesung aus den Prophetenbüchern abgeschlossen wird, öffnen im katholischen Gottesdienst die Lesungen den Raum vor dem Evangelium. Die Evangelien haben einen besonderen Stellenwert. Sie sind sozusagen der genetische Code, mit dem andere biblische Schriften gelesen werden. Die Lesung aus dem Alten Testament wird im katholischen Gottesdienst an normalen Sonntagen im Jahreskreis in der Regel auf das Evangelium vom Sonntag abgestimmt. Das trifft jedoch nicht ganz zu bei den besonderen Sonntagen, zu denen auch diejenigen der Fastenzeit gehören. Die alttestamentlichen Lesungen der Sonntage in der Fastenzeit folgen einer heilsgeschichtlichen Agenda: Am 1. Fastensonntag geht es um die Urgeschichte, am 2. um einen Neuanfang mit Abraham, am 3. um die Geschichte der Befreiung (Exodusüberlieferung), am 4. um die Geschichte der Israeliten im verheissenen Land und am 5. Fastensonntag geht es um die prophetischen Verheissungen des Neuen Bundes. Die Auswahl dieser Texte weist bereits auf die Textauswahl der Osternacht hin, die dort in einer ähnlichen Abfolge gelesen werden. Aber es gibt noch eine andere, verborgene Agenda, wie vor allem die Auswahl vom Lesejahr A zeigt: Die Texte lassen sich als Glaubens-

weg des einzelnen lesen: Sündenfall, Berufung Abrahams, Wasser aus dem Felsen, David wird zum König gesalbt, der Geist Gottes belebt die Toten, will heissen: Der Mensch ist ein Geschöpf Gottes, jedoch von der Sünde bedroht; er ist von Gott berufen, beschenkt durch das Wasser der Taufe, gesalbt zum König, gestärkt durch den Geist Gottes geht er dem ewigen Leben entgegen. Damit wird liturgisch eindrücklich der Charakter der Fastenzeit als Zeit der Busse, der Umkehr und des Neuanfangs umschrieben. Es ist die Logik eines nach innen gerichteten, innerchristlichen Blickes. Jesus, der Christus, ist das Ziel der Heilsgeschichte. Doch auch mit diesem Ziel bleiben die alttestamentlichen Schriften nicht weniger Wort Gottes als die Evangelien, und sie sind bleibendes Wort Gottes auch ohne christlichen Code. Daran hat die kirchliche Tradition über alle Jahrhunderte mehr oder meist weniger festgehalten. Zu oft ist kirchliche Praxis der Versuchung erlegen, alttestamentliche Texte als überholte zu sehen, weil sie durch das Kommen Jesu Christi erfüllt und überflüssig geworden seien. Damit konnte das Evangelium als ein gegen die Juden gerichteter Text gelesen werden. Die Folgen davon sind bekannt. Das 2. Vatikanische Konzil hat einem solchen Verständnis entschieden widersprochen. Christliche Heilsgeschichte darf nicht zur jüdischen Unheilsgeschichte führen. Gott hat seinen Bund mit dem jüdischen Volk nicht gekündigt. Wenn das aber so ist, lohnt es sich für Christen, auf jüdische Auslegungen der Schrift zu hören und das heutige Judentum als lebendige Gemeinschaft, als Glaubenszeugin ernst zu nehmen.

Wie das konkret aussehen kann, mag ein Blick zeigen auf die für den 2. Fastensonntag vorgesehenen Lesungen des Lesejahrs A: Gen 12,1–4a; 2 Tim 1,8b–10; Mt 17,1–9; Gen 12,1 beginnt «ER sprach zu Abram: lech lecha, Geh vor dich hin» (Buber/Rosenzweig). Jüdische Ausleger sind über diesen Anfang gestolpert. Nach all dem, was in den Kapiteln Gen 1–11 berichtet wurde (Sündenfall, Mord, Sintflut, Turmbau zu Babel), ist es doch ganz erstaunlich, dass hier plötzlich Gott spricht. Sie haben den Vers zusammen mit Ps 45,11f gelesen: «Höre Tochter, sieh her, neige dein Ohr und vergiss dein Volk und das Haus deines Vaters! Begehrt deine Schönheit der König, er ist ja dein Herr, so bücke dich ihm!» Rabbi Yizchaq erzählt dazu folgendes Gleichnis: «Gleich einem, der von Ort zu Ort zog. Da sah er eine Burg brennen.

Er sagte: Vielleicht hat diese Burg keinen Verantwortlichen. Da schaute der Besitzer der Burg auf ihn und sagte zu ihm: Ich bin der Besitzer der Burg. So: Weil unser Vater Abraham sagte: Vielleicht hat die Welt keinen Verantwortlichen, schaute der Heilige, gelobt sei er, auf ihn und sagte zu ihm: Ich bin der Verantwortliche, der Herr der ganzen Welt! «Und begehrt der König deine Schönheit» (Ps 45,12) – um dich schön zu machen auf der Welt. «er ist ja dein Herr, so bücke dich ihm.» Deshalb: «ER sprach zu Abram.»¹ Die Beziehung zwischen Gen 12,1 und Ps 45,11f wird hergestellt einerseits über die Worte, dass die Tochter Volk und Vaterhaus vergessen und sie sich beugen soll, wenn der König mit ihr spricht. Diese Worte deuten die Haltung Abrams und geben dem Verlassen des Vaterhauses eine Tiefendimension. Das Gleichnis fügt einen weiteren Aspekt hinzu: Abram ist gleich einem Reisenden, der im Lauf der Welt keinen Sinn entdecken kann. Niemand scheint für das Geschehene verantwortlich zu sein. Dadurch aber, dass Abram diese Frage nach der Verantwortlichkeit stellt, kann sich Gott ihm zu erkennen geben und ihn ansprechen. Er ist als der Besitzer der Welt verantwortlich. Aber diese Verantwortung kann er nur wahrnehmen zusammen mit Abram. Das ist die Schönheit, die er ihm verleiht, verbunden mit der Hoffnung, dass Abram sich darauf einlässt. Mit der Berufung Abrams steht für Gott alles auf dem Spiel. Was für ein Glück, dass Abram sich darauf einlässt.

Mit dieser Deutung im Hinterkopf wird auch die Verklärungsparikope farbiger: Mosche und Elia sind nicht nur Zeugen, jetzt sind sie Träger und Gestalter einer Geschichte, auf die sie sich eingelassen haben und ohne die Jesus nicht das wäre, was er ist. Die Verklärung ist ein entscheidendes Erlebnis für Jesus und die Seinen, weil sie zeigt, wie sehr sich Gott in diese Geschichte hineinlässt – nicht anders als die Berufung für Abram von entscheidender Bedeutung ist: Beide haben für Gott und Mensch Konsequenzen, bei beiden steht Gott selbst auf dem Spiel, bei beiden hat die Rede Gottes einen Charakter, der Wirklichkeit transformiert. Ist es nicht gerade das, was Paulus dem Timotheus ans Herz legen möchte? Berücksichtigt man ferner Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese, die Teile der Geschichte

1 Clemens Thoma, Simon Lauer: Von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams: Bereschit rabba 1–63: Einleitung, Übersetzung mit Kommentar, Texte. Bern 1991, 245.

Abrams in die Zeit nach der Katastrophe des Exils datiert, erhält der Text noch mehr Kraft. Abram stellt die Frage nach Gott vor rauchenden Ruinen, dem Zusammenbruch von Königreichen und dem zerstörten Tempel. Und wir heutige Christen und Christinnen stellen sie nach der Katastrophe der Schoa vor einer mehr als nur rauchenden Welt.

A: Genesis 12,1–4: Die Berufung Abrahams

«Und Gott sprach: Es werde Licht – und es ward Abraham.»

So eröffnet der Midrasch, die frühjüdische Auslegung, die Geschichte Abrahams, die im ersten Buch Mose, Genesis, erzählt wird (Kapitel 12–25). Im zwölften Kapitel beginnt eine neue Epoche und die Heilsgeschichte Israels: die Verheißung des Landes und die Segnung Abrahams und seiner Nachkommenschaft.

Im Mittelpunkt steht der Erzvater, der noch seinen ursprünglichen Namen «Abram» trägt. Mit Abraham setzt keine Biographie im modernen Sinne ein, sondern die Geschichte eines Mannes mit seinem Gott. Zweimal bezeichnet das Alte Testament Abraham als «Gottes Freund» (2 Chr 20,7; Jes 41,8). In der Gottesbegegnung des Urvaters scheint bereits die Verbundenheit des Herrn mit seinem Volk Israel durch. Als der Herr Abram beruft, trägt er den Gottesnamen JHWH: «Ich bin da – Ich werde da sein.» Der Name bekundet das göttliche Wesen: Von Anfang an erweist sich Jahwe als ein Gott des Weges und der Begleitung. Gottes Geschichte mit dem Menschen beginnt mit dem Ruf ins Ungewisse, mit Aufbruch und Bewegung.

Die Erzählung in Genesis 12 setzt unvermittelt mit Gottes Geheiß an Abram ein. Kurz und klar erfolgt die göttliche Forderung, und ihre Unbedingtheit erfasst Moses Mendelssohn (1729–1786), der als erster Jude eine Tora-Übersetzung ins Hochdeutsche schuf:

Gen 12,1: «Der Ewige hatte aber zu Awram gesprochen: ‹Zieh hinweg aus deinem Land, von deinem Geburtsort und von deines Vaters Hause in das Land, das ich dir zeigen werde.›»

Eindringlich lautet der göttliche Befehl auf Hebräisch: «Lech Lecha» – לך לך – «zieh hinweg» – «geh für dich heraus». Das Zeitwort, das hier gewählt wurde («halach»), bedeutet «sich auf den Weg machen, sich unterwegs befinden». Es beschreibt nicht einfach eine lokale Ausrichtung oder eine geographische Bestimmung, sondern es bezeichnet das Aufgeben und die innere Loslösung von allem. Der Ruf «Lech Lecha» unterstreicht die Absolutheit des Befehls:

die Gleichgültigkeit gegenüber allem Sonstigen und die ausschließliche Konzentration auf das Gehen und den Weg. So vermittelt uns der jüdische Bibelkommentator Benno Jacob, der 1934 in der Zeit der Judenverfolgung «Das erste Buch der Tora: Genesis» übersetzte und erklärte, den tiefen Sinn dieses schlichten Satzes: «Das Gotteswort הֲרֹחֵקֵךְ an Abraham erscheint damit sofort in seiner höchsten Bedeutsamkeit: durchschneide alle Bande, geh, ohne zurückzublicken. Es ist die Forderung an den Gottberufenen, einzig seinen Weg zu gehen» (vgl. 333f). Der Befehl steigert sich dramatisch durch die dreifach eskalierenden Forderungen: Dreimal heißt es «wegziehen», und immer wird die persönliche Bindung durch das Suffix «dein» betont: «heraus aus deinem Land», d. h. weg von allen wirtschaftlichen, sozialen, politischen und gefühlsmäßigen Bindungen an die Heimat; «aus deiner Verwandtschaft» und schließlich «aus dem Haus deines Vaters», aus dem Elternhaus, das die soziale Herkunft und Zugehörigkeit bestimmt. Rabbiner Jacob bezeichnet es als «die große Paradoxie, dass die Geschichte des Volkes, dessen Stärke die Familie und die Treue gegen die Vergangenheit werden soll, damit beginnen muss, mit Tradition und Vorfahren zu brechen – weil Gott ruft» (vgl. 334). Ohne Fragen und ohne Zögern, ohne wenn und aber, folgt Abraham dem göttlichen Befehl. Er verlässt Ur in Chaldäa und zieht Richtung Kanaan. Dreifach fordert Gott von Abram, Abschied zu nehmen: von Heimat, Verwandtschaft und Elternhaus. Dreimal verheißt Gott Abram Segen: im Blick auf ein neues Land als Raum des Lebens, auf die künftige Nachkommenschaft und auf einen bedeutsamen Namen:

Gen 12,2: «Und ich will dich machen zu einem großen Volke und werde dich segnen und will deinen Namen groß machen, und sei Segen.» (Jacob)

«Segnen» (barach) meint zunächst: mit materiellen Gütern und irdischem Glück versehen, worunter vor allem Reichtum und Kinder zu verstehen sind. Betont wird jedoch die Verheißung einer großen Nachkommenschaft, die erstaunlich klingt für den bereits hoch betagten Mann und seine unfruchtbare Frau Sarai (Sara). Gottes Segen erweist sich in der späten Geburt ihres gemeinsamen Sohnes Isaak, aber er erschöpft sich nicht im wunder-

samen Glück dieser unerwarteten Elternschaft, sondern erfüllt sich erst in jenem Volk, das Gott erwählt und mit dem er seinen Bund schließt für alle Zeiten. Am Anfang dieser Zukunft steht Abraham.

Der Herr, dessen Name unaussprechbar und heilig ist, sagt zu Abram: «ich werde deinen Namen groß machen». Die frühjüdische Auslegung, der Midrasch Bereschit rabba (2.–3. Jh. n. Chr.), deutet das Wort «groß machen» konkret als «vergrößern», d.h. ihm einen Buchstaben hinzufügen: Abram – Abraham. Der längere Name symbolisiert Abrahams Erhöhung: Kein anderer menschlicher Name ist von Gott in gleicher Weise «vergrößert» worden. Erst als Gott seinen ewigen Bund mit ihm und seinen Nachkommen schließt, wird «Abram» namentlich in «Abraham» und somit zum «Vater aller Völker» verwandelt (Gen 17,3–6). Auch seine Frau «Sarai» wird durch die Verheißung eines Sohnes zu «Sara», «der Fürstin» über Könige und Völker (Gen 17,15–16). Namen sind im Judentum nicht einfach «Schall und Rauch». Sie bezeichnen die Existenz eines Menschen, sein Sein und seine Sendung. Mit der Änderung der Namen zeichnet sich ein existentieller Umbruch ab. Abraham wird zum «Vater vieler Völker».

Das abschließende Wort – «Sei Segen» «Du wirst ein Segen sein» – klingt wie ein «Befehl an die Geschichte, ein Schöpfungswort» (Jacob, 339). Die Segenswirkung, die von Abraham ausgehen soll, verleiht ihm ein geradezu königliches Profil. Wer ihn segnet, sei gesegnet; wer ihn verwünscht, sei verflucht. In Abraham offenbart Gott eine überströmende Fülle des Segens, an der alle Völker teilhaben werden. Am Anfang dieser segensreichen Zukunft der ganzen Menschheit steht Abraham.

In der Geschichte Abrahams entdeckt der katholische Theologe Karl-Josef Kuschel auch die Chance für einen interreligiösen Frieden zwischen den drei abrahamitischen Religionen: «Und diese Quelle heißt: Abraham. Diese Quelle heißt Abraham, Hagar und Sara, Stammeltern der Religionen Judentum, Christentum und Islam» (12). Die Bibel berichtet, dass Abraham «alt und lebenssatt» starb: «Und es begruben ihn seine Söhne Isaak und Ismael in der Höhle von Machpela [...]» (Gen 25,9a; Luther). Die Geschichte von Abrahams Söhnen, Ismael und Isaak, birgt sowohl den Keim des politischen

Konflikts als auch den Funken des Friedens in sich. So schreibt der jüdische Religionsphilosoph Schalom Ben-Chorin:

«Es ist mir kein politischer Konflikt bekannt, dessen Wurzeln viertausend Jahre zurückreichen; das aber ist der Fall im Land der Verheißung, das unlösbar mit der Erwählung Israels zusammenhängt.

Von hier aus, von der Urgeschichte der Juden und Araber, der feindlichen Brüder, ist die Problematik der Gegenwart zu erfassen, zeigend, dass es sich hier nicht nur um archaisches Sagenut handelt, sondern zugleich um fortwirkende Spannung zwischen verwandten Völkern.

Ismael und Isaak waren einander nicht hold, aber an der Leiche ihres Vaters Abraham vereinigten sie sich und begruben ihn gemeinsam in der Höhle Machpela in Hebron, die Abraham selbst beim Tod seiner Frau Sara als Erbbegräbnis käuflich erworben hatte.

Diese Gemeinsamkeit ist heute vergessen. (...) Niemand denkt heute daran, diese heilige Stätte des Judentums und des Islams zum Schauplatz ökumenischer Begegnung zu machen, was doch der biblischen Tradition entsprechen würde» (127).

Hier sieht auch Kuschel seine Hoffnung auf eine «abrahamitische Ökumene» begründet. Juden, Christen und Muslime sollen in der Nachfolge Abrahams ihre Verantwortung für alle Völker der Erde wieder entdecken und gemeinsam die Welt um Toleranz, Gerechtigkeit und Menschlichkeit bereichern: «Die Zukunft Europas und des Mittleren Ostens im dritten Jahrtausend dürfte entscheidend davon abhängen, ob Juden, Christen und Muslime zu dieser Art abrahamitischer Geschwisterlichkeit finden oder nicht, ob sie fähig sind, wie Abraham immer wieder aufzubrechen und so ein Segen für die gesamte Menschheit zu sein.» (306).

Gen 12,4a: «Und Abram ging, wie ER zu ihm geredet hatte [...]» (Jacob)

Die biblische Erzählung von Genesis 12,1–4 endet ebenso lakonisch, wie sie begonnen hat. Abraham folgt Gottes Ruf «Lech Lecha» (geh!) selbstredend, wortlos. Wie wenig selbstverständlich all das ist, die Forderung, Heimat und Elternhaus zu verlassen, Verwandtschaft und Besitz aufzugeben, die Verhei-

ßung einer großen Nachkommenschaft und eines neuen Landes anzunehmen, unterstreicht der letzte Satz durch ein kleines Wort, das viele Übersetzungen streichen:

Gen 12,4b: «Es war aber Abram 75 Jahre alt, als er auszog aus Charan.»
(Jacob)

Der Protagonist der Geschichte ist kein junger Held, sondern ein alter Mann, der seine Vergangenheit vergessen soll, dem eine große Zukunft verheißen wird. Es ist der unglaubliche Glaube Abrahams, der Gottes Geschichte mit seinem Volk Israel erst ermöglicht. Abraham steht am Anfang der Geschichte Israels.

Gottes Handeln an Abraham wird bestimmt als Erwählung sowie als Herausführung aus einem alten in ein neues Land. Erwählung und Herausführung finden ihren Höhepunkt in der Bundesschließung. Abraham ist der bevorzugte Bundespartner Gottes. Der Inhalt des Bundes ist die Zusage eines Landes, das Versprechen Kanaans. Die Geschichte Abrahams wird zur «Geburtsstunde des Judentums» (Kuschel, 32).

Die Geschichte Abrahams für das Judentum erzählt auf seine poetische Weise der Jerusalemer Dichter Elazar Benyoëtz:

«Kein Riese, der am Anfang steht mit der Kraft eines Weltenlastträgers, auch kein Utnapischtim, der sich göttlich überleben darf – ein alter Mann, der nichts im Sinne hatte als Beginnen, absehend von allem Anfang beginnen und nur aufgrund noch nicht dagewesener Red- und Gegenredlichkeit.

Ein alter Mann, der nichts begehrte, der nichts verlangte, dem nichts vorzumachen war, dessen Eintreten in die Geschichte seine eigene vergessen machte.

Wahrlich, er hat sein Alter verdient: es war der Lohn aller Tage und eines jeden Augenblicks; er bedachte es mit Würde und schweigsamem Schweigen. Ein Fels, fest genug, Gott und seine Welt zu stützen.

Das Judentum beginnt bei Abraham, und bereits mit ihm erreicht es sein hohes Alter» (15).

Literatur:

- Buber, Martin; Rosenzweig, Franz: Die Verdeutschung der Schrift. Bd. 1: Die Bücher der Weisung. Gerlingen 1997.
- Ben-Chorin, Schalom: Die Erwählung Israels. Ein theologisch-politischer Traktat. München 1993.
- Benyoëtz, Elazar: Variationen über ein verlorenes Thema. München 1997.
- Jacob, Benno: Das Buch Genesis. Hrsg. in Zusammenarbeit mit dem Leo Baeck Institut. Nachdruck der Original-Ausgabe im Schocken Verlag, Berlin 1934. Stuttgart 2000.
- Kuschel, Karl-Josef: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint. München 1994.
- Luther, Martin: Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart 1985.
- Mendelssohn, Moses: Die Tora nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn mit den Prophetenlesungen im Anhang. Hrsg. im Auftrag des Abraham Geiger Kollegs und des Moses Mendelssohn Zentrums Potsdam von Annette Böckler mit einen Vorwort von Tovia Ben-Chorin. Berlin 2002.

B: Genesis 22,1–18: Das Opfer von Abraham

Die Geschichte vom Sohnesopfer des Abraham bereitet uns nicht geringe Schwierigkeiten. Da ist die latente Grausamkeit des Geschehens, das dem greisen Vater das Leben seines einzigen geliebten Sohnes abverlangt. Da ist der scheinbare Widerspruch zwischen Gottes Verheißung einer großen Nachkommenschaft (Gen 21,12; Gen 12,2ff; Gen 17,4) und Gottes Befehl der Opferung Isaaks (Gen 22,2). In nüchternen neunzehn Versen skizziert das 22. Kapitel des Buches Genesis die biblische Handlung in äußerster Kürze und Dramatik, wie Erich Auerbach resümierte: «Alles bleibt unausgesprochen» (16). Gerade diese Offenheit des Textes birgt die Komplexität des Geschehens und der zentralen Gestalten und fordert uns heraus, das Unverständliche zu verstehen. Was dachte, fühlte Abraham angesichts des göttlichen Befehls, beim Abschied von Sara, während seiner dreitägigen Reise, auf dem gemeinsamen Weg mit Isaak zur Opferstätte, in jenem beklemmenden Augenblick, als er seinen Sohn auf den Altar band und das Schlachtmesser erhob? Wie empfand Isaak in den Stunden der Ungewissheit, in den Minuten der Todesangst und des Schreckens über den väterlichen Entschluss, in den Jahren nach jenem erschütternden Lebenschnitt?

Immer wieder hat diese Szene Künstler in ihren Bann gezogen. Sie versuchten das biblisch Ungesagte abzulauschen, aber – wie Sören Kierkegaard mahnte – Abraham wird von keinem Dichter erreicht. In seiner Schrift «Furcht und Zittern» (1843) will der Philosoph nicht, dass die Gestalt und Geschichte Abrahams verständlicher werde, sondern dass «die Unverständlichkeit vielseitiger und beweglicher würde» (128). In einen Helden der Weltgeschichte vermag sich der Erzähler hineinzudenken, doch nicht in Abraham, dessen Paradox er allein mit staunendem Schweigen begegnet.

In der abendländischen Malerei kreisen die meisten Darstellungen zu Genesis 22 wie Rembrandts spätere Bilder um den Höhepunkt des Geschehens: die auf dem Berg Morija lokalisierte Opferhandlung. Die Rollenverteilung scheint ebenso eindeutig wie festgelegt: Abraham ist das Subjekt, Isaak das Objekt der Handlung. Das entspricht der christlichen Optik. Die Tiefe und

Offenheit der Geschichte wird jedoch noch anschaulicher, wenn wir wahrnehmen, dass die jüdische Auslegungstradition ganz andere Lesarten des Kapitels bietet. Dazu müssen wir die normative Zeit des Judentums in den Blick nehmen: die rabbinische Literatur, die in dem weiten Zeitraum von 70 bis 700 nach der Zeitenwende datiert. Aus wechselnden Blickwinkeln sichtet man hier verschiedene Opfer: Abrahams Opfer, Isaaks Selbst-Opferung, Sara als Opfer. Im Mittelpunkt der rabbinischen Deutungen steht eine der ältesten Auslegungen, Bereschit Rabba (GenR), entstanden im Zeitraum 400–500 nach der Zeitenwende. Diesem exegetischen Midrasch folgt der homiletische Midrasch Tanchuma Jelamdenu aus dem Zeitraum 775–900 n. Chr., der sich im Wortlaut und in der Argumentation weitgehend mit der älteren Auslegung deckt.

Anders als die christliche Hervorhebung des Abraham als Hauptfigur tritt in der frühjüdischen Tradition Isaak, Opfer als Objekt und Subjekt, in den Vordergrund. Im Judentum lautet der traditionelle Titel der Erzählung denn auch Aqedat Jitzchaq, die Bindung Isaaks, denn die Opferung wird ja letztlich nicht vollzogen. Abrahams Opfer jedoch erfüllt sich in seiner Opferbereitschaft, seiner Haltung zur Hingabe im Sinne eines absoluten Gottvertrauens. Was aus christlicher Sicht überrascht, ist vor allem das Alter des Isaak. Er tritt uns in der jüdischen Auslegung nicht als passives kleines Kind, sondern als junger Mann und mündiges Handlungssubjekt entgegen. Denn über die augenfällige Bereitwilligkeit Isaaks meditierten bereits jüdische Denker seit der Zeitenwende, und sie fanden ihre Lösung im Alter Isaaks, das bei unterschiedlicher Zählung immer einen Erwachsenen vorstellte. Das Lebensalter Isaaks wird im Allgemeinen daraus abgeleitet, dass Sara ihn in ihrem 90. Jahr empfangen hat und im Alter von 127 Jahren starb, nach haggadischer Tradition bei der Fehlnachricht von Isaaks Opfertod. Demnach zählte Isaak 37 Jahre bei der Opferbindung. Im Gegenzug zur biblischen Aussage unterstreicht die rabbinische Tradition die Freiwilligkeit und Mündigkeit des opfernden Isaak bei seiner Bindung auf den Opferaltar.

Der Vers Genesis 22,2 («Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst [...]») wird von den Rabbinen, den frühjüdischen Gelehrten, auf un-

erwartete Weise problematisiert, insofern nicht der göttliche Befehl als solcher, sondern die Wahl des Objekts erörtert wird:

«Und er sprach: Nimm deinen Sohn d. i. er sprach: ich bitte dich darum. Abraham entgegnete: Ich habe zwei Söhne, welchen von ihnen? Gott sprach: Deinen einzigen. Abraham sprach: Der eine ist einzig für seine Mutter und der andere ist einzig für seine Mutter. Gott sprach: Den du lieb hast. Abraham sprach: Gibt es denn Grenzen in meinem Innern (ich habe einen so lieb wie den andern)? Gott sprach: Den Jizchak. Warum offenbarte er es ihm nicht gleich? Um ihn in seinen Augen lieb zu machen und ihm für jedes Wort Lohn zu geben» (Midrasch GenR 55,7 zu Gen 22,2).

In der rabbinischen Überlieferung rücken beide Protagonisten, Abraham wie Isaak, in den Blick, wo die Einmütigkeit ihres Tuns und Willens betont wird, wie in Genesis Rabba 56,3 zu Genesis 22,6. Entschlossen zur Selbstopferung nehmen beide Männer den gemeinsamen Weg: «Sie gingen beide miteinander. Abraham ging, um zu binden, und Jizchak, um gebunden zu werden, dieser ging, um zu schlachten, jener, um geschlachtet zu werden.»

Eine ältere Tradition führt die Versuchung Abrahams auf das Eingreifen Satans bzw. Samaels und der Engel zurück. Im Midrasch Genesis Rabba 55,4 zu Genesis 22,7 wird der satanische Part novellistisch entfaltet: Samael erscheint und versucht sowohl Vater als auch Sohn, indem er die göttliche Probe und menschliche Opferbereitschaft als aberwitzige und grausame Versuchung entlarven will. Er scheitert an Abrahams beharrlichem Gottgehorsam, doch gelingt es ihm, Isaaks Entschlossenheit zu erschüttern. Im Midrasch Tanchuma taktiert Satan noch schlauer und verschlagener. Dem Abraham erscheint er in der Gestalt eines Greises und flüstert ihm, allerdings erfolglos, ein, das Sohnesopfer sei Dummheit und Frevel. Doch die satanischen Verführungen scheitern allesamt an der Willensstärke der beiden Männer.

Nach Genesis Rabba 56,8 zu Genesis 22,12 flossen bei aller Festigkeit des Opferwillens aus Abrahams Augen Tränen des Erbarmens. Scharenweise und schreiend rufen schließlich die Engel Abrahams Verwunderung über Gottes seltsames Wechselspiel von Verheißung und Vernichtung wach:

«Nun fing Abraham an sich zu verwundern, sagte R. Acha. Das sind sonderbare Dinge, dachte er, gestern sprachst du: Mit Jizchak soll dein Same genannt werden, heute sprichst du: Nimm deinen Sohn und jetzt sprichst du wieder: Lege nicht Hand an ihn! Darauf antwortete Gott: Abraham, ich breche nicht meinen Bund und ändere nicht mein Wort s. Ps. 89,35; ich habe zu dir gesagt: Nimm deinen Sohn, aber ich sagte nicht: Schlachte ihn; ich habe zu dir gesagt: «Führe ihn hinauf» aus Liebe, du hast mein Wort gehalten, du brachtest ihn hinauf, jetzt führe ihn wieder hinab! Gleich einem Könige, welcher zu seinem Freunde sagt: Bringe deinen Sohn zu meiner Tafel; er brachte ihn mit einem Messer in der Hand. Da fragte der König: Habe ich ihn denn kommen lassen, um zu essen, ich sagte dir doch nur: Bringe ihn mit. Warum? Weil ich ihn gern habe.»

Die fast beiläufig eingeflochtene Erklärung Gottes, er habe dem Abraham nicht aufgetragen, seinen Sohn zu schlachten, sondern lediglich ihn «hinaufzuführen», tastet an ein schauerlich kafkaeskes Missverständnis. Hatte Abraham die göttliche Weisung, die ein Ausdruck der Annäherung und Liebe war, fälschlich als Befehl zur Tötung seines Liebsten gedeutet? Umso erstaunlicher, dass der Kommentar diese radikale Wendung des Geschehens wie eine Randbemerkung anfügt und im Text fortfährt. An diese Textstelle knüpfen fast alle mittelalterlichen jüdischen Exegeten ihre Lösungsversuche des scheinbaren Widerspruchs zwischen Gottes Verheißung und seinem Opfer-Befehl. Der Auftrag, den einzigen Nachkommen als Brandopfer zu töten, stellt die Zusage einer großen Volkswerdung radikal in Frage. Um dieses Paradox zu glätten, wird das Problem der Willensänderung Gottes als Missverständnis gedeutet. Nahezu alle jüdischen Exegeten des Mittelalters, die nach dem Sinn der Geschichte fragen, sehen in der unbedingten Opferbereitschaft Abrahams die entscheidende Aussage der Erzählung.

Es ist interessant, dass Martin Buber und Franz Rosenzweig in ihrer Verdeutschung der Schrift den zweiten Vers von Genesis 22, Gottes Auftrag an Abraham, so offen übertragen, dass auch jene göttliche Richtigstellung der Weisung gemäß Genesis Rabbah 56,8 zu Genesis 22,12 («Führe ihn hinauf aus Liebe») einen Spielraum aufweist. Dabei empfinden sie den hebräischen Ausdruck in seinem ursprachlichen Wortlaut und mit einem tief

verwurzelten hebräischen Sprachgefühl nach: «und höhe ihn dort zur Darhöhung». Die Nachdichtung ist dem hebräischen Original entlehnt, ruft sie doch ins Bewusstsein, dass Substantiv (olah) und Verb (alah; Qal: hinaufsteigen; Hif'il: hinaufbringen, erhöhen) der gleichen Wortfamilie entstammen. Die klassischen Übersetzungen des Verses von der Septuaginta, Vulgata, Luther-Bibel bis zur Einheitsübersetzung verdichten den Vers hingegen eindeutig zum göttlich befohlenen Sohnesopfer, indem sie die Übersetzung des hebräischen Wortes – (olah): in der Septuaginta (holokautoma), der Vulgata (holocaustum), der Luther-Bibel und Einheitsübersetzung (Brandopfer) – nicht etymologisch, sondern opfertechnisch fassen.

Im Midrasch Tanchuma¹ erweitert sich der Kreis der Protagonisten um eine Figur, die trotz ihrer existentiellen Bedeutung in der biblischen Schilderung von Genesis 22 im Schatten der männlichen Protagonisten verschwindet: Sara, die Frau und Mutter. Sie stirbt aus Verzweiflung, nach der Fehlnachricht über Isaaks Tod, die ihr der Satan unterbreitet. Der Midrasch verknüpft das Geschehen von Genesis 22 mit der nachfolgenden Erwähnung von Saras Tod in Genesis 23,1f: «Die Lebenszeit Saras betrug hundertsiebendundzwanzig Jahre; so lange lebte Sara. Sie starb in Kirjat-Arba, das jetzt Hebron heißt, in Kanaan. Abraham kam, um die Totenklage über sie zu halten und sie zu beweinen.» Saras Tod wird zum tragischen Triumph der Mutterliebe. Aus dieser erzählerischen Perspektive gerät nicht Abraham und nicht Isaak, sondern Sara zum eigentlichen Opfer des Geschehens; veranschaulicht wird das Leiden einer Frau und Mutter. Als eine der Stammütter des Judentums wird Sara zur Ahnin jüdischer Frauen, die in der Sorge um ihre Männer, Söhne, Väter und Brüder litten. Sie wird zur Mutter all jener Jüdinnen, denen die Nationalsozialisten 1938 den Beinamen «Sara» sarkastisch diktieren. Frauen, namens «Sara», deren Familien und Lebensläufe ausgelöscht wurden. «Bald werden wir mit unserer Mutter Sara sein», schrieb eine junge Frau in ihrem Abschiedsbrief (vgl. Eliav, 54f). Sie gehörte zu jenen 93 jüdischen Frauen und Mädchen in nationalsozialistischer Gefangenschaft, die sich vergifteten, um nicht geschändet zu werden.

«Kommet, Töchter Israels, um grosse Wehklage anzustellen [...], erhebet schrecklichen Jammer, Trauertöne wie junge Strausse», klagt Elieser bar Nat-

han in seiner hebräischen Chronik der Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzuges (Neubauer, 166). Die jüdischen Opfer der blutigen Pogrome im Rheinland starben nicht wie, sondern als Abraham, als Sara, als Isaak. In allen hebräischen Berichten der Kreuzzüge bricht die Akedah-Tradition mehr als nur metaphorisch, nämlich präsentisch durch. Die jüdischen Märtyrer und Märtyrerinnen der Kreuzzugspogrome «gaben sich der Opferung hin und bereiteten selbst die Schlachtstätte zu, wie einst der Vater Isac», erinnert Ephraim bar Jacob. Isaak wird zum Vorbild; nicht des Überlebenden eines Gottesordals, sondern all derer, welche das Martyrium zur Heiligung des Namens mit ihrem Leben bezeugen.

Nach einem Zeitsprung von Jahrhunderten wird die Aqedat Jitzchaq wieder grausame Gegenwart im Holocaust. «Wir müssen noch einmal in den Spiegel schauen», schreibt Albert H. Friedlander. «Dann sehen wir die Generationen: Sara, Abraham und Isaak. Und wir sehen das Opfer» (229). Opferungen mit anderem Ausgang als in Genesis 22 hat Elie Wiesel nicht nur als Geschichten erzählt, sondern auch in der Geschichte erlebt: «In ihrer Zeitlosigkeit bleibt diese Geschichte von höchster Aktualität. Wir kannten Juden, die – wie Abraham – ihre Söhne haben umkommen sehen im Namen dessen, der keinen Namen hat. Wir kannten Kinder, die – wie Isaak – dem Wahnsinn nahe, den Vater auf dem Altar haben sterben sehen in einem Feuermeer, das bis zum höchsten Himmel reichte» (39). Anders als die Aqedat Jitzchaq endeten die Aqedot der Kreuzzugspogrome und der Schoa tödlich. Anders als und doch wie Abraham, Sara und Isaak starben jüdische Männer, Frauen und Kinder, Gewaltopfer des Naziterrors, den Opfertod zur Heiligung des Namens. Die Aqedat Jitzchaq stellte für das jüdische Volk in Zeiten der Verfolgung und Vernichtung ein Modell der Leidensbewältigung dar, das einem unbegreiflichen Unglück einen Sinn und die Würde des Martyriums verlieh, es tröstend in die solidarische Gemeinschaft der Opfer der jüdischen Geschichte einband. Als Identifikationsfigur für Verfolgte überdauert die Bindung Isaaks Jahrhunderte, und sie schließt ganz klar und deutlich die gesamte jüdische Geschichte ein, sie umfasst sie: Als wandelten Abraham, Sara und Isaak noch auf der Erde.

Literatur:

- Auerbach, Erich: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern ⁴1967, 7–30.
- Buber, Martin; Rosenzweig, Franz: *Die Verdeutschung der Schrift*. Bd. 1: *Die Bücher der Weisung*. Gerlingen 1997.
- Der Midrasch Bereschit Rabba. Übersetzt von August Wünsche. Leipzig 1881.
- Der Midrasch Tanchuma. Übersetzt von August Wünsche: *Aus Israels Lehrhallen*. Leipzig 1907.
- Eliav, Mordechai: *Ich glaube. Zeugnisse über Leben und Sterben gläubiger Leute*. Jerusalem o. J.
- Friedlander, Albert H.: *Medusa und Akeda*. In: Brocke, Michael; Jochum, Herbert (Hg.): *Wolken säule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*. Gütersloh 1993, 218–237.
- Kierkegaard, Sören: *Furcht und Zittern*. Köln ²1986.
- Lenzen, Verena: *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)*. Zürich ²2002, 49–86.
- Neubauer, Adolf; Stern, Moritz (Hg.): *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*. Übersetzt von S. Baer. Berlin 1892, 2. Bericht des Elieser bar Nathan, 153–168.
- Wiesel, Elie, zitiert nach Zuidema, Willem: *Israel wird wieder geopfert. Die «Bindung Isaaks» als Symbol des Leidens Israels*. Neukirchen-Vluyn 1987.

C: Genesis 15 – Der Bund Gottes mit Abraham

Der Kranz der Abraham-Erzählungen

Die Kapitel Genesis 12–22 bilden ein Diptychon, zwei Bilderfolgen. Diese stehen unter den beiden Titeln: «Geh!» (*lek leka*) in Gen 12,1, und «Da gab sich (der Herr Abraham) zu sehen» (*wajjera*) in Gen 18,1. Mit dem Imperativ «Geh!» löst Gott die Ereignisse aus, die Abrahams Leben und Schicksal ausmachen werden, und mit dem Besuch Gottes in Begleitung von zwei Engeln bei Abraham in Mamre beginnt die Einlösung seiner Verheissung von Gen 12,1–3. Den ersten Flügel des Diptychons beschliessen zwei «synoptische» Erzählungen, die beide, aber auf verschiedene Weise berichten, wie Gott mit Abraham und seinen Nachkommen einen Bund schliesst, Gen 15 und 17. Die Verdoppelung des Bundesschlusses in zwei parallelen Berichten verleiht diesem grosses Gewicht. Er bildet eine Achse im ganzen Erzählzusammenhang.

Diese beiden Erzählungen stammen nicht aus derselben Tradition und wurden nicht von derselben Hand geschaffen. Erst die gestaltende Überlieferung des Pentateuchs hat sie nebeneinander gestellt. Die zweite, Gen 17, trägt das Gepräge der *Priesterschrift*, auf die ein grosser Teil der Stoffe im Pentateuch (in der Tora) zurückgeht. Sie mag im 6. und 5. Jh. v. Chr. entstanden sein, vielleicht aber auch schon früher, wie manche Gelehrte heute annehmen möchten.

Was die erste der beiden Erzählungen anlangt, Gen 15, welche die Liturgie für die erste Lesung am *Dies Judaicus*, dem 2. Fastensonntag im Lesejahr C, vorsieht, so ist sie zeitlich nur schwer einzuordnen. Manche Einzelzüge weisen auf eine Abfassungszeit nach der priesterschriftlichen Erzählung hin. Diese chronologische Ansetzung wird heute oft vertreten. Wie dem auch sei, die Anordnung beider Bundesschlüsse Seite an Seite schafft einen Dialog zwischen ihnen. Hier soll aber das Augenmerk ganz der ersten Erzählung gelten, Gen 15. Denn nur diese wird in der Liturgie des Wortes vorgelesen.

Die Architektur von Genesis 15

Das Kapitel Gen 15 besteht seinerseits aus zwei verwandten Erzählungen. Die erste, 15,1–6, ist kürzer, die zweite, 15,7–21, holt weiter aus. Beiden gemeinsam ist eine Verheissung Gottes an Abraham, die aber unerfüllbar erscheint. Gott muss daher zusammen mit seiner Verheissung zuerst die Möglichkeit ihrer Annahme schaffen. Dies tut er auf zwei überraschende Weisen, die das Herz Abrahams für Gottes Verheissung bereitmachen.

Mit dieser kurzen Charakterisierung des Spannungsbogens, der beiden Erzählungen gemeinsam ist, sind sozusagen die Baukörper bezeichnet, welche die Gesamtarchitektur von Genesis 15 bilden. Es sind die folgenden: Gott verheisst, aber seine Versprechen scheinen unmöglich. Inhalt seines Versprechens ist ein Kind, ein Erbe, und eine zahlreiche Nachkommenschaft, 15,1–6; auch Land ist Gegenstand des Versprechens Gottes, 15,7–21. Gott schafft in Abrahams Seele Vertrauen, indem er ihm den Himmel zeigt und einen feierlichen Eid schwört. Diese Elemente sollen im Folgenden in ihrer menschlich-anthropologischen und in ihrer religiösen oder – wenn man lieber will – theologischen Bedeutung herausgestellt werden.

Verheissung, Zeit, Bund

Versprechen, Verheissungen und Gelübde spielen in der Bibel eine überragende Rolle. Gott verheisst; Menschen versprechen als Individuen und als Gemeinschaften. Die Bedeutung des Versprechens in der Schrift zeigt, dass es sich um ein anthropologisches und religiöses Kennzeichen für die Menschen und um ein Attribut Gottes handelt. Es ist das Attribut der Unwandelbarkeit in der Treue und des Vorrangs der Wahrheit. Auf Seiten der Menschen ist das grösste Versprechen, von dem die Bibel berichtet, die Annahme der Tora Gottes in Exodus 24,1–11. Zweimal gelobt das versammelte Volk Israel am Fusse des Berges, es werde alle Worte und Verfügungen Gottes, *devarim* und *mischpatim*, erfüllen, 24,3 und 7. Es besiegelt diese freie Selbstverpflichtung mit Opfern, 24,5–6, von denen Mose Blut nimmt, um damit das Volk zu besprengen, d.h. zu weihen und zu heiligen. Das in solcher liturgischer Gestalt Gott gegebene Versprechen ist ein Gelübde der ganzen

israelitisch-jüdischen Gemeinschaft, die dadurch unter allen Völkern Gott in besonderer Weise zugehört, d.h. ihm geweiht ist.

Mit ihrem Versprechen, das wie alle Gott gemachten Versprechen ein *Gelübde* ist, übergibt die Gemeinschaft Israels Gott ihre ganze Zukunft. Diese soll Tag für Tag durch die Tora geprägt werden von Generation zu Generation. Zeit in ihrer Ausdehnung kann man nur schenken, indem man sie in einem Versprechen zu einer Einheit zusammenrafft. Am Sinai nimmt Israel Gottes Wort und Anspruch in seinem gemeinsamen Gelübde an und verspricht ihm, sie durch die Dauer der Zeiten immer neu anzunehmen und zu erfüllen. (Das ist der Sinn des berühmten, viel diskutierten Versprechens der Israeliten von Ex 24,7: «wir tun es und wir hören es»: d.h. wir tun es von jetzt an sofort, und werden es uns immer wieder neu anhören, um es genau zu erfüllen, so wie es lautet.) Das ist der Bund auf Seiten der Menschen, auf Seiten Israels. Er ist ein kollektives Gelübde für alle Generationen.

Auf Seiten Gottes steht ebenfalls ein Versprechen, welches zuerst ist und das Versprechen Israels auslöst und hervorruft. Das berichtet Genesis 15. Gott verpflichtet sich selbst, das Volk von Generation zu Generation zu bewahren und ihm seinen Platz in der Welt zu geben und zu garantieren. Unter allen Geschöpfen ist es das Privileg der Menschen, sich mit einem frei gewollten Versprechen unter Gottes gütiges Wollen zu stellen. Dadurch gleichen sie Gott, weil es zuallererst Gottes Tun kennzeichnet, sich durch alle Zeiten in Liebe an sein Volk, an seine Getreuen und an alle ihm zugetanen Menschen zu binden.

Unerfüllbare Versprechen

Doch in Gen 15,2–3 und 8 sieht Abraham keine Möglichkeit, wie sich Gottes Verheissungen erfüllen könnten. Er hat keine Kinder und die Welt ist schon unter die Völker aufgeteilt. Warum fügt der biblische Erzähler zweimal ausdrücklich ein unüberwindlich scheinendes Hindernis zwischen Versprechen und Einlösung des Versprechens ein? Gottes Handeln soll anders aufgefasst werden als ein menschliches Tun. Es entfaltet sich auf einer andern Ebene als jene der Menschen. Der Rahmen des den Menschen Möglichen und des Gott Möglichen ist nicht derselbe.

Die Bibel nennt Gottes Möglichkeit «wunderbar». «Wunderbar» ist der Name Gottes, wie Manoach, der Vater Simsons erfährt, da er nach dem Namen des Engels des Herrn fragt, der der Herr selber ist (Ri 13,18). Wunder sind das Kennzeichen von Gottes Anwesenheit und Wirken. Abraham muss das lernen, und wir müssen es lernen. Gott ist gleichzeitig ganz nahe bei Abraham und weit über ihn erhaben.

Bauen auf Beständigkeit

Versprechen können nur durch Vertrauen angenommen werden. Denn die Zukunft ist noch nicht da. Was sie bringen wird, weiss niemand. Versprechen hängen von der Beständigkeit des Versprechenden ab. Ob wir ihm die Beständigkeit zutrauen oder ihr misstrauen sollen, ist eine wichtige Frage.

In der Bibel heisst das Misstrauen gegenüber Gottes Beständigkeit in seiner Liebe «Gott versuchen, ihn auf die Probe stellen». Solches Misstrauen hat sich in dem Namen jenes Ortes in der Wüste kristallisiert, wo Israel aus Angst vor dem Verdursteten Gott versucht hat: *Massa*, Versuchung, Ex 17,7.

Es ist klar, dass Misstrauen dort beleidigend ist, wo Zutrauen das einzige Richtige wäre. Gott verdient in höchstem Masse Vertrauen in seine Beständigkeit. Er ist ja der Beständige, wie es besonders der Prophet im zweiten Teil des Buches Jesaja bekennt: «Hebt die Augen auf zum Himmel, betrachtet die Erde hier unten! Der Himmel – er zerflattert wie Rauch. Die Erde – sie zerfällt wie ein Kleid, ihre Bewohner – wie Mücken sterben sie dahin. Doch mein Heil wird für immer bestehen, und meine Gerechtigkeit wird nie zusammenstürzen. Hört mich an, die ihr wisst, was gerecht ist, du Volk, das meine Weisung beherzigt: habt keine Angst vor der Schmach der Menschen, vor ihrem Gespött erschreckt nie. Denn wie Motten das Kleid und Schaben die Wolle fressen, so wird man sie fressen, und mein Heil wird für immer bestehen und meine Gerechtigkeit von Geschlecht zu Geschlecht», Jes 51,6–8. Die Beständigkeit Gottes ist von einer Art, wie es sie in der Welt der Menschen nie geben kann. Das ist es, was Abraham sieht, Gen 15,6: «Abraham baute auf die Beständigkeit des Herrn, und darin erwies er sich als gerecht. Gott rechnete ihm das hoch an». Es ist die richtige Antwort, die Abraham gab. Dem Wunder Gottes entspricht auf Seite der Menschen das

Zutrauen auf Gottes Beistand, auch wenn es Nacht ist. Es ist so, wie es der Hebräerbrief festhält: «Wer zu Gott hinzutritt, muss auf ihn bauen: dass er ist und dass er denen gibt, die ihn suchen» (Hebr 11,6). Zwischen diesen beiden Polen des wunderbaren Daseins Gottes auf der einen Seite und des festen Stehens des Menschen auf diesem Grund auf der andern bewegt sich die ganze Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel und mit seiner Familie, der Kirche.

Pädagogik Gottes

Der Glaube schwebt aber nicht über dem Abgrund des Nichts. Er hat seine Gründe. Gott hilft Abraham, an ihm seinen Halt zu gewinnen. Denn er spricht mit Abraham, und er gibt sich ihm in einer Vision zu sehen, Gen 15,1. Vision und Wort sind für Gottes Umgang mit Propheten charakteristisch. Der biblische Erzähler zeichnet das Porträt Abrahams unter den Zügen eines Propheten. In diesen sehen die Leser und Leserinnen der Bibel den Dialog, der zwischen Gott und Menschen hin- und hergeht. Selber erfahren wir diesen Dialog, den Gott auch mit uns führt, als verhüllteren, oft sogar unmerklichen, dem Bewusstsein entzogenen Vorgang. Im Bilde der Propheten dürfen wir Gottes Reden mit uns wiedererkennen. Was bei uns mehr implizit ist, dem begegnen wir explizit in der Zwiesprache, die Gott mit den Propheten hält und von der diese uns berichten. Das leise Wort, das Gott an uns richtet, können wir im Licht der prophetischen Erfahrung als Gottes Wort erkennen, und das ermöglicht es auch uns, in Vertrauen auf ihn zu bauen.

Gott bleibt dabei aber nicht stehen. Er zeigt Abraham das gestirnte Firmament, Gen 15,5, und leistet in hochfeierlicher Form einen Eid, 15,9–12.17–18. Abraham muss seine Augen nicht nur zum Himmel aufheben, um den unabsehbaren Lichterteppich der Sterne zu betrachten und jeden Versuch aufzugeben, sie zählen zu wollen. Dieses funkelnde Heer in seiner Unermesslichkeit ist das Werk dessen, der zu ihm spricht, wie es der Psalm sagt: «Der Herr überblickt die Zahl der Sterne, und jedem von ihnen allen gibt er einen Namen», Ps 147,4. Wer in diesen Dimensionen wirkt und regiert, dem ist die Leitung einer winzigen Familie auf Erden bis in die fernste Zukunft ein Leichtes. Sein Versprechen ist mehr als glaubwürdig. Unglauben hätte et-

was Absurdes. Die Bibel fasst dieses Bekenntnis in eine berühmte, unauslotbare Formel, welche die christliche Liturgie aufnimmt: «Unsere Hilfe ist im Namen des HERRN – der Himmel und Erde erschaffen hat», Ps 124,8 u.ö.

Gottes Eidritus

Doch der HERR lässt es für Abraham nicht bei Worten bewenden. Er beschwört sein Versprechen mit einem Eidritus. Riten sind Zeichenhandlungen, die das Unsichtbare augenfällig darstellen und vergegenwärtigen. Eid und Schwur haben in der Tat eine unsichtbare Seite. Sie binden den göttlichen Bürgen für die Wahrhaftigkeit des Ausgesprochenen und für die Treue zum Versprochenen. Daher rufen die Menschen überall auf der Welt und in allen Religionen und Kulturen göttliche Wesen auf, die Wahrheit ihrer Worte oder die Bewahrung ihrer Versprechen zu überwachen. Niemand würde es wagen – so ist es in Schwüren und Eiden impliziert – den Zorn göttlicher Garanten durch Lügen (Meineid) oder durch Eidbruch auf sich herabzuziehen. Die göttlichen Wächter können nicht hinter das Licht geführt werden. Ihrem Blick kann das Falsche nicht verborgen bleiben.

Als Bürgen greifen sie strafend ein, wenn Eide missbraucht werden. Schwüre geschehen somit auf Erden und haben Folgen im Himmel. Sie verbinden Erde und Himmel. Das menschliche Wort bindet auf Erden und bindet den Himmel. Es ist im eigentlichen Sinn ein Sakrament, weil menschliches Sprechen himmlische Garantie auf den Plan ruft: ein Zeichen, das Wort der Menschen, bindet diese, aber auch die Gottheiten. Eidriten machen das sichtbar. Sie zeigen plastisch, wie die Bürgschaft der Götter wirksam wird, wenn die beschworene Verpflichtung gebrochen wird oder die eidliche Aussage nicht der Wahrheit entspricht.

Einem solchen Eidritus unterzieht sich der HERR selbst. Es soll sichtbar werden, was der falsche Schwur auslöst. Gott unterwirft sich frei dem Schwurritus, den die Israeliten kennen und üben. Der Eid der Jerusalemer zur Zeit von König Zidkija in Jer 34,18–20 zeigt, wie ein öffentliches Versprechen mit der gleichen Zeremonie beschworen wurde wie die, welche der HERR in Gen 15,7–11.17–18 vollzog. Es ist eine Zeichenhandlung, die das Unheil abbildet, das die Meineidigen und die Eidbrüchigen ereilen wird.

Die Zeichenhandlung stellt dergestalt eine schwindelerregende Selbstverfluchung dar für den Fall des Eidbruches – eine bei Gott absolut unvorstellbare Möglichkeit! Doch Gott steigt selbst herab und geht menschliche Selbstbindungen ein, damit Abraham und wir die absolute Unmöglichkeit der Nichterfüllung von Gottes Versprechen anschauen können.

Bund, Versprechen und Gotterscheinung

Gen 15,13–16.18–21 bezeichnet den Inhalt des Bundes. Gott verspricht Abraham und seinen Nachkommen das Land, in welchem er jetzt als Fremder wohnt. Gott allein bindet sich durch sein freies Versprechen. Abraham ist reiner Empfänger der göttlichen Zusage.

Das göttliche Wort ergeht an ihn in einem Traumgesicht, das er in tiefen übernatürlichen Schlaf versunken wahrnimmt. Gen 15,12.17 deutet die Gotteserscheinung an, die in der nächtlichen Finsternis erschreckend über ihn gekommen ist. Das Ereignis des Bundes bricht aus der göttlichen Welt in Abrahams irdische Verhältnisse ein, einem Blitz ähnlich, der vor dem erschrockenen Menschen den Himmel, Gottes Gegenwart für einen Augenblick taghell aufreißt. Daher ist in diesem Kapitel Abraham wie ein Prophet dargestellt, Gen 15,1.12, denn ein Prophet wird mit Gott in unmittelbare Berührung hineingerissen, als es gewöhnlich zwischen Gott und Menschen geschieht.

Verheissung eines Sohnes, Verheissung einer Nachkommenschaft

Gott verspricht Abraham zwei Dinge: Nachkommen und ein Land. Manchen modernen Lesern der Bibel, besonders christlichen Lesern und Leserinnen, wird dieser Inhalt des Bundes fremd oder mythisch vorkommen und daher als schwer verständlich in ihrem modernen konkreten Lebenskontext. Diese zweifache Verheissung hat jedoch eine anthropologische, allgemein menschliche Seite, die für alle Zeiten und Menschen Gültigkeit hat, aber auch eine glaubensmässige, jüdische und christliche Seite.

Was das Versprechen eines Sohnes für Abrahams Familie in der nächsten Generation und einer Nachkommenschaft in allen kommenden Generationen betrifft, so ist darin nicht zuerst – wie man es meistens zu erklären pflegt

– die Erfüllung des Wunsches nach Weiterleben in Kindern und Kindeskindern entscheidend. Die Toten sind ja in der hebräischen Bibel, im Alten Testament nicht ins Nichts zurückgesunken. Sie wohnen im Dunkel des Grabes zusammen mit allen verstorbenen Gliedern ihrer Familie, schweigend, aber unversehrt in Ruhe und im Frieden. Die Perspektive der Kindesverheissung ist in der Bibel ganz konkret. Ein Kind ist zuallererst der Stab des Alters. Die Kinder werden ihre alten Eltern unterhalten und ehren, wie es das Gebot Gottes ausdrücklich vorschreibt. Wenn keine Kinder da sind, wer wird für alte Menschen in ihren alten Tagen sorgen? Versicherungen und staatliche Altersvorsorge gibt es ja nicht.

Analoges gilt für ein Volk. Die Nachkommenschaft wird seine Sprache, seine Religion, seine Erinnerungen, seinen Besitz bewahren. Wenn keine ausreichende Nachkommenschaft da wäre, würde das Volk mit allem, was zu ihm gehörte, aussterben und aus der Welt verschwinden. Die grosse Zahl der Glieder eines Volkes bietet Gewähr, dass sie sich verbinden und für die Bewahrung ihrer nationalen Schätze, ihrer Religion, ihrer Kultur, ihrer Städte und Dörfer, ihrer Institutionen, aber auch für ihre Armen und Schutzbedürftigen Sorge tragen.

Das ist die anthropologische Seite. Die den Glauben an Gott berührende Seite ist die Erfahrung, dass keine Familie und keine Nation die Gewähr hat, dass immer Kinder und Nachkommen da sein werden, die solche lebensnotwendigen Aufgaben wahrnehmen können. Kriege, Epidemien, Hungersnöte, böse Regenten und Misswirtschaft haben ganze Familien und Völker ins Nichts gestürzt. Selbst für zahlreiche Familien und grosse Völker drohen solche Schicksale immer am Horizont der Geschichte. Nur Gott kann hier eine Gewähr für Bestand geben, die weit über das den Menschen Mögliche hinausgeht.

Verheissung eines Landes

Die zweite Verheissung garantiert Abrahams Nachkommen das Land, das ihm selber nicht gehört. Diese Verheissung entspricht dem vielleicht elementarsten Bedürfnis der Menschen: sie brauchen einen Platz auf dieser Welt, wo sie sein dürfen, ohne dass sie jemand fortjagt. Das erste, was wir brauchen,

wenn wir auf die Welt kommen, ist ein Plätzchen, wo uns die Hebamme ablegen kann, während sie sich der Pflege der niedergekommenen Mutter widmet. Aber die Plätze auf der Welt sind umkämpft. In Zeiten des Friedens ist der Platz einer Nation zu ruhigem Besitz gegeben, in Zeiten des Krieges ist er Gegenstand der Begehrlichkeit von Konkurrenten und Feinden. Das ist die anthropologische Dimension der Landverheissung.

Auf der theologischen Seite steht die Erfahrung und der Glaube, dass die einzige Sicherheit eines Platzes für eine Familie wie für ein Volk bei Gott, dem Schöpfer der Welt, liegt, der alle Menschen ermächtigt hat, am Boden dieser Welt teilzuhaben, ihn «sich untertan zu machen», Gen 1,28. Diese Ermächtigung schliesst das Recht auf Urbarmachung von einem Stück Land und ein bleibendes Wohn- und Besitzrecht auf dieses Stück Boden ein. Gottes Verheissung an Abraham verbürgt dieses Anrecht auf ein Land, das er das seine nennen darf und das ihm gehören wird durch alle Zeiten.

Verheissene Nachkommenschaft und unveräusserliche Heimat sind Gaben Gottes. Nur er vermag sie zu bewahren. Der Bund, durch welchen Gott diese Gaben fest verleiht, ist Gnade, ungeschuldetes Geschenk von Seiten des Herrn.

Die andern Völker, die ihr Land verlieren

Die Welt, in die Abraham hineingeboren ist, ist jedoch schon aufgeteilt. Es gibt keine leeren, von niemandem beanspruchten Räume mehr. Gott verspricht ihm Land, auf dem im Augenblick, da er redet, noch andere Bevölkerungen leben. Er wird während vier Generationen warten müssen, bis dieses versprochene Land zu seinem Eigentum wird, in das er einziehen kann, Gen 15,13–14.16. Während dieser langen Zeit werden Abrahams Nachkommen die Leiden von Fremden in einem Land durchmachen, das zugezogene Bewohner ungerne beherbergt, aber keine Skrupel empfindet, von ihnen zu profitieren und sie rücksichtslos auszubeuten.

Doch gerade dieses Unrecht der Ansässigen an heimatlosen Menschen in ihrem Gebiet wird Gott ahnden. In seinen Augen verwirken die Bewohner eines Landes ihr Recht auf dessen Besitz eben durch Unterdrückung von wehrlosen Fremden, die gezwungen sind, sie um Gastrecht anzugehen. Das

ist eine in der Bibel mehrfach anzutreffende Überzeugung, z.B. in der Erzählung vom Untergang von Sodom, Gen 19, und in dem grossen Fresko von Israels Ausbeutung und versuchter Auslöschung durch den Pharao, Ex 1–15. In der Form von Schuld der Völker ganz allgemein (nicht nur von Unrecht an Fremden), die darin besteht, Gottes Tora zuwiderzuhandeln und eben aus diesem Grunde ihr Land zu verlieren, spricht Lev 18,3.24–30; 20,22–24. Die Folge solchen Unrechtes ist der Verlust des Landes für seine schuldig gewordenen Bewohner.

So muss der HERR warten, bis die Amoriter und andere ansässige Nationen ihres Landes durch angehäuften und unbereuten Schuldverlust gehen müssen. Erst dann kann er Abraham und seine Nachkommen in ihr Besitztum einziehen lassen. Implizit ist damit in biblischer Perspektive auch die Möglichkeit der Umkehr solcher schuldiger Bewohner angedeutet, sodass sie ihr Land dank ihrer radikalen Gesinnungsänderung behalten dürfen. Jer 18,7–10 zeigt das in klarer Form.

In dieser Überzeugung ist somit eine Folge mitenthalten, welche Lev 18,28; 20,22 kurz, aber unmissverständlich in Aussicht stellt. Es ist die Verpflichtung für Abrahams Nachkommenschaft, keine Fremden zu unterdrücken. Damit zeichnet sich eine Grenze von Gottes Verheissung ab. Sie gilt, solange die Fremden und Beisassen nicht ungerecht behandelt werden. So klingt in der Erzählung von Gottes Bund in Gen 15 unüberhörbar eine Dialektik zwischen Gottes fester Treue zu seinem Wort und der Ehrfurcht des Volkes vor den Fremden an. Beides bedingt sich gegenseitig, obgleich die Verheissung Gottes absolut bleibt. Darin enthüllt sich etwas von der Tiefe der biblischen Lebens- und Geschichtserfahrung.

Schluss

Der hier skizzierte Durchgang durch die Erzählung von Gottes Bund mit Abraham in Gen 15 führte zu einer ganzen Reihe von Anschauungen vom Handeln und Sein Gottes, von der Situation der Menschen ganz allgemein, von Abraham und von seiner Nachkommenschaft, dem Volk Israel, vom Land Israel als den grossen Verheissungen und Gaben des gnädigen Gottes, aber auch von Bedingungen, welche die Erfüllung von Gottes Verheissungen

gefährden können. So ist Gen 15 ein Abriss der ganzen Bibel, eine Bibel im Kleinen.

NEUTESTAMENTLICHE LESUNGEN

Adrian Schenker

A: 2 Timotheus 1,8–10

Der kurze, von der Liturgie ausgewählte Abschnitt hat etwas von einem Credo, einer Synthese des Glaubens, die Paulus in diesem Brief für Timotheus in wenigen Hauptpunkten wie mit kräftigen Pinselstrichen umreißt: mit Paulus muss Timotheus wegen des Evangeliums *leiden*; Gott hat sie beide, Paulus und Timotheus, *gerettet*; er hat sie *gerufen*, und zwar *aus reiner Gnade* und *von Ewigkeit* her in *Jesus, dem Gesalbten*; dieser ist *erschienen*; er ist der *Retter* und *Offenbarer*; er hat dem *Tod* seine *Endgültigkeit* genommen und das *ewige Leben* gebracht. Es sind elf Geheimnisse, die Paulus gelehrt und erläutert hatte und jetzt wie in Stichworten in Erinnerung ruft.

Am *Dies Iudaicus* denkt man sofort an den Horizont dieser Geheimnisse in der hebräischen Bibel, im Alten Testament. Alle diese religiösen Erfahrungen, auf die Paulus anspielt, finden sich dort ausgesprochen und vorweggenommen. Das israelitische und jüdische Volk musste vielfach wegen seines Festhaltens an Gottes Wort leiden; doch es wurde gerettet oft und oft; Gott hat dieses Volk ins Dasein gerufen aus reiner Gnade und von Ewigkeit her; der gesalbte König ist bestimmt zum Retter für das Volk und zu seinem Hirten am Ende der Zeiten. Für Christen wird klar, wie Jesus, der Gesalbte, aus diesen Überzeugungen seines Volkes heraus lebte, seine frohe Botschaft verkündete, seinen Tod erlitt und in seiner Auferstehung das Ende der Zeiten in die geschichtliche Zeit hinein- und vorwegnahm. Seinen Weg kann man verstehen aus den Voraussetzungen des israelitischen und jüdischen Volkes, wie sie in dessen heiligen Schriften dargestellt sind.

Adrian Schenker

B: Römer 8,31–34

Der kurze Abschnitt, den die Liturgie vorlesen lässt, steht im Horizont von Röm 8, das Kapitel, das den Höhepunkt der Theologie von Paulus über die «Rechtfertigung» bildet. Es zeigt die Frucht der von Gott geschenkten Gerechtigkeit – oder wie wir heute vielleicht eher sagen würden – der Versöhnung der schuldig gewordenen Menschen mit Gott. Der ausgewählte Abschnitt gehört zum Schlussakkord des Kapitels. Der Apostel stellt sich das Gottesgericht vor, wie es nach dieser Versöhnung und Rechtfertigung aussehen wird. Die wegen ihrer Schuld Angeklagten werden da einen Verteidiger und Anwalt haben, dessen Gewicht alle Anklage beiseite schiebt und die Entscheidung zugunsten von Gnade vor Recht ohne jeden Widerspruch herbeiführt. Er ist der geliebte Sohn Gottes, des Richters.

Im Zusammenhang dieses Abschnittes mit dem *Dies Iudaicus* ist wichtig, dass Paulus Abraham, den Vater seines geliebten Sohnes Isaak, mit Gott, dem Vater seines geliebten Sohnes Jesus vergleicht und Abrahams Hingabe des Sohnes auf Gottes Hingabe überträgt. Wie Abraham, so Gott! Das Gleichnis sagt in dieser Perspektive etwas über Gott aus. Abraham hängt Gott ganz an, auch in der tiefsten Nacht seiner unverständlichen Forderung; Gott hängt mit ganzer Liebe am Menschen, auch in dessen Abgründen und Verlorenheit. Abraham und Gott zeigen dies in der Hingabe ihres einzigen Sohnes.

Adrian Schenker

C: Philipper 3,17–4,1

Der kurze in der Liturgie vorgelesene Abschnitt beschliesst das Kapitel 3 des Philipperbriefes, in welchem Paulus den inneren Vorgang seiner Bekehrung weniger erzählt als andeutet und auf das Wesentliche zurückführt. Es ist seine alles verändernde geheimnisvolle und gleichzeitig allerpersönlichste Begegnung mit dem lebenden Christus. Paulus redet darüber zu den Gläubigen von Philippi (und zu uns), um sie an seiner Erfahrung ein Stück weit teilhaben zu lassen, denn diese hat etwas Exemplarisches für alle. Er hat in der Tat erfahren, wie die kommende Wirklichkeit hinter und jenseits dieser zeitlich-irdischen Welt in jenen zeitlich-räumlichen Punkt auf der Strasse von Jerusalem nach Damaskus einbrach, wo Paulus damals unterwegs war und aus der Bahn geworfen wurde. Das Irdisch-Zeitliche ist voll des vollendet Ewigen, und der Durchbruch zu ihm ist der unerwartet aufleuchtende Glanz des gekreuzigten und doch lebenden Gesalbten, den Paulus im Glauben an ihn ergreift.

Auf den *Dies Iudaicus* wirft diese Stelle des Philipperbriefes Licht, weil sie auf die zweifache Heimat Bezug nimmt, auf die wir als Menschen angewiesen sind: das Land, das wir auf dieser Welt als unsern Ort der Freiheit und Geborgenheit brauchen, und das Land im Himmel, für das uns Gott in seiner Gnade bestimmt hat und wo unser Dasein ganz und voll zu sich selbst kommen wird. So ist die irdische Heimat, das verheissene Land hier auf Erden immer auch Abbild, Vorausfotografie unserer ewigen Freiheit und des unangefochtenen Friedens im Himmel, die uns durch Gnade verheissen sind, und wohin wir in diesem irdischen Leben unterwegs sind.

EVANGELIEN

Die Verklärung Jesu in den synoptischen Evangelien

Der leuchtende und schwebende Christus, flankiert von Mose und Elija, hat sich tief in die Ikonographie der christlichen Kultur eingeschrieben. Die Epiphanie der Verklärung gilt als theologischer Ursprungsort für die ganze Ikonenmalerei. Das Taborlicht ist in den Ostkirchen Inbegriff mystischer Erleuchtung. Dabei ist die Verklärung Jesu eine geradezu archetypische Szene: Eine Lichtgestalt im Zentrum, an der die göttliche Transzendenz aufstrahlt, und zwei symmetrisch an- und zugeordnete Personen als Zeugen. Alle drei synoptischen Evangelien schildern das Geschehen mit leicht akzentuierenden Unterschieden: Für Markus lüftet sich das Messiasgeheimnis, für Matthäus erscheint Christus als neuer Moses und für Lukas steht die Erfahrung der Verwandlung Christi als Frucht des Gebets im Vordergrund. Diese Sinnebenen erschliessen sich bei genauer Lektüre und durch Einordnen der drei Textüberlieferungen in den Zusammenhang der ganzen Bibel.

Der unmittelbare Kontext der Verklärungssperikope verweist auf die Endzeiterwartung von Jesus und seinen Jüngern. Sie hoffen, wie viele ihrer jüdischen Zeitgenossen, auf ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Geschichte. Sie wollen seine Gegenwart wirkmächtig erfahren, auf dass nicht mehr Gewalt und Ungerechtigkeit den Lauf der Dinge bestimmen, sondern Krankheit und Entfremdung endlich von den Menschen weichen. Es gibt diverse Vorstellungen vom Eingreifen Gottes in der jüdischen Gesellschaft zur Zeit Jesu: Schickt Gott einen Propheten oder Gesalbten, wie dies zum Beispiel in der Gemeinschaft von Qumran geglaubt wird? Oder wird Elija wieder auftreten, der als Gerechter den Tod nicht schaute, sondern entrückt wurde, wie viele sagen? Oder erscheint am Ende der Geschichte eine Gestalt, wie sie Daniel in seiner Vision vom Kommen des Menschensohns auf Wolken geschaut hat? (Dan 7,13f) Jesus beteuert im Vers unmittelbar vor unserer Szene, einige der Anwesenden würden den Tod nicht erleiden, bevor sie das Reich Gottes in seiner Macht hätten kommen sehen. (Mk 9,1; Mt 16,28; Lk 9,27) Und gleich nach unserer Textstelle sprechen die Jünger bei Markus

und Matthäus mit Jesus über die Wiederkunft des Elija in der Endzeit. (Mk 9,11–13; Mt 17,10–13)

Während die drei Jünger Petrus, Jakobus und Johannes vom Berg der Verklärung hinuntersteigen, sprechen sie zudem über Tod und Auferstehung. (Mk 9,11; Mt 17,9) Auch diese Vorstellung gehörte zum Endzeitdenken, nämlich zu jenem der Pharisäer: Wenn Gott in die Geschichte eingreift, dann wird er Gericht halten. Er wird die Toten auferwecken, damit ihnen die Gerechtigkeit zuteil werde, die zu ihren Lebzeiten nicht gegeben war. Er wird den Menschen von den Todeskräften befreien und heilen. Das Kommen des Reiches Gottes, die Auferstehung vom Tod und das, was Endzeiterwartung meint, will die Verklärungssperikope erläutern. Es geht um Erlösung.

Dieses Wissen braucht ein tieferes und geistliches Verstehen. Es ist eigentlich erst nach der Erfahrung von Kreuz und Auferstehung Jesu möglich und nur unter der Ausgiessung des Heiligen Geistes zu erfassen. Daher müssen die Jünger über das auf dem Berg Geschaute vorläufig noch schweigen. (Mk 9,9; Mt 17,9; Lk 9,36) Überhaupt ist dies nicht ein Wissen für die Massen und für die breite Öffentlichkeit. Es erwächst allein aus einer besonderen Vertrautheit mit Christus. Daher nimmt Jesus auch nur drei seiner engsten Freunde mit auf den Berg: Petrus, Jakobus und Johannes. Auch an Ostern zeigt sich der Auferstandene nur seinen Jüngern und Freunden, den Aposteln und den Frauen – allen voran Maria von Magdala. (Joh 20) Ein Raum der Freundschaft und Liebe ist notwendig, damit sich das Geheimnis vom Ende der Zeit und vom Sieg über den Tod zeigen kann. Lukas fügt hinzu, dass Jesus mit seinen drei Jüngern auf dem Berg beten wollte. (9,28) Für ihn braucht es die Haltung des Gebets, damit die Augen geöffnet werden. Glaube und Gebet sind denn auch Voraussetzung für die Heilung unmittelbar nach dem Herabsteigen vom Berg. (Mk 9,29; Mt 17,20)

Und was steht nun im Zentrum des Evangeliums? Es ist zum einen Jesus Christus, der sich vor den Augen der drei Jünger verwandelt. Der irdische Leib wird transparent, der Mensch wird zur Lichtgestalt. Markus spricht von den übernatürlich weissen Kleidern (9,3), während Lukas zudem die Verwandlung des Gesichts hervorhebt (9,29) und Matthäus schreibt, sein Antlitz leuchte wie die Sonne (17,2). Dass wir hier mitten im Verlauf der

Evangelien schon den Auferstandenen vor uns haben, ist offensichtlich. Die Sonne der Gerechtigkeit (Mal 3,20) geht auf wie am Ostermorgen, und der Leib wird geistlich verwandelt, so wie Paulus den Auferstehungsleib beschreibt (1 Kor 15,42–53). Endzeit, Überwindung des Todes, Heilung und Verklärung, das Kommen des Reiches Gottes wird also mitten ins Leben hineingeholt, in die Gegenwart, wo Gott geheimnisvoll für die anwesend ist, die mit Jesus befreundet sind und Christus lieben. Wir haben einen österlichen Text vor uns. Daher sagen einige Exegeten, wir hätten hier bereits einen Auferstehungsbericht.

Doch damit nicht genug. Im Zentrum stehen zusammen mit Christus auch Mose und Elija, die beiden grossen Gestalten der biblischen Tradition. Ohne sie würde Wesentliches fehlen. Sie reden mit Jesus. (Mk 9,4; Mt 17,3; Lk 9,30) Worüber? Markus und Matthäus geben keinen Inhalt an. Lukas aber ist explizit: Sie «sprachen von seinem Ende, das sich in Jerusalem erfüllen sollte.» (9,31) Es geht wieder um Tod und Auferstehung, um die letzten Wahrheiten. Doch benutzt Lukas dabei das seltene griechische Wort *exhodos*, das nur im übertragenen Sinn Ende oder Tod bedeutet. Wortwörtlich bedeutet es Auszug, sodass man den Vers übersetzen sollte: Sie «sprachen über den Exodus [aus Ägypten], der durch ihn in Jerusalem zur Vollendung gebracht werden sollte.» Der Tod Jesu vollendet die mit der Befreiung aus der Sklaverei begonnene Erlösung. Wie Gott in Christus in die Geschichte einbricht, lässt sich also nur vom Exodusgeschehen her begreifen. Ohne die Befreiungsgeschichte der hebräischen Bibel wäre nicht verständlich, was Jesu Tod und Auferstehung bedeutet – nämlich Erlösung. Ohne die fünf Bücher Mose, in deren arithmetischer Mitte das Ritual für den Versöhnungstag, den Jom Kippur, steht (Lev 16), bleibt das Christusereignis verhüllt. Es braucht den Deutungshorizont des Alten Testaments, der Hebräischen Bibel und des Judentums, um den Schleier über Christus zu lüften. Auch die zentrale Aussage zum verklärten Jesus auf dem Berg, von der Stimme Gottes aus der Wolke gesprochen: «Das ist mein geliebter Sohn, auf ihn sollt ihr hören», (Mk 9,7; Mt 17,5; Lk 9,35) ist eine zitathafte Anlehnung an das Alte Testament. In Ps 2,7 heisst es: «Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.» Und in Jes 42,1 heisst es: «Seht, das ist mein Knecht, den ich stütze; das ist mein Erwähl-

ter, an ihm finde ich Gefallen.» Gott spricht in unserem Evangelium nicht an der Hebräischen Bibel vorbei, sondern durch sie. Gott selbst stellt somit Jesus Christus in die Tradition, die er schon seit Urzeiten mit dem jüdischen Volk gelebt hat. Dass Gott sich an die Tora gebunden hat und nicht gegen sie oder an ihr vorbei handelt, besagt auch der berühmte rabbinische Midrasch zu Dtn 30,12: Die Tora ist nicht im Himmel, d.h. Gottes Wort ist in der Hebräischen Bibel gegeben und schon auf Erden. (bT Baba Mezzia 59b)

Die Verklärungssperikope lässt Jesus aber nicht nur durch eine Gottesstimme aus der Tora bestätigen und nicht nur im Gespräch mit Mose sein. Als dritte Instanz aus dem Alten Testament gibt sie Christus als Dialogpartner auch Elija an die Seite, den Propheten schlechthin. Die gesamte Hebräische Bibel, Gesetz und Propheten, sind hier als Verstehenshorizont präsent. So gleicht die Verklärungserzählung der Emmaus-Erzählung, wo der Aufgestandene auch im vertraulichen Gespräch ausgehend von Mose und den Propheten den Jüngern erklärt, wie sie Tod und Auferstehung zu verstehen haben. (Lk 24,13–35) Elija ist wie Mose «Lenker Israels» (2 Kön 2,12) und in diese Gesprächsgemeinschaft wird Jesus gestellt. Die Verklärungsszene ist ein Gipfeltreffen der Führer Israels. Elija unterscheidet sich aber von Mose dadurch, dass er den Tod nicht geschaut hat, sondern entrückt wurde. (2 Kön 2,11) In der jüdischen Tradition wird er als derjenige geglaubt, der in der Endzeit zurückkehrt und Gottes Gegenwart den Weg bereitet.

Unmittelbar nach der Verklärungssperikope erläutert das Matthäusevangelium im Anschluss an Markus explizit, dass Johannes der Täufer dieser Elija sei. (17,12f) Er bringt Versöhnung, damit Gottes Gericht nicht vernichtend, sondern verklärend wirken kann. So ist er zusammen mit Mose auch in dem Text genannt, der das Alte Testament beschliesst und zum Neuen Testament überleitet bzw. auf Christus verweist: «Denkt an das Gesetz meines Knechtes Mose; am Horeb habe ich ihm Satzung und Recht übergeben, die für ganz Israel gelten. Bevor aber der Tag des Herrn kommt, der grosse und furchtbare Tag, seht, da sende ich zu euch den Propheten Elija. Er wird das Herz der Väter wieder den Söhnen zuwenden und das Herz der Söhne ihren Vätern, damit ich nicht kommen und das Land dem Untergang weihen muss.» (Mal 3,22ff) Generationenübergreifend versöhnt Elija durch

alle Zeiten bis zur letzten Generation. So wird Elija auch in der jüdischen Tradition am Sederabend des Pessachfestes besonders erwartet, wenn die Erlösung aus der Sklaverei gefeiert wird. Er ist eben nicht nur für Christen, sondern auch für Juden derjenige, der die Vollendung der Erlösung ankündigt und heraufführt.

Im Zentrum des Evangeliums steht also der verklärte Christus in der Begegnung mit Mose und Elija. Diese Szene ist heute ein Bild für den Dialog zwischen jüdischer und christlicher Tradition. Sie vertieft das Verständnis vom Kommen des Reiches Gottes und vergegenwärtigt, was wir gerne in die Endzeit abschieben. Juden sind seit Abraham (Gen 12,1) und Mose (Ex 3) Herausgerufene, so wie Christen seit Jesus Christus (Mk 1,14; 1 Kor 1,2) und Abraham (Gen 12,1) Herausgerufene sind. In geheimnisvoller Weise sind sie aneinander gebunden und haben *eine* Berufung: Sie sollen das Kommen Gottes in diese Geschichte ermöglichen, weil es Befreiung, Heilung und Gerechtigkeit bringt – Überwindung aller Todeskräfte und letztlich Auferstehung von den Toten. So hat die Hebräische Bibel zwei Ausgänge und Fortführungen gefunden: In der rabbinischen Tradition der mündlichen Tora, die bis heute das lebendige Fundament des Judentums darstellt, einerseits und in der christlichen Tradition, die ihre Grundschriften im Neuen Testament und in den Konzilstexten gefasst hat, andererseits.

In der Verklärungsparikope spricht Petrus von drei Hütten, die er angesichts des verklärten Jesus im Gespräch mit Mose und Elija errichten will. (Mk 9,5; Mt 17,4; Lk 9,33) Was ist damit gemeint? Ist es eine Anspielung an die Laubhütten, die im jüdischen Jahreskreis an die Vorläufigkeit und das pilgernde Unterwegssein zum letzten Ziel erinnern sollen? Oder geht es um die ewigen Zelte (Lk 16,9), um die himmlischen Wohnungen, die in der Endzeit im Himmel bereitstehen, hier aber schon in die Gegenwart hineinragen? Joh 14,2f spricht davon, dass Jesus uns einen Wohnraum bei Gott bereitet. Bei ihm gibt es verschiedene und *viele* Wohnungen – sowohl für Christen wie für Juden und alle Gerechten. Wenn aber Petrus drei Hütten bauen will, so gewiss nicht einfach, um das Erlebte festzuhalten. Nicht als Tadel ist die Bemerkung in Mk 9,6 gemeint: «Er wusste nämlich nicht, was

er sagen sollte.» Vielmehr geht es um das Unvermögen des Menschen, die ganze Wirklichkeit und das Geheimnis, das sich in der Verklärung ein wenig lüftet, überhaupt zu erfassen. Bruchstück ist das Erkennen der Offenbarung Gottes, würde Paulus dazu sagen. (1 Kor 13,9f) Und Markus, für den die Verklärungserzählung vor allem eine Epiphanie des verborgenen Messias ist, betont immer wieder das Unverständnis der Jünger.

Das Gespräch zwischen Jesus, Mose und Elija ist nicht nur ein Dialog zwischen Juden und Christen, sondern auch ein Gespräch zwischen Neuem und Altem Testament. Johannes Paul II. hat schon 1986 bei seinem Besuch in der Synagoge von Rom daran erinnert, dass beide Gespräche zusammengehören. Es braucht das Alte Testament, um das Neue zu verstehen, wie wir gerade gesehen haben. Und es braucht für uns Christen das Neue Testament, um das Alte zu verstehen: Christus ist der Sohn Gottes, auf den wir hören sollen und der uns das Alte Testament erschliesst. Beide Bewegungen dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Die eine Bibel in zwei Teilen ist unerlässliches Fundament christlichen Glaubens. Und die Verhältnisbestimmung ist nicht einfach Verheissung und Erfüllung. Hebräische und griechische Bibel erleuchten sich gegenseitig. Sie wollen miteinander ins Gespräch gebracht werden, so wie schon die Autoren der biblischen Texte aufeinander anspielten und die Motive variierten und fortschrieben. Die Kontinuität und Treue von Gottes Handeln in der Geschichte wird dadurch sichtbar.

Auch um das Evangelium von der Verklärung weiter zu verstehen, müssen wir nochmals auf das Alte Testament zurückgreifen. Es stellen sich noch zwei Fragen: 1.) Auf welchem Berg findet die Verklärung statt? Der Text gibt keine Antwort. Die Tradition legte dafür zunächst den Hermon fest, der sich im Norden des Heiligen Landes im heutigen Grenzgebiet zwischen Israel, Syrien und Libanon befindet. Aus pilgertechnischen Gründen setzte sich jedoch der Tabor in Untergaliläa durch. Er wird seit der Spätantike als Berg der Verklärung verehrt. Doch diese Festlegung lässt einen unbefriedigt. 2.) Was soll die Zeitangabe «Sechs Tage danach», mit der Markus und Matthäus die Verklärungserzählung einleiten? (Mk 9,2; Mt 17,1) Lukas hat die Zeitangabe auf «nach etwa acht Tagen» umgeschrieben (9,28) und den Text ganz in seinen Erzählverlauf eingegliedert. Für ihn ist die Verklärung vor allem eine

persönliche Erfahrung Jesu und seiner nächsten Jünger. Die Lektionare für den Zweiten Fastensonntag umgehen die Fragestellung, indem sie in allen drei Lesejahren verallgemeinernd einsetzen «In jener Zeit». Das aber ist keine Lösung.

Die Hebräische Bibel hilft uns weiter: Das Evangelium vom Verklärungsberg mit Mose und der Wolke, aus der Gott spricht, lässt eindeutig den Sinai anklingen. Elija, der in seiner Krise als Prophet zurück zum Ursprung geht, um sich seines Gottes zu vergewissern, geht ebenso zurück zum Horeb. (1 Kön 19) Nun führt auch Jesus seine Jünger zurück zum Ursprung. Wieder stehen sie am Sinai, denn da wurde der Bund zwischen Gott und seinem Volk geschlossen. Die sechs Tage wie auch die drei Begleiter in der Verklärungserpikope weisen denn auch genau auf Ex 24: Mose steigt mit Aaron, Nadab und Abihu und mit den Ältesten auf den Sinai, bleibt sechs Tage auf dem Gipfel, und sie schauen die Herrlichkeit Gottes. «Sie sahen den Gott Israels. Die Fläche unter seinen Füßen war wie mit Saphir ausgelegt und glänzte hell wie der Himmel selbst.» (24,10) Auf dem Berg werden die Opfer dargebracht, mit Blut werden der Altar und die Anwesenden besprengt, und die Urkunde des Bundes wird verlesen, worauf sie antworten: «Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun; wir wollen gehorchen.» (24,8) Eng knüpft die Verklärungserzählung an diesen Bundesschluss an, denn sie will Tod und Auferstehung erläutern, sowie in die letzten Wahrheiten einführen. Christus in seiner Hingabe ist die gelebte Urkunde des Bundes, der geliebte Sohn Gottes, auf den die Jünger hören sollen. Der Berg Sinai verschmilzt hier mit dem Zionsberg, mit Jerusalem, das Lukas auch explizit als Inhalt des Gesprächs von Jesus, Mose und Elija nennt, wie wir gesehen haben. Da wird der neue Bund beim Abschiedsmahl am Pessachfest durch Jesus und bei seiner Kreuzigung auf Golgotha besiegelt. Sinai und Zion verschmelzen in der Verklärungserpikope und bleiben bewusst unbenannt, weil sich das Bundesgeschehen zwischen Gott und Mensch überall ereignen kann, wo sich Menschen vertrauend und glaubend auf Gottes Initiative einlassen.

Diese Verknüpfung steht ganz in der Theologie, die Matthäus entfaltet. Er stellt Jesus Christus als neuen Mose dar und gruppiert Jesu Sprechen in fünf Reden gemäss den fünf Büchern der Tora, angefangen mit der «Berg-

predigt», wo wiederum der Sinai aufscheint. (Mt 5–7; 10; 13; 18; 24–25) Gerade für Matthäus offenbart sich Jesus in der Verklärung somit als neuer Moses. Die Heilung des besessenen Jungen, die am Fuss des Berges stattfindet, nachdem Jesus und seine drei Jünger herabgestiegen sind, ist denn bei ihm auch weniger die Heilung eines Epileptikers wie bei Lukas. Sie wird vielmehr als eine Götzenaustreibung beschrieben: Der Mondsüchtige, den es immer wieder ins Feuer und ins Wasser treibt, muss von Naturkräften, die ihn beherrschen, frei werden (17,14–20), so wie einst die Israeliten am Fuss des Sinai, die der Stierkraft verfallen waren und ein goldenes Kalb verehrten. (Ex 32,1–6) Zusammen mit Mose und Elija, dem grossen Kämpfer gegen die Priester des Baal (1 Kön 18), wird Christus in der Verklärung gezeigt als einer, der gegen die Götzen steht. Das Evangelium will zum einzigen Gott führen, der mit seinem Reich der Gerechtigkeit die Kräfte des Todes besiegt und die Schöpfung durch Erlösung zur Vollendung führt.

2. ZUR LITURGISCHEN GESTALTUNG

Bussakt, Psalmen, Fürbitten, Hochgebet

Für den Tag des Judentums wurde in der Schweiz ein Sonntag gewählt. Am Sonntag verdichtet sich christlicher Glaube in der Feier der Auferstehung Jesu. Das Ostergeheimnis wird vergegenwärtigt. Die Siebentagestruktur der Woche mit einem Tag, der Schöpfung und Erlösung erlebbar macht, hat die Kirche vom Judentum übernommen und ihrem Glauben entsprechend neu geformt. Die Siebentagewoche mit dem Sabbat als Krönung ist im Zehnwort am Berg Sinai verankert (Ex 20,1–7; Dtn 5,6–12), also im Zentrum der alttestamentlichen Offenbarung. Nur wenn von Gott kein Bild gemacht wird (Ex 20,4), und nur wenn eine heilige Zeit den Menschen von Arbeit, Leistung und Erfolgswang befreit (Ex 20,8–11), ist der Gott der Bibel bis in das Verstehen der Welt und in das Handeln hinein wirksam. Die Befreiung aus den Fesseln von Sünde und Tod, sowie die messianische Neuschöpfung in Christus feiert die Kirche am Sonntag. Sabbat und Sonntag sind Geschwister. Nicht die Juden halten den Sabbat, sondern der Sabbat hält das Judentum, lautet ein berühmtes Diktum. Dasselbe kann vom Sonntag für die Christen gesagt werden. Eine Sonntagskultur ist für das Christsein essenziell.

Der Tag des Judentums will nicht ein thematischer Sonntag im Kirchenjahr sein. Vielmehr soll der Glaube so gefeiert werden, dass im Geheimnis der Kirche selbst das Geheimnis Israels aufscheint. Israel verdankt sich dem «nie gekündigten Bund» (Papst Johannes Paul II.) mit Gott, so wie die Kirche im neuen Bund in Jesus von Nazareth, dem König der Juden (Joh 19,19), begründet ist. Der zweite Fastensonntag als Tag des Judentums ist zudem auf die Feier von Ostern hin ausgerichtet. Von Tod und Auferstehung her erhält er letztlich seinen Sinn. Jesus aber ist im Kontext des jüdischen Paschafestes umgebracht worden. Die Evangelien haben seine Hingabe auch im Horizont des Festes gedeutet, an dem die Befreiung und Volkswerdung gefeiert wird. Neben dem Sabbat prägt also auch das Paschafest den Sonntag mit. Am Tag des Judentums sollen beide Bezüge hergestellt werden.

Der ganze Sonntag ist geheiligt. Das Eintreten in und das Austreten aus diesem Tag werden wie beim Sabbat rituell markiert. Die erste Vesper am Samstagabend – vielerorts mit Glockengeläut – und die zweite am Sonntagabend bilden den Rahmen. Die Mitte aber ist die Eucharistiefeier. Sie soll am Tag des Judentums so gefeiert werden, dass sie Verbindung und Angrenzung ans Jüdische zeigt. Zunächst sei daran erinnert, dass der Kirchenraum idealerweise nicht nur auf Ostern ausgerichtet ist, sondern für die christliche Liturgie auch das himmlische Jerusalem darstellt. Entsprechend soll der Raum gestaltet sein und der Mensch sich darin verhalten und bewegen. Wie die Verkündigung Jesu ganz auf das Nahen des Reiches Gottes abzielte, so mündet der biblische Kanon in die Vision des himmlischen Jerusalems. (Off 21f) Das Lamm, das Opfer der Geschichte, hat sich mit den Tätern versöhnt. An dieser universalen und kosmischen Versöhnung nimmt der Gläubige im Sonntagsgottesdienst teil. Der Gott Jesu, den Christen wie Juden verehren, hat dies gewirkt. Und er hat es, treu seinem Wort, durch Jesus getan, der Jude war und gemäss dem jüdischen Gesetz gelebt hat. Dies soll im liturgischen Feiern zum Ausdruck kommen, z. B. in der Gestaltung des Bussakts:

Guter Gott, du bist barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Huld und Treue. Du erweist Tausenden deine Gnade, lässt Schuld aber nicht ungestraft. In Jesus Christus rufen wir deine Güte an:

- Herr Jesus Christus, Sohn Davids, unter dem Gesetz geboren. Kyrie eleison.
- Du Lehrer und Vollender des nie gekündigten Bundes. Christe eleison.
- Erhöht zur Rechten Gottes wirst du in Herrlichkeit wiederkommen. Kyrie eleison.

Der barmherzige Gott reinige in diesen vierzig Tagen der Umkehr unsere Herzen und nehme von uns Sünde und Schuld. Darum bitten wir durch Jesus Christus, unseren Bruder und Herrn. Amen.

Die Gebetsanrede zitiert hier den Gottesnamen, wie er in Ex 34,5–7 entfaltet ist und in der rabbinischen Spiritualität eine grosse Rolle spielt. Auch andere Anreden Gottes, wie sie in der jüdischen Tradition lebendig sind, können in

diesem Gottesdienst beim Tages-, Gaben- oder Schlussgebet Verwendung finden: «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs», «Gott, der Heilige», «Gott, unser König» etc. Gleichzeitig empfiehlt es sich, das Tetragramm, in der Einheitsübersetzung der Bibel und in den liturgischen Texten *Jahwe* geschrieben, aus Ehrfurcht und wegen Unangemessenheit nicht auszusprechen. Wie in der jüdischen Frömmigkeit kann es in klassischer Weise durch «Der Herr» ersetzt werden. Auch soll vom «einen und dreieinen Gott» gesprochen werden. So wird erlebbar, dass die Trinität für Christen eine Auslegung des monotheistischen Bekenntnisses ist. Die Gesetzmässigkeit des Feierns ist immer die Gesetzmässigkeit des Glaubens.

Im Sabbatgottesdienst stehen die Lesung aus der Tora und deren Auslegung im Zentrum. Die fünf Bücher Mose werden in 52 Abschnitten über das Jahr verteilt gelesen, dazu Abschnitte aus den Propheten. Auch in der Eucharistie steht neben dem Tisch von Brot und Wein der Tisch des Wortes in der Mitte. Die feierliche Gestaltung des Wortgottesdienstes drückt die Wertschätzung der Heiligen Schrift aus. Mit einer Prozession des Evangeliums, wie es die Liturgieordnung auch vorsieht, kann die Bedeutung der Offenbarung im Wort an diesem Sonntag unterstrichen werden. Verschiedene Beiträge in diesem Handbuch geben Hinweise auf die Botschaft der Lesungen. Hier sei jedoch auf den Psalm verwiesen, mit dem die Gottesdienstgemeinde auf die erste Lesung antwortet.

Die Psalmen waren und sind bis heute das gemeinsame Gebetbuch von Juden und Christen. In ihnen bringen die Gläubigen ihr Leben mit allem Schönen und allen Schattenseiten zur Sprache, teilen miteinander Freud und Leid. Vertrauen auf Gottes Wirken, Bitte um Hilfe, Dank und Lobpreis kommen zum Ausdruck. Gott, der vom Zion spricht, wo er seinen Gesalbten eingesetzt hat, wird in den Psalmen als König anerkannt. Sein Reich der Gerechtigkeit und Weisheit wird in ihnen besungen. Die Gemeinde, die Psalmen singt, reiht sich in die Geschichte von Juden und Christen ein, die seit je im Gebet vor Gott gebracht wird. Inniger als mit den Psalmen kann eine Gemeinschaft vor Gott kaum ausgedrückt werden.

In den drei Lesejahren A, B und C sind für den Tag des Judentums am zweiten Fastensonntag Verse aus den Psalmen 33, 116 bzw. 27 vorgesehen:

1.) Psalm 33 spricht von Gottes Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Sorge für die ganze Welt. (v 4f) Daher eröffnet der hymnische Psalm mit einem Aufruf zum Lob. (v 1–3) Er entfaltet dann Gottes Wirken in der Schöpfung und in der Geschichte Israel einerseits (v 6–12) und seine Zuwendung als König zu allen Menschen, die nicht auf eigene Macht bauen, andererseits. (v 13–19) Mit dem Abschluss in v 20–22 machen die Betenden Gottes Lobpreis zur Grundlage des eigenen Lebens. Als Antwort auf die Lesung von Gen 12,1–4 preist der Psalm Gott dafür, dass er Abraham zum Aufbruch ins verheissene Land gerufen hat. Wie Abraham sollen alle Menschen Gottes Ruf vertrauen, für seine Führung danken und ihn preisen.

2.) Psalm 116 dankt für erfahrene Rettung und erzählt von erlebter Hilfe. Dem Beter wurden Fesseln gelöst, nun kann er auf Gott das Glas erheben, Dankopfer darbringen und seine Gelübde neu erfüllen. Mit Blick auf die Lesung von der Opferung Isaaks (Gen 22) kann der Psalm aus seiner Perspektive gelesen werden. Isaak wurde gebunden und erfuhr von Gott Rettung. Aus der Perspektive Abrahams dagegen ist der Psalm Dank für die bestandene Prüfung und Selbstverpflichtung, weiter mit Gott zu gehen.

3.) Psalm 27 ist ein Vertrauenspsalm. Während in v 1–6 feindliche Angriffe die Bedrohung darstellen, wird in den v 7–13 die Anklage vor Gericht als bedrohlich erfahren. Beide Male findet der Betende vertrauensvoll Zuflucht bei Gott, der vom Tempel her hilft. So wird der Psalm ein Bekenntnis zu Gottes Treue und Hilfe. Als Antwort auf die Lesung von Gen 15 stellen sich die Betenden an die Seite Abrahams, mit dem Gott einen Bund geschlossen hat. Es ist dem Menschen angemessen, auch in bedrohlichen Situationen an Gottes Treue festzuhalten und stets die Wohnung Gottes als Ziel vor Augen zu haben. Durch die Erfahrungen des Alltags soll sich der Gläubige weder einschüchtern noch irritieren lassen.

Auch wenn die Leseordnungen der drei Sonntage nur ausgewählte Verse aus diesen drei Psalmen vorsehen, empfiehlt es sich, am Tag des Judentums die Psalmen in ihrer Gänze zu beten. Bei der Liedauswahl für den Gottesdienst kann auf Psalmvertonungen und psalmähnliche Lieder im Kirchengesangbuch zurückgegriffen werden. Eine Predigt soll durchaus einmal zu einem Psalm gehalten werden.

Die Fürbitten geben am Tag des Judentums ebenso reiche Gestaltungsmöglichkeiten. Die Erinnerung an die Verachtung und Verfolgung der Juden durch Christen, die Bitte um Umkehr, das Anliegen eines gelingenden Dialogs und die Bitte, die je eigene und die gemeinsame Berufung immer besser zu erkennen, können eine zentrale Stelle einnehmen. Auch hier exemplarisch ein Vorschlag:

Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs,

Gott des Mose und der Propheten,

Gott Jesu Christi,

wunderbar rufst du uns Menschen immer wieder neu, begleitest uns auf unseren Wegen und bist uns stets gegenwärtig. Vertrauensvoll rufen wir zu dir:

- lass uns die Schuld erkennen und umkehren, wo wir gegenüber dem Volk des nie gekündigten Bundes gesündigt haben.
- hilf uns, die eigene christliche Berufung im Angesicht des Judentums tiefer zu verstehen.
- lehre uns, die Berufung der Juden zu verstehen und miteinander dem Reich Gottes entgegenzugehen.
- lass bei aller Verschiedenheit der beiden Glaubensgemeinschaften uns gegenseitig Gastfreundschaft gewähren, damit wir füreinander zum Segen werden.
- stärke Juden und Christen, auf dass sie sich gemeinsam für eine Welt von grösserer Gerechtigkeit und wahren Frieden einsetzen.
- reinige die Herzen aller Menschen von Rassismus und Antisemitismus, auf dass wir in jedem Menschen das Abbild Gottes erkennen und ehren.
- begleite die Verantwortlichen im Dialog von Kirche und Judentum weltweit mit deinem Segen.

Barmherziger Gott, du bist König der Welt und Vater aller Menschen. Erhöre die Gebete deiner Gläubigen und begleite sie in dieser Zeit der Erneuerung, auf dass wir voll Hoffnung Ostern entgegengehen. Darum bitten wir durch Jesus Christus, unseren Bruder und Herrn. Amen.

Die liturgische Form der Feier von Jesu Tod und Auferstehung hat sich auf vielfältige Art aus jüdischer Mahlpraxis und aus dem Opfertagesdienst im Tempel entwickelt. Jesu Hingabe in Brot und Wein wird in der Gabenbereitung zelebriert, wobei der Priester über Brot und Wein je einen Segen spricht: «Gepriesen bist du Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt, du schenkst uns...» So beginnen die beiden Segensgebete. Am Tag des Judentums empfiehlt es sich, die Gabenbereitung nicht mit einem Lied zu begleiten, sondern diese beiden Gebete vom Priester zu hören. Darauf antwortet die Gemeinde je: «Gepriesen bist du, Herr unser Gott.» Diese Segensworte über Brot und Wein sind nämlich entsprechend den jüdischen Segensgebeten, *berachot* genannt, formuliert. Beim rituellen Teilen von Brot und Wein am Sabbat werden auch in der jüdischen Liturgie Berachot gesprochen. Gaben, die vor Gott gebracht werden, sind wie im rabbinischen Verständnis Frucht des Zusammenwirkens von Mensch und Gott. Solche Analogien sollten bewusst gemacht werden.

Dasselbe gilt für das *Sanctus*. Der Text geht auf die Vision des Propheten Jesaja zurück, der den Heiligen über dem Tempel thronen und von Seraphim umgeben sieht. (Jes 6,1–4) Zudem zitiert das *Sanctus* Ps 118,25f: «Gepriesen sei, der kommt im Namen des Herrn...» Die feiernde Gottesdienstgemeinde wird also in den Tempel von Jerusalem versetzt und sieht den Himmel offen. Gott sendet seinen Gesandten, Jesus Christus, der Heil bringt. Jes 6 und Ps 118 sind auch in der heutigen jüdischen Liturgie an zentralen Orten anzutreffen, wengleich sie da in der Bedeutung divergieren.

Zwei Hochgebete sind für den Tag des Judentums besonders geeignet: Erstens das 4. Hochgebet, da es mit dem Dank für die Schöpfung einsetzt und dann das heilsgeschichtliche Wirken Gottes nacherzählt. Freilich ist zu sagen, dass die allgemeine Formulierung «Immer wieder hast du den Menschen deinen Bund angeboten und sie durch die Propheten gelehrt, das Heil zu erwarten», nicht ganz überzeugt. «Mit Israel hast du einen Bund geschlossen...», wäre präziser. Hier dürfte der Duktus der Heilsgeschichte deutlich gemacht werden, ohne das Judentum zu unterschlagen. Zweitens ist das Schweizer Hochgebet «Gott führt die Kirche» zu empfehlen. In der Präfation wird an Israel erinnert, das Gott einst durch die Wüste geführt

hat; so führt Gott heute die Kirche. Ähnlich ambivalent ist aber auch dieser Text, da er so verstanden werden könnte, als werde Israel heute nicht mehr geführt, vielmehr sei die Kirche an seine Stelle getreten. Das Volk Gottes des ersten wie das des zweiten Bundes, so betonte Johannes Paul II., werden jedoch dauerhaft und bis heute je geführt.

Schliesslich ein Hinweis zum *Vaterunser*: Es ist ein urjüdisches Gebet. Alle Bitten des *Vaterunsers* finden sich auch in jüdischen Gebeten. Vor allem aber wird Gott im Himmel angerufen, von dem kein Bildnis zu machen, dessen Name jedoch zu heiligen ist. Die Auslegung dieser beiden Gebote gehört zu einem fruchtbaren jüdisch-christlichen Gespräch. Die Logik von Gottes Königreich soll sich in der Welt letztlich durchsetzen, und jedes einzelne Leben hat sich nach Gottes Willen zu richten. Diese beiden Bitten sind zutiefst rabbinische und christliche Anliegen. Es geht um Vergebung und Versöhnung, um Frieden und Schalom für die Menschheit.

Die Eucharistie am Tag des Judentums darf nicht zu einer Katechese werden. Doch über die Jahre kann immer wieder der eine oder andere Aspekt des Jüdischen am Gottesdienst beleuchtet und gefeiert werden. So erfüllt die Liturgie ihren tiefsten Sinn: Sie soll den Gott der Juden und Christen mehr und mehr verherrlichen.

David Bollag

Die Psalmen in der jüdischen Tradition

Die Psalmen sind integraler Teil des religiösen Lebens des Juden. Sie begleiten ihn auf Schritt und Tritt. Im Alltag wie in besonderen Situationen, am Wochentag wie am Schabbat und den Feiertagen, im vorgeschriebenen wie im spontanen Gebet, als Individuum wie in der Gemeinschaft.

Gebet

Die Psalmen sind Gebet par excellence. Mit den Worten der Psalmen richtet sich der Mensch an Gott. Deshalb erfüllen die Psalmen ihre primäre Funktion im religiösen jüdischen Leben als zentraler und essentieller Bestandteil des Gebetes.

Die Psalmen finden sich im Gebet manchmal als Blöcke, das bedeutet als eine Serie von Psalm-Kapiteln, die ins Gebet integriert worden ist. So besteht das Hallel, ein Lob- und Dank-Gebet, das an den Wallfahrts-Festen und anderen Festtagen gesprochen wird, aus den Kapiteln 113–118, mit einem Segensspruch je am Anfang und Ende. Die Kapitel 145–150, die «Halleluja-Psalmen», werden täglich als Vorbereitung auf die Hauptteile des Morgen-Gebetes gesprochen und das Kabbalat-Schabbat-Gebet, ein im 16. Jahrhundert unter mystischem Einfluss eingeführter Gebetsteil, der unmittelbar vor dem Schabbat-Gebet gesprochen wird, besteht primär aus sechs Psalm-Kapiteln, einem Lied und einem siebten Psalm, parallel den sechs Wochentagen und dem Schabbat.

Manchmal finden sich aber auch alleinstehende Kapitel im Gebet, sei es als Teil einer der drei täglichen Gebete, oder sei es in besonderen religiösen Situationen, wie beispielsweise bei Beerdigungen oder beim Gebet im Trauerhaus. Auch vor dem Tischgebet, welches nach jeder Mahlzeit gesprochen wird, wird – v. a. am Schabbat – ein Kapitel aus den Psalmen rezitiert, meist sogar gesungen.

Es kommt aber auch häufig vor, dass einzelne Verse, losgelöst vom Kontext ihres Kapitels, direkt ins Gebet übernommen worden sind. Zudem werden die Worte einzelner Verse oft als Text für Lieder verwendet, wie bei dem

berühmten Lied «Hine ma tow uma nai'im schewet achim gam jachad», «Wie schön und angenehm ist es doch, wenn Brüder zusammen sitzen». (Psalm 133, Vers 1)

Aber auch für das spontane, meist individuell gesprochene Gebet werden fast immer Psalmen gewählt, sei es zum Ausdruck von Dank Gott gegenüber, von Lob oder als Bitte um Hilfe, Errettung oder Genesung. In den 150 Kapiteln der Psalmen werden so viele unterschiedliche Situationen des menschlichen Lebens angesprochen, dass es meist recht leicht fällt, ein für die individuelle Situation passendes Kapitel zu finden.

Musik, Emotionen und Tempel

Ein grosser Teil der Psalmen trägt eine «Überschrift». Zu Beginn des Kapitels finden sich verschiedenartige Angaben bezüglich der Person, die das Kapitel verfasst hat oder für die es verfasst worden ist, oder bezüglich der Situation, in welcher es entstanden ist. Viele der Angaben beziehen sich auf die Art und Weise, wie das Kapitel vorgetragen worden ist. Bei den meisten dieser Angaben wissen wir heute nicht mehr genau, was sie ursprünglich für eine Bedeutung hatten. Wir wissen aber, dass sie Angaben zum musikalischen Vortrag des Kapitels machten. Wie es gesungen oder mit Instrumenten begleitet worden ist, wer es intoniert oder musikalisch begleitet hat.

Auf Hebräisch werden die Psalmen «T'hilim» genannt. Auch die griechische Übersetzung dieser hebräischen Bezeichnung – «Psalmoi» – deutet die musikalische Begleitung des Textes an. Wurden doch aus diesem griechischen Wort die hebräischen Worte für Klavier, «psanter», und für Refrain, «pison», gebildet.

Die Psalmen sind poetische Texte, die gesungen oder musikalisch begleitet werden. Die Musik ist Teil der Psalmen selbst. Das lässt uns verstehen, dass die Emotionen, die die Musik zum Ausdruck bringt bzw. auslösen will, direkt mit den Psalmen verbunden sind. Die Psalmen sind Ausdruck religiöser Gefühle oder haben die Absicht, sie auszulösen.

Es ist in diesem Kontext zu erwähnen, dass die Psalmen im Tempeldienst eine äusserst zentrale Rolle gespielt haben. Viele der Psalmen haben den Tempel-, besonders den Opferdienst begleitet, sind teilweise sogar speziell

für den Tempeldienst verfasst worden. Wenn die Psalmen heute gebetet, wie gesagt sehr häufig auch wieder gesungen werden, so dienen sie auch als eine Art Ersatz für den Tempeldienst. Mit den Psalmen soll im Gebet die Stimmung, die im Tempel beim Opferdienst geherrscht hat, imitiert und wiedererlebt werden.

Exegese

Selbstverständlich werden die Psalmen in der jüdischen Tradition auch vertieft und sorgfältig studiert. Es findet sich eine äusserst umfangreiche exegetische Literatur zu den Psalmen.

Wie bei den anderen Teilen des Alten Testamentes lässt sich die jüdische Exegese zu den Psalmen in zwei sehr verschiedenartige Hauptgruppen unterteilen. Einerseits findet sich die klassische religiöse Exegese, primär aus dem Mittelalter, aber teilweise auch aus der Neuzeit. Der herausragende und meiststudierte Exeget dieser Gruppe ist Rabbi David Kimchi (R'dak, ca. 1160–1235) aus der Provence. Sein Kommentar zeichnet sich dadurch aus, dass er klar und gut verständlich verfasst ist. Bei der Exegese dieser Gruppe steht die religiöse und theologische Aussage und Bedeutung im Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit dem Text der Psalmen.

Andererseits werden die Psalmen auf jüdischer Seite auch auf wissenschaftliche, bibelkritische Art und Weise untersucht und kommentiert. Bei dieser Art der Untersuchung stehen vermehrt die Fragen der Autorenschaft und der Entstehungszeit der Psalmen im Vordergrund.

Diese beiden sehr unterschiedlichen Exegese-Arten standen während langer Zeit und stehen teilweise auch heute noch in einem rivalisierenden, sich vermeintlich gegenseitig ausschliessenden Verhältnis zueinander. Es werden heute aber auch Versuche unternommen, die klassische religiöse Exegese mit der wissenschaftlich-kritischen Forschung zu verbinden, in Einklang zu bringen und dadurch einen neuartigen, synthetischen und umfassenden modernen Kommentar zu den Psalmen zu verfassen. Als mutiges und bahnbrechendes Beispiel dieser verbindenden Psalm-Exegese sei der ursprünglich auf Hebräisch verfasste, jetzt auf Englisch erschienene Kommentar von Amos

Hakham erwähnt. (Psalms with the Jerusalem Commentary; Mosad Harav Kook: Jerusalem, 2003; 3 Bände)

Dialog

Die Geschichte der Psalmen widerspiegelt auch sehr direkt und adäquat die Entwicklung des Verhältnisses zwischen dem Judentum und Christentum.

Für das Judentum sind die Psalmen Teil seiner Bibel. Sie sind im Judentum entstanden und sind essenzieller Teil seiner Theologie, seiner Tradition und seines religiösen Lebens. Das Judentum hat deshalb die Christologisierung der Psalmen als eine Bedrohung – oft gar als Negierung – der jüdischen Tradition der Psalmen erlebt und hat teilweise mit bissiger und aggressiver Polemik darauf reagiert. Der oben erwähnte Rabbi David Kimchi beispielsweise hat die Polemik direkt in seinen Kommentar zu den Psalmen integriert. Er erwähnt in seinem Kommentar zu Kapitel 2, dass die Christen die Textstelle «Du bist mein Sohn, ich habe dich heute geboren» (Vers 7) auf Jesus beziehen, und versucht, mit einer Fülle unterschiedlichster Argumente zu beweisen, dass diese Interpretation nicht richtig sein kann. Die Psalmen waren in der Vergangenheit also Teil des Streites zwischen dem Judentum und Christentum.

Heute sind die Psalmen jedoch Teil des Dialoges zwischen den beiden Religionen. Vertreter beider Religionen treffen sich, um miteinander über ihre Psalm-Forschung zu sprechen, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu entdecken, um so voneinander zu lernen.

Manchmal treffen sich Juden und Christen auch, um gemeinsam Psalmen zu beten. Das gemeinsame Gebet wird zwar nicht von allen jüdischen Kreisen gutgeheissen und unterstützt. Doch wenn Juden und Christen zusammen beten, so besteht das Gebet meist aus Psalmen. Denn wir sind uns heute voll bewusst, dass die Psalmen im Judentum wie im Christentum eine zentrale Rolle spielen und in beiden Religionen integraler Teil des religiösen Lebens sind.

Michel Bollag

Gemeinsames Beten von Christen und Juden?

Die Durchführung von interreligiösen, insbesondere jüdisch-christlichen Feiern oder Gottesdiensten wird im Kontext des Dialogs in der heutigen multireligiösen Gesellschaft, insbesondere seitens christlicher Kirchen beider Konfessionen, nicht selten als selbstverständlich und unproblematisch, manchmal auch explizit oder implizit als Prüfstein und Ziel des Dialogs vorausgesetzt. Anlässlich besonderer Ereignisse wie Naturkatastrophen, Terroranschläge, global inszenierter Kriege oder im Rahmen von christlich-jüdischen Begegnungen, Gedenkfeiern oder gar kirchlicher Gottesdienste, die einen Bezug zum Judentum schaffen wollen, werden jüdische Institutionen, Rabbiner und jüdische Personen, die im Dialog engagiert sind, angefragt, an entsprechenden Anlässen teilzunehmen und sie aktiv mitzugestalten.

Bei näherem Hinschauen lässt sich, bei aller Unterschiedlichkeit der Kontexte, ein dem Geist der europäischen Aufklärung und des Liberalismus entspringendes Motiv erkennen, das von vielen, insbesondere christlichen Theologen, die sich dem Dialog verpflichtet fühlen, übernommen wurde. Ein Motiv, das auch tiefe Wurzeln in der paulinischen Formel hat: «Da ist weder Jude noch Griechen, da ist weder Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau. Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus.» (Gal 3,28) Es ist das Motiv der Gleichheit aller als freie Individuen verstandenen Menschen, das alle Differenzen aufhebt, durch die Teilhabe am Glauben an Jesus Christus.

Die europäische Aufklärung hat diesen religiösen Universalismus säkularisiert: Ausschliesslich das allen Menschen Gemeinsame, deren Würde und Freiheit und die sich daraus ableitenden Rechte, die universell sind, bilden die Grundlage des Dialogs zwischen den Religionen und nur die Betonung und Pflege des gemeinsamen ethischen Kerns, den alle Hochreligionen miteinander teilen, führen zum Frieden.

Der Schweizer Theologe Hans Küng hat in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts diese Auffassung vertreten und populär gemacht. Besonders im Kontext wachsender urbaner Milieus, in denen die Bindung an historisch überlieferte Traditionen abnimmt und eine individualisierte, beliebige

ge Religiosität an Boden gewinnt, ist die Attraktivität interreligiöser Feiern, welche die Differenzen zwischen den Religionen nivellieren und eine Art Einheitsreligion propagieren, gross.

Aus einer spezifisch christlichen Perspektive betrachtet, lässt sich ein zusätzliches gewichtiges Motiv erkennen, das ein Bedürfnis erzeugt, im Kontext des Dialogs von Christen und Juden gemeinsam zu beten. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, nach der Schoa (dem Mord an Millionen Juden während des 2. Weltkrieges) und nach der Absage an den während Jahrhunderten propagierten Antijudaismus, insbesondere in der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Nostra aetate*, wollte man in Pfarreien und Kirchgemeinden nach Jahrhunderten des Gegeneinanders von Juden und Christen das Gemeinsame, das Miteinander, auf der Grundlage des Glaubens an den Einen Gott betonen und auf diese Weise Versöhnung mit den Juden anstreben. Gerade an Orten, an denen keine oder wenig Juden leben und Gemeindemitglieder wenig vom Judentum wissen, meint man, mittels Beteiligung von Juden an einem christlichen Gottesdienst den Dialog fördern und Christinnen und Christen dafür motivieren zu können.

Welche Perspektive kann das Judentum im Hinblick auf interreligiöse Feiern entwickeln? Ist das gemeinsame Beten von Christen und Juden tatsächlich als Prüfstein oder Ziel des Dialogs zu betrachten? Müssen jüdische Vertreter, Rabbiner, jüdische Partner im interreligiösen Dialog aus Gründen der «political correctness» und um der Glaubwürdigkeit ihrer Dialogbereitschaft willen immer unkritisch auf jegliche Anfrage antworten? Oder ist das Gegenteil der Fall: Sollen beziehungsweise dürfen Juden grundsätzlich auf gar keinen Fall an interreligiösen Gebeten, Feiern oder Gottesdiensten teilnehmen, unabhängig von deren liturgischen Form und vom Kontext, in dem sie stattfinden?

Die Antwort auf diese Frage muss eine differenzierte sein und von grundsätzlichen theologischen und halachischen Erwägungen ausgehen, die ich in den folgenden Überlegungen entfalte.

1. Der Gott Israels ist der Eine Gott aller Menschen wie es in Genesis 1,27 heisst: «Und Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbild, im Ebenbild

Gottes schuf er ihn.» Diesen Gott anerkennen auch Christen und Muslime. Die Gottesebenbildlichkeit aller Menschen bedeutet auch ihre Gleichheit an Würde und Freiheit. In diesem Punkt besteht kein Widerspruch zwischen dem auf der Tora fundierten monotheistischen Glauben des Judentums und den durch die europäische Aufklärung vorangebrachten Grundsätzen der Menschenrechte, des Respekts vor der menschlichen Würde und der menschlichen Freiheit.

Juden teilen mit Christen, Muslimen und vielen Menschen guten Willens die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Frieden. Vielmehr: Sie sind aufgrund der Tora verpflichtet, auf den Wegen Gottes zu wandeln, die die Wege des Mitleids, der Liebe und des Friedens sind, um dadurch am «Tikkun Olam», an der Vervollkommnung (wörtlich: Wiederherstellung) der Welt mitzuwirken.

Wenn es um Anliegen geht, die das Wohl der Menschen und der Welt, in der sie leben, betreffen, zum Beispiel anlässlich von Naturkatastrophen, menschlich verursachten Unfällen oder Kriegseignissen, ist die Mitgestaltung und Teilnahme an interreligiösen Feiern sinnvoll und auch wünschenswert. Nach meiner Überzeugung ist die geeignete Form solcher Feiern, dass jede religiöse Gemeinschaft im Angesicht der anderen gemäss ihrer eigenen Tradition ihre Gebete spricht. Die Begründung dafür ist in der nächsten Überlegung enthalten.

2. Beten ist der intimste Akt eines jeden gläubigen Menschen. Er findet im Kontext der eigenen religiösen Tradition statt. Er ist im Verhältnis zu Gott das, was der Liebesakt im Verhältnis von Liebespartnern ist. Im Kontext der jüdischen und christlichen Religion ist Beten mehr als der Ausdruck persönlicher Sehnsüchte und Nöte. Beten ist zunächst Gottesdienst, also: Dienst an Gott. Dieser beinhaltet Bekenntnis, Lobpreis und Bitten zu einem Gott, der im Judentum und Christentum je verschieden angebetet wird.

Die christliche Vorstellung, dass Gott in irgendeiner Art Mensch werden konnte, ist nach jüdischer Auffassung des Monotheismus undenkbar und deshalb auch den Juden emotional fremd geblieben. Aus diesem Grund war es gemäss der Mehrheit der halachischen Meinungen den Juden verboten,

Kirchen zu betreten, geschweige denn in ihnen zu beten. Das gemeinsame Beten von Christen und Juden im Rahmen eines christlichen Gottesdienstes oder die Teilnahme von Juden an interreligiösen Feiern, an deren Planung sie nicht Anteil haben und die Einbindung in eine Liturgie, die nicht die ihre ist, kann deshalb keine Option im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs sein.

3. Der spontane Wunsch nach christlichen Gottesdiensten oder religiösen Feiern mit jüdischer Beteiligung ist häufig Ausdruck einer Versöhnungssehnsucht und eines Harmoniebedürfnisses, die allzu rasch über die Geschichte hinwegsehen und nach Jahrhunderten der Verfolgungen mit den dazugehörenden, sich wiederholenden Traumatisierungen, die im kollektiven jüdischen Bewusstsein ein tiefes Misstrauen hinterlassen haben, wie eine Umarmung wirken, die droht, aus lauter Zuwendung den geliebten Partner zu ersticken.

Der Ausgangspunkt eines Dialogs auf Augenhöhe zwischen Juden und Christen ist der Respekt vor den jeweils unterschiedlichen Theologien und historischen Erfahrungen. Keine interreligiöse Feier kann diesen Respekt nachhaltig bewirken. Dazu braucht es das kontinuierliche Hören aufeinander, sowie das Lernen von- und miteinander.

3. DER JÜDISCH-CHRISTLICHE DIALOG

Die Geschichte des jüdisch-christlichen Gesprächs in Grundzügen

Das jüdisch-christliche Gespräch, wie wir es im heutigen Dialog pflegen, hat sich seit dem Zweiten Weltkrieg entwickelt. Der Antisemitismus der Nazis und die Ermordung von sechs Millionen Juden hatten auch die Grundfesten der Kirchen erschüttert. Es wurde klar, wie sehr ihre Lehre antijudaistisch durchsetzt war. Und die negative Einstellung vieler Christen zum Judentum war mit Kriegsende nicht verschwunden. Von kleinen Pioniergruppen initiiert, setzte schon vor 1945 ein von Christen und Juden gemeinsam getragener Kampf gegen den Antisemitismus ein. Auch der Antijudaismus in den eigenen Reihen war im Fokus. Nach dem Krieg bildeten sich in verschiedenen Ländern entsprechende Arbeitsgruppen, auch in der Schweiz wurde 1946 die *Christlich-Jüdische Arbeitsgemeinschaft* (CJA) gegründet. Zwei Jahre später wurde an der Universität Fribourg der Grundstein für den *Internationalen Rat von Juden und Christen* (ICCJ) gelegt. 1947 fand zudem auf dem Seelisberg eine *Internationale Dringlichkeitskonferenz zur Bekämpfung des Antisemitismus* statt. Unter anderem formulierte sie zehn Thesen, die sich vor allem dem Geist des jüdischen Gelehrten Jules Isaac verdanken. Juden und Vertreter verschiedener Kirchen gaben darin zu bedenken, dass die früheste Kirche aus Juden bestand: Jesus, Maria, die Apostel, Grossteile der Urkirche etc. Ferner wurde gefordert, dass die kirchliche «Lehre der Verachtung» gegenüber den Juden überwunden werden müsse. Den Gottesmordvorwurf, die Kollektivbeschuldigung der Juden und ihre behauptete Verfluchung durch Gott gelte es zu entlarven. Nur durch eine sorgfältige Verkündigung der Passionsgeschichte der Evangelien werde dies langfristig erreicht.

In der Schweiz versuchte die CJA, in der sich vor allem reformierte Christen engagierten, kirchliche und gesellschaftliche Entscheidungsträger für ihre Anliegen zu gewinnen. Dabei ist im Verlauf der ersten Jahrzehnte ein Ausdifferenzierungsprozess zu beobachten. Die Antisemitismusbekämpfung wurde auch von säkularen Institutionen übernommen, während sich die CJA stärker der theologischen Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhält-

nisses widmete. Aus der Judenmission der reformierten Kirchen entstand die *Stiftung für Kirche und Judentum*, die sich bis heute für den Dialog einsetzt. Die Zeitschriften *Judaica* und *Lamed* werden von ihr herausgegeben. Sie trägt zudem das *Zürcher Lehrhaus*, das 1993 entstand und heute auch den Dialog mit dem Islam aufgenommen hat. Unvoreingenommene Information und Aufklärung der Christen über die reiche theologische und kulturelle Gestalt des Judentums ist das Anliegen dieser Initiativen.

Auch in Deutschland entstand bereits 1949 der *Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*, der bis heute über 80 Lokalvereine vertritt. Die seit 1952 alljährlich durchgeführte *Woche der Brüderlichkeit* trägt wesentlich zur Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen bei. In der lutherischen Kirche wurden nach dem Krieg auch verschiedene Schuldbekennnisse formuliert. Dieser Prozess fand einen Höhepunkt in der Erklärung der Rheinischen Synode von 1980, hinter die es kein Zurück gibt.

In der römisch-katholischen Kirche setzte die Erneuerung der Sicht des Judentums mit einer Revolution von oben ein. War noch in der Zwischenkriegszeit die Vereinigung der *Amici Israel* erfolglos dafür eingetreten, die schmählische Bezeichnung der Juden in der Karfreitagsfürbitte zu ändern – die Vereinigung wurde von Papst Pius XI. nach nur zwei Jahren 1928 wieder aufgelöst –, so strich Papst Johannes XXIII. 1959 das Attribut *perfdi, treulos* für die Juden aus diesem Gebet. Nach einem persönlichen Gespräch mit Jules Isaac gab der Papst zudem Kardinal Bea den Auftrag, einen Text zum Judentum für das Zweite Vatikanische Konzil vorzubereiten. Von Anfang an umstritten, durchlief dieser Textentwurf während der Konzilsjahre 1963 bis 1965 eine dramatische Geschichte. Als Teil des Dekrets zur Ökumene geplant, wurde er schliesslich zum vierten Kapitel der umfassenderen *Erklärung zum Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen*, kurz *Nostra aetate*. Die ersten Kapitel von *Nostra aetate* stellen die Religionen als Antwortversuche auf die tiefsten Fragen der Menschheit dar. Die Kirche anerkennt darin alles, was auch im Lichte Christi wahr und heilig ist. Auf das Judentum aber stösst die Kirche, wenn sie über die eigene Herkunft nachdenkt, denn es ist für Christen nicht einfach eine Religion unter anderen. Vielmehr geht das

Judentum aus der Initiative Gottes gegenüber Abraham hervor, der sich auch die Christen verdanken. *Nostra aetate* nimmt die Einsichten und Forderungen von Seelisberg auf. Röm 9–11, wo Paulus das Verhältnis der entstehenden Kirche zu Israel reflektiert, bildet den neuen Denkhorizont: In Christus sollen alle Menschen in den Bund mit Gott Eingang finden, wobei der Bund mit Israel nicht einfach aufgelöst wird.

Nostra aetate setzt zusammen mit den Dekreten zur Ökumene und zur Religionsfreiheit den Geist des Konzils in die konkreten Aussenbeziehungen der Kirche um. Dabei wird eine fast zweitausendjährige Theologie verabschiedet, in der sich die Kirche als *Verus Israel*, als wahres Israel, an die Stelle des Judentums gesetzt hatte. Daher mussten die Juden stets negativ beurteilt und politisch verdrängt werden. Mit *Nostra aetate* war jedoch der Grundstein gelegt, das Verhältnis zum Judentum in der Zukunft positiv zu bestimmen. Dazu wurden nach dem Konzil Strukturen geschaffen: Die Beziehungen zum Judentum sind im Vatikan bis heute dem Sekretariat für die Einheit der Christen zugeordnet. Seit 2010 wird dieses von Kardinal Kurt Koch geleitet. Unter Paul VI. wurde dazu 1971 das *International Liaison Committee* (ILC) für regelmässige Treffen mit den Juden gegründet. Nachdem der Heilige Stuhl 1993 mit dem Staat Israel diplomatische Beziehungen aufgenommen hatte, wurden auch Begegnungen mit dem Oberrabbinat des Staates Israel institutionalisiert.

Auch weitere Erklärungen folgten aus Rom: Die neu formulierte Karfreitagsfürbitte für die Juden wurde 1976 approbiert. Nun wird dafür gebetet, dass die Juden ihrer Berufung treu bleiben mögen. 1985 veröffentlichte die *Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* Hinweise für die Darstellung von Juden und Judentum in Predigt und Katechese. 2001 folgte von der päpstlichen Bibelkommission das Schreiben *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*. Das erste Dokument erläutert, wie das Neue Testament im Kontext des zeitgenössischen Judentums zu lesen ist. Die Auseinandersetzungen um Jesus sind auf weite Strecken als innerjüdisches Ringen um die Auslegung der Hebräischen Bibel zu lesen. Das zweite Dokument zeigt, welchen Sinn die Hebräische Bibel

in sich schon hat – also jenseits einer christlichen Interpretation – und wie das Judentum sie in einer eigenen Lesart bis in die Gegenwart lebendig hält.

Die Geschichte der jüdisch-katholischen Beziehung seit dem Konzil wurde wesentlich durch Papst Johannes Paul II. geprägt. Er hatte ein Gespür dafür, dass die Beziehung zum Judentum nicht ein entlegenes Seitenthema des Glaubens ist, mit dem sich nur Spezialisten abzugeben haben. Vielmehr rief er in Erinnerung, dass sie den Kern des Glaubens trifft. Nach einem Dialog mit dem Judentum erscheinen alle Bereiche der Kirche in anderem Licht. 1980 sagte er vor dem *Zentralrat der Deutschen Juden* und der Rabbinerkonferenz in Mainz, es gehe um die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes. Dazu komme die Begegnung zwischen den heutigen Kirchen und dem heutigen Volk der Juden. Der Hinweis auf den «nie gekündigten Bund» löste eine fruchtbare Reflexion aus. In welchem Verhältnis steht er zum neuen Bund in Christus? Vor allem die weiteren Gesten von Johannes Paul II. haben die Beziehung zu den Juden verwandelt: 1980 begab er sich nach Auschwitz und 1986 besuchte er als erster Papst in der Geschichte eine Synagoge, jene in Rom. 1998 veröffentlichte er *Wir erinnern*, das die Schuld der Kirche angesichts der Schoa thematisiert. Die diesbezügliche Bitte um Vergebung steckte er als Gebetszettel beim Jerusalembesuch 2000 in die Klagemauer, nachdem er sie schon im Petersdom ausgesprochen hatte. Auch sein Nachfolger Benedikt XVI. setzte die begonnene Tradition der Synagogenbesuche, des Gedenkens in Auschwitz und der Jerusalembesuche fort. Zu Irritationen kam es allerdings 2009, als Papst Benedikt im Zuge der Verhandlungen mit der Piusbruderschaft die Karfreitagsfürbitte für den tridentinischen Ritus so formulierte, dass sie als eine traditionelle Bitte für die Bekehrung der Juden gelesen werden konnte.

Auch Bischofskonferenzen verschiedener Länder äusserten sich nach dem Konzil zur Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses. In Deutschland folgte 1980 das Papier *Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum*, nachdem sich bereits ein Jahr zuvor der *Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken* mit einem starken Statement geäußert hatte. In der Schweiz arbeitet die 1990 gegründete *Jüdisch/*

Römisch-katholische Gesprächskommission (JRGK) für die Bischofskonferenz (SBK) und den Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund (SIG). Sie stellt sich gesellschaftlichen und theologischen Fragen, die das Verhältnis von Judentum und Kirche betreffen. Sie informiert diesbezüglich die breite Öffentlichkeit und fördert den jüdisch-christlichen Dialog. 1992 veröffentlichte sie zum Gedenken an die Vertreibung der Juden aus Spanien vor 500 Jahren das Dokument *Antisemitismus: Sünde gegen Gott und die Menschlichkeit*. Nachdem die Initiativen der neunziger Jahre, einen *Tag des Judentums* ökumenisch in den Kirchen einzurichten, gescheitert waren, hat die JRGK einen solchen in der römisch-katholischen Kirche ab 2011 für den zweiten Fastensonntag etablieren können. In der reformierten Kirche begehen einzelne Gemeinden seit mehreren Jahren einen Sonntag des Judentums, Israel-Sonntag genannt.

Was die Schweiz betrifft, so hat auf universitärer Ebene Prof. Clemens Thoma Pionierarbeit im jüdisch-christlichen Dialog geleistet. Im Geist des Konzils lancierte er in Luzern 1971 das Fach Judaistik. 1981 wurde daselbst das *Institut für Jüdisch-Christliche Forschung* (IJCF) gegründet. Lehrveranstaltungen zum Judentum gehören an der Theologischen Fakultät zum Curriculum für Theologen wie Theologinnen und zukünftige kirchliche Mitarbeiter. Heute sind an fast allen Schweizer Universitäten Lehraufträge für jüdische Studien eingerichtet, wobei neben Luzern auch Basel mit seinem *Zentrum für jüdische Studien* eigens zu nennen ist. Seit 1975 wird zudem im Lassalle-Haus Bad Schönbrunn bzw. Kappel am Albis bis heute alljährlich eine Hebräischwoche durchgeführt, die es auch Nicht-Akademikern ermöglicht, Sprach- und Bibelkenntnisse mit einem Lernprogramm zum jüdisch-christlichen Verhältnis zu verbinden.

Das Pendant zur JRGK, die *Jüdisch-Evangelische Gesprächskommission* (JEGK), hat 2010 mit ihrer Schrift *In gegenseitiger Achtung auf dem Weg* mit den Reflexionen zu Freiheit, Schrift und Verantwortung einen Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog inmitten einer säkularen Welt geliefert. Das 60-Jahr-Jubiläum der Seelisberg-Konferenz feierten anno 2007 Schweizer Juden, Katholiken und Reformierte zusammen. Dabei haben ihre höchsten Vertreter eine Erklärung mit zehn neu formulierten Thesen für den Dia-

log unterzeichnet. Zwei Jahre später fand in Berlin die Jahreskonferenz des ICCJ statt. Rückblickend auf siebzig Jahre Dialoggeschichte in Deutschland wurden die zwölf Berliner Thesen unter dem Titel *Zeit der Neuverpflichtung* proklamiert. Beide Texte nehmen den neuen Kontext in den Blick: Das Gespräch zwischen Juden und Christen soll heute auch gegenüber anderen Religionen, vor allem gegenüber dem Islam, offen sein. Zudem sollen Juden und Christen gemeinsam und getrennt für die Werte der biblischen Tradition in einer säkularen Gesellschaft eintreten.

Die Debatten über aktuelle theologische Fragen zwischen Juden und Christen werden heutzutage vor allem in den USA geführt. Sie prägen auch den Dialog in Europa. Zwei Dokumente seien hier genannt: 2000 veröffentlichten jüdische Gelehrte in New York *Dabru Emet* und forderten ihre Glaubensgenossen auf, das Bild des Christentums zu revidieren. Auf diese acht Thesen von jüdischer Seite antworteten christliche Theologen mit *Eine heilige Verpflichtung* – wieder ein Zehn-Thesen-Papier. Dabei sind vor allem drei Fragen umstritten: Beten Juden und Christen zum gleichen Gott, wenn Christen an die Trinität glauben? Was bedeutet der universale Heilsanspruch Jesu, wenn Christen anerkennen, dass Juden im «ungekündigten Bund» mit Gott sind; kann es da Judenmission geben oder was bedeutet sie? Wie sind die Landverheissungen der Hebräischen Bibel zu verstehen und in Beziehung zum modernen Staat Israel zu setzen? Mit einem knappen Dreivierteljahrhundert ist erst ein Anfang im jüdisch-christlichen Dialog gesetzt.

Literatur:

- Rendtorff, Rolf; Henrix, Hans Hermann (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Paderborn, München 1988.
- Henrix, Hans Hermann; Kraus, Wolfgang (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1985–2000. Paderborn 2000.

Walter Weibel

In Begegnung lernen: Vermittlung jüdischen Wissens im Christentum

Das Judentum ist in der Schweiz eine Minderheitsreligion, mit der nur wenige Schweizerinnen und Schweizer vertraut sind. Das Judentum hat in der Schweiz eine lange Geschichte. Aber Judentum als Religion *und* Kultur wird zu wenig wahrgenommen. Dass es dabei zu pauschaler Religionskritik kommt, die auch antisemitische Stereotype verwendet, verwundert deshalb nicht. Diese Kritik hat vielfach auch mit fehlendem Wissen zu tun und – früher wahrscheinlich mehr als heute – mit einem christlichen Überlegenheitsanspruch gegenüber der jüdischen Religion.

Ein jüdisch-christlicher Dialog ist nur dann möglich, wenn sich Christinnen und Christen ein Grundwissen über das Judentum angeeignet haben. Aber was heisst Judentum als Religion? Umfasst sie mehr als das Religionsgesetz? Wie unterscheidet sich jüdische Kultur von jüdischer Lebensform? Was macht das Jude-Sein aus? Eine einfache Unterscheidung zwischen jüdischer Kultur und Judentum im Allgemeinen zu finden, ist deshalb schwierig. Judentum entzieht sich einer eindeutigen Definition. Es ist ein Gesamtbegriff aus Religion, Glaube, Geschichte, Tradition mit Festen und Bräuchen, Kultur, Kunst, Literatur und Wissenschaft.

Deshalb drängt es sich auf, dass in Schulen und in der Erwachsenenbildung ein Grundwissen über das Judentum vermittelt werden muss, das fünf Schwerpunkte aufweisen könnte: (1) Grundlage: Hebräische Bibel und Talmud im Vergleich zur christlichen Bibel und altkirchlichen Glaubensformeln, (2) Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Judentum und Christentum als Religionen, (3) Jüdische und christliche Ethik, (4) Geschichte von Judentum und Christentum: Situation der Schweizer Jüdinnen und Juden, Judenverfolgung und Judenvernichtung, Zionismus und Staat Israel, (5) Jüdisches Kulturleben: Zusammenhang zwischen Religion und Kultur im Judentum.

Internetportale, Bücher und Ausstellungen über jüdische Themen sind in den letzten Jahren – auch im deutschen Sprachraum – umfangreich geworden. Hier kann nur eine kleine Auswahl beschrieben werden:

1. Internetportale: Die umfassendste Internetseite findet sich auf www.judentum-projekt.de. Hier sind mehr als hundert Begriffe aufgelistet, die sehr sorgfältig recherchiert sind. Bildreihen, Fotodokumentationen, fast dreissig Mindmaps als PDF erklären die wichtigsten Stichwörter. Die Webseite www.hagalil.com führt mit zahlreichen Begriffen ausgezeichnet ins Wesen von Religion und Kultur des Judentums ein. Die Bundeszentrale für politische Bildung (Deutschland) hat unter einer eigenen Homepage www.chotzen.de die Geschichte einer jüdischen Familie in Deutschland entwickelt, und zwar mit Dokumenten, Fotos und zahlreichen Videos. Auf der Homepage www.inforel.ch werden differenzierte und unabhängige Informationen über verschiedene Religionen vermittelt. Über das Judentum finden sich zahlreiche Stichwörter wie der jüdische Glauben im täglichen Leben, jüdische Gottesdienste, Synagoge usw. Über den jüdischen Glauben und die jüdische Kultur gibt es zahlreiche Internetportale, wie z.B. www.talmud.de, oder auch www.chabad-germany.com. Wertvolle Informationen finden sich unter www.swissjews.ch. Die jüdische Kultusgemeinde Erlangen hat einen dreiteiligen Grundkurs zur jüdischen Religion aufgeschaltet unter www.jkg-erlangen.de, und unter www.jg-karlsruhe.de findet sich eine Dokumentation «Judentum im Überblick». Auf der Homepage des Zentralrates der deutschen Juden www.zentralratjuden.de finden sich Informationen zu Riten und Gebräuchen, Feiertagen und zum jüdischen Jahr. Ebenso informiert die Homepage des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit www.deutscherkoordinierungsrat.de über zahlreiche jüdische Themen und macht Vorschläge für den jüdisch-christlichen Dialog.

Über das Tagebuch der Anne Frank gibt es eine ausgezeichnete Webseite unter www.geschichtsunterricht-online.de. Sie gibt Literaturtipps, Diashows und Informationen zu den verschiedenen Fassungen des Buches. Verschie-

dene Links führen zum Anne Frank Haus in Amsterdam, zum Anne Frank Zentrum in Berlin und zum Anne Frank Fonds in Basel.

2. Exkursionsmöglichkeiten: Der Jüdische Kulturweg Endingen-Lengnau im Kanton Aargau www.juedischerkulturweg.ch hat die Synagogen, Häuser, den jüdischen Friedhof und weitere Stätten mit sehr schönen Informationstafeln zum Leben der Schweizer Juden in diesen beiden Dörfern versehen. Das Jüdische Museum Basel www.juedisches-museum.ch zeigt das religiöse Leben im 18./19. Jahrhundert in der Stadt Basel, wertvolles Kunsthandwerk und eine Auswahl schönster hebräischer Bücher, die in Basel gedruckt wurden. An der Grenze zur Schweiz im Vorarlberger Rheintal befindet sich das Jüdische Museum in Hohenems www.jm-hohenems.at. Es ist mit seinen Sonderausstellungen immer eine Reise wert. Das Jüdische Museum Berlin www.jmberlin.de wählt in der historischen Dauerausstellung eine ungewohnte Perspektive auf die Geschichte der Jüdinnen und Juden des deutschsprachigen Raumes. Zwei Jahrtausende deutsch-jüdische Geschichte werden aus der Sicht der jüdischen Minderheit erzählt. Es werden verschiedene Führungen wie jüdische Lebensgeschichten, Geschichte der Juden im 19. Jahrhundert, Antisemitismus heute usw. angeboten.

3. Vorträge: Der Schweizerische Israelitische Gemeindebund vermittelt mit seinem Vortragsdienst kompetente Referent/innen zu Themen unter dem Aspekt «Judentum mehr wissen». Die Basler Organisation «Christlich-jüdische Projekte» (CJP) www.cjp.ch bietet den Schulen zahlreiche Projekte an wie z.B. «Wie Juden und Jüdinnen leben und beten», Führungen in der Basler Synagoge und im Jüdischen Museum Basel. Die Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaften, die in zahlreichen Kantonen in Sektionen arbeiten, haben ganzjährig interessante Vortragsreihen zum Judentum und zum jüdisch-christlichen Dialog.

4. Literatur: Über das Grundwissen zum Judentum gibt es eine umfangreiche Literatur: Vgl. Weibel, Walter: In Begegnung lernen. Der jüdisch-christ-

liche Dialog in der Erziehung. LIT. Münster, Zürich 2013. Nachfolgend einige Lesetipps:

- Brenner, Michael: Kleine jüdische Geschichte. C.H. Beck. München 2008.
- Henrix, Hans-Hermann: Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen. Topos. Regensburg 2004.
- Jung, Martin H.: Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2008.
- Kayales, Christine; Fiehland van der Vegt, Astrid: Was jeder vom Judentum wissen muss. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 2005.
- Küng, Hans: Das Judentum. Piper. München 2009.
- Lau, Israel Meir: Wie Juden leben. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh. 1990.
- Maier, Johann: Jüdische Geschichte in Daten. C.H. Beck. München 2005.
- Rothschild, Walter L.: 99 Fragen zum Judentum. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 2005.
- Rutishauser, Christian M.: Christsein im Angesicht des Judentums. Echterverlag. Würzburg 2008.
- Solomon, Norman: Judentum. Eine kurze Einführung. Stuttgart 1999.
- Stemberger, Günter: Jüdische Religion. C.H. Beck. München 2009.

5. Jugendbücher: Sie sind mit dem Thema Judentum nicht sehr zahlreich, aber auf einige wichtige Erscheinungen sei hingewiesen:

- Behrens, Katja: Der kleine Mause aus Dessau. Hauser. München 2009.
- Deutschkron, Inge: Ich trug den gelben Stern. dtv. München 2009.
- Pressler Mirjam: Ich sehe mich so. Die Lebensgeschichte der Anne Frank. Beltz und Gelberg. Weinheim 2000.

6. Holocaust-Education: Der Begriff Holocaust-Education wird auch im deutschsprachigen Raum seit den 1980er Jahren immer mehr verwendet. Theodor W. Adorno prägte den Ausdruck «Erziehung nach Auschwitz» und

meinte dabei: «Die Forderung, dass Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung». Diese primäre Forderung heisst, aus der Geschichte lernen, damit sich Auschwitz nicht wiederhole. Der Holocaust-Gedenktag der Schulen soll in der Schweiz jeweils am 27. Januar begangen werden, und zwar als Nationaler Tag des Gedenkens an den Holocaust und der Verhütung von Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Die Internationale Schule für Holocaust-Studien bei Yad Vashem in Jerusalem www.yadvashem.org hat neben der Entwicklung von zahlreichen Unterrichtsmaterialien pädagogische Grundlagen-Arbeit geleistet, wie die Holocaust-Erziehung im Unterricht auf den verschiedenen Schulstufen entwickelt werden kann. Dieser Unterricht soll vor allem über Erzählungen von Zeitzeugen bzw. Zeitzeugenberichten geschehen. Bei Holocaust-Education fällt jedoch auf, dass die historische Dimension der Judenverfolgung während der Nazi-Zeit berücksichtigt wird, jedoch nie das Judentum als Religion und Kultur dargestellt wird. Es ist deshalb schwierig zu verstehen, warum es vor allem Juden sind, die vernichtet wurden, wenn Judentum im Zusammenhang mit dem Holocaust nicht thematisiert wird. Der Schweizerische Israelitische Gemeindebund hat als Beitrag zum Holocaustunterricht in der Schweiz das Lehrmittel «Ueber-LebenErzählen/Survivre et temoigner» (Zürich 2009) herausgegeben. Sechs jüdische Holocaustüberlebende erzählen in Interviews über ihr Schicksal, das aufs Engste mit der Politik und Gesellschaft der Schweiz zwischen 1933 und 1948 verknüpft war. Die DVD «Schweizer Schüler im Gespräch mit Holocaust-Überlebenden» ist eine Produktion im Auftrag von Tamach, bei der Gespräche und Vorträge mit und von Holocaust-Überlebenden gefilmt worden sind. Ausgezeichnetes Lehr- und Lernmaterial stellt www.erinnern.at, der Verein «Nationalsozialismus und Holocaust: Gedächtnis und Gegenwart», zur Verfügung. Es ist ein Vermittlungsprojekt des Bundesministeriums für Unterricht, Kunst und Kultur für Lehrende an österreichischen Schulen. Ziel dieser Projekte ist, über den Holocaust und Nationalsozialismus zu lernen, ohne dass das Thema durch Pädagogisierung gefällig oder beliebig wird.

Der christlich-jüdische Dialog setzt Grundwissen voraus. Erst dieses Wissen über Judentum und Christentum ermöglicht Begegnungen, bei denen

wir lernen können. Damit dieser Dialog eine Chance hat, braucht es einige Regeln, die Josef Wohlmuth in seinem Buch «Gast sein im Heiligen Land» (Paderborn 2008) beschrieben hat: «(1) Jeder Dialog zwischen Juden und Christen, der den Namen verdient, muss davon ausgehen, dass die respektvolle Achtung des Gesprächspartners unabdingbar ist. Die Kenntnisnahme seiner Tradition muss vor allem ein Gespür entwickeln, was dem Gesprächspartner selbst heilig ist. Es darf keine noch so vornehme Art veranlasst werden, davon mehr preis zu geben, als er selber will. (2) Ebenso wichtig ist es, ins Gespräch einzubringen, was mir selbst in meiner eigenen Tradition heilig ist. Mein Gesprächspartner hat ein Recht zu wissen oder wenigstens zu ahnen, wo ich stehe und was ich nicht zur Disposition stellen kann. (3) Unter der Voraussetzung der anerkannten Eigenständigkeit der Gesprächspartner kann der Dialog auf einer Vertrauensbasis aufbauen, die erlaubt, nicht nur Belanglosigkeiten oder Randthemen zur Sprache zu bringen, sondern gerade die zentralen Fragen und Differenzpunkte, in denen sich die jeweiligen Traditionen artikulieren. (4) Wo der Dialog gelingt, wird er zeigen, dass die je grössere Nähe und die je grössere Differenz von Judentum und Christentum sich gegenseitig bedingen» (223).

4. BASISTEXTE ZUM JÜDISCH-CHRISTLICHEN DIALOG

Seelisberger «Dringlichkeitskonferenz gegen den Antisemitismus»

Die Seelisberger Thesen (1947)

Vom 30. Juli bis 5. August 1947 fand in Seelisberg eine internationale Konferenz von Christen beider Konfessionen und Juden statt. Als «Dringlichkeitskonferenz gegen den Antisemitismus» war sie auf die Untersuchung des christlichen Antijudaismus und die vorurteilsfreie Vermittlung des Judentums in der christlichen Predigt und Katechese ausgerichtet. Sie führte zur Gründung des International Council of Christians and Jews (ICCJ).

1. Es ist hervorzuheben, dass ein und derselbe Gott durch das Alte und Neue Testament zu uns allen spricht.
2. Es ist hervorzuheben, dass Jesus von einer jüdischen Mutter aus dem Geschlechte Davids und dem Volke Israel geboren wurde, und dass seine ewige Liebe und Vergebung sein eigenes Volk und die ganze Welt umfasst.
3. Es ist hervorzuheben, dass die ersten Jünger, die Apostel und die ersten Märtyrer Juden waren.
4. Es ist hervorzuheben, dass das grösste Gebot für die Christenheit, die Liebe zu Gott und zum Nächsten, schon im Alten Testament verkündigt, von Jesus bestätigt, für beide, Christen und Juden, gleich bindend ist, und zwar in allen menschlichen Beziehungen und ohne jede Ausnahme.
5. Es ist zu vermeiden, dass das biblische und nachbiblische Judentum herabgesetzt wird, um dadurch das Christentum zu erhöhen.
6. Es ist zu vermeiden, dass Wort «Juden» in der ausschliesslichen Bedeutung «Feinde Jesu» zu gebrauchen, oder auch die Worte «die Feinde Jesu», um damit das ganze jüdische Volk zu bezeichnen.

7. Es ist zu vermeiden, die Passionsgeschichte so darzustellen, als ob alle Juden oder die Juden allein mit dem Odium der Tötung Jesu belastet seien. Tatsächlich waren nicht alle Juden, welche den Tod Jesu gefordert haben. Nicht die Juden alleine sind dafür verantwortlich, denn das Kreuz, das uns alle rettet, offenbart uns, dass Christus für unser aller Sünden gestorben ist.

Es ist allen christlichen Eltern und Lehrern die schwere Verantwortung vor Augen zu stellen, die sie übernehmen, wenn sie die Passionsgeschichte in einer oberflächlichen Art darstellen. Dadurch laufen sie Gefahr, eine Abneigung in das Bewusstsein ihrer Kinder oder Zuhörer zu pflanzen, sei es gewollt oder ungewollt. Aus psychologischen Gründen kann in einem einfachen Gemüt, das durch leidenschaftliche Liebe und Mitgefühl zum gekreuzigten Erlöser bewegt wird, der natürliche Abscheu gegen die Verfolger Jesu sich leicht in einen unterschiedslosen Hass gegen alle Juden aller Zeiten, auch gegen diejenigen unserer Zeit, verwandeln.

8. Es ist zu vermeiden, dass die Verfluchung in der Heiligen Schrift oder das Geschrei einer rasenden Volksmenge: «Sein Blut komme über uns und unsere Kinder» behandelt wird, ohne daran zu erinnern, dass dieser Schrei die Worte unseres Herrn nicht aufzuwiegen vermag: «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun», Worte, die unendlich mehr Gewicht haben.

9. Es ist zu vermeiden, dass der gottlosen Meinung Vorschub geleistet wird, wonach das jüdische Volk verworfen, verflucht und für ein ständiges Leiden bestimmt sei.

10. Es ist zu vermeiden, die Tatsache unerwähnt zu lassen, dass die ersten Mitglieder der Kirche Juden waren.

Quelle: <http://www.cja.ch/seelisberger-thesen> [Stand: 25.06.2014]

Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund
Schweizer Bischofskonferenz
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund

Gemeinsame Erklärung zur Bedeutung jüdisch-christlicher Zusammenarbeit heute (2007)

Anlässlich des 60-Jahr-Jubiläums der internationalen «Dringlichkeitskonferenz gegen den Antisemitismus» von 1947 auf dem Seelisberg blicken wir auf eine erfolgreiche Pionierphase der jüdisch-christlichen Zusammenarbeit in der Schweiz zurück. Das Verhältnis der evangelisch-reformierten und römisch-katholischen Kirche gegenüber dem Judentum ist grundlegend verändert worden, von einem Verhältnis der Gleichgültigkeit und des Misstrauens oder gar der Feindschaft hin zu einem Nebeneinander und geschwisterlichen Miteinander. Durch unterschiedlichste Initiativen im religiösen, pädagogischen, sozialen und politischen Bereich sind Antijudaismus und der Antisemitismus in unserem Land wesentlich zurückgedrängt worden.

Gleichzeitig zeigen sich im gegenwärtigen gesamtgesellschaftlichen Umbruch hin zu einer immer pluralistischeren und komplexeren Gesellschaft regressive und reaktionäre Gegenkräfte.

Daher verpflichten sich die Unterzeichner auch in Zukunft,

- jeder Diskriminierung aufgrund von ethnischer Zugehörigkeit oder Glaubensüberzeugung entgegenzutreten.
- an der sensiblen Beziehung zwischen den jüdischen Gemeinden und den christlichen Kirchen unablässig zu arbeiten.
- die gegenseitige Verständigung und den theologischen Dialog zu suchen und weiterzuführen.
- aus der je eigenen, religiösen Tradition das Beste für ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden in die schweizerische Gesellschaft einzubringen.

Wir rufen alle Angehörigen unserer Kirchen und Glaubensgemeinschaften auf, ihre Verantwortung in diesem Sinne in Gemeinde und Öffentlichkeit wahrzunehmen und eigene Initiativen zu ergreifen. Darüberhinaus bitten

wir alle Exponenten der Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, aber auch jeden Bürger und jede Bürgerin, diese Zielsetzungen aktiv mitzutragen. Juden und Christen in unserem Land sehen folgende Herausforderungen, die nur mit vereinten Kräften bewältigt werden können:

- Die bleibende Verankerung der Erkenntnisse aus der Aufarbeitung der Schoah im Bewusstsein aller Bürgerinnen und Bürger.
- Eine sachliche und konstruktive Reaktion auf die Ereignisse im Nahen Osten, besonders in Israel/Palästina.
- Die Integration der unter uns wohnenden Muslime in unsere Gesellschaft.
- Eine öffentliche und politische Präsenz der Religionen zum Gemeinwohl der ganzen Bevölkerung.
- Die tatkräftige Hilfe angesichts neuer sozialer Ungerechtigkeiten.
- Das Vorantreiben konkreter Massnahmen zum Schutz der anvertrauten Erde und zur Bewahrung der Schöpfung.

Gemeinsam möchten wir alle Mitbürgerinnen und Mitbürger zur Mitarbeit auf den unterschiedlichsten Ebenen anregen. Wir vertrauen und hoffen darauf, dass Gott, gepriesen sei sein Name, sie fruchtbar werden lässt.

Prof. Alfred Donath, Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (SIG)
Bischof Kurt Koch, Schweizer Bischofskonferenz (SBK)
Pfarrer Thomas Wipf, Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (SEK)

Quelle: <http://www.kirchenbund.ch/sites/default/files/media/pdf/aktuell/Erklaerung-Seelisberg-2007.pdf> [Stand: 25.06.2014]

**Erklärung über das Verhältnis der Kirche
zu den nichtchristlichen Religionen «Nostra aetate» (1965)**

Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen «Nostra aetate» wurde nach einer bewegten Entstehungsgeschichte am 28. Oktober 1965 verabschiedet und verkündet. Das Dokument steht im Dienst der interreligiösen Versöhnung, ruft zu einem theologischen und pastoralen Umdenken und zum geschwisterlichen, respektvollen Gespräch zwischen den Religionen auf. Der vierte Abschnitt widmet sich dem eigentlichen Thema: dem Verhältnis der katholischen Kirche zum jüdischen Volk und Glauben. Er betont die jüdischen Wurzeln des Christentums, das gemeinsame geistliche Erbe und fordert die Abkehr von Rassismus, Antijudaismus und Antisemitismus.

1. In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, faßt sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt. [...]

2. [...] So sind auch die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen bemüht, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten.

Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist «der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6), in dem die

Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.¹

Deshalb mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.

3. Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde², der zu den Menschen gesprochen hat. [...]

4. Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.

So anerkennt die Kirche Christi, daß nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden. Sie bekennt, daß alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach³ in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und daß in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist. Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepropft sind.⁴ Denn die Kirche glaubt, daß Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat.⁵

1 Vgl. 2 Kor 5,18–19.

2 Vgl. Gregor VII., Ep. III., 21 ad Anazir (Al-Nasir), regem Mauritaniae, ed. E. Caspar in MGH, Ep. sel. II, 1920, I, 288, II–15; PL 148, 451 A.

3 Vgl. Gal 3,7.

4 Vgl. Röm 11,17–24.

5 Vgl. Eph 2,14–16.

Die Kirche hat auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammverwandten sagt, daß «ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören wie auch die Väter und daß aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt» (Röm 9,4–5), der Sohn der Jungfrau Maria. Auch hält sie sich gegenwärtig, daß aus dem jüdischen Volk die Apostel stammen, die Grundfesten und Säulen der Kirche, sowie die meisten jener ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben.

Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt⁶, und ein großer Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt.⁷ Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich.⁸ Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm «Schulter an Schulter dienen» (Soph 3,9).⁹

Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches ist.

Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben¹⁰, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen.

Gewiß ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der

6 Vgl. Lk 19,44.

7 Vgl. Röm 11,28.

8 Vgl. Röm 11,28–29; vgl. II. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche *Lumen Gentium*: AAS 57 (1965) 20.

9 Vgl. Jes 66,23; Ps 65,4; Röm 11,11–32.

10 Vgl. Joh 19,6.

Heiligen Schrift zu folgern. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, daß niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht.

Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben. Auch hat ja Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und lehrt, in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen. So ist es die Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden.

5. Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern. Das Verhalten des Menschen zu Gott dem Vater und sein Verhalten zu den Menschenbrüdern stehen in so engem Zusammenhang, daß die Schrift sagt: «Wer nicht liebt, kennt Gott nicht» (1 Joh 4,8). [...]

Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht. [...]

Quelle: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html [Stand: 25.06.2014]

Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland

Synodalbeschluss «Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden» (1980)

Die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland hatte durch Beschluss vom 15. Januar 1976 die Kirchenleitung beauftragt, eine Kommission zum Thema «Christen und Juden» einzusetzen und Juden um ihre Mitarbeit in diesem Ausschuss zu bitten. In jahrelangen Gesprächen entstand eine Vorlage für den Synodalbeschluss vom 11. Januar 1980, der die christliche Mitverantwortung und Schuld am Holocaust bekannte, die Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum herausstellte und das kirchliche Zeugnis gegenüber dem Judentum von der Mission an der Völkerwelt unterschied.

Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich. (Röm 11,18b)

1. In Übereinstimmung mit dem «Wort an die Gemeinden zum Gespräch zwischen Christen und Juden» der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 12. Januar 1978 stellt sich die Landessynode der geschichtlichen Notwendigkeit, ein neues Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk zu gewinnen.

2. Vier Gründe veranlassen die Kirche dazu:

(1) Die Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld an dem Holocaust, der Verfemung, Verfolgung und Ermordung der Juden im Dritten Reich.

(2) Neue biblische Einsichten über die bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels (z. B. Röm 9–11), die im Zusammenhang mit dem Kirchenkampf gewonnen worden sind.

(3) Die Einsicht, daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind [...].

(4) Die Bereitschaft von Juden zu Begegnung, gemeinsamem Lernen und Zusammenarbeit trotz des Holocaust.

3. [...]

4. Deshalb erklärt die Landessynode:

(1) Wir bekennen betroffen die Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust.

(2) Wir bekennen uns dankbar zu den «Schriften» (Lk 24,32 und 45; 1 Kor 15,3f.), unserem Alten Testament, als einer gemeinsamen Grundlage für Glauben und Handeln von Juden und Christen.

(3) Wir bekennen uns zu Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist und die Völker der Welt mit dem Volk Gottes verbindet.

(4) Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, daß die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist.

(5) Wir glauben mit den Juden, daß die Einheit von Gerechtigkeit und Liebe das geschichtliche Heilshandeln Gottes kennzeichnet. Wir glauben mit den Juden Gerechtigkeit und Liebe als Weisungen Gottes für unser ganzes Leben. Wir sehen als Christen beides im Handeln Gottes in Israel und im Handeln Gottes in Jesus Christus begründet.

(6) Wir glauben, daß Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind; darum sind wir überzeugt, daß die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann.

(7) Wir stellen darum fest:

Durch Jahrhunderte wurde das Wort «neu» in der Bibelauslegung gegen das jüdische Volk gerichtet: Der neue Bund wurde als Gegensatz zum alten Bund, das neue Gottesvolk als Ersetzung des alten Gottesvolkes verstanden. Diese Nichtachtung der bleibenden Erwählung Israels und seine Verurteilung zur Nichtexistenz haben immer wieder christliche Theologie, kirchliche Predigt und kirchliches Handeln bis heute gekennzeichnet. Dadurch haben wir uns auch an der physischen Auslöschung des jüdischen Volkes schuldig gemacht.

Wir wollen deshalb den unlösbaren Zusammenhang des Neuen Testaments mit dem Alten Testament neu sehen und das Verhältnis von «alt» und «neu» von der Verheißung her verstehen lernen: als Ergehen der Verheißung, Erfüllen der Verheißung und Bekräftigen der Verheißung; «neu» bedeutet darum nicht die Ersetzung des «Alten». Darum verneinen wir, daß das Volk Israel von Gott verworfen oder von der Kirche überholt sei.

(8) Indem wir umkehren, beginnen wir zu entdecken, was Christen und Juden gemeinsam bekennen: Wir bekennen beide Gott als den Schöpfer des Himmels und der Erde und wissen, daß wir als von demselben Gott durch den aaronitischen Segen Ausgezeichnete im Alltag der Welt leben.

Wir bekennen die gemeinsame Hoffnung eines neuen Himmels und einer neuen Erde und die Kraft dieser messianischen Hoffnung für das Zeugnis und das Handeln von Christen und Juden für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt.

5. [...]

Quelle: Rendtorff, Rolf; Henrix, Hans Hermann (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Paderborn, München 1988, 593–595.

Johannes Paul II.

Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte (2000)

Zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche hat am Ersten Fastensonntag 2000 ein Papst ein umfassendes Schuldbekenntnis für Fehler und Sünden von Gläubigen in der Vergangenheit gesprochen. Beim Pontifikalgottesdienst im Petersdom beklagte Papst Johannes Paul II. am 12. März 2000 in sieben Vergebungsbitten Methoden der Intoleranz, verurteilte die Spaltungen der Christenheit und bekannte die Sünden von Christen im Verhältnis zum jüdischen Volk.

Die vierte Mea Culpa-Bitte bekennt die Schuld im Verhältnis zu Israel. Bei seinem Besuch an der Westmauer, der sog. Klagemauer in Jerusalem, am 26. März 2000 vollzog Johannes Paul II. eine symbolisch eindrucksvolle Geste, indem er diese Bitte als persönliches Gebet in eine Fuge der Mauer steckte und sich schweigend verneigte. Das Schriftstück wurde der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem zur Aufbewahrung übergeben.

Schuldbekenntnis im Verhältnis zu Israel

Der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Edward Idris Kardinal Cassidy, sprach dieses Schuldbekenntnis:

Laß die Christen der Leiden gedenken, die dem Volk Israel in der Geschichte auferlegt wurden.

Laß sie ihre Sünden anerkennen, die nicht wenige von ihnen gegen das Volk des Bundes und der Lobpreisungen begangen haben, und so ihr Herz reinigen.

Nach einem Gebet in Stille sprach der Papst folgendes Gebet:

Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen.

Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen.

Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, daß echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes.

Darum bitten wir durch Christus unseren Herrn.

Johannes Paul II.

Quelle: Henrix, Hans Hermann; Kraus, Wolfgang (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1985–2000. Paderborn 2000, 153–154.

«Dabru Emet». Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum (2000)

Eine Gruppe von etwa 170 jüdischen Gelehrten aus unterschiedlichen Strömungen in den Vereinigten Staaten haben am 11. September 2000 in Baltimore eine religiöse Stellungnahme unter dem Titel «Dabru Emet» («Redet Wahrheit») veröffentlicht. Die Erklärung würdigt die Anstrengungen der christlichen Kirchen zur Verbesserung des Verhältnisses zum Judentum, lädt zu einem vertrauensvollen Gespräch mit Christen und Christinnen ein und regt in acht Thesen eine Diskussion über die grundlegenden Beziehungen zwischen Judentum und Christentum an.

[...] *Juden und Christen beten den gleichen Gott an.* Vor dem Aufstieg des Christentums waren es allein die Juden, die den Gott Israels anbeteten. Aber auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an. Wenngleich der christliche Glaube für Juden keine annehmbare Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, daß Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind.

Juden und Christen stützen sich auf das gleiche Buch – die Bibel (das die Juden «Tenach» und die Christen das «Alte Testament» nennen). In ihm suchen wir nach religiöser Orientierung, spiritueller Bereicherung und Gemeinschaftssinn und ziehen aus ihm ähnliche Lehren: Gott schuf und erhält das Universum; Gott ging mit dem Volk Israel einen Bund ein; und es ist Gottes Wort, das Israel zu einem Leben in Gerechtigkeit leitet; schließlich wird Gott Israel und die gesamte Welt erlösen. Gleichwohl interpretieren Juden und Christen die Bibel in vielen Punkten unterschiedlich. Diese Unterschiede müssen respektiert werden.

Christen respektieren den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel. Für Juden stellt die Wiedererrichtung des Staates Israel im gelobten Land das bedeutendste Ereignis seit dem Holocaust dar. Als Angehörige einer biblisch begründeten Religion sind Christen dafür dankbar, daß Israel den Ju-

den als der leibhaftigen Verkörperung des Bundes zwischen ihnen und Gott versprochen – und gegeben wurde. Viele Christen unterstützten den Staat Israel aus weit tiefer liegenden Gründen als nur solchen politischer Natur. Als Juden begrüßen wir diese Unterstützung. Darüber hinaus wissen wir, daß die jüdische Tradition allen Nicht-Juden, die im jüdischen Staat leben, Gerechtigkeit gebietet.

Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Torah. Im Zentrum der moralischen Prinzipien der Torah steht die unveräußerliche Heiligkeit und Würde eines jeden Menschen. Wir alle wurden nach dem Bilde Gottes geschaffen. Diese uns gemeinsame moralische Haltung kann die Grundlage für ein verbessertes Verhältnis zwischen unseren beiden Gemeinschaften sein. Darüber hinaus kann es auch zur Grundlage eines kraftvollen Zeugnisses für die gesamte Menschheit werden, das der Verbesserung des Lebens unserer Mitmenschen dient und sich gegen Unmoral und Götzendienst richtet, die uns verletzen und entwürdigen. Ein solches Zeugnis ist insbesondere nach den beispiellosen Schrecken des vergangenen Jahrhunderts dringend von Nöten.

Der Nazismus war kein christliches Phänomen. Ohne die lange Geschichte christlichen Antijudaismus und christlicher Gewalt gegen Juden hätte die nationalsozialistische Ideologie jedoch keinen Bestand finden und nicht verwirklicht werden können. Zu viele Christen waren an den Grausamkeiten der Nazis gegen die Juden beteiligt oder billigten sie. Andere Christen wiederum protestierten nicht genügend gegen diese Grausamkeiten. Dennoch war der Nationalsozialismus selbst kein zwangsläufiges Produkt des Christentums. Wäre den Nationalsozialisten die Vernichtung der Juden in vollem Umfang gelungen, hätte sich ihre mörderische Raserei weitaus unmittelbarer gegen die Christen gerichtet. Mit Dankbarkeit gedenken wir jener Christen, die während der nationalsozialistischen Herrschaft ihr Leben riskiert oder geopfert haben, um Juden zu retten. Eingedenk dieser Christen fordern wir die Fortsetzung der jüngsten Anstrengungen in der christlichen Theologie, die Verachtung des Judentums und des jüdischen Volkes eindeutig zurückzuweisen. Wir preisen jene Christen, die diese Lehre der Verachtung ablehnen und klagen sie nicht aufgrund der Sünden ihrer Vorfahren an.

Der nach menschlichem Ermessen unüberwindbare Unterschied zwischen Juden und Christen wird nicht eher ausgeräumt werden, bis Gott die gesamte Welt erlöst haben wird, wie es die Schriften prophezeien. Christen wissen von Gott und dienen ihm durch Jesus Christus und die christliche Tradition. Juden wissen und dienen Gott durch die Torah und die jüdische Tradition. Dieser Unterschied wird weder dadurch aufgelöst, daß eine der Gemeinschaften darauf besteht, die Schrift zutreffender auszulegen als die jeweils andere, noch dadurch, daß eine Gemeinschaft politische Macht über die andere ausübt. So wie Juden die Treue der Christen gegenüber ihrer Offenbarung anerkennen, so erwarten auch wir von Christen, daß sie unsere Treue unserer Offenbarung gegenüber respektieren. Weder Juden noch Christen sollten dazu genötigt werden, die Lehre der jeweils anderen Gemeinschaft anzunehmen.

Ein erneuertes Verhältnis zwischen Juden und Christen wird die jüdische Praxis nicht schwächen. Ein verbessertes Verhältnis wird die von Juden zu Recht befürchtete kulturelle und religiöse Assimilation nicht beschleunigen. Es wird weder die traditionellen jüdischen Formen der Anbetung verändern, noch wird es interreligiöse Ehen zwischen Juden und Nicht-Juden fördern, noch wird es Juden vermehrt dazu bewegen, zum Christentum überzutreten, und auch nicht zu einer unangebrachten Vermischung von Judentum und Christentum führen. Wir anerkennen das Christentum als einen Glauben, der dem Judentum entsprungen ist und nach wie vor über wichtige Kontakte zu ihm verfügt. Wir betrachten das Christentum nicht als eine Erweiterung des Judentums. Nur wenn wir unsere eigenen Traditionen pflegen, können wir an unserer Beziehung zueinander in Aufrichtigkeit festhalten.

Juden und Christen müssen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen. Juden und Christen erkennen, ein jeder auf seine Weise, die Unerlöstheit der Welt, wie sie sich in andauernder Verfolgung, Armut, menschlicher Entwürdigung und Not manifestiert. Obgleich Gerechtigkeit und Frieden letztlich in Gottes Hand liegen, werden unsere gemeinsamen Anstrengungen zusammen mit denen anderer Glaubensgemeinschaften helfen, das Königreich Gottes, auf das wir hoffen und nach dem wir uns sehnen, herbeizuführen. Getrennt und vereint müssen wir daran arbeiten, daß Ge-

rechtigkeit und Frieden in unsere Welt einziehen. Die Vision der Propheten Israels ist uns dabei das gemeinsame Leitbild.

«In der Folge der Tage wird es geschehen: Da wird der Berg des Hauses des Herrn festgegründet stehen an der Spitze der Berge und erhaben sein über die Hügel. Zu ihm strömen alle Völker. Dorthin pilgern viele Nationen und sprechen: ‚Auf, laßt uns hinaufziehen zum Berg des Herrn, zum Hause des Gottes Jakobs! Er lehre uns seine Wege, und wir wollen auf seinen Pfaden wandeln!« (Jesaja 2,2–3).

Tikva Frymer-Kensky, University of Chicago

David Novak, University of Toronto

Peter Ochs, University of Virginia

Michael Signer, University of Notre Dame

Quelle: Henrix, Hans Hermann; Kraus, Wolfgang (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1985–2000. Paderborn 2000, 974–976.

Christliche Akademikergruppe für christlich-jüdische Beziehungen

**Eine heilige Verpflichtung
Den christlichen Glauben in seinem Verhältnis zum Judentum
neu reflektieren (2002)**

Seit 1969 hat sich die Vereinigung «Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations», bestehend aus protestantischen und römisch-katholischen Bibelwissenschaftlern, Historikern und Theologen beiderlei Geschlechts, für die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses in den USA eingesetzt. In einer differenzierten Stellungnahme beschreibt sie ein Jahr nach der jüdischen Erklärung «Dabru Emet» sowohl das Verbindende als auch die unterschiedlichen Auslegungstraditionen von Judentum und Christentum und verwirft jede Art von Judenmission.

[...] Unsere Arbeit hat einen historischen Kontext. Fast während des gesamten Zeitraums der vergangenen zweitausend Jahre haben Christen die Juden fälschlicherweise als ungläubig dargestellt, sie für den Tod Jesu kollektiv verantwortlich gemacht und sie deshalb als von Gott verdammt angesehen. In Übereinstimmung mit vielen offiziellen christlichen Erklärungen lehnen wir diese Anklagen als historisch unwahr und theologisch unbegründet ab. Sie unterstellen, dass Gott dem ewigen Bund mit dem jüdischen Volk untreu sein könnte. Beschämt erkennen wir, welches Leid durch diese verzerrte Darstellung über das jüdische Volk gebracht wurde. Wir bereuen diese Lehre der Verachtung. Unsere Reue verlangt von uns, eine neue Lehre des Respekts zu erarbeiten. Diese Aufgabe ist zu allen Zeiten notwendig, aber die tödliche Krise im Nahen Osten und das erschreckende Wiederaufleben des Antisemitismus weltweit verleihen dieser Aufgabe eine besondere Dringlichkeit.

Wir glauben, dass eine Revision der christlichen Lehre über das Judentum und das jüdische Volk eine zentrale und unumgängliche Verpflichtung der Theologie in unserer Zeit darstellt. Es ist dringend notwendig, dass das Christentum das Judentum angemessen versteht und beschreibt und zwar nicht nur, um dem jüdischen Volk gegenüber gerecht zu sein, sondern auch um der Integrität des christlichen Glaubens willen, den wir ohne Bezug auf

das Judentum nicht verkünden können. Außerdem wird die Wiederbelebung unserer Würdigung des jüdischen religiösen Lebens unsern christlichen Glauben vertiefen, zumal zwischen Christentum und Judentum eine einzigartige Verbindung besteht. [...]

Ermutigt durch die Arbeit sowohl jüdischer als auch christlicher Kollegen, geben wir nachfolgend unseren christlichen Glaubensbrüdern und -schwestern zehn Thesen zu bedenken. Wir bitten alle Christen eindringlich, ihren Glauben im Licht dieser Erklärungen zu reflektieren. Für uns selbst ist dies eine heilige Verpflichtung.

1. Gottes Bund mit dem jüdischen Volk bleibt für immer bestehen.

Jahrhunderte lang behaupteten Christen, ihr Bund mit Gott habe den jüdischen Bund ersetzt beziehungsweise abgelöst. Wir geben diese Behauptung auf. Wir sind überzeugt, Gott widerruft keine göttlichen Verheißungen. Wir bekräftigen, dass Gott sowohl mit Juden als auch mit Christen im Bund steht. Tragischerweise beeinflusst die tief verwurzelte Theologie der Enterbung Israels nach wie vor den christlichen Glauben, Gottesdienst und christliche Praxis, obwohl sie von vielen christlichen Denominationen verworfen wurde und von vielen Christen nicht mehr akzeptiert wird. Unsere Anerkennung der bleibenden Gültigkeit des Judentums hat für alle Bereiche des christlichen Lebens Konsequenzen.

2. Jesus von Nazaret lebte und starb als gläubiger Jude.

Christen beten den Gott Israels in und durch Jesus Christus an. Die Enterbungstheologie jedoch veranlasste Christen Jahrhunderte lang von Jesus als einem Gegner des Judentums zu sprechen. Dies ist historisch falsch. Jesu Leben und Lehre wurde von jüdischem Gebet, jüdischer Ethik und Praxis geprägt. Die Schriften seines Volkes inspirierten und nährten ihn. Christliche Predigt und Lehre muss heute beschreiben, wie sehr Jesu irdisches Leben Teil der jüdischen Sehnsucht war, den Bund mit Gott im Alltag zu leben.

3. Alte Rivalitäten dürfen die christlich-jüdischen Beziehungen heute nicht mehr bestimmen.

Ogleich wir heute Christentum und Judentum als unterschiedliche Religionen kennen, war das, was später zur Kirche wurde, für viele Jahrzehnte nach dem Wirken und der Auferstehung Jesu zunächst eine Bewegung innerhalb des Judentums. Die Zerstörung des Tempels in Jerusalem durch römische Armeen im Jahr 70 des ersten Jahrhunderts verursachte eine Krise im jüdischen Volk. Verschiedene Gruppen, einschließlich das Christentum und das frühe rabbinische Judentum, konkurrierten innerhalb der jüdischen Gemeinschaft um den Führungsanspruch als wahre Erben des biblischen Israels. Die Evangelien spiegeln diese Rivalität wider, in deren Rahmen sich die Disputanten gegenseitig anklagten. Der christliche Vorwurf der Scheinheiligkeit und Gesetzlichkeit verzerrt das Judentum und stellt eine unwürdige Grundlage für das christliche Selbstverständnis dar.

4. Das Judentum ist ein lebendiger Glaube, der sich durch viele Jahrhunderte hindurch entwickelt und an Reichtum gewonnen hat.

Viele Christen setzen das Judentum fälschlicherweise mit dem biblischen Israel gleich. Judentum und Christentum haben jedoch in den Jahrhunderten nach der Zerstörung des Tempels neue Formen des Glaubens und der Praxis entwickelt. Die rabbinische Tradition verlieh bestehenden Praktiken wie dem Gemeindegebet, dem Studium der Torah und den Liebestaten einen neuen Wert und ein neues Verständnis. Auf diese Weise konnten Juden den Bund in einer Welt ohne den Tempel leben. Im Lauf der Zeit entwickelten sie eine umfassende Auslegungsliteratur, die jüdisches Leben, jüdischen Glauben und jüdisches Selbstverständnis nach wie vor bereichert. Christen können das Judentum insgesamt nicht losgelöst von seiner nachbiblischen Entwicklung begreifen, die auch den christlichen Glauben zu bereichern und zu vertiefen imstande ist.

5. Juden und Christen sind durch die Bibel zugleich getrennt und verbunden.

Im Laufe des gemeinsamen Studiums der Bibel entdecken manche Juden und Christen neue Lesarten, die einen tieferen Einblick in beide Traditionen ermöglichen. Obgleich beide Gemeinschaften aus den gleichen biblischen Texten des alten Israel schöpfen, haben sie verschiedene Auslegungstraditionen entwickelt. Christen sehen diese Texte durch die Brille des Neuen Testaments, während Juden diese Schriften anhand der Tradition rabbinischer Kommentare verstehen.

Wird der erste Teil der christlichen Bibel als das «Alte Testament» bezeichnet, kann das fälschlicherweise dazu führen, diese Texte als überholt zu betrachten. Alternativausdrücke – «Hebräische Bibel», «Erstes Testament» oder «Gemeinsames Testament» – können trotz ihrer Problematik die erneute Wertschätzung der dauerhaften Kraft dieser Texte sowohl für Juden als auch für Christen besser ausdrücken.

6. Die Bestätigung des bleibenden Bundes Gottes mit dem jüdischen Volk hat Konsequenzen für das christliche Heilsverständnis.

Christen begegnen der erlösenden Kraft Gottes in der Person Jesu Christi und sie glauben, dass diese Kraft in ihm allen Menschen zugänglich ist. Darum haben Christen über Jahrhunderte hinweg gelehrt, allein Jesus Christus mache das Heil zugänglich. Dank ihrer jüngsten Einsicht, dass Gottes Bund mit Israel ewig bleibt, können Christen jetzt das Wirken der erlösenden Kraft Gottes in der jüdischen Tradition erkennen. Wenn Juden, die unseren Glauben an Christus nicht teilen, in einem Heilsbund mit Gott stehen, dann brauchen Christen neue Verstehensweisen für die universale Bedeutung Christi.

7. Christen sollten nicht versuchen, Juden zu bekehren.

Angesichts unserer Überzeugung, dass sich Juden in einem ewigen Bund mit Gott befinden, lehnen wir missionarische Bemühungen zur Bekehrung von Juden ab. Gleichzeitig begrüßen wir es, wenn Juden und Christen von ihren

jeweiligen Heilserfahrungen mit Gott Zeugnis ablegen. Keine der beiden Gruppen kann zutreffender Weise von sich behaupten, über eine vollständige oder ausschließliche Erkenntnis Gottes zu verfügen.

8. Ein christlicher Gottesdienst, der Verachtung des Judentums lehrt, entehrt Gott.

Das Neue Testament enthält Passagen, die oft negative Haltungen zu Juden und Judentum bewirkt haben. Die Verwendung dieser Texte im Rahmen des Gottesdienstes erhöht die Wahrscheinlichkeit der Judenfeindschaft. Eine anti-judaistische Theologie hat auch den christlichen Gottesdienst auf eine Weise geprägt, die das Judentum herabsetzt und eine Verachtung der Juden begünstigt. Eindringlich bitten wir die kirchlichen Führungspersönlichkeiten, Schriftlesungen, Gebete, die Struktur der Perikopen, Predigt und Kirchenlieder zu überprüfen, um verzerrte Vorstellungen vom Judentum zu beseitigen. Ein reformiertes liturgisches Leben der Christen wäre Ausdruck eines neuen Verhältnisses zu den Juden und würde Gott Ehre erweisen.

9. Wir bestätigen die Bedeutung des Landes Israel für das Leben des jüdischen Volkes.

Das Land Israel war für das jüdische Volk schon immer von zentraler Bedeutung. Die christliche Theologie behauptete jedoch, Juden hätten durch die Ablehnung des göttlichen Messias sich selbst zur Heimatlosigkeit verurteilt. Eine solche Enterbungslehre schloß jedes christliche Verständnis für die jüdische Bindung an das Land Israel aus. Christliche Theologen können diesen entscheidenden Sachverhalt insbesondere angesichts des komplexen und anhaltenden Konflikts um das Land nicht mehr umgehen. Indem wir anerkennen, dass sowohl Israelis als auch Palästinenser das Recht haben, in Frieden und Sicherheit im eigenen Land zu wohnen, rufen wir zu ernsthaften Bemühungen auf, die zu einem gerechten Frieden unter allen Völkern der Region beitragen.

10. Christen sollten gemeinsam mit Juden für die Heilung der Welt arbeiten.

Seit fast einem Jahrhundert haben Juden und Christen in den Vereinigten Staaten gemeinsam an wichtigen gesellschaftlichen Fragen gearbeitet wie etwa den Rechten von Arbeitnehmern und den Bürgerrechten. Weil Gewalt und Terrorismus in unserer Zeit zunehmen, müssen wir unsere gemeinschaftlichen Bemühungen um Gerechtigkeit und Frieden verstärken, wozu uns sowohl die Propheten Israels als auch Jesus auffordern. Diese gemeinsamen Bemühungen von Juden und Christen vermitteln der Welt eine Vision menschlicher Solidarität und liefern Modelle der Zusammenarbeit mit Menschen anderer Glaubenstraditionen.

Quelle: <http://www.jcrelations.net/Eine+heilige+Verpflichtung+-+Den+christlichen+Glauben+in+seinem+Verh%4ltnis+zum+Judentum+neu+reflektieren.+I.+September+2002.2420.o.html?L=2> [Stand: 09.07.2014]

Antisemitismus:

Sünde gegen Gott und die Menschlichkeit (1992)

Die Schweizerische Bischofskonferenz (SBK) und der Schweizerische Israelitische Gemeindebund (SIG) haben 1990 eine Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission (JRGK) ins Leben gerufen, bestehend aus jüdischen und katholischen Mitgliedern aus Wissenschaft und Gesellschaft. Aufgabe und Ziel dieser Gesprächskommission besteht darin, Wege der Solidarität, des gegenseitigen Respekts und der jüdisch-katholischen Verständigung in der Schweiz aufzuzeigen. Neben zahlreichen Veröffentlichungen zu aktuellen Fragen des Dialogs ist die JRGK seit 2011 verantwortlich für die Gestaltung des «Tags des Judentums» in der Schweiz. In einem Memorandum, 1992 erschienen, 500 Jahre nach der Vertreibung der Juden und Jüdinnen aus Spanien, behandelt die JRGK die Frage des Antisemitismus in der Schweiz, wie er im Rahmen der christlichen Geschichte und Gegenwart zu deuten und zu bekämpfen sei.

1. [...] Weshalb ist der Antisemitismus unser erstes Thema? Es gibt viel zwischen den jüdischen und den christlichen Gemeinschaften zu besprechen, zu verdeutlichen und zurechtzurücken. Zuerst aber muss klar sein, wie die Gesprächspartner die Judenfeindschaft bewerten, und wie sie dagegen ringen und arbeiten. Christen und Christinnen, die sich ihrem Gewissen und ihrer Glaubensgemeinschaft gegenüber verantwortlich wissen, können keinem andern Thema den Vorzug geben, wenn sie sich ihren jüdischen Kollegen gegenüber glaubhaft verhalten wollen. Es geht dabei um die Verteidigung des guten Rufes, der Rechte und eventuell sogar des Lebens jüdischer Mitmenschen. Das jüdische Volk ist der unentbehrlichste und wichtigste Gesprächspartner der Kirche. [...]

2. [...]

3. Wachsamkeit nach dem Holocaust auch in der Schweiz

Im Zweiten Weltkrieg versuchten die nationalsozialistischen Machthaber das jüdische Volk gänzlich auszurotten. Die «Endlösung» haben sie zwar nicht erreicht. Aber sie vermochten mehrere Millionen Juden ihrer Freiheit zu berauben, zu foltern, zu demütigen und zu ermorden. *Das von Verbrechern über das jüdische Volk verfügte Holocaust (wörtlich Ganzopfer) bzw. die Schoa (wörtlich Vernichtung) ist das ragende Mahnmal für unsere Generation und für alle kommenden Geschlechter. Nach dem Krieg ist es vielen Menschen bewusst geworden, dass die Feindschaft gegen das jüdische Volk – unter welchen Formen auch immer – für Juden akute Lebensgefahr und für Christen die Zerstörung ihres Christseins bedeutet.*

Die Selbstreinigung von Judenfeindschaft und die Mithilfe bei der Aufarbeitung von Ursachen und Hintergründen dieses in allen Jahrhunderten aufgetauchten Übels gehören zu den wichtigsten Aufgaben der christlichen Kirchen. [...]

Die Schweizer Juden oder die in der Schweiz Erholung suchenden Juden sind keine Flüchtlinge und keine Asylanten. Manche von ihnen waren dies aber früher. Teile des jüdischen Volkes leben auch heute noch in Ländern der Unterdrückung und des Hasses. Die Juden der Schweiz – selbstverständlich auch unserer Nachbarländer, der USA und Israels – sind aber für die Nichtjuden insofern beispielhaft geworden und geblieben, als heutige Asylanten mit denselben verderblichen Denkmustern bedacht werden, mit deren Hilfe früher Verachtung, Abschiebung und Verfolgung der Juden gerechtfertigt worden sind. Der heutige sich gegen Türken, Tamilen, Schwarzafrikaner usw. richtende Rassismus ist ein schreckliches Fortsetzungsdrama früherer Feindschaften und Rassismen gegen die Juden. Nicht zufällig bricht bei heutigen Fremden- und Asylantenfeinden immer wieder alter Judenhass durch. Hass gegen heutige Verfolgte kann leicht in Hass gegen Juden umschlagen. Umgekehrt findet der Judenhass im heutigen Fremdenhass seine Fortsetzung. Damit sind die Juden jene Volksgruppe, die uns allein schon durch ihre Existenz daran erinnert, wie verderblich aller Hass und alle Unterdrückung ist.

Die heutigen Feinde der Juden bedienen sich sowohl rassistisch-fremdenfeindlicher Motive als auch des überkommenen religiösen und gesellschaftlichen Feindschaftsdenkens. Überdies versuchen sie, jüdische Gemeinschaften, die irgendwo in Europa leben, für politische Geschehnisse im Staat Israel und rund um den Staat Israel (mit)verantwortlich zu machen. [...]

4. Die Kirche auf dem Weg von der Schuld zur Versöhnung

Das Christentum wird einerseits von der jüdischen Wurzel spirituell getragen und genährt (Röm II,18). Andererseits war das Christentum in der Vergangenheit durch Predigt, Katechese und Religionspolitik selbst Trägerin und Verbreiterin der Judenfeindschaft. Auch die Kirche als Institution hat im Verlauf der Jahrhunderte durch mangelnde Wachsamkeit und durch Antisemitismuspropaganda gefehlt. Eine radikale und konsequente Abkehr von allen Ideologien und Redeweisen, die zur Feindschaft gegen die Juden führen können, ist daher geboten. Dies ist nur im Geiste der Umkehr zum lebendigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs möglich. Es muss Christen daran liegen, vor Gott und den Menschen zu ehrlichen und verlässlichen Freunden des jüdischen Volkes zu werden.

Besonders seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die Katholische Kirche wie auch die anderen Kirchen, die in unserem Land wirken, die lange versäumte Pflicht anerkannt und übernommen, keinen Antisemitismus mehr zu dulden, und dem jüdischen Volk, seiner Berufung und seiner Geschichte Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. In der Konzilserklärung «Nostra aetate Nr. 4» vom 28. Oktober 1965 heisst es unter anderem:

«Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums, alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben.»¹

1 Rendtorff, Rolf; Henrix, Hans Hermann (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Paderborn, München 1988, 43.

Zwar hat auch die Katholische Kirche sogar noch nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges allzu lange gezögert, sich unmissverständlich von ihrer alten «Lehre der Verachtung» zu distanzieren. Seit ca. 1960 (Eichmann-Prozess) und 1965 (Zweites Vatikanisches Konzil) aber hat die Katholische Kirche – der Papst, vatikanische Behörden, Bischöfe und Synoden – rund 100 Verlautbarungen gegen die Judenfeindschaft und für eine religiöse und menschliche Solidarität mit Juden und Judentum herausgegeben.

[...]

Alle jüdisch-christlichen Dialogbemühungen haben zuallererst den Sinn, den Antisemitismus zum Verschwinden zu bringen und ein individuelles und gesellschaftliches Leben der Solidarität bei voller Anerkennung und Hochschätzung der legitimen Glaubens- und Kulturdifferenzen zu ermöglichen und zu fördern. Nur so ist eine Arbeit für den Frieden zwischen Juden, Christen und den anderen Völkern und Religionen möglich.

Im September 1990 kam die «Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum» mit dem «Internationalen Jüdischen Komitee für interreligiöse Konsultationen» in Prag zu einer längeren Begegnung zusammen. In der gemeinsamen Schlusserklärung werden Antisemitismus und Rassismus als «Sünde gegen Gott und gegen die Menschlichkeit»² bezeichnet. Jedes Feindschaftsdenken steht im Widerspruch zu christlichem Denken. *Wir appellieren besonders an die sich religiös gebunden fühlenden Menschen in unserem Land, aber auch an die Verantwortlichen in Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur und Medien, dass der «Sünde gegen Gott und die Menschlichkeit» keine Chance gegeben wird.*

5. Antisemitismus: Umschreibungen

Eine ganze Reihe von Definitionen dieses Begriffes³ ist heute gebräuchlich. Mit dem Gemeinten ist vorsichtig umzugehen, da die Judenfeindschaft auch

2 Nach KIPA; Ökumenische Informationen vom 29.9.1990, Nr. 40, S. 10.

3 Das Wort „Antisemitismus“ stammt aus dem 19. Jh. und meint hauptsächlich jene Formen von Judenfeindschaft, in denen die Juden als verächtliche oder gar schädliche Rasse verleumdet werden. Ausserdem hat sich das Wort zu einem Allgemeinbegriff für alle Formen der Judenfeindschaft entwickelt. Festzuhalten ist, dass die Judenfeindschaft im Mittelalter die Juden im allgemeinen nicht mit rassistischen

heute viele Formen annimmt, vom banalen Neid bis hin zu Verdrehungen, Verleumdungen und zerstörerischen Aktionen.

Judenfeindschaft ist eine unkontrollierte, pauschale und moralisch verwerfliche Voreingenommenheit gegen das jüdische Volk mit seiner Geschichte und seiner religiösen, sozialen und kulturellen Identität. Die Voreingenommenheit, das Klischee, führte im Verlauf der Geschichte zu Verhetzungen der breiten Öffentlichkeit gegen die Juden, zu Feindseligkeiten auf politischer, sozialer und wirtschaftlicher Ebene, sowie zu blutigen, von der Staatsmacht oder vom Pöbel angezettelten Pogromen.

Der christlich verbrämte Antijudaismus kann umschrieben werden als eine feindliche und starre Reaktion auf die karikiert aufgefasste Erwählung des jüdischen Volkes, die als Überheblichkeit, Völkerfeindschaft usw. gedeutet wird. Diese besondere Judenfeindschaft ist auch als ein gruppenpsychologischer Abwälzungsvorgang zu charakterisieren. Die eigenen religiösen und psychologischen Unzulänglichkeiten werden gleichsam ins jüdische Volk hineingebannt. Die Juden werden zu Sündenböcken. Die Christen überspielen ihre Rivalitätsängste mit überheblicher Theologie, mit Verachtung der Juden und mit judenfeindlichen Massnahmen. Im Mittelalter lassen sich diese Projektionen gut beobachten: Die Juden galten als physische Nachkommen der israelitischen Propheten und als Stammesgefährten Jesu und damit als die eigentlichen «messianischen Fachleute». Weil sie als so Ausgestattete aber nicht nur keine Anstalten machten, den Messiasglauben der Christen zu bestätigen, sondern ihn heftig ablehnten, reagierten viele christliche Gruppen gereizt und schoben den Juden alle möglichen Perfidien (Brunnenvergiftung, Ritualmord, Hostienschändung) in die Schuhe. [...]

Diese Beispiele zeigen, dass die Judenfeindschaft nicht nur den Juden schadet, sondern auch der Gesellschaft, von der sie ausgeht: Sie ist eine Verblendung, die die Sicht auf die Realität verstellt und sich damit gegen die Judenfeinde selbst wendet, die die Gefangenen der eigenen Vorstellungsbilder sind.

Motiven beschimpft hat. Einzig in Spanien spielte die „Reinheit des Blutes“ eine Rolle.

6. Aufgaben

Die Judenfeindschaft ist ein vielfältiges, sich seit mehr als 2000 Jahren durch die ganze Geschichte hinziehendes, ja bis in die frühe Offenbarungsgeschichte zurückreichendes Phänomen. Es muss daher für eine möglichst breite und nachhaltige Bewusstmachung des ganzen Problemkomplexes in allen Kreisen unserer Gesellschaft gesorgt werden. Dies erfordert Diskussionen sowohl über theologisch-geistig anspruchsvolle als auch über ganz praktische Themen des gegenseitigen Verständnisses und Zusammenlebens.

1. Es ist eine Aufgabe der Christen in unserem Lande, ihren grundsätzlichen, von religiöser Liebe geprägten Verzicht auf jede Art von religiöser oder kultureller Degradierung von Juden und Judentum auszusprechen und den Bewohnern und Bewohnerinnen unseres Landes klarzumachen. Dies schliesst in erster Linie die Absage an jedes Überheblichkeitsdenken ein. Christlich ist es nicht möglich zu sagen, die Juden seien ein aus der Verantwortung für die Offenbarung entlassenes oder gar verjagtes Volk. Gottes Bund mit seinem Volk ist und bleibt ungekündigt.⁴ Die Christen sind nicht am jüdischen Volk vorbei oder gar anstelle dieses Volkes «in den guten Ölbaum eingepropft worden» (vgl. Röm 11,17–24). Zu beachten sind die grossen heilsgeschichtlichen Optionen der Hebräischen Bibel: Gott wird das zerstreute und dezimierte Israel wieder zusammenführen, auffüllen und aufrichten; im Zusammenhang mit der israelitischen Wiederherstellung wird er das Heil in allen Völkern «bis an die Grenzen der Erde» aufleuchten lassen.⁵ Damit sich die nichtjüdischen Völker gegenüber Israel nicht die Rolle von Gegenspielern anmassen, wurde im Juditbuch (2. Jh. v. Chr.) ein Gebet einer tapferen Frau formuliert, das als Zusammenfassung aller israelitisch-biblischen Erwartungen gelten kann: «Breite über jedes Volk und über jeden Stamm die Erkenntnis aus, dass sie wissen, dass du Gott bist, der Gott aller Macht und Stärke, und dass es für dein Volk Israel keinen anderen Beschützer gibt als dich allein» (Jdt 9,14). *Keinem Volk und keiner Religionsgemeinschaft steht also das Recht zu, über Existenz oder Nichtexistenz Israels zu entscheiden.*

4 Röm 11,29; Papst Johannes Paul II. hat diesen Vers 1980 bei seiner Begegnung mit Juden in Mainz so gedeutet und seither häufig wiederholt.

5 Vgl. Jes 2,2f; 19,19–25; 49,6; Sach 2,14f; 9,9f; Ps 83,19; 2 Kön 19,19.

2. Dieses christliche Denken darf aber nicht dazu führen, unsern jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern den christlichen Glauben aufzudrängen: Jesus sei doch Jude gewesen, das Christentum berge einen jüdischen Charakter in sich, eigentlich sollte den Jüdinnen und Juden die Vorzüglichkeit des christlichen Glaubens einleuchten u. ä. Vielmehr muss auf christlicher Seite akzeptiert werden, dass sich das jüdische Volk von der Tora her auch als ein Volk der Absonderung, der Distanznahme versteht. In Num 23,9 sagt der Seher Bileam über Israel: «Siehe ein Volk! In der Absonderung lebt es, und zu den Völkern wird es nicht gezählt.» Was immer zu einer Beeinträchtigung jüdischer Identität und des jüdischen Auftrages in der Welt führen könnte, wird auf jüdischer Seite schnell registriert. Vorbehalte gegen theologische Gespräche, gegen gemeinsames Beten und gegen die Mischehe mit christlichen Partnern sind von daher zu verstehen.

3. Auf allen Bildungsstufen ist eine solide Kenntnis des Judentums, seiner Religion, seiner Geschichte und seiner Gegenwart zu fördern und zu fordern. [...]

4. [...] Der Antijudaismus kann von christlicher Seite her nur durch die Liebe zum Judentum und zu den Juden überwunden werden. Diese Liebe entsteht zunächst aus der spirituellen und mystischen Einsicht in all das, was die Kirche dem biblischen Volk und seinen jüdischen Nachkommen zu verdanken hat. Ferner erwächst sie aus dem Bewusstsein der bleibenden Verwurzelung des christlichen Glaubens im Judentum sowie aus der gemeinsamen Hoffnung auf die volle Entfaltung des Reiches Gottes. [...]

5. Nicht zu unterschätzen ist bei der Überwindung des Antisemitismus die unprätentiöse Begegnung von Juden und Christen im Alltag: Wir nehmen einander als gleichwertige Menschen, Mitbürger, Nachbarn und Mitarbeiter an, nehmen uns wahr und erleben uns mit Respekt vor der unterschiedlichen religiösen Überzeugung und Tradition und lernen diese kennen.

6. Durch fehlgeleitete Predigt und Katechese hat die Kirche zur Schaffung jenes Klimas beigetragen, in dem die Mörder des Nazireiches ihr verbrecherisches Werk gegen die Juden vollführen konnten. Neben der Kirche haben auch Politik, Wirtschaft und gesellschaftliche Kräfte vor und während der Nazizeit versagt. Wenn wir die Mechanismen dieses Versagens auf-

decken, wenn wir uns im Geiste echter Umkehr zu erhöhter Wachsamkeit gegen die heutigen Formen des Antisemitismus motivieren lassen, und wenn wir uns daran erinnern, wie viele Menschen sich an den Juden gottlos und unmenschlich erwiesen haben, leisten wir dem eigenen Glauben und der Menschlichkeit einen Dienst. Wir sehen ja immer wieder, wie schwelende Feindschaften zu Bürger- und Volkskriegen aufflammen können. Jesu Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43–47) meint dagegen, dass Feindschaften schon an ihrer Wurzel bekämpft werden müssen.

7. Das Land Israel spielt im jüdischen Glauben eine wichtige Rolle. Die Hebräische Bibel enthält Landverheissungen und Vorschriften, wie im Land zu leben und zu wohnen ist. Der moderne Staat Israel beruht aber nicht nur auf der Bibel und der Tradition, sondern auch auf dem Völkerrecht, das alle Nationen für sich in Anspruch nehmen. Sowohl das mit seiner Existenz, seiner Geschichte und seiner Politik verbundene Recht als auch der seit der Staatsgründung entstandene Unfriede wurden im Jahre 1973 von einer Kommission der französischen Bischofskonferenz in einer gültigen Weise ausgedrückt: «Im Verlaufe der Geschichte war die Existenz des jüdischen Volkes stets geteilt zwischen dem Leben unter den Völkern und dem Wunsch nach einer nationalen Existenz in diesem Land. Durch diese Rückkehr (der Juden in das Land ihrer Sehnsucht) und ihre Folgen wurde die Gerechtigkeit einer harten Probe unterworfen. Es handelt sich, politisch gesehen, um ein Aufeinanderprallen mehrerer Forderungen der Gerechtigkeit.»⁶ Die konkrete israelische Politik unterliegt wie jede andere Politik der Kritik. Abzulehnen ist aber das auch in christlichen Kreisen vorkommende unkritische Nachbeten von antijüdischen Slogans, was auf eine Bestreitung der Existenzberechtigung Israels hinauslaufen kann. [...]

8. Die Juden sind nicht die einzige Minorität in der Schweiz. Sie sind eine Minderheit von 0,35 % der Schweizer Bevölkerung (das heisst knapp 18000, die in Gemeinden organisiert sind). Derzeit leben aber auch über 100000 Muslime bei uns. Dazu kommen in steigendem Masse Ströme von fliehenden Menschen, die sich zu anderen Religionen bekennen, aus verschiedenen Ländern Asiens und Afrikas. Wir dürfen auch diesen Menschen

6 Rendtorff, Rolf; Henrix, Hans Hermann (Hg.): Die Kirchen und das Judentum [Anm. 1], 154.

gegenüber nicht von einem bereits «vollen Boot» sprechen, wie dies während des Zweiten Weltkrieges zu den aus dem mörderischen Nazi-Deutschland zu uns in die Schweiz fliehenden Juden gesagt worden ist, die nichts anderes wollten als ihr Leben retten. Unsere Verbundenheit mit Juden und Judentum sollte ein starkes Motiv dafür werden, auch andern Menschen gegenüber offen und aufnahmebereit zu sein. Es geht um den Aufbau einer offenen jüdisch-christlichen Solidaritätsgemeinschaft, zu der auch andere Menschen in Not aufschauen und von der sie Hilfe und Schutz erwarten können. Wenn wir es fertigbringen, mit den Juden und ihrer speziellen Identität respektvoll und anerkennend umzugehen, dann hat dies auch einen Einfluss auf unseren Umgang mit allen anderen Menschen, welcher Hautfarbe und Geisteshaltung sie auch immer sind.

Quelle: Broschüre der JRGK, hg. von SBK und SIG. Bern 1992.

Autoren

DR. PHIL. DAVID BOLLAG ist Lehr- und Forschungsbeauftragter für Judaistik in Luzern, Zürich und Jerusalem, ist Co-Präsident der Jüdisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission und Rabbiner einer Gemeinde in Israel.

LIC. PHIL. MICHEL BOLLAG ist Fachreferent Judentum und hat die Co-Leitung des Zürcher Lehrhauses.

DR. THEOL. HANSPETER ERNST ist Fachreferent Christentum und Geschäftsführer der Stiftung Zürcher Lehrhaus sowie Redaktor der Zeitschrift Lamed.

PROF. DR. THEOL. VERENA LENZEN ist Professorin für Judaistik und Theologie/Christlich-Jüdisches Gespräch an der Theologischen Fakultät wie der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern und Leiterin des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung sowie Co-Präsidentin der Jüdisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission.

P. DR. THEOL. CHRISTIAN M. RUTISHAUSER SJ ist Judaist und Theologe, Referent für Spiritualität am Lassalle-Haus Bad Schönbrunn in Zug und Lehrbeauftragter für jüdische Studien an der Hochschule für Philosophie in München. Er ist Provinzial der Schweizer Jesuitenprovinz und beständiger Konsultor im Vatikan für jüdisch-röm.-kath. Beziehungen.

PROF. DR. THEOL. ADRIAN SCHENKER OP ist emeritierter Professor für Theologie und Exegese des Alten Testaments an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg und ehemaliges Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission.

PROF. DR. THEOL. GÜNTER STEMBERGER ist emeritierter o. Universitätsprofessor am Institut für Judaistik der Universität Wien und korrespondierendes Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

DR. PHIL. DR. THEOL. WALTER WEIBEL ist Pädagoge und Theologe und war bis Ende 2008 Regionalsekretär der Nordwestschweizerischen Erziehungsdirektorenkonferenz.

Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission

Co-Präsidium: Prof. Dr. Verena Lenzen, Luzern (SBK); Rabbiner Dr. David Bollag, Jerusalem/Luzern (SIG)

Mitglieder: Abbé Alain René Arbez, Genf; Michel Bollag, Zürich; Dr. Richard I. Breslauer, Zürich; Dr. Fulvio Caccia, Camorino; Dr. Simon Erlanger, Basel/Luzern; P. Dr. Christian M. Rutishauser SJ, Zürich/Bad Schönbrunn; Prof. Dr. Adrian Schenker OP, Fribourg; Prof. Dr. Esther Starobinski, Genf; Dr. Walter Weibel, Gelfingen

Mentoren: Bischof Prof. Dr. Charles Morerod OP; Weihbischof Denis Theurillat (Mitverantwortlicher); Dr. Herbert Winter, Zürich (Präsident SIG)

Beisitzer: Dr. Jonathan Kreutner, Zürich (SIG); Dr. Erwin Tanner-Tiziani, Fribourg (SBK)