

# **DEN RHEINISCHEN SYNODALBESCHLUSS ZUM VERHÄLTNIS VON CHRISTEN UND JUDEN WEITERDENKEN - DEN GOTTESDIENST ERNEUERN**

Eine Arbeitshilfe zum trinitarischen Reden von Gott, zum Verhältnis der Völker zu Israel, zur theologischen Bedeutung des Staates Israel und zur Gestaltung von Gottesdiensten in Verbundenheit mit dem Judentum

## ***1. Einleitung*** S. 4

- 1.1 Zur Vorgeschichte dieser Arbeitshilfe
- 1.2 Zur Aufgabe der Arbeitshilfe
- 1.3 Zur Gliederung der Arbeitshilfe

## ***2. Die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden seit 1980 – zum Stand der Diskussion in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*** S. 8

- 2.1 Absage an den Antisemitismus
- 2.2 Mitverantwortung und Schuld
- 2.3 Unlösbare Verbundenheit von Israel und Kirche
- 2.4 Bleibende Erwählung Israels
- 2.5 Bejahung des Staates Israel
- 2.6 Bindung an Israel im Grundartikel der Evangelischen Kirche im Rheinland

## ***3. Aktuelle theologische Diskussionspunkte*** S. 13

### ***3.1 Trinitarisches Reden von und mit dem Gott Israels*** S. 13

- 3.1.1 Das Problem und die Chancen
- 3.1.2 Entfaltung
  - 3.1.2.1 Zum Rheinischen Synodalbeschluss von 1980 als Grundlegung einer erneuerten Rede vom dreieinen Gott
  - 3.1.2.2 Zu den biblischen Wurzeln der Rede vom dreieinen Gott
  - 3.1.2.3 Zum gottesdienstlichen Ort der trinitarischen Rede von Gott
  - 3.1.2.4 Zur systematisch-theologischen Bedeutung trinitarischen Redens von Gott
- 3.1.3 Fazit und Konsequenzen
- 3.1.4 Anregungen zur Bearbeitung in Gemeinde und Schule

### ***3.2 Bleibende Erwählung Israels / Hineinnahme der Völker in den Israelbund*** S. 26

- 3.2.1 Das Problem und die Chancen
- 3.2.2 Entfaltung
  - 3.2.2.1 Zur Deutung der einschlägigen Formulierung im Rheinischen Synodalbeschluss von 1980

- 3.2.2.2 Zum Verständnis des Bundes Gottes in der gegenwärtigen jüdischen und christlichen Theologie
- 3.2.2.3 Zur Bedeutung israeltheologischer Lehren von der Kirche für einzelne Mitglieder dieser Kirche
- 3.2.2.4 Zu den Implikationen der Einbeziehung der Kirche in die Verheißungsgeschichte Israels für das Gespräch mit dem Islam
- 3.2.3 Fazit und Konsequenzen
- 3.2.4 Anregungen zur Bearbeitung in Gemeinde und Schule

### ***3.3 Gründung und Fortbestand des Staates Israel als Zeichen der Treue Gottes*** S. 38

- 3.3.1 Das Problem und die Chancen
- 3.3.2 Entfaltung
  - 3.3.2.1 Zur Deutung der einschlägigen Formulierung im Rheinischen Synodalbeschluss von 1980
  - 3.3.2.2 Zur Bedeutung der Existenz des jüdischen Volkes in der Diaspora
  - 3.3.2.3 Zur Notwendigkeit der Rede von den „Zeichen der Treue Gottes“ angesichts der seit 1980 veränderten politischen Lage
  - 3.3.2.4 Zur Wahrnehmung der Lebenslage von Palästinenserinnen und Palästinensern, insbesondere von palästinensischen Christinnen und Christen
- 3.3.3 Fazit und Konsequenzen
- 3.3.4 Anregungen zur Bearbeitung in Gemeinde und Schule

### ***4. Gottesdienst als Bewährungsfeld theologischer Einsichten zum Verhältnis von Christen und Juden*** S. 48

- 4.1 Das Problem und die Chancen
- 4.2 Entfaltung
  - 4.2.1 Bisherige Schritte zur Reform des Gottesdienstes im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs
    - 4.2.1.1 Der Beschluss der Landessynode 2005 zum Gottesdienst
    - 4.2.1.2 Christlich-jüdische Erneuerung in Gesangbuch und Agenden
    - 4.2.1.3 Gottesdienstliche Bewährung der christlich-jüdischen Erneuerung nach den Studien der EKD und der Leuenberger Kirchengemeinschaft
    - 4.2.1.4 Zwischenbilanz
  - 4.2.2 Gottesdienst feiern in Israels Gegenwart – Liturgische Reflexionen und Anregungen
    - 4.2.2.1 Gottesdienstteil A: Eröffnung und Anrufung
    - 4.2.2.2 Gottesdienstteil B: Verkündigung und Bekenntnis
    - 4.2.2.3 Gottesdienstteil C: Abendmahl
    - 4.2.2.4 Gottesdienstteil D: Sendung und Segen
- 4.3 Fazit und Konsequenzen
- 4.4 Anregungen zur Bearbeitung in Gemeinde und Schule

A. Beschluss der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1980: „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“

B. Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden (von der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland per Beschluss vom 11. Januar 1980 entgegengenommen)

C. Grundartikel der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland mit der Ergänzung durch Beschluss der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1996

D. Beschluss der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 9. Januar 2005: „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden – Würdigung des Beschlusses und der Thesen der Landes-synode von 1980 nach 25 Jahren“

E. Einklang mit Israel: Lieder, die besonders geeignet sind, um die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden zu Gehör zu bringen

F. Gemeinsam die Bibel lesen: Eine Zusammenschau von alttestamentlichen Texten für Schriftlesung und Predigt

## 1. Einleitung

Die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden ist eine Aufgabe, die uns in unserem eigenen Glauben und Handeln korrigieren und bereichern, verwurzeln und weiten kann und uns neue, bisweilen überraschende Zugänge zur Bibel, zur Glaubenslehre, zu Bekenntnis und Gottesdienst eröffnet.

Davon sind die Autoren dieser Arbeitshilfe überzeugt – auch wenn sie nüchtern sehen, dass die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden bei vielen Gemeindegliedern lediglich als theologische Herausforderung für „Spezialisten des jüdisch-christlichen Dialogs“ wahrgenommen wird, auch wenn sie nüchtern sehen, dass nicht wenige Gemeinden des Themas müde geworden sind (sei es *nach* intensiver Beschäftigung damit, sei es schon *bevor* sie sich überhaupt auf Fragen zum Judentum eingelassen haben).

Die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden ist auch nicht nur ein Gebot der Fairness gegenüber den Juden – so sehr uns unsere Geschichte verpflichtet, die Juden und ihren Glauben nicht herabzuwürdigen oder zu vereinnahmen. Die Umkehr von einem antijüdischen Selbstverständnis christlichen Glaubens ist vor allem eine erneute Hinwendung zu den eigenen Wurzeln und ein wichtiger Schritt zum Glauben-Lernen in der Begegnung. Nach unserer Überzeugung können wir gerade in der Begegnung mit dem Judentum lernen, unseren eigenen christlichen Glauben besser, angemessener, lebendiger, „biblischer“ und zugleich zeitgemäßer zu verstehen, als es uns ohne dies möglich wäre.

Die vorliegende Arbeitshilfe will Anstöße geben, in *diesen* Lernprozess einzutreten – und sich im gedanklichen oder tatsächlichen Gespräch mit dem Judentum ebenso kritisch wie konstruktiv mit dem eigenen Glauben zu befassen.

### 1.1 Zur Vorgeschichte dieser Arbeitshilfe

1980 entschloss sich die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“. Ihr gleichnamiger Synodalbeschluss war damals wegweisend und ist es bis heute.<sup>1</sup>

Denn zum ersten Mal hat mit diesem Beschluss die Synode einer Landeskirche in Deutschland ihre Schuld am Antijudaismus, auch ihre Schuld an der Shoah bekannt und sich selbst in die Pflicht genommen, diesen schuldverstrickten Weg zu verlassen. Zum ersten Mal hat eine Landessynode in Deutschland ihren Willen bekundet, das Verhältnis der Christinnen und Christen zu Jüdinnen und Juden, zum Judentum grundlegend zu erneuern. Zum ersten Mal hat eine Landessynode bisherige theologische Denkfiguren zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden ausdrücklich revidiert und den Mut aufgebracht, aus den biblischen Quellen „neue“ Verhältnisbestimmungen zu gewinnen. Zum ersten Mal hat eine Landessynode bei der Vorbereitung und Beratung eines einschlägigen Beschlusses gehört und beherzigt, was Juden bzw. Jüdinnen dazu zu sagen haben.

Als kirchliche Stellungnahme hat dieser „rheinische Synodalbeschluss“ (abgekürzt: RSB oder schlicht „*der* Synodalbeschluss“) großes Aufsehen erregt; viele andere Kirchen haben sich den Geist dieses Beschlusses zu eigen gemacht und ähnliche Erklärungen verabschiedet; in der Evangelischen Kirche im Rheinland wurden in verschiedener Hinsicht beachtliche Konsequenzen aus diesem Beschluss gezogen – u.a. hat ihre Synode 1996 einen Absatz in den Grundartikel ihrer Kirchenordnung eingefügt. Dort heißt es nun: „Sie [sc. die Evangelische

---

<sup>1</sup> Zugänglich ist dieser sog. Rheinische Synodalbeschluss (RSB) in der Handreichung für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland Nr. 45: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Düsseldorf 1980, sowie hier in Anhang A.

Kirche im Rheinland] bezeugt die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.“<sup>2</sup>

Nach 25 Jahren hat die Landessynode selbst den Lernprozess, den die Rheinische Kirche auf der Linie jenes Beschlusses beschritt, Revue passieren lassen und gewürdigt.<sup>3</sup> Sie hat dabei bemerkenswerte und bemerkenswert positive Entwicklungen feststellen können, etwa diejenige, „dass der rheinische Synodalbeschluss von 1980 [sc. bei vielen Gemeinden und Kirchenmitgliedern] zu einer deutlichen Veränderung des Bewusstseins für die besondere Beziehung der Kirche zu Israel geführt“ hat (11), oder diejenige, dass sich die rheinische Kirche „auf ihrem Weg der ‚Umkehr und Erneuerung‘ in einer weiten ökumenischen Gemeinschaft“ befindet (12).

Sie hat allerdings auch festgestellt, dass unbeschadet dieser Erfolge noch vieles zu tun bleibt. So gelte es,

- zu prüfen, was die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden für das Reden der Christinnen und Christen von der „Person Jesu Christi“ und für das „trinitarische Reden von Gott“ bedeutet (11),
- zu klären, was die Aussage des Rheinischen Synodalbeschlusses von 1980 bedeutet, die Kirche sei durch Jesus Christus „in den Bund Gottes mit seinem Volk“ hineingenommen worden (11),
- angesichts des Nahostkonfliktes zu präzisieren, was die Gründung und der dauerhafte Bestand des Staates Israel für die Theologie und den Glauben evangelischer Christinnen und Christen bedeutet (11. 60f.),
- immer wieder die Praxis der Kirche darauf hin zu prüfen, ob sie dem erneuerten Verhältnis zwischen Christen und Juden tatsächlich entspricht. „Insbesondere im Gottesdienst“ haben sich die theologischen Einsichten des 25-jährigen Lernprozesses zu „bewähren und [zu] bewahrheiten“ (59).

Genau diesen vier Fragen geht die vorliegende Arbeitshilfe nach. Sie bietet eine Auswahl einschlägiger theologischer Reflexionen und sucht jene Fragen so zu beantworten, dass eine fruchtbare Besprechung bzw. Erprobung im Gottesdienst möglich wird.

## 1.2 Zur Aufgabe der Arbeitshilfe

Die vorliegende Arbeitshilfe möchte zum einen Gemeinden und Schulen ermöglichen, in die theologische Diskussion um das Verhältnis von Christen und Juden einzusteigen, und zum anderen konkrete Kriterien und Gestaltungsvorschläge für die Feier des Gottesdienstes anbieten. Sie möchte dabei die Anregungen zur Gottesdienstgestaltung nicht etwa als Anhang verstanden wissen, sondern als Herzstück der nächsten Etappe im Prozess von Umkehr und Erneuerung. Denn hier, in einem der zentralen, unverzichtbaren Felder christlichen Lebens, muss sich erweisen, ob theologische Einsichten *tatsächlich* Wirkung zeigen, ob neue Gedanken auch unser Beten, Schrift-Auslegen, Bekennen, Singen und Feiern vor Gott prägen, ob unser Glaube eine Gestalt gewinnt, die den Glaubenseinsichten entspricht. In diesem Sinne gilt: Theologische Sätze bewähren sich im Gottesdienst und darüber hinaus im Alltag der Christen in Gemeinde und Welt.

<sup>2</sup> Hier zitiert nach Katja Kriener/Johann Michael Schmidt (Hg.): Gottes Treue – Hoffnung von Christen und Juden, Neukirchen 1998, 81. In diesem Band ist auch der Weg zur Änderung des Grundartikels dokumentiert.

<sup>3</sup> „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ – Würdigung des Beschlusses und der Thesen der Landessynode von 1980 nach 25 Jahren, hier zitiert nach: epd-Dokumentation 8/2005, 8-12 und 59-61. Vgl. darüber hinaus insbesondere zur innerkirchlichen Wirkung dieses Beschlusses die Beiträge in Katja Kriener/Johann Michael Schmidt (Hg.): „... um Seines NAMENS willen“. Christen und Juden vor dem Einen Gott Israels – 25 Jahre Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 2005.

„Gottesdienst“ meint hier übrigens nach unserer Überzeugung nicht nur den Gottesdienst am Sonntagmorgen, sondern auch Gottesdienste in der Begleitung des Lebenslaufes (Taufen, Konfirmationen, Trauungen, Beerdigungen), Gottesdienste mit besonderen Zielgruppen (z.B. Schul- und Jugendgottesdienste, Kirche mit Kindern, Gottesdienste mit Senioren, Gottesdienste mit Gehörlosen) oder besonderen Formen (kirchenmusikalische Gottesdienste, Feierabendmahl, ökumenische Gottesdienste u.a.m.).

Die vorliegende Arbeitshilfe dokumentiert nicht den *Abschluss* eines Prozesses der Meinungsbildung innerhalb der Evangelischen Kirche im Rheinland. Sie möchte vielmehr alle Gemeinden, ihre Presbyterien und Mitglieder einladen, offene Fragen mitzubedenken und an der weiteren Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden mitzuwirken. Mitdenken und Mitwirkung möglichst vieler Mitglieder unserer Kirche sind wichtig, um den Erneuerungsprozess durchdringend zu gestalten und immer wieder neu mit Leben zu füllen. Die Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden kommt nicht schon darin zum Ziel, dass neue, theologisch sachgemäßere Einsichten formuliert werden; sie zielt auf Umkehr aller Christinnen und Christen von einem antijüdischen oder israelvergessenen Verständnis ihres Glaubens, auf die Begegnung zwischen Christen und Juden, Jüdinnen und Christinnen vor Ort und auf ein vertieftes Verstehen wie auf ein lebendigeres Gestalten unseres eigenen Glaubens.

So laden wir Sie als Leserinnen und Leser ein, zunächst die Verständlichkeit und Tragfähigkeit dessen zu prüfen, was in dieser Arbeitshilfe vorgeschlagen wird. Bitte wirken Sie an der Diskussion dieser Vorlage mit,

- indem Sie die Vorschläge dieser Arbeitshilfe beraten sowie in Gottesdienst und Gespräch erproben,
- indem Sie Ihre Meinungen, Kritiken, Anregungen zu den Vorschlägen der Arbeitshilfe zu Papier bringen,
- indem Sie im Blick auf sich selbst und Ihr Umfeld prüfen, was der weiteren Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden im Wege steht.

Bitte senden Sie Ihre Überlegungen zu den Themen der Arbeitshilfe bis Ende September 2010 an das

Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland  
 Abt. III: Ökumene - Mission - Religionen  
 Postfach 30 03 39  
 40403 Düsseldorf  
 oder an: [abteilung.III@ekir-lka.de](mailto:abteilung.III@ekir-lka.de)

### 1.3 Zur Gliederung der Arbeitshilfe

Schließlich ein Wort zum Aufbau der Arbeitshilfe: Im Anschluss an diese Einleitung (Kapitel 1) wird zunächst in Grundzügen die Diskussion geschildert, die der Rheinische Synodalbeschluss von 1980 ausgelöst hat – die Darstellung nennt Punkte, denen die Kirchen der EKD zustimmen, und solche, die dauerhaft kontrovers blieben (Kapitel 2). Dann werden die drei theologischen Themen behandelt, die oben bereits genannt wurden: das trinitarische Reden von Gott, die Hineinnahme der Christen in den Bund Gottes mit seinem Volk Israel, die Bedeutung des Staates Israel (Kapitel 3). Die Arbeitshilfe bietet dabei jeweils vier gedankliche Schritte an:

- Sie beschreibt das Problem (1.),
- entfaltet theologische Denkfiguren, Traditionen, Einsichten, die Beachtung finden sollten (2.),
- versucht eine „Lösung“ zu formulieren (3.)

- und gibt Anregungen für die Bearbeitung des Themas in Gemeindekreisen, schulischen Lerngruppen oder durch Einzelne (4.).

Im letzten Teil der Arbeitshilfe wird „der Gottesdienst als Bewährungsfeld“ theologischer Einsichten bedacht (Kapitel 4). Sowohl die dortigen Leitlinien als auch die Praxisbeispiele sollen zeigen, wie christliche Gemeinden so Gottesdienst feiern können, dass sich Jüdinnen und Juden nicht herabgewürdigt oder vereinnahmt fühlen, dass das Judentum nicht überboten wird, dass sich Christinnen und Christen als Geschwister Israels auf einem gemeinsamen Weg zur von Gott verheißenen neuen Erde und zum neuen Himmel sehen lernen.

Ein umfänglicher Anhang bietet sodann zum einen Texte, die den bisherigen Lernprozess der Evangelischen Kirche im Rheinland im Zuge der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden dokumentieren (Anhang A-D), zum anderen aber auch Arbeitsmaterialien, nämlich Lieder, die besonders geeignet sind, im Gottesdienst die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden zu thematisieren, zu vertiefen, zu verinnerlichen, und Leseordnungen, die den gemeinsamen Gebrauch der „Schrift“ in Judentum und Christentum vergegenwärtigen helfen (Anhang E-F).

## 2. Die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden seit 1980 – zum Stand der Diskussion in der EKD

Das fast einstimmige Votum der Landessynode 1980 markiert einen wesentlichen Punkt in dem Lernprozess, den die Evangelische Kirche im Rheinland (EKiR) nach 1945 unternommen hat. Aus „geschichtlicher Notwendigkeit“, wie es der Synodalbeschluss zu Beginn formuliert, entstanden erste Versuche, jüdische Tradition und Geschichte zu verstehen und mit der eigenen Geschichte in eine neue Beziehung zu bringen. Der Synodalbeschluss gab den Anstoß für viele andere (Landes-)Kirchen, auf diesem Lernweg mitzugehen. Entscheidend dafür wurde die Erkenntnis, die auch den Synodalbeschluss prägt, dass es eben nicht nur eine *geschichtliche* Notwendigkeit für ein Umdenken gibt, sondern vor allem eine *theologische*. Sie kommt deutlich in dem Motto des Dokuments aus Röm 11 zum Ausdruck: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.“

Die „Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld“ an der Schoah wäre allein schon Grund genug für die Erforschung und kritische Betrachtung der eigenen Tradition in ihrer Beziehung zu Israel. Der Hinweis auf „neue biblische Einsichten“ stellt aber klar, dass es dabei nicht bleiben kann: Das Verhältnis der Kirche zu Israel<sup>4</sup> ist keine Randfrage christlicher Existenz, ist auch nicht (nur) ein Problem der Kirchengeschichte, sondern muss im Zentrum des theologischen Nachdenkens stehen, damit der christliche Glaube biblischer Gottesglaube bleiben kann.

Die intensive, teilweise theologisch revolutionäre Arbeit in der Vorbereitungsphase des Synodalbeschlusses (und auch der kurz zuvor erstellten EKD-Studie Christen und Juden I) legte den Grundstein für das, was noch vor wenigen Jahrzehnten undenkbar erschien: *eine theologisch positive Bestimmung des Verhältnisses von christlicher und jüdischer Gemeinde*, eine christliche Sicht auf Israel, die nicht von Verwerfung und Verachtung geprägt ist.

Liest man den Synodalbeschluss heute im Kontext der nachfolgenden Dokumente zum Verhältnis von Christen und Juden,<sup>5</sup> so wird deutlich, dass der Synodalbeschluss in Zustimmung wie Widerspruch weiter gewirkt hat und – anders als anfangs manchmal befürchtet – kein totes Papier geblieben ist. Der Lernprozess wurde auf vielen Ebenen fortgesetzt, sowohl in der theologischen Wissenschaft als auch in kirchenleitenden Gremien und in den Gemeinden.<sup>6</sup> Die einzelnen Sätze des Synodalbeschlusses sind dabei in unterschiedlicher Weise und mit unterschiedlichem Gewicht diskutiert und auch modifiziert worden. Im Verlauf der Diskussi-

---

<sup>4</sup> Die Rede von „Kirche“ und „Israel“ nimmt den biblischen Sprachgebrauch auf. Die Hebräische Bibel bzw. das Alte Testament verwenden in der Regel die Rede von Volk und Land „Israel“ (jisrael), das Neue Testament spricht von den christlichen Gemeinden u.a. als „Kirche“ (ekklesia). Der Rheinische Synodalbeschluss von 1980 (und in seinem Gefolge auch viele andere kirchliche Stellungnahmen) hat im Blick auf die theologische Verhältnisbestimmung beider *in der Gegenwart* die Rede von „Christen“ und „Juden“ vorgezogen. Die vorliegende Arbeitshilfe schließt sich diesem Sprachgebrauch an – durch die Bezugnahme auf biblische Texte, auf die Sprache der Liturgie oder auf Stellungnahmen Dritter findet sich gleichwohl immer wieder auch das Begriffspaar „Kirche“ und „Israel“. Sofern nicht anders ausgewiesen, werden „Christen und Juden“ sowie „Kirche und Israel“ synonym verwendet.

<sup>5</sup> Dieser Übersicht liegen im Wesentlichen Dokumente aus dem Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zugrunde. Die umfangreichste Zusammenstellung einschlägiger Texte findet sich in den beiden Bänden „Die Kirchen und das Judentum“, Bd. 1: Dokumente von 1945 – 1985, hg. von Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix; Paderborn/Gütersloh 1988, sowie Bd. 2: Dokumente von 1986 – 2000, hg. von Hans H. Henrix und Wolfgang Kraus; Paderborn/Gütersloh 2001.

Ein wesentliches Dokument ist außerdem „Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden“, hg. im Auftrag der Leuenberger Kirchengemeinschaft von Helmut Schwier, Frankfurt 2001. Der Text versteht sich zwar ausdrücklich als Konsentext, referiert daneben aber auch ein breites Spektrum divergierender Meinungen.

<sup>6</sup> Die in der vorherigen Anmerkung genannte Dokumentation verzeichnet für die Zeit von 1945 bis 1979, also bis zur Verabschiedung des Synodalbeschlusses, 28 Texte von evangelischen Gremien, für die Zeit von 1980 bis 2000 sind es 86!

onen hat sich zu einigen Aussagen des Synodalbeschlusses ein deutlicher Konsens gebildet, andere werden nach wie vor sehr kontrovers betrachtet.

Die EKD-Studie *Christen und Juden III* aus dem Jahr 2000 nennt im Rückgriff auf die Studie *Christen und Juden II* von 1991 fünf Punkte, zu denen sich ein „Einverständnis herausgebildet (hat), das für alle Gliedkirchen gelten kann“ (Studie III, 1.1; vgl. Studie II, 2.).<sup>7</sup> Dies aufnehmend soll kurz gezeigt werden, wie weit die Erklärung der Landessynode 1980 und die Thesen des Synodalbeschlusses konsensfähig geworden sind.

## 2.1 Absage an den Antisemitismus

Die beiden ersten Punkte, die in der EKD-Studie *Christen und Juden II* als Konsens genannt werden, betreffen eine grundsätzliche Absage an jede Form des Antisemitismus und – davon nicht zu trennen – das „Eingeständnis christlicher Mitverantwortung und Schuld am Holocaust“ (Studie III, 1.1). Diesen Satz formuliert der Synodalbeschluss einleitend als zwingenden Grund für ein Umdenken und dann noch einmal als „Bekenntnis“ (RSB 2.1 und 4.1). Die Verurteilung des Antisemitismus sowie die Forderung, Wege zu seiner Überwindung zu suchen, war ein zentrales Thema kirchlicher Verlautbarungen seit 1945.<sup>8</sup> Die Einsicht, dass Denken und Handeln der Kirche zum Entstehen und Wachsen des Antisemitismus beigetragen haben, wuchs dagegen erst langsam und musste zur Frage nach den Ursachen und Hintergründen führen.

## 2.2 Mitverantwortung und Schuld

Es kann als Konsens gelten, dass christliche Theologie schon sehr früh wesentliche Glaubensaussagen „anti-jüdisch“, also gegen das Judentum gerichtet formuliert und dadurch zunächst eine Trennung vom Judentum und danach dessen Verfolgung und Bekämpfung bewirkt hat. Die kirchengeschichtliche und allgemeine historische Forschung haben dazu immer neue detaillierte Befunde geliefert, die diesen Tatbestand belegen. Strittig ist aber unter Theologen, wann dieser Vorgang eingesetzt hat und ob eindeutig antijüdische Aussagen schon im Neuen Testament enthalten sind.

Ein Schuldbekenntnis, wie es der Synodalbeschluss ausspricht, erfordert eine Bußhandlung – und in diesem Sinn haben die Initiatoren des Beschlusses ihre Arbeit durchaus verstanden: Ein anderes Nachdenken und Reden über das Judentum ist ein Bußgang, den wir den Juden ebenso schuldig sind wie der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft selbst. Diese Haltung ist manchmal als übertrieben diskreditiert oder empört abgelehnt worden, sie wird aber sinngemäß auch in anderen Texten zum Ausdruck gebracht (RSB Thesen I.5; vgl. Studie III, 5.1).

## 2.3 Unlösbare Verbindung von Kirche und Israel

---

<sup>7</sup> Alle drei Studien der EKD zum Thema „Christen und Juden“ – je für sich in den Jahren 1975, 1991 und 2000 publiziert – sind in dem Buch „Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975-2000“ (Gütersloh 2002) in unveränderter Gestalt veröffentlicht worden. Um sich in den verschiedenen Ausgaben zu Recht finden zu können, wird in dieser Arbeitshilfe nicht auf einzelne Seiten, sondern auf Kapitel bzw. Abschnitte der einzelnen Studien verwiesen.

<sup>8</sup> Dazu jüngst Evangelische Kirche im Rheinland: „... ist man vor Antisemitismus nur noch auf dem Monde sicher?“ Eine Arbeitshilfe, Düsseldorf 2006.

Der dritte Konsenspunkt der EKD-Studien spricht von der „Erkenntnis der unlösbaren Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum“ (Studie III, 1.1; Studie II, 2.2).

Dieser Satz beschreibt die zentrale Erkenntnis, die der Rheinische Synodalbeschluss vermitteln möchte. In seinen Sätzen 4.2. bis 4.6. wird diese Aussage entfaltet.

### 2.3.1

Der Synodalbeschluss stellt an den Anfang das Bekenntnis zu den gemeinsamen „Schriften“, die in der christlichen Tradition als „Altes Testament“ bezeichnet werden. These II des Beschlusses erläutert in sechs Stichworten die Unverzichtbarkeit des gemeinsamen Lernens mit Juden, um den „Schriften“ als Offenbarungstext des einen Gottes gerecht werden zu können. In der christlichen Tradition hatte die Bezeichnung „Altes Testament“ oft einen abwertenden Klang (RSB 4.7). Dass man sich dessen bewusst geworden ist, zeigt sich u.a. in der Suche nach einer angemesseneren Benennung der „Schriften“. Im Gespräch ist z.B. Erstes Testament, Hebräische Bibel oder die hebräische Bezeichnung TeNaK.<sup>9</sup> Mit den verschiedenen Namen sind in exegetischer und systematischer Theologie meist auch verschiedene Verständnisse und Wertungen der „alttestamentlichen“ Texte verbunden. Der Synodalbeschluss „empfiehlt“ die Bezeichnung Hebräische Bibel (RSB Thesen II,1). Ein einheitlich gebrauchter Begriff ist bisher nicht gefunden worden; er scheint entbehrlich zu sein, solange die gewählte Bezeichnung keine Geringschätzung der „Schriften“ zur Folge hat.

Konsens ist aber, dass die „unlösbare Verbindung“ nur auf der Grundlage der „Schriften“ bekannt werden kann. Zunehmende Aufmerksamkeit erfährt der Tatbestand, dass Juden und Christen mit sehr unterschiedlichen Auslegungstraditionen leben. Sie hören beide in den „Schriften“ das Wort des einen Gottes, obwohl der Kanon in beiden Traditionen nicht identisch ist. Die Kirche gewinnt im Studium der jüdischen Auslegung nicht nur ein breiteres Verständnis der Texte, sondern vor allem genauere Kenntnis des jüdischen Selbstverständnisses. Nicht zuletzt werden – sofern sie durch moderne Bibelwissenschaft erhoben werden können – die Eigenaussagen der Schriften gestärkt. Dieser teilweise neue Umgang mit dem Alten Testament muss sich letztlich im christlichen Gottesdienst bewähren (vgl. dazu den 4. Teil dieser Handreichung).

### 2.3.2

Der tiefste Grund für die Verbundenheit liegt, so „bekennt“ der Synodalbeschluss, in Leben und Werk Jesu. Die historische Tatsache, dass Jesus als Jude geboren wurde, ist ebenso unstrittig wie die Einsicht, dass die Leugnung des wesentlich jüdischen Charakters Jesu ein Element des Antijudaismus darstellt. Dass Jesus im umfassenden Sinn des Wortes Jude blieb und dass dieses jüdische Leben kein Zufall war, sondern von bleibender Bedeutung für den christlichen Glauben ist, wird erst langsam bewusst (RSB Thesen III; vgl. Studie III, 2.5).

These III des Synodalbeschlusses zielt auf die Formulierung einer Christologie, die eindeutig den Vater Jesu Christi als den Gott und Vater Israels erkennbar werden lässt. Denn nur der Jude Jesus kann der Kirche bezeugen, dass die Gebote und Verheißungen des Gottes Israels auch der Kirche gelten. Dabei ist es gerade der Titel „Messias“ (griech. = Christus), der, weil er in den Verheißungen an Israel gründet, die Verbindung der Kirche zu Israel festschreibt. In diesem Sinn konnte der Synodalbeschluss Jesus Christus als den „Messias Israels“ bezeichnen. Biblischer Bezugspunkt dafür ist Röm 1,2 ff., wo Paulus die messianischen Verheißungen der Davidstradition aufnimmt, um damit sein Bekenntnis zum Messias Jesus zu begründen. Als Nachkomme Davids ist Jesus der Träger der Verheißungen des Einen Gottes und steht so als Brücke „zwischen“ Juden und Christen und nicht als Mauer.

---

<sup>9</sup> TeNaK ist die Abkürzung für die hebräischen Bezeichnungen der Bibelteile: Tora = 5 Bücher Mose, Neviim = Propheten, Ketuvim = (nicht-prophetische) Schriften.

## 2.4 Bleibende Erwählung Israels

Der vierte Konsenspunkt der EKD-Studien, die „Anerkennung“ der bleibenden Erwählung Israels, wird im Synodalbeschluss mit dem wesentlich pointierteren „Bekennen“ verbunden. In diesem Satz konzentriert sich für die Verfasser des Synodalbeschlusses und der meisten späteren Texte das, was gegenüber Israel zuerst gesagt werden muss, hinter das es kein Zurück mehr geben darf. Das Bekenntnis zum „ungekündigten Bund“ Gottes mit Israel gilt unbestritten als der große Gegen-Satz zu der jahrhundertealten Überzeugung, dass Israel verworfen sei. Es herrscht Einvernehmen darüber, dass hier eine der entscheidenden Wurzeln des Antijudaismus wie des Antisemitismus liegt.

Wenn aber Gottes Erwählung unwiderruflich ist (Röm 9-11), dann kann nur hier angesetzt werden, wenn man versuchen will, den Ort der Kirche gegenüber Israel zu beschreiben. Grundsätzlich ist man sich darin einig, dass es keine zutreffende Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel ohne Akzeptanz der bleibenden Erwählung Israels geben kann. Strittig ist dagegen, wie dieses Verhältnis beschrieben werden kann. Ein häufig gebrauchtes Modell ist der Bund, in den die Kirche „hineingenommen“ worden ist (RSB 4.4). Dieses Beziehungsmodell wurde und wird aus verschiedenen Gründen in Frage gestellt. Schon das unterschiedliche Verständnis von „Bund“ in der Bibel selbst (sowohl im Alten wie im Neuen Testament) und in der jüdischen wie christlichen Auslegung verhindert eine einfache begriffliche Lösung. Welche Beziehungsmodelle als biblisch angemessen gelten können, ist weiterhin strittig und bedarf noch der Diskussion (vgl. RSB Thesen IV; Studie III, 2.). Darum wird diese Frage in der Handreichung in einem eigenen Abschnitt behandelt (vgl. 3.2; siehe dazu auch Leuenberg II.1).

In diesem Zusammenhang muss noch auf die Frage der Judenmission eingegangen werden, die innerkirchlich zu einer teilweise heftigen Polarisierung geführt hat und nach wie vor für Juden eines der sensibelsten Themen ist. Der Synodalbeschluss äußert sich dazu sehr vorsichtig, lässt aber keinen Zweifel an der Ablehnung der Judenmission. Stattdessen versucht These VI ein Konzept zu erläutern, nach dem Juden wie Christen gleichberechtigt und gemeinsam „Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander“ sind (RSB 4.6 und These VI). Diese ganz andere Sicht von „Judenmission“ i.S. gemeinsamer Sendung von Juden und Christen wird von manchen christlichen Gruppierungen scharf abgelehnt und gilt als „Verrat“ am Evangelium, das man den Juden „schuldig“ sei. Andererseits wurde der Vorwurf laut, implizit sei immer noch die herkömmliche Judenmission (i.S. von Sendung zu den Juden) gemeint, da die Begriffe „Zeugnis“ und „Mission“ nicht klar genug voneinander abgegrenzt und definiert seien, um auch eine versteckte Missionsabsicht auszuschließen. Eine Absage an jede Form der organisierten Judenmission gehört inzwischen zu den allgemein akzeptierten Voraussetzungen für jedes ernst zu nehmende christlich-jüdische Gespräch.

Je fester das Bekenntnis zur bleibenden Erwählung Israels im christlichen Selbstverständnis verankert ist, umso weniger gilt Judenmission als legitime Möglichkeit im Gegenüber zu Israel. Wenn in den Dokumenten teilweise nur die „organisierte“ Judenmission abgelehnt wird, so kommt mit dieser Einschränkung die Unsicherheit darüber zum Ausdruck, was als Alternative denkbar ist. In jüdischen Ohren klingt auch in Begriffen wie Dialog oder Begegnung und Zeugnis zu leicht ein christliches Missionsbestreben mit und weckt Misstrauen. Ein wirklich neues Verhältnis der Kirche zu Israel werden Juden daher erst erkennen, wenn Christen im Gespräch jeden Anschein vermeiden können, Juden von ihrem Glaubensweg abbringen zu wollen. In der innerkirchlichen Diskussion müssen für die Ablehnung der Judenmission theologisch überzeugende Argumente vorgelegt werden (vgl. Studie II, 3).

## **2.5 Bejahung des Staates Israel**

Die EKD-Studien II und III nennen einen fünften Konsenspunkt, der nicht mehr von der Vergangenheit, sondern von der Gegenwärtigkeit des jüdischen Volkes redet, und zwar im Hinblick auf den Staat Israel. Studie III sieht den Konsens in der „Bejahung“ des Staates Israel und bezieht sich damit zunächst nur auf das geschichtlich-politische Faktum der Existenz dieses Staates. Es kann aber sicher keine Rede davon sein, dass über eine mögliche theologische Bedeutung von Land und Staat Israel Konsens herrscht. Der Synodalbeschluss äußert sich dazu nur kurz; er verbindet seine Stellung zum Staat Israel mit dem Bekenntnis zur fortdauernden Erwählung des Volkes Israel. Die Aussage, dass beides zu den „Zeichen der Treue Gottes“ gezählt werden dürfe, hat außer vorsichtiger Zustimmung vor allem heftige Ablehnung erfahren (Studie III, 4.6). Auch vor dem Hintergrund der in 25 Jahren immer schwieriger gewordenen Situation im Nahen Osten muss das Verständnis von Land und Staat Israel heute neu diskutiert werden, zumal es sich dabei um einen zentralen Bereich jüdischen Selbstverständnisses handelt, für den es auf christlicher Seite wenig Anknüpfungspunkte zu geben scheint. Darum gibt es auch zu dieser Frage ein eigenes Kapitel in der Handreichung (vgl. 3.3).

## **2.6 Bindung an Israel im Grundartikel der Evangelischen Kirche im Rheinland**

Der Synodalbeschluss verweist als Fazit auf ein Ergebnis des Lernens mit Juden, nämlich auf das gemeinsame Bekenntnis zu dem einen Schöpfergott und der „Hoffnung eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ (RSB 4.6). Dieser zweite Satz ist mit dem Bekenntnis zur bleibenden Erwählung Israels von der Landessynode 1996 dem Grundartikel der Evangelischen Kirche im Rheinland eingefügt worden und hält so ihre Entschlossenheit fest, die unauflöslche Bindung an Israel nicht mehr aus dem Blick zu verlieren (vgl. oben Abschnitt 1.1). Eine Reihe anderer Landeskirchen ist diesem Beispiel gefolgt.

### 3. Aktuelle theologische Diskussionspunkte

#### 3.1 Trinitarisches Reden von und mit dem Gott Israels

##### 3.1.1 Das Problem und die Chancen

Christinnen und Christen sprechen seit der Zeit der frühen Kirche von Gott als dem dreieinen Gott: Vater, Sohn und Heiliger Geist sind zu unterscheiden und gehören doch zugleich zusammen. Christinnen und Christen beten zu und sprechen von einem Gott, der in diesen drei „Personen“ (so die trinitätstheologische Tradition des Abendlandes) bzw. „Wesenheiten“ oder „Hypostasen“ (so die trinitätstheologische Tradition des Morgenlandes) lebendig ist und handelt.

Die Väter knüpften mit ihrer trinitarischen Redeweise an biblische Formulierungen und Sachverhalte an, interpretierten sie allerdings mit Hilfe des philosophisch geschulten Denkens ihrer Zeit. Mit dem trinitarischen Bekenntnis bzw. mit der Trinitätslehre wollten sie in zeitgenössischen Denkfiguren ihre Glaubenseinsicht zur Geltung bringen, dass in Jesus Christus wie im Heiligen Geist tatsächlich Gott anwesend ist, dass Gott und Jesus Christus nicht auseinander zu dividieren sind und in Inkarnation, Tod und Aufweckung Jesu wirklich *Gottes* Heilswille wirksam wird. Innerer Grund der Trinitätslehre ist somit die Christologie.

Ihre klassische sprachliche und sachliche Gestalt fand die Trinitätslehre im 4. Jahrhundert. Sie ist das Ergebnis langen und harten dogmatischen Streits um das angemessene Reden über das Verhältnis zwischen Jesus Christus und Gott; sie sucht die Frage zu beantworten, inwiefern und „warum die Christen ‚an einen Gott‘ glauben, wenn sie zusätzlich auch ‚an einen Herrn Jesus Christus‘ glauben“.<sup>10</sup> Das Ergebnis dieses Ringens verdichtet sich in einem Glaubensbekenntnis, das 381 n. Chr. auf dem ökumenischen Konzil von Konstantinopel angenommen wurde, im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel bzw. im Nicaeno-Constantinopolitanum (EG 854). Obwohl dieses Bekenntnis in vielen Gemeinden der Evangelischen Kirche im Rheinland mittlerweile nur noch gelegentlich im Gottesdienst gesprochen wird, hat es theologiegeschichtlich und ökumenisch einzigartigen Rang: Es verbindet im Prinzip die ganze Ökumene, namentlich die abendländischen und die orthodoxen Kirchen.<sup>11</sup>

Unbeschadet des ökumenischen Rangs dieses trinitarischen *Bekenntnisses* gehört die *Trinitätslehre* zu den strittigsten theologischen Themen.

- Seit der Antike stößt sie bei Juden – und seit dem 7. Jahrhundert nach Christus bei Muslimen! – auf Skepsis und Kritik: Wird durch die Rede vom dreieinen Gott nicht die Einheit und Einzigkeit Gottes in Frage gestellt? Erfährt der Jude Jesus dadurch, dass er mit dem ewigen Sohn Gottes identifiziert und als eine Person des dreieinen Gottes bezeichnet wird, nicht zu viel und letztlich einem Menschen unangemessene Wertschätzung?
- In der Neuzeit kommen auch kritische Stimmen aus der Christenheit hinzu: Ist die trinitarische Vorstellung von Gott biblisch begründet? Ist sie nicht ein Beispiel für abstraktes, spekulatives theologisches Reden von Gott? Welche Vorstellung von Gott, welche Erfahrungen mit Gott bringt sie zum Ausdruck? Was trägt sie bei zur Deutung des Lebens im Licht des Evangeliums?

<sup>10</sup> So mit Reinhard Staats: Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt 1996, 309. Dieses auch für Nichthistoriker und Nichttheologen verfasste und lesbare Buch informiert über die historischen Umstände der Entstehung, die gegenwärtige Bedeutung und den ökumenischen Rang insbesondere des Nicäno-Constantinopolitanums von 381 (das verkürzend, aber historisch nicht korrekt bisweilen auch nur „Nizänum“ genannt wird).

<sup>11</sup> Die Einschränkung „im Prinzip“ ist erforderlich, weil die sog. non-chalcedonensischen Kirchen (darunter Äthiopier, Armenier und Kopten) und etliche sog. junge Kirchen sich dieses Bekenntnis nicht zu eigen machen.

Nach Phasen der Theologiegeschichte, in denen die Trinitätslehre hintangestellt wurde, findet sie im 20. Jahrhundert wieder bemerkenswert großes Interesse. Weithin herrscht unter christlichen Theologinnen und Theologen Einigkeit, dass trinitarisches Reden von Gott einen unverzichtbaren „Sprachgewinn“ (Dietrich Ritschl) für das Nachdenken über den christlichen Glauben bringt – vor allem deshalb, weil sie uns zu denken und zu sagen hilft, dass der Gott, an den wir glauben, kein einsamer Alleinherrscher ist, sondern immer schon in Beziehung steht, dass er nicht unbewegt, sondern eben in sich kommunizierend ist und dass in Jesus Christus tatsächlich Gottes Wille und Wirken erkennbar wird. Unter *dieser* Voraussetzung (der Zustimmung zur Trinität) wird gegenwärtig intensiv nach einer guten, möglichst unmissverständlichen Form der Trinitätslehre gesucht. Kritisch diskutiert wird dabei etwa,

- wie die Anliegen des trinitarischen Redens von Gott in verständlicher Weise gegen die beiden Missverständnisse geschützt werden können, die dieses Reden von Anfang an begleiten – einerseits gegen das Missverständnis, christlicher Glaube richte sich an drei Götter (sog. Tritheismus), andererseits gegen das Missverständnis, Jesus Christus und der Heilige Geist seien nichts anderes als Erscheinungsformen des einen Gottes (sog. Modalismus).
- ob die altkirchliche Rede von drei „Personen“ (bzw. „Hypostasen“) und einer „Substanz“ (bzw. einem „Wesen“) Gottes für heutige Menschen, für die der Begriff „Person“ Inbegriff individueller Eigenart ist, noch verständlich ist,
- ob die Trinitätslehre vor allem als Aussage darüber verstanden werden soll, wie Gott *handelt* („ökonomisches Trinitätsverständnis“), oder als Aussage darüber, wie Gott *ist* („immanente Trinitätslehre“), oder ob diese Alternative theologisch überhaupt statthaft ist,
- ob es überhaupt möglich und legitim ist, aus Gottes *Handeln* Rückschlüsse darauf zu ziehen, wie er *ist*, und diese Rückschlüsse systematisch in einer Lehre vom Sein Gottes zusammenzufassen (also eine sog. *ontologische* Theologie zu betreiben),
- ob die Rede von „Vater“ und „Sohn“ Gott unangemessen „vermännlicht“
- und ob namentlich *eine* abendländisch-mittelalterliche Ergänzung des Bekenntnisses aus dem Jahr 381, das „filioque“, also die Aussage, der Heilige Geist gehe vom Vater *und dem Sohn* aus, um der Verständigung mit den orthodoxen Kirchen willen zurückgenommen werden kann bzw. soll.

In all diesen Fragen<sup>12</sup> geht es um *Theologie*, um das – nach menschlichem Ermessen – sachlich verantwortbare Reden von dem Gott, an den Christinnen und Christen glauben und dem sie in ihrer Lebensführung vertrauen (wollen). Dabei muss bewusst bleiben: Trinitätslehre und Bekenntnis zum dreieinen Gott sind *sprachliche* Annäherungen an diesen Gott, der „den Menschen letztlich ein Geheimnis ist – und bleiben muß“<sup>13</sup>; sie können und sollen Gott nicht definieren.

Nicht zuletzt im Prozess der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden sind alte kritische Anfragen an die Trinitätslehre von jüdischer Seite mit neuer Dringlichkeit aufgebro-

<sup>12</sup> Zu diesen und anderen Fragen vgl. etwa Dietrich Neuhaus: Ist das trinitarische und christologische Dogma in der Alten Kirche antijüdisch? in: Jörg Mertin (Hg.): „Mit unsrer Macht ist nichts getan ...“ FS Dieter Schellong, Frankfurt/M. 1993, 257-272; Wolfram Kinzig: Warum ist der Gott der Christen ein dreieiniger Gott? Historische Überlegungen zur Trinitätslehre im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, in: „... um Seines NAMENS willen“ (s.o. Anm. 3), 102-117; Rudolf Weth (Hg.): Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, Neukirchen 2005; Christoph Marksches: Jüdische Mittlergestalten und die christliche Trinitätstheologie, in: Michael Welker u.a. (Hg.): Der lebendige Gott als Trinität. FS Jürgen Moltmann, Gütersloh 2006, 199-214, Bernd Oberdorfer u.a.: Art. Trinität/Trinitätslehre, in: RGG VIII (42005), 601-621, sowie Dietrich Ritschl/Martin Hailer: Von Gott reden – Trinität, in: Dies.: Diesseits und jenseits der Worte. Grundkurs christliche Theologie, Neukirchen-Vluyn 2006, 100-122, ferner: Der Glaube an den dreieinen Gott. Eine Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Trinitätstheologie, Bonn 2006 (Die deutschen Bischöfe Nr. 83).

<sup>13</sup> So mit Staats 1996 (s.o. Anm. 10), 4.

chen. Wenn Juden und Christen sich zu demselben Gott bekennen, die einen aber trinitarisch von diesem Gott sprechen und dabei also Jesus Christus als Messias Israels und Sohn des Gottes Israels mitmeinen, die anderen eben dies nicht mittragen können – dann scheint mitten in einer grundlegenden Gemeinsamkeit des Glaubens von Christen und Juden eine ebenso grundlegende Differenz aufzubrechen.<sup>14</sup> In der Tat: Auch einer Trinitätslehre, die von ihren biblischen Wurzeln her und angesichts dieser Anfrage konsequent als Auslegung des Bekenntnisses zu dem einen Gott Israels verstanden wird, werden jüdische Theologinnen und Theologen nicht *zustimmen* können.

Der Versuch einer Neuformulierung der Trinitätslehre im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs soll somit die Differenzen zwischen Christen und Juden an diesem Punkt gar nicht einebnen; sie kann und soll lediglich *so* trinitarisch von Gott reden lehren, dass Jüdinnen und Juden besser *verstehen* und nachvollziehen können, warum und in welcher Absicht Christinnen und Christen so reden.

Dieses Bemühen um Klärung wird und soll allerdings nicht nur der Verständigung mit Jüdinnen und Juden zugute kommen, es wird sich auch als hilfreich erweisen, um uns Christinnen und Christen selbst mit trinitarischem Reden von und mit Gott vertrauter werden zu lassen. Das tut Not – denn eine abstrakt und spekulativ erscheinende Lehre von der Dreieinigkeit, die keinen Bezug zu Glaubenserfahrungen erkennen lässt und nicht mehr durchscheinen lässt, dass sie ihren „Sitz im Leben“ im gottesdienstlichen Lobpreis Gottes hat, ist auch für viele aktive Mitglieder evangelischer Gemeinden, erst recht für sog. treue Kirchenferne oder Kirchendistanzierte anstößig und unverständlich.

Angestoßen durch das christlich-jüdische Gespräch wollen wir selbst unser trinitarisches Reden von Gott biblisch orientiert und auf gegenwärtige Fragen bezogen festigen.

### 3.1.2 *Entfaltung*

Wohl nicht zuletzt wegen der skizzierten Schwierigkeiten haben weder der Rheinische Synodalbeschluss von 1980 noch die Änderung des Grundartikels der Kirchenordnung 1996 die Trinitätslehre explizit berücksichtigt. Obwohl der Synodalbeschluss von 1980 samt seiner erläuternden Thesen die Trinitätslehre nicht explizit thematisiert, schafft er doch durch seine theologischen Grundentscheidungen die Voraussetzungen für ein neues Verständnis der Trinitätslehre, das dem Zeugnis beider Teile der Bibel gerecht wird. Dieses neue (und in mancher Hinsicht: zurückgewonnene) Verständnis der Trinitätslehre zeichnet sich dadurch aus, dass die Rede vom dreieinen Gott nicht länger der Kritik oder Überbietung des Gottesverständnisses im Judentum dient, sondern der Auslegung dessen, was der Kirche aus Juden und Heiden vom Gott Israels offenbar geworden ist. „Die Trinitätslehre muss wieder ... eine Auslegung des NAMENs des Gottes Israels und seines ersten Gebotes werden“<sup>15</sup> – und sie *kann* auch mit guten Gründen so verstanden und dargestellt werden. Denn sie bringt zur Geltung, dass sich für getaufte Christinnen und Christen in Jesus Christus der Gott Israels selbst erschließt. Für den christlichen Glauben kommt in ihm in einzigartiger Weise Gottes Wille mit den Menschen zum Ausdruck; ja, in ihm ist Gottes Logos Mensch geworden (vgl. Joh 1,14). *Diese* Wertschätzung Jesu Christi teilen Jüdinnen und Juden – mit Ausnahme der sog. messianischen Juden und der getauften Jüdinnen bzw. Juden (z.B. David Leuner, Ellen Flessemann-Leer, Hans Ehrenberg, Lilli Simon) – nicht. Sie stehen in Folge dessen auch der trinitarischen

<sup>14</sup> Zum Bedenken der Trinitätslehre im Kontext des christlich-jüdischen Gespräches vgl. etwa Pinchas Lapid/Jürgen Moltmann: Jüdischer Monotheismus – christliche Trinitätslehre, München 1979, Clemens Thoma/Michael Wyschogrod: Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen, Bern 1984, Julie Kirchberg: Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen, Innsbruck 1990, Bertold Klappert: Die Trinitätslehre als Auslegung des NAMENs des Gottes Israels, in: EvTh 62 (2002), 54-72; Magnus Striet (Hg.): Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube, Freiburg u.a. 2004; Christoph Marksches, Jüdische Mittlergestalten (s.o. Anm. 12)

<sup>15</sup> Bertold Klappert: „Geheiligt werde Dein NAME! Dein Wille werde getan!“ – Gedenken, Ertrag und Auftrag des Rheinischen Synodalbeschlusses von 1980, in: epd-Dokumentation 8 /2005, 26-46, hier 35.

Entfaltung des christlichen Gottesverständnisses ablehnend gegenüber – für sie läuft trinitarische Rede von Gott Gefahr, dem einen Gott etwas beizugesellen, was nicht Gott ist. (Der hebräische Begriff für diese Beigesellung lautet *Schittuf*.)

Um der Verständigung mit Jüdinnen und Juden, nicht minder aber auch mit Christinnen und Christen willen, die der Trinitätslehre mit Unverständnis oder Skepsis gegenüber stehen, versucht diese Arbeitshilfe einen Zugang zum trinitarischen Reden von Gott über die biblischen Wurzeln dieses Redens, über seine gottesdienstliche Herkunft und Verwendung sowie über das Nachdenken über die Aussageabsichten der Denkfigur „Trinität“ zu bahnen.

### 3.1.2.1 Zum Rheinischen Synodalbeschluss von 1980 als Grundlegung einer erneuerten Rede vom dreieinen Gott

Der Rheinische Synodalbeschluss legt den Grund für ein erneuertes Verständnis der Trinitätslehre,

- indem er erstens die *Identität und Verlässlichkeit des Gottes Israels* bekennt. Christen und Juden stimmen darin überein, dass sie „Gott als den Schöpfer des Himmels und der Erde“ bekennen (RSB 4.8), Christen „glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk“ und verneinen ausdrücklich, „daß das Volk Israel von Gott verworfen oder von der Kirche überholt sei“ (RSB 4.4 und 4.7). „Der Gott, den das Neue Testament bezeugt, ist derselbe Gott, von dem die Hebräische Bibel spricht“ (Thesen zum RSB II.3);
- indem er zweitens *Jesus Christus* den biblischen Erzählungen gemäß in die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel einzeichnet. Im Beschluss der Synode heißt es: „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“ (RSB 4.3);
- indem er drittens – wenn auch nur implizit – Christen wie Juden auf *das Wirken des Geistes Gottes, des Heiligen Geistes* verwiesen sieht. Christen und Juden teilen die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde (RSB 4.8), sie sehen sich gleichermaßen an „Gerechtigkeit und Liebe als Weisungen Gottes für unser ganzes Leben“ gebunden (RSB 4.5) und sind voller Zuversicht, dass Gottes Geist ihnen bis zur Erfüllung dieser Hoffnung immer wieder „das Zeugnis und Handeln ... für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt“ ermöglicht (RSB 4.8).

Kurz: Das Bekenntnis zu dem einen Gott in seiner bleibenden Bundestreue zu Israel, das Bekenntnis zu dem Juden Jesus Christus, das Bekenntnis zum Geist Gottes, der Menschen bestärkt in ihrer Hoffnung, in ihrem Zeugnis und in ihrem Handeln, wird im Rheinischen Synodalbeschluss von 1980 zwar nicht in trinitarischer Form ausdrücklich, doch ohne Mühe lassen sich die Bekenntnisse der Synode als Rede und Zeugnis vom dreieinen Gott verstehen. Dass eben dies nicht nur möglich und sinnvoll, sondern auch notwendig ist, zeigt ein Blick auf die biblischen Wurzeln, auf den gottesdienstlichen Ort und die systematische Bedeutung der Trinitätslehre.

### 3.1.2.2 Zu den biblischen Wurzeln der Rede vom dreieinen Gott

Die *Trinitätslehre* wird noch nicht in der Heiligen Schrift entfaltet. Als systematisch durchdachte und in scharfsinnigen Formulierungen definierte Lehre hat sie ihren Sitz vielmehr im Leben der frühen Kirche. Geschult im Umgang mit der zeitgenössischen, griechischsprachigen Philosophie haben antike christliche Theologen sie entwickelt, um die Bedeutung Jesu Christi, die Einzigartigkeit Gottes und seine Gegenwärtigkeit im Heiligen Geist vor dem Forum ihrer vernunftbegabten Zeitgenossen darstellen zu können.

Sie haben sich dabei eins gewusst mit dem Zeugnis der Bibel, die in ihren beiden Teilen auf unterschiedliche Weise von den vielfältigen Formen der Selbstoffenbarung und Gegenwart Gottes in Schöpfung, Volk Israel, Jesus Christus und Kirche berichtet (vgl. Hebr 1,1). An beiden Teilen der Heiligen Schrift, in der Hebräischen Bibel wie im Neuen Testament, sticht

dabei ins Auge, dass ihre Bücher und Geschichten einerseits die Vielgestaltigkeit Gottes, andererseits die Einzigkeit Gottes herausarbeiten.

*In der Hebräischen Bibel* wird die Vielgestaltigkeit Gottes erkennbar zum Beispiel

- an der Vielzahl der Beinamen und Attribute, die ihm angesichts der verschiedenen Erfahrungen, die Menschen aus dem Volk Israel mit diesem Gott machen, beigelegt werden und mit denen Gott sich ansprechen lässt – sei es „Ich werde sein, der ich sein werde“ (Ex 3,14), sei es „El Shaddaj“ (Ex 6,2-8), sei es „barmherzig und gnädig“ (Ex 34,6), „zornig“ (Num 11,1) oder „heilig“ (Jes 6,3), sei es „Vater“ (Dtn 32,6), „Mutter“ (Jes 66,13) oder „König“ (Ps 96,10);
- an den vielfältigen Weisen, in denen der Gott Israels Menschen nahe kommt: Er begegnet den Vätern und Müttern in Gestalt von Boten (Gen 19,1), in Gestalt seines Engels (Gen 21,17; 22,11) oder in Form von Naturgewalten bzw. -erscheinungen (Ex 3; Ex 16,10; Hi 38-42). Er ist in seinem Volk gegenwärtig in seiner Doxa / Herrlichkeit (Ex 32,34; 33,2.14; 40,35), in seinem Wort (Jes 9,7; 55,11), in Gestalt der Frau Weisheit als seiner Gespielin und Mittlerin der Schöpfung (Spr 8f.) und in seinem Messias-könig (Jes 7,14; 9,5; 11,1). Er wohnt gleichermaßen in der Höhe, im Tempel und bei den Zerschlagenen (Jes 57,15);
- an den Differenzierungen, die gleichsam *in* Gott erkennbar werden, wenn zwischen JHWH und seinem „Namen“ unterschieden wird (Dtn 12,5 und 11), wenn von ihm mal im Singular, dann wieder im Plural die Rede ist (Gen 1 und 18), wenn von Gott und dem Versucher (Hiob 1f.) oder vom „Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs“ (Ex 3,6) die Rede ist oder wenn sich der Gott Israels in seinem Knecht Israel (Ex 4,22; Hos 11,1), in seinem messianischen Sohn (2Sam 7,14; Ps 2,7; 80,16; 89,27f.), in der Gestalt seines Vertrauten (Ex 14,31; Jes 41,8-10; 42,1-7; 44,21; 49,1-6) oder des Menschensohns (Dan 7,13f.) vergegenwärtigt.<sup>16</sup>

Gewiss, nirgends in der Hebräischen Bibel bzw. im Alten Testament finden sich Systematisierungen dieser Vielgestaltigkeit Gottes, nirgends wird dort oder auch in der rabbinischen Literatur eine Lehre in struktureller Analogie zur Trinitätslehre entwickelt. Vielmehr ist es stets die Vielgestaltigkeit und Lebendigkeit des *einen* Gottes, der sich mit seinem Namen offenbart (Ex 3,15 und 6,6), die auf diese Weise beschrieben wird. Gerade Schlüsseltexte der Hebräischen Bibel gehen darin einig, dass sie die Vielzahl der Beinamen, Vergegenwärtigungen, Erfahrungen auf den einen Namen zurückführen – so etwa Exodus 3 mit seinem zentralen Vers 15 und Exodus 6 mit seiner Identifikation von El Shaddaj mit JHWH, dem Namen Gottes, so etwa Deuteronomium 6 mit den Anfangssätzen des jüdischen Glaubensbekenntnisses ab Vers 4, so etwa Exodus 20 und Deuteronomium 5 mit dem ersten Gebot.

*Im Neuen Testament* wird diese Linie der Hebräischen Bibel in eigentümlicher Weise fortgeschrieben. Die Schriften des Neuen Testaments verweisen immer wieder zurück auf die vielgestaltige Gegenwart des einen Gottes bei seinem Volk Israel und stimmen schon dadurch dem Tenor der Hebräischen Bibel zu. Sie fokussieren und betonen allerdings eine bis dahin unbekannt Form der Präsenz Gottes bei den Menschen: die Präsenz Gottes bei den Menschen in Jesus Christus, dem Juden. Die christliche Gemeinde erkennt ihn an als *den* messianischen Sohn und Diener Gottes (Röm 1,4; Mk 1,11 u.ö.), sie erkennt ihn sogar als Schöpfungsmittler und endzeitlichen Richter (Kol 1,16; 2Kor 5,10) und als den Herrn, den *Kyrios*, dessen Name über alle Namen ist (Phil 2,6-11); und sie bekennt: Es „ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden (Apg 4,12).

Und dennoch ist und bleibt den frühchristlichen Gemeinden und den Autoren der neutestamentlichen Schriften stets bewusst, dass das Wirken Jesu Christi Menschen zum Vater führen will, dass ihr Bekenntnis zu Jesus Christus als dem „Herrn“ auf die Ehre Gottes des Vaters

<sup>16</sup> Vgl. zu diesem, hier an Beispielen erinnerten „mehrfältige[n] Reden von Gott“ Johann Michael Schmidt: „um Seines Namens willen“. Alttestamentliche Anhaltspunkte für trinitarisches Reden von Gott, in: „... um Seines NAMENS willen“ (s.o. Anm. 3), 71-86, Zitat 76.

ausgerichtet ist – mit Bedacht endet deshalb gerade der sog. Philipper-Hymnus (Phil 2,6-11) mit *dieser* lobpreisenden Perspektive: „Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum ... Tode am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöht und ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus Herr ist, *zur Ehre Gottes des Vaters*.“ Dieser Hymnus, einer der ältesten im Neuen Testament überlieferten Texte, zeigt paradigmatisch, in welcher einzigartigen Zugehörigkeit zu Gott der Christus Jesus im Glauben der frühen Christinnen und Christen gesehen wird und wie gleichwohl ein *patrizentrisch* zu nennendes Verhältnis des Sohnes zu Gott dem Vater gewahrt werden kann.

Kurz: Bei aller Betonung der Einzigartigkeit und Ewigkeit Jesu Christi als Diener und Sohn Gottes hält das Neue Testament entschieden an der Einheit und Einzigkeit Gottes fest. Es ist Jesus Christus selbst, der einweist in den Glauben an den einen Gott und das Zeugnis von dem einen Gott (Mt 22, 34-40 par), es ist Jesus Christus selbst, der im Vaterunser in das Beten zu diesem einen Gott einweist (Mt 6, 5-15 par) und bekennt: „Niemand ist gut als Gott allein“ (Lk 18,19; vgl. Mt 19,17). Jesus Christus selbst weiß sich von dem einen Gott gesandt (Mk 10,35-45) und er wird, „nachdem er alle Herrschaft und alle Macht und Gewalt vernichtet hat“, „das Reich Gott, dem Vater, übergeben“ (1. Kor 15,24).

Selbst das Johannesevangelium, das in seiner Sprache und in der Sache am stärksten auf eine Handlungs-, ja sogar Wesenseinheit zwischen Gott und Jesus Christus abhebt, bleibt sich der Unterschiedenheit beider bewusst: Zwar ist Jesus einerseits „das Licht der Welt“ (Joh 8,12), „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6), das fleischgewordene Wort Gottes (Joh 1,14), und der johanneische Jesus kann von sich sagen: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30; vgl. Joh 17,21f.). Doch andererseits „kann [sc. Jesus] nichts von sich aus tun, sondern nur, was er den Vater tun sieht“ (Joh 5,19), seine Lehre und Wirkmacht verdankt er nicht sich selbst, sondern „dem, der mich [sc. ihn] gesandt hat“ (Joh 7,16) – letztlich ist es der Vater, der ihm, dem Sohn „alles in seine Hand gegeben“ hat (Joh 3,35); Jesus kann nur die Herrlichkeit weitergeben, die ihm zuvor Gott-Vater verliehen hat (Joh 17,22); er kann nur den einen Namen bekannt machen, den ihm der Vater offenbart hat (17,11f.26).<sup>17</sup>

Hier wie im ganzen Neuen Testament wird – unbeschadet unterschiedlicher Akzente und Stoßrichtungen der einzelnen Schriften – als Tenor bekundet: Was Jesus Christus ist und wirkt, ist ihm von Gott verliehen und ermöglicht worden – sei es seine Aufweckung (1Kor 15,22), sei es seine Aufgabe als endzeitlicher Richter (Apg 10,42), sei es seine Herrlichkeit (Hebr 1,1-4) oder seine Mittlerschaft bei der Schöpfung (Kol 1,15).

Die neutestamentlichen Schriften halten also durchgängig daran fest, dass Jesus Christus seine Vollmacht und Herrlichkeit von Gott empfangen hat und er durch seine Sendung Menschen zum Glauben und zur Anbetung des einen Gottes Israels führen will. Diese Asymmetrie, in der der Sohn sich ganz vom Vater her empfängt, kommt gerade in den Schriften zum Ausdruck, die zugleich die ewige Gemeinschaft und innige Vertrautheit von Vater und Sohn bezeugen (vgl. etwa die Christologie des Johannes-Evangeliums, neben Joh 1,1-18 v.a. Joh 17 sowie die hymnischen Aussagen über die Schöpfungsmittlerschaft Jesu in Kol 1,15-18 und Hebr 1,1-4 sowie über sein endzeitliches Richter-Sein in 2Kor 5,10).

<sup>17</sup> Ganz ähnlich verhält es sich in weiteren Passagen des Neuen Testaments, die Jesus und Gott nahe zusammenrücken: neben Phil 2,6-11 vgl. Apg 17 und 19 oder Kol 1,15-23. An all diesen Stellen wird Jesus – bemerkenswert genug! – durch Prädikate ausgezeichnet, die Gott zustehen; an all diesen Stellen wird Jesus dieser Prädikate allerdings eben durch Gott selbst teilhaftig. An keiner dieser Stelle gehen diese Prädikate so auf Jesus über, dass Gott ihrer verlustig ginge, an all diesen Stellen ist es vielmehr so, dass der ausgezeichnete Jesus auf diese Weise Gott die Ehre gibt. Vgl. im Einzelnen etwa Adelheid Ruck-Schröder: Der Name Gottes und der Name Jesu. Eine neutestamentliche Studie, Neukirchen-Vluyn 1999.

*Sachlich* gab das Zeugnis des Neuen Testaments von dieser einzigartigen Gemeinschaft Anlass zu trinitarischem Reden von Gott; *formal* sind vor allem sog. triadische Formeln als Keimzellen für die Ausbildung einer Trinitätslehre anzusehen (etwa 1Kor 12,4-6; 2Kor 13,13; 1Petr 1,4; Apk 1,4f. und Mt 28,19).

Unter ihnen ist die triadische Formulierung des sog. Taufbefehls in unserem Zusammenhang besonders aufschlussreich. Auch hier wird zunächst in aller Deutlichkeit festgehalten, dass der Auferstandene seine Vollmacht von dem einen Gott empfangen hat (Mt 28,18). Und zudem erweist sich die triadische Rede von Gott hier – „was später unkenntlich wurde“ – charakteristischerweise als „ein Stück *Missionstheologie*“, als „ein dem Übergang der Heilsbotschaft von Israel zu den Heiden folgendes, vielleicht auch vorauseilendes, jedenfalls ihn bejahendes und erklärendes Bekenntnis, das gerade im Zusammenhang mit der Heiden-Taufe (als Angabe des Zieles, im Blick auf das nun im Besonderen auch *Heiden* getauft werden sollen) seinen Inhalt und seine Form empfangen und also im Kontext des Missionsbefehls des Auferstandenen: ‚Machtet zu Jüngern alle *Heiden!*‘ seinen angemessenen Ort gefunden“ hatte.<sup>18</sup>

Exemplarisch wird also an Mt 28,18-20 deutlich, dass die Rede vom dreieinen Gott auch die Heiden auf den einen Gott Israels verweist. Trinitarisches Reden ist eine in ihrem Ursprung neutestamentliche Entfaltung des Namens des einen Gottes Israels im Licht seiner Offenbarung in Jesus Christus *vor den Ohren der Völker*. In trinitarischem Reden kommt das Bekenntnis zur Sprache, mit dem Heidenchristen auf das in seinem Ursprung jüdische Zeugnis von dem in Jesus Christus erschlossenen Gott Israels und dessen Wirken durch den Heiligen Geist reagieren. Trinitarisches Reden von und mit dem Gott Israels ist so die in ihrem Ursprung zwar jüdische, aber insbesondere für die Völkerkirche charakteristische Art, dem ‚Höre Israel!‘ und dem ersten Gebot zu entsprechen.

Wie sich der Bund Gottes mit seinem Volk Israel von der in Jesus Christus eröffneten Teilhabe der Kirche an diesem Bund unterscheidet, so unterscheiden sich auch die Art und Weise, wie Israel und Kirche von und mit diesem Gott sprechen. An den Referenztexten des Neuen Testaments wird deutlich: Zwar unterscheidet ihr *trinitarisches* Reden von und zu Gott die Kirche von Israel, doch recht verstanden trennt es die Kirche nicht von Israel, recht verstanden bindet es die Kirche an den einen Gott Israels und damit auch an sein zuerst und bleibend erwähltes Volk Israel. Allerdings: Die klassische Trinitätslehre der frühen Kirche und ihre Auslegung sowie Fortschreibung hat dies häufig übersehen oder zumindest nicht expliziert.

### 3.1.2.3 Zum gottesdienstlichen Ort der trinitarischen Rede von Gott

Nicht die Trinitätslehre, wohl aber das trinitarische *Reden* vom Gott Israels und Vater Jesu Christi hat seinen Sitz im Leben im Gottesdienst der christlichen Gemeinde. Hier, wo der Glaube der Gemeinde Gestalt gewinnt und sich sprachlich verdichtet, findet sich – geschichtlich und sachlich seiner Entfaltung in theologischen Lehrsätzen vorausgehend – der Lobpreis des dreieinen Gottes. Hier, im Gottesdienst, bekennt sich die Gemeinde zu dem Gott Israels als dem Vater Jesu Christi, zu seinem messianischen Sohn Jesus, durch den er sich über Israel hinaus auch den Völkern zuwendet, und zu seinem Heiligen Geist, der seit seiner Ausgießung (Pfingsten<sup>19</sup>) ihren Weg begleitet.

Die Christinnen und Christen der frühen Kirche haben allerdings in und mit ihren trinitarischen liturgischen Formeln stets die Einheit Gottes und die Gebetsmittlerschaft Jesu Christi bekannt. Deutlich wird dies etwa an *der* Fassung trinitarischen Redens zu Gott, die in den ersten drei Jahrhunderten Gemeingut christlichen Betens war und in den (lateinischen bzw. landessprachlichen) Liturgietraditionen des Westens bis heute bestimmend ist – es ist der

<sup>18</sup> Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik, Band IV/4 (Fragment), Zürich 1967, 110.

<sup>19</sup> Der Umstand, dass eben dieses Fest zusammenfällt mit dem Fest der Gabe der Torah an Israel (*Schawuot*), verdeutlicht den Gleichklang der Gegenwart Gottes bei seinem Volk Israel wie in der Kirche – es ist nicht das Signal der Ablösung oder Überbietung des einen durch das andere Fest, der Torah durch den Geist.

Lobpreis „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist“ und das Bittgebet an Gott „durch Jesus Christus“ bzw. „im Namen Jesu Christi“.<sup>20</sup>

Auch die Reformatoren haben diese altkirchliche Form des Redens zu Gott in ihrer Gebetsprache gepflegt. So heißt es etwa in Martin Luthers Morgen- und Abendsegen – nach der Bekreuzigung mit den Worten „Das walte Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist! Amen“ – einleitend „Ich danke dir, mein himmlischer Vater, durch Jesus Christus, deinen lieben Sohn ...“ (EG 863 und 894). Und Karl Barth wendet sich in seinen Gebeten in der Tradition Johannes Calvins an Gott mit den Worten „Lieber Vater durch Jesus Christus, unseren Herrn ... Dein Name sei gelobt.“<sup>21</sup>

Wie in den neutestamentlichen Schriften wird auch im agendarischen Gebet der Kirche sowohl trinitarisch als auch patrizentrisch gesprochen. Einzigkeit Gottes und innere Lebendigkeit Gottes werden – wenn auch nicht ohne Spannungen – zusammengehalten.

In Aufnahme dieser Tradition sollte im Gottesdienst wieder stärker deutlich werden, dass wir Christinnen und Christen uns mit unserem trinitarischen Gebet an den einen Gott wenden. Dieser Grundgedanke, dass es der eine Gott ist, der zum einen als *Vater* seine Bundesgeschichte mit Israel bzw. mit dem Judentum fortsetzt, der sich zum anderen in Jesus Christus, seinem *Sohn*, auch an die Völker wendet und zum dritten in seinem *Geist* jeweils gegenwärtig unter den Menschen anwesend ist, bildet sich auch an anderen Stellen des Gottesdienstes ab – etwa im trinitarischen Aufbau der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse (das sog. Apostolicum aus dem 5. Jh. und das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum aus dem 4. Jh.; EG 853 und 854), in den liturgischen Elementen, die die frühe Kirche aus dem synagogalen Gottesdienst übernommen hat (Amen, Psalmgebet, Hallelu-Ja u.a.), nicht zuletzt in der Dreiheit oder zumindest Zweiheit der Lesungen aus dem Alten Testament, den Episteln und Evangelien.<sup>22</sup> Neben dem trinitarischen Lobpreis steht so seit der frühen Kirche die trinitarische Verkündigung.

Im Gespräch mit Jüdinnen und Juden ist deutlich zu machen, dass in trinitarischen Gebetsreden der spezifisch christliche Zugang zu diesem einen Gott zum Ausdruck kommt und dass dadurch das Gebet von Jüdinnen und Juden weder überholt noch vereinnahmt werden soll. Exemplarisch verdeutlichen kann man sich dies an der Doxologie, die christliche Gemeinden zum Abschluss gottesdienstlicher Psalmgebete singen oder sprechen, dem sog. „Kleinen Gloria“ („Ehr sei dem Vater ...“): Sie bedeutet nicht eine Enteignung des Judentums, sondern markiert den Zugang der christlichen Kirche zu den Psalmen Israels.<sup>23</sup>

Für Christinnen und Christen gilt es sich bewusst zu halten, dass die bittende oder lobpreisende Anrede des dreieinen Gottes im Gebet der Gemeinde der Quellort trinitarischen Redens von Gott war und ist. Hier entfaltet sie ihre ermutigende, an Gottes Liebe und Handeln erinnernde Kraft, hier hilft sie, angemessene Worte zu finden – die intellektuellen Schwierigkeiten, die bei der logischen Entfaltung trinitarischen Redens in Gestalt einer Trinitätslehre aufbrechen, treten hier zurück.

### 3.1.2.4 Zur systematisch-theologischen Bedeutung trinitarischer Rede von Gott

<sup>20</sup> Siehe insbesondere Kanon 21 des Konzils von Hippo (393); vgl. Röm 1,8 u.ö. sowie 1Clem 59-61. Dazu etwa Peter von der Osten-Sacken: *Katechismus und Siddur*, Berlin (1984) 2., erw. und erg. A. 1994 sowie Wolfgang Kraus/Bernd Schröder: *Beten zu Jesus? Christliche Gebetspraxis und christlich-jüdischer Dialog*, in: Alexander Deeg/Irene Mildnerberger (Hg.): „dass er euch auch erwählet hat“. Jüdisches wahrnehmen – Gott feiern, Leipzig 2006, 105-135.

<sup>21</sup> Karl Barth: *Gebete*, München (1963) 4., unveränd. A. 1974, 23-25.

<sup>22</sup> Vgl. zum jüdischen Erbe im christlichen Gottesdienst Frieder Schulz: *Die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes* (1984), in: ders.: *Synaxis*, Göttingen 1997, 15-36, und Bernhard Klaus: *Jüdisches Erbgut im christlichen Gottesdienst*, in: *ZW 70* (1999), 231-247, und Albert Gerhards: *Kraft aus der Wurzel. Zum Verhältnis christlicher Liturgie gegenüber dem jüdischen*, in: *Kirche und Israel 16* (2001), 25-44.

<sup>23</sup> Allerdings lässt nicht schon die Formulierung dieser Doxologie, sondern erst der Geist, in dem sie gebetet wird, die Verschiedenheit dieser Lesarten erkennen. Vgl. dazu Jürgen Seim: *Die Psalmen in kirchlichem Gebrauch*, in: *Psalmen im Gottesdienst Israels und der Kirche. Dokumentation einer Studientagung [...]*, hg. von der Beratungs- und Studienstelle für den Gottesdienst Evangelische Kirche im Rheinland, o.O. 1992, 21-39.

Neben Lobpreis und Verkündigung spielte in der frühen Kirche die Lehrbildung eine entscheidende Rolle. Das trinitarische Reden von und zu Gott wurde überführt in eine Trinitätslehre.

Historisch betrachtet vollzog diese Lehrbildung eine bedeutende Weichenstellung: Die Trinitätslehre wurde entscheidend nicht im Gespräch mit (bzw. in theologischer Verantwortung vor) dem zeitgenössischen Judentum formuliert, sondern im Gespräch mit der damaligen griechischsprachigen Philosophie.<sup>24</sup> Sie war der Versuch, das Evangelium in die Sprache und im Blick auf die Verstehensvoraussetzungen der *heidnischen* griechisch-römischen Welt zu übersetzen – dieser Kontext lässt die Wahl der Begrifflichkeit, die gesetzten Akzente und die dahinter liegende Argumentation verständlich werden, auch wenn sie für moderne Menschen fremdartig und für heutige Bemühungen um Verständigung zwischen Christen und Juden anstößig bleiben.

Der besagte Übersetzungsversuch war einerseits ein angemessener und notwendiger Schritt, galt es doch, den Glauben an den einen Gott Israels, an seine Einwohnung im Messias Jesus und seine Selbstvergegenwärtigung im Heiligen Geist den Völkern des Mittelmeerraumes verständlich zu machen. Er war andererseits problematisch, weil er das von hebräischer Sprache und hebräischem Denken geprägte Wirklichkeitsverständnis des alttestamentlichen Israel und der Judenchristen verdrängte. Insofern hat er realgeschichtliche Entwicklungen, die schon im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung einsetzten (nämlich die Loslösung der Kirche von der Synagoge und die sehr bald überwiegend heidenchristliche Prägung der Kirche), gedanklich aufgegriffen, verstärkt und zu einem vorläufigen Abschluss gebracht – zu einem vorläufigen Abschluss, der als *Israelvergessenheit* theologischer Lehre gekennzeichnet werden kann und muss.

Angesichts dieser generalisierenden Aussagen kann und soll nicht unerwähnt bleiben, dass die Trinitätslehre im Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 zwar eine maßgebliche, ökumenisch weithin anerkannte Gestalt gefunden hat, dass es gleichwohl *die* Trinitätslehre nicht gibt und nie gab. Immer wieder wurden, auch von namhaften Theologen, unterschiedliche Sprachregelungen und Akzente zur Diskussion gestellt, die durchaus auch konfessionsprägend wirksam wurden. So ist „die östliche [griechischsprachige] Theologie ... seit dem Abschluss der Trinitätslehre auf dem Konzil von Konstantinopel mehr an der Erkenntnis des dreieinigen Gottes im einen Gott [sowie an der immanenten Trinitätslehre] interessiert [gewesen], die westliche [in lateinischer Sprache ausgebildete] Theologie ... mehr an der Erkenntnis des einen Gottes im dreieinigen Gott ... [und der ökonomischen Trinitätslehre]“.<sup>25</sup> Die monierte Israelvergessenheit freilich ist in beiden großen Traditionen nahezu durchgängig zu beobachten.

Sachlich gesehen bedarf es vor diesem Hintergrund der Wiederentdeckung verschütteter Auslegungs- und Formulierungsmöglichkeiten der Trinitätslehre. Heute gilt es, die uns mit Israel und dem Judentum verbindenden Facetten und Perspektiven der Trinitätslehre herauszuarbeiten und diese Lehre erneut kritisch prüfend vom gesamtbiblischen Zeugnis her sowie in Bezug auf heutige Verstehensvoraussetzungen zu entfalten. Die Denkfiguren der Trinitätslehre müssen ihre Tauglichkeit immer neu bewähren und ihre sinnstiftende Kraft für die jeweilige Gegenwart entfalten.

Wiederzuentdecken, neu zu akzentuieren sind in diesem Sinne etwa folgende Einsichten:

- Mit der Trinitätslehre bindet die Theologie sich selbst an den Erzählzusammenhang der biblischen Bücher. Christlicher Glaube ist Glaube an den einen Gott Israels, von

<sup>24</sup> Vgl. dazu etwa die oben Anm. 12 genannten Beiträge von Wolfram Kinzig und Christoph Marksches.

<sup>25</sup> Staats 1996 (s.o. Anm. 10), 105 und 107. Charakteristisch für die westliche Theologie ist insbesondere das pseudoathanasianische Glaubensbekenntnis, das als verbindliche Lehre formuliert wurde und als solche auch von den reformatorischen Kirchen anerkannt ist (vgl. den Grundartikel der Ev. Kirche im Rheinland).

dessen Geschichte mit diesem Volk auch wir Christen zu erzählen haben; es ist zugleich der Glaube, dass dieser eine Gott und *Vater* in seinem messianischen *Sohn* Jesus Christus Menschen aus seinem Volk Israel (Judenchristen; messianische Juden) wie von außerhalb seines Volkes Israel zu Gliedern seiner Kirche (*ekklesia*) beruft und dass dieser eine Gott in seinem *Geist* gegenwärtig ist und bleibt. Die Trinitätslehre stellt eine begriffliche Verdichtung dieses Erzählzusammenhangs dar; der biblische Erzählzusammenhang ist bleibend das Auslegungskriterium für die theologische Denkfigur „Trinitätslehre“. Beide, begriffliche Verdichtung und Erzählzusammenhang, haben verschiedene Funktionen, dürfen aber nicht voneinander getrennt oder gegeneinander ausgespielt werden. Sie verweisen aufeinander – nur in dieser Bindung an den biblischen Erzählzusammenhang kann der Versuchung gewehrt werden, die Trinitätslehre als abstrakte, zeitlos wahre, ungeschichtliche Seinsaussagen misszuverstehen.

- Mit der Trinitätslehre legt die Kirche ihren Gliedern und Anderen gegenüber Rechenschaft darüber ab, warum sich auch Heidenchristen in die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel hineingenommen wissen (dürfen). Es ist der eine Gott Israels, an den sie glauben und mit dem sie sprechen. Ihn erkennen sie an seinem Wort, das in Jesus Christus, seinem Sohn, Mensch geworden ist. Mit ihm wissen sie sich in der Gemeinschaft seines Heiligen Geistes verbunden.
- Angesichts der aus antik-griechischem Vokabular gespeisten und von heidnisch-philosophischen Kategorien inspirierten Trinitätslehre muss christliche Theologie bewusst halten, dass trinitarische Aussagen nicht der Ausgangspunkt, sondern ein Ankunftspunkt theologischen Denkens (Lukas Vischer) und „Grenzaussage christlicher Theologie“<sup>26</sup> sind. Ihre *Seinsaussagen* reflektieren Gottes – sachlich primäre – Wirklichkeit in seinem *Kommen und Handeln*; ihre *lehrhaften Seinsaussagen* sind – historisch spätere – Fortentwicklungen gottesdienstlichen *Lobpreisens und Bekennens*. Mit anderen Worten: Wie Gott handelt, so ist er. Wie Gott im Gottesdienst bekannt und angebetet wird, so wird er gedacht (*lex orandi – lex credendi*). Die Trinitätslehre ist *eine* – wenn auch klassische und in ihrer Aussageabsicht maßgebliche – Form, Erzählungen von Gottes Handeln in Seinsaussagen und gottesdienstliche Bekenntnisse in Lehre zu überführen.
- Mit der Trinitätslehre legt die Theologie Rechenschaft darüber ab, wie die einzigartige Verbundenheit Jesu Christi mit Gott, seinem Vater, *und zugleich* die bleibende Unterscheidung beider denk- und sagbar ist. Beides zusammen entspricht dem Zeugnis der Heiligen Schrift, nicht eine dieser Aussagen allein. Nur das Zusammen-Denken von Einssein und Unterscheidung von Vater, Sohn und Heiligem Geist lässt *den* Grundzug biblischer Gotteslehre erkennen: die innere Dynamik und das In-Beziehung-Sein Gottes.
- Mit der Trinitätslehre bezieht christliche Theologie ihr Denken auf den weiten Bogen des Handelns Gottes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Gott, der Schöpfer, der Bundespartner Israels, ist der Vater Jesu Christi, der bis heute in Synagoge und Kirche Geistgegenwärtige. Und er wird in Zukunft kommen, um einen neuen Himmel und eine neue Erde zu bringen. Dieser „von Geschlecht zu Geschlecht, von Weltzeit zu Weltzeit“ wirksame Gott ist es, der das Volk Israel und die Kirche in Anfechtungen vergewissert, der sie hoffen lässt auf eine neue Gerechtigkeit und eintreten lässt in Wort und Tat für Gerechtigkeit und Frieden.

In all dem kann und soll deutlich werden: Durch die Trinitätslehre wird der Name des Gottes Israels ausgelegt, nicht ersetzt! Es bleibt dabei: „Dein Name werde geheiligt!“ (Mt 6,9) Es bleibt dabei: „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft

<sup>26</sup> Staats 1996 (s.o. Anm. 10), 310.

geführt habe. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ (Ex 20,2f.) In der Trinitätslehre weiß sich die Kirche mit Israel und im Lernen von Israel der Auslegung und Beachtung des ersten Gebotes bleibend verpflichtet. Das erste Gebot ist *das* Axiom auch christlicher Theologie.

So verstanden ist noch einmal (vgl. oben 3.1.2.2) zu betonen: Die Trinitätslehre unterscheidet Kirche und Israel zwar, doch sie trennt sie nicht. Kirche und Israel sind verbunden in ihrem Glauben an den einen Gott; sie entfalten diesen Glauben allerdings in unterschiedlichen Denkfiguren.

### 3.1.3 Fazit und Konsequenzen

Die klassische Trinitätslehre (und ihre Auslegung) hat „Israel“ vergessen, sie hat den Glauben der christlichen Kirche begrifflich formuliert, ohne die Kirche an die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel zurückzuverweisen. Darin liegt einer ihrer problematischen Züge. Vorbehalte und kritische Einsprüche von Juden hätten darauf seit langem aufmerksam machen können – doch diese blieben weithin unbedacht, eine Revision der Trinitätslehre (in dieser Hinsicht) blieb bislang, von einzelnen Initiativen abgesehen, aus.

Soll es dazu nun – angestoßen durch die Begegnung mit Jüdinnen und Juden, verankert im Bemühen um Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden – kommen, gilt es folgende Impulse zu bedenken:

- Trinitarisches Reden von Gott, sei es im Gottesdienst, sei es in theologischer Lehre, können Christinnen und Christen im Dialog mit Jüdinnen und Juden nur dann verantworten, wenn dadurch *der eine Gott Israels als Gott der Juden und der Christen* ausgesagt wird. Die Trinitätslehre ist die nachdenkende Auslegung des Namens des Gottes Israels in Anerkennung seiner Bundespartnerschaft mit Israel. Sie ist allerdings die Auslegung dieses Namens im Licht der Geschichte des Messias Jesus und der pfingstlichen Ausgießung des Heiligen Geistes.  
Im Gottesdienst kann diese Bindung trinitarischen Redens an den einen Gott Israels u.a. dadurch verdeutlicht werden, dass verstärkt die altkirchliche doxologische Formel „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist“ und die Bitte „im Namen Jesu Christi“ aufgegriffen wird.
- Trinitarisches Reden von Gott, sei es im Gottesdienst, sei es in theologischer Lehre, kann und soll *das* Axiom der Theologie unterstreichen, das erste Gebot. Dieses erste Gebot ist nicht ohne die übrigen neun zu haben, es weist ein in deren Einhaltung. Die Trinitätslehre und trinitarisches Bekennen gewinnen von daher *ihre ethische Dimension*. Sie weisen den Anspruch des Gottes Israels auf unser ganzes Leben, auf die entsprechende Gestaltung unserer Lebensführung und -deutung aus. Juden und Christen weisen sie in eine prinzipiell gleichsinnige, wenn auch im Einzelnen unterscheidbare Lebenspraxis ein.
- Die Trinitätslehre ist eine begrifflich verdichtete Form des Redens von Gott. Als solche hat sie ihre unersetzliche Funktion. Als solche schwebt sie aber auch in Gefahren – in der Gefahr, ihren Sitz im Leben im gottesdienstlichen Lobpreis, Gebet und Bekenntnis aus dem Blick zu verlieren, in der Gefahr, den (gesamt-)biblischen Erzählzusammenhang zu vergessen, auf den sie rückverweist, in der Gefahr, das geschichtliche Sprechen und Handeln Gottes auszublenden, an dem sein Sein für uns allein erkennbar wird. Angesichts dieser Gefahren gilt es, trinitarisches Reden immer wieder *in den Zusammenhang zu rücken mit gottesdienstlichem Beten und Bekennen, mit dem Erzählen und Verkünden von Gottes Geschichte mit seinem Volk Israel, seinem Messias Jesus und seinem Geist sowie mit hoffnungsvollem Tun*, bis dereinst kommt „ein neuer Himmel und eine neue Erde nach seiner Verheißung, in denen Gerechtigkeit wohnt“ (2Petr 3,13).

Wenn diese drei Impulse bedacht werden und unser trinitarisches Reden von Gott bestimmen, mag es Jüdinnen und Juden verständlich werden, dass wir uns mit diesem trinitarischen Reden an denselben einen Gott wenden wie sie. Nur dann werden sie Leo Baeck beipflichten können: „Die Kirche lehrt die Dreieinigkeit, den trinitarischen Glauben, aber sie betont doch immer zugleich die Einheit (des Gottes Israels) in der Dreieinigkeit. Mit dem Judentum fühlt die Kirche sich verbunden im Gegensatz zum Heidentum.“<sup>27</sup>

### 3.1.4 Anregungen zur Bearbeitung in Gemeinde und Schule

- ⇒ Überlegen Sie (in Zweier- oder Dreiergruppen),
  - a) wo Ihnen das Reden vom dreieinen Gott bisher begegnet ist,
  - b) was Ihnen daran wichtig/unverzichtbar erscheint und was Ihnen Schwierigkeiten bereitet,
  - c) welche Anfragen an die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes Ihnen schon begegnet sind!
 Tragen Sie die Ergebnisse in der Gesamtgruppe zusammen!
- ⇒ Vergewähren Sie sich das Verhältnis von Vielgestaltigkeit und Einzigkeit bzw. Einheit Gottes im Alten wie im Neuen Testaments (siehe oben 3.1.2.2.)! Beachten Sie dabei den Unterschied zwischen erzählenden und bekenntnishaften Texten!
- ⇒ Suchen Sie Bilder und Vergleiche, die deutlich machen, was Einheit in Verschiedenheit (bzw. Vielgestaltigkeit) bedeuten kann!  
Malen oder skizzieren sie die Bilder (damit Sie nicht nur über Begriffe streiten)!  
Versuchen Sie mit mehreren Personen pantomimisch „Einheit“ darzustellen!
- ⇒ Diskutieren Sie, ob und wie die oben angeführten neutestamentlichen Texte als Auslegungen des Namens Gottes (Ex 3,14f.), des ersten Gebots (Ex 20,2f.) bzw. des Bekenntnisses Israels zum einen Gott („Sch<sup>e</sup>ma Israel“, Dtn 6,4f.) verstanden werden können!
- ⇒ Trinitarisches Reden von und zu Gott bleibt dem ersten Gebot (wie auch den weiteren Geboten) verpflichtet, heißt es oben. Wo sehen Sie in Ihrem Umfeld die Notwendigkeit, dem ersten Gebot Geltung bzw. Beachtung zu verschaffen? Erleichtern oder erschweren unsere Anstöße zu trinitarischem Reden ein solches Eintreten für das erste Gebot?
- ⇒ Gehen Sie in Ihren Gottesdienstraum bzw. Ihre Kirche! Finden sich dort Darstellungen der Trinität? Wie ist dabei das Verhältnis von Dreiheit und Einheit? Wird durch sie der Bezug der Kirche auf Gottes Geschichte mit dem Volk Israel bewusst gehalten?
- ⇒ Singen und besprechen Sie Lieder aus dem Evangelischen Gesangbuch (EG) oder andere bei Ihnen gebräuchliche (moderne) Lieder, die trinitarisch von Gott sprechen oder seine Vielgestaltigkeit beschreiben!  
Ist die Trinität „ausgewogen“ oder gibt es bestimmte Schwerpunkte?  
Wie ist dabei das Verhältnis von Dreiheit und Einheit?  
Welche Rolle spielt die Geschichte Gottes mit Israel in diesen Liedern?  
*Beispiele aus dem EG:*

<sup>27</sup> Leo Baeck: Judentum, Christentum und Islam (1956), neu abgedruckt in: Leo Baeck Werkausgabe, Bd. V: Nach der Schoa – Warum sind Juden in der Welt? hg. von Albert H. Friedlander und Bertold Klappert, Gütersloh 2002, 472 ff., hier 485.

- 280 „*Es wolle Gott uns gnädig sein*“ – eine Auslegung des Aaronitischen Segens aus Numeri 6,22-26 und Psalm 67 von Martin Luther (1524)
- 140 „*Brunn alles Heils*“ – eine Auslegung des Aaronitischen Segens aus Numeri 6,22-26 zum Trinitatisfest von Gerhard Tersteegen (1745)
- 184 „*Wir glauben Gott im höchsten Thron*“ – eine freie Nachdichtung des nizänischen Glaubensbekenntnisses von Rudolf Alexander Schröder (1937)

### 3.2 *Bleibende Erwählung Israels / Hineinnahme der Völker in den Israelbund*

#### 3.2.1 *Das Problem und die Chancen*

Jahrhunderte lang war die Christenheit davon überzeugt, dass Gottes Hinwendung zu denen, die an Jesus als den Christus, den Gesandten Gottes glauben, seine Liebe zum Volk Israel bedeutungslos werden lässt. Anders formuliert: Die Kirche trat im Bewusstsein der Christen *an die Stelle* des Volkes Israel. Die Theologie benennt diese Überzeugung mit dem Begriff „Substitutionslehre“.

Nach der Schoah haben Christinnen und Christen begonnen, an der Richtigkeit dieser traditionsreichen Überzeugung zu zweifeln. Sie haben, vor allem in Besinnung auf den Brief des Apostels Paulus an die Römer (Röm 9-11), neu sehen gelernt: „Gott hat sein Volk [sc. Israel] nicht verstoßen, das er zuvor erwählt hat“ (Röm 11,2). Dem Volk Israel gehören – *nach wie vor* Jesus Christus – „die Kindschaft ... und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen“ (Röm 9,4).

Wie aber ist unter dieser Voraussetzung Gottes Hinwendung zur Kirche aus Juden und Heiden zu denken? Der Rheinische Synodalbeschluss von 1980 formulierte es so, dass „die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk Israel hineingenommen ist“ (RSB 4.4). Damit wird der bleibende Bestand des Bundes Gottes mit Israel anerkannt, das zeitliche wie sachliche Nacheinander der Erwählung von Israel und Kirche festgehalten und zugleich zum Ausdruck gebracht, dass die Kirche „nicht ohne, vor allem aber nicht gegen“ die Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Israels gedacht werden kann.<sup>28</sup> Insofern bietet die zitierte Formulierung „eine theologisch einleuchtende und unstrittige Zuordnung von Christen und Juden“<sup>29</sup>.

Doch die Formulierung der Synode ist verschieden gehört worden: Nicht wenige nehmen Anstoß daran, dass Kirche und Israel so eng aufeinander bezogen gedacht werden – die einen, weil sie dadurch die Neuartigkeit der „Kirche“ als Angeld der messianischen Zeit gemindert sehen; die anderen, weil sie die „Sonderrolle Israels“ unter den Völkern eingegeben sehen. Schließlich äußern Exegeten Zweifel daran, dass die Formulierung von den biblischen Zeugnissen gedeckt ist. Wie ist angesichts solcher Anfragen die Rede von der Hineinnahme der Kirche in den Bund Gottes mit Israel zu verstehen?

#### 3.2.2 *Entfaltung*

Die Angemessenheit des Gedankens, dass die Kirche in den schon vor ihr und unabhängig von ihr noch immer bestehenden Bund Gottes mit seinem Volk Israel mit hineingenommen wird, erschließt sich, wenn man auch auf biblisch-theologische Anhaltspunkte für diese Redeweise und wenn man auf alternative Versuche, das Verhältnis von Kirche und Israel zu bestimmen, schaut.

Die folgenden Absätze wollen solche Einblicke ermöglichen – orientierend ist dabei, was Hans-Joachim Iwand in einer Predigtmeditation zum Pfingstfest 1946 im Blick auf Eph 2,14-22 schrieb: „Vergesst das **mit** nicht. Ihr seid eingepfropfte Zweige.“<sup>30</sup>

##### 3.2.2.1 *Zur Deutung der einschlägigen Formulierung im Beschluss von 1980*

Die Rheinische Landessynode hat ihren Leitsatz „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“ (RSB 4.4) in den Thesen zu ihrem Beschluss selbst interpretiert. Sie hat folgende Akzente gesetzt:

<sup>28</sup> So Präses Nikolaus Schneider in seinem Bericht vor der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland am 10.1.2005, in: epd-Dokumentation 8/2005, 61f., hier 61.

<sup>29</sup> Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2000, hier 20.

<sup>30</sup> Hans-Joachim Iwand: Predigtmeditationen I, München (1963) <sup>2</sup>1964, 20-23, hier 22.

- Mit der soeben zitierten Formulierung will die Synode sich vor allem von solchen überkommenen Verhältnisbestimmungen zwischen Israel und Kirche absetzen, die die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel nur mehr als Vorgeschichte seiner Geschichte mit der Kirche verstehen und neben der Kirche keinen Raum mehr lassen „für die Weiterexistenz eines Bundesvolkes mit eigengeprägter Gottesbeziehung“, also für das Volk Israel bzw. das Judentum (RSB Thesen IV). Sie wendet sich insbesondere dagegen, das Volk Israel, seinen Bund mit Gott und seine Hebräische Bibel als „alt“ im Sinne von „veraltet/überholt“ zu verstehen, und demgegenüber die Kirche, ihr Selbstverständnis und ihre „neutestamentlichen“ (!) Schriften mit dem Attribut „neu“ im Sinne von „das Alte ablösend“ (RSB Thesen IV. Einleitung und 5).
- Die Synode erkennt an, dass die überkommenen Verhältnisbestimmungen zwischen Kirche und Israel, die Israel theologisch entwerteten, „schwere gesellschaftliche, rechtliche, wirtschaftliche und existentielle Folgen“ hatten (RSB Thesen IV.4). Der theologischen Entwertung entsprach und folgte die soziale Abwertung der Juden; dem theologischen Feindbild „Israel“ entsprach und folgte vielfach das antisemitische Feindbild „Jude“. Nicht zuletzt wegen dieser Wirkung und Nachwirkung theologischen Redens von Israel bekennt die Synode, dass wir Christinnen und Christen „uns auch an der physischen Auslöschung des jüdischen Volkes schuldig gemacht“ haben (RSB 4.7). Diese Wirkung und Nachwirkung theologischen Redens kann die Synode nicht ungeschehen machen; sie will jedoch durch ihre Revision theologischen Denkens das Fortwirken der alten Denk- und Redeweise stoppen und korrigieren.
- Die Synode greift dabei eine Einsicht auf, die sich beim erneuten Nachdenken über das Judentum nach der Schoah aufdrängte: die Einsicht, dass der Bund Gottes mit Israel weder durch Jesus Christus noch durch spätere geschichtliche Ereignisse gekündigt wurde. Vielmehr wird durch den Juden Jesus, durch sein Wirken im Volk Israel und die spätere Verkündigung seiner Botschaft an die Heiden der Bund Gottes mit Israel als gültig und in Kraft ausgewiesen, ja bestätigt (RSB Thesen IV.1 und 2). Es handelte und handelt sich bis heute um einen „ungekündigten Bund“.<sup>31</sup>
- Die Synode sieht allerdings nicht nur eine Bestätigung des Bundes Gottes mit seinem Volk Israel durch Jesus Christus, sondern auch eine Ausweitung dieses Bundes – eine Ausweitung „durch die Einbeziehung der Völkerwelt in die Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Israels“ (RSB Thesen IV.2). Diese Ausweitung ist in den Verheißungen der Propheten angelegt (Jer 31,31ff.; Ez 36,23f.; Sach 8,20f.), sie wird von den neutestamentlichen Autoren, insbesondere vom Apostel Paulus und seinen Schülern, als tatsächlich eingetreten konstatiert (Röm 5,8-10; 1Thess 1,9f.; Eph 2,18-20 und 3,15-17).

Mit diesen Akzenten schließt die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland einerseits an das anfangshaft wegweisende „Wort zur Judenfrage“ der EKD-Synode in Berlin-Weißensee aus dem Jahr 1950 an. Dort hieß es: „Wir glauben, dass Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist.“<sup>32</sup> Und dieser Erklärung folgten im Laufe der Jahre alle anderen einschlägigen synodalen oder kirchenleitenden Erklärungen. 1991 konnte die EKD dementsprechend feststellen: „Eine Auffassung, nach der der Bund Gottes mit dem Volk Israel gekündigt und die Juden von Gott verworfen seien, wird nirgends mehr vertreten.“ Alle weitere theologische Arbeit habe von

---

<sup>31</sup> Zu dieser Redeweise s. programmatisch: Der ungekündigte Bund : Neue Begegnung von Juden u. christl.

Gemeinde, im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Juden u. Christen beim Dt. Evangel. Kirchentag hg. von Dietrich Goldschmidt u. Hans-Joachim Kraus, Stuttgart 1962; zur neueren Diskussion vgl. Frankemölle 1998 (s.u. Anm. 40).

<sup>32</sup> Die Kirchen und das Judentum, Bd. I (s.o. Anm. 5), 548f.

der Erkenntnis auszugehen, „dass Israel nach wie vor im Bereich des Bundeshandels jenes Gottes lebt, den auch die Kirche als ihren Gott bekennt“.<sup>33</sup>

Andererseits vermochte es die Synode der Rheinischen Kirche, dem israeltheologischen Nachdenken der Kirchen und nicht weniger Theologen in Deutschland ein neues positives Vorzeichen zu geben. Ihre Formulierung bot über die Abkehr von früheren, irrigen Ansichten über Israel und Judentum hinaus einen konstruktiven Weg zu einer Lehre von der Kirche, die Israel und Gottes Bund mit Israel bejaht!

Dabei muss man allerdings dreierlei zur Kenntnis nehmen:

- Die Rede von der „Einbeziehung“ der Völkerwelt in die Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Israels (RSB Thesen IV.2) geht über das hinaus, was das Judentum in seiner Mehrheit und in seinen großen orthodoxen, konservativen und liberalen Strömungen über den Fortbestand des Bundes Gottes mit Israel sagen kann und will. Christliche Israel-Theologie entspricht diesbezüglich nicht notwendig den Selbstverständnissen des Judentums.
- Die theologische Feststellung, dass die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk „hineingenommen“ wurde (RSB 4.4), ist als geprägte Redeweise in neutestamentlichen Texten,<sup>34</sup> geschweige denn im Gros späterer dogmatischen Lehren von der Kirche (Ekklesiologie) nicht zu finden. Was Theologen über die Kirche sagen konnten und wollten, ging der Begrifflichkeit wie der Sache nach Jahrhunderte lang in andere, abweichende Richtungen.
- Die Rede von der Hineinnahme in den Bund ist auch dann, wenn man ihr der Sache nach zustimmt, nicht in jeder Hinsicht befriedigend: Die Formulierung ist zu statisch, insofern sie nicht von der *Bundesgeschichte* spricht und nicht zum Ausdruck bringt, dass sich der eine Bund Gottes mit Israel in verschiedenen Bundessetzungen aktualisiert (vgl. Röm 9,4 und Eph 2,12). Sie ist unpräzise, insofern eine *Hineinnahme* in den Bund nicht von den judenchristlichen, sondern nur von den heidenchristlichen Gliedern der Kirche ausgesagt werden kann.

Aus dieser Spannung – und zudem neuerdings aus der Notwendigkeit, im Gespräch mit Muslimen und Muslima die besondere Beziehung von Kirche und Israel darzulegen – ergibt sich der gegenwärtige Klärungsbedarf im Blick auf die Formel des Rheinischen Synodalbeschlusses.

### 3.2.2.2 Zum Verständnis des Bundes Gottes in der gegenwärtigen jüdischen und christlichen Theologie

Eine im Jahr 2000 veröffentlichte Erklärung nordamerikanischer jüdischer Gelehrter, mit der diese die christlichen Anstrengungen der vergangenen Jahrzehnte zur Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden würdigen, formuliert im ersten ihrer acht Punkte wie folgt: „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“.<sup>35</sup> In diesen Worten begegnet durchaus das Motiv der „Hineinnahme“ – die Hineinnahme der Christinnen und Christen in die Gebetsgemeinschaft der Jüdinnen und Juden, ihre Hineinnahme in die Beziehungsgemeinschaft zum Gott Abra-

<sup>33</sup> Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1991, hier 18 und 55.

<sup>34</sup> Vor allem aus diesem Grund hat die EKD-Studie „Christen und Juden III“ die Angemessenheit bzw. Tragfähigkeit der Formel des Rheinischen Synodalbeschlusses bestritten.

<sup>35</sup> „Dabru Emet“. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christinnen vom 11. September 2000, etwa in: Die Kirchen und das Judentum, Bd. II (s.o. Anm. 5), 974-976, hier 3. Absatz.

hams, Isaaks und Jakobs – doch das Motiv der Hineinnahme der Kirche in den Bund Gottes mit Israel fehlt.

Das muss nicht Wunder nehmen, handelt es sich bei der zitierten Erklärung, die den Titel „*Dabru Emet/Redet Wahrheit*“ trägt, doch um eine der ganz wenigen kollektiven jüdischen Stellungnahmen zum Stellenwert des Christentums für Glauben und Leben von Jüdinnen und Juden, ja, um den ersten kollektiven Versuch überhaupt, die kritische Selbstprüfung christlicher Theologie und kirchlichen Handelns im Blick auf das Judentum aus jüdischer Sicht umfassend (d.h. nicht nur in Reaktion auf einzelne Erklärungen christlicher Herkunft) zu würdigen.<sup>36</sup>

Weitet man den Blick auf die innerjüdische theologische Debatte, so wird deutlich, dass hier wie in der Vergangenheit so auch heute um das Verständnis und die Konsequenzen des Bundes Gottes mit Israel gerungen wird. Als Beispiel seien hier die bundestheologischen Reflexionen des amerikanisch-israelischen jüdischen Theologen David Hartman angeführt.<sup>37</sup> In seinem Buch „Ein mit Leben gefüllter Bund“ („*A living covenant*“) unterscheidet er ein Sinai- und ein Exodus-Modell jüdischer Bundestheologie. Im Exodus-Modell wird die Geschichte zwischen Gott und seinem Bundespartner Israel so gedacht, dass sie entscheidend von Gottes überwältigender Macht, von seinen Eingriffen in die Geschehnisse Israels bestimmt wird; im Sinai-Modell hingegen nimmt sich Gott gleichsam zurück, und überantwortet Israel mit seinen Weisungen vom Sinai zugleich ein größeres Maß an Selbsttätigkeit und Verantwortung.

Hartman befürwortet im Gefolge des Maimonides das Sinai-Modell – eben weil es dem jüdischen Volk ein größeres Maß an Verantwortung für das eigene Tun zutraut und zumutet als das Exodus-Modell. Insbesondere bietet das Sinai-Modell in seinen Augen den geeigneten Rahmen, um die Aufgaben des jüdischen Volkes in der Gegenwart zu begreifen: Unter den modernen Lebensbedingungen westlicher Gesellschaften im allgemeinen und seit der Gründung des Staates Israel im besonderen kann das Judentum nicht mehr nur auf Gottes Eingriffe in die Geschichte warten; es muss sich seiner größeren Verantwortung und den größer gewordenen Herausforderungen zu halacha-gemäßigem Handeln stellen. Größere Freiheit eröffnet mehr Möglichkeiten, Gottes Gebote zu hören („*greater opportunities for hearing God's mitzvot*“) – im Unterschied zu früheren Jahrhunderten, in denen das Judentum in der Diaspora diskriminiert und verfolgt wurde, hat es nun die Verantwortung dafür auf sich zu nehmen, im Staat Israel als dem dritten jüdischen Staat in der Geschichte den Sinai-Bund zu verwirklichen („*the heavy responsibility of implementing the Sinai covenant in the third Jewish commonwealth*“).<sup>38</sup> Der Staat Israel ist für Hartman keineswegs der einzige Ort, wo dies geschehen kann, er ist indes der Ort, wo das Judentum in besonderer Weise gefordert ist – fehlt doch hier gleichsam das Moment der Fremdbestimmung oder Einschränkung der eigenen Möglichkeiten durch Nicht-Juden. „Das jüdische Gemeinwesen, das wir in Israel aufgebaut haben, hat den Anspruch einzulösen, der in der jüdischen Tradition oft erhoben wurde – den Anspruch, dass ein Leben gemäß der Tora eine heilige Gemeinschaft hervorbringt, ‚ein Königreich von Priestern und eine heilige Nation‘ (Ex 19,6).“<sup>39</sup>

Wie gesagt: Diese zeitgenössischen bundestheologischen Überlegungen belegen die Vitalität des Bundesgedankens im Judentum – sie zeigen allerdings auch, dass in diesen Überlegungen die Kirche und deren etwaige „Hineinnahme“ in den Bund keine Rolle spielt (auch wenn

<sup>36</sup> Vgl. zur Einordnung dieser Stellungnahme Rainer Kampling/Michael Weinrich: *Dabru Emet – Redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung an die Christen*, Gütersloh 2003.

<sup>37</sup> Zur Diskussion insgesamt siehe etwa S. Daniel Breslauer: *Covenant and Community in Modern Judaism*, New York u.a. 1989.

<sup>38</sup> David Hartman: *A living covenant. The Innovative Spirit in Traditional Judaism*, Woodstock 1997, 281.298.

<sup>39</sup> Hartman 1997 (s.o. Anm. 38), 283. Im Englischen heißt es: „The Jewish society that we build in Israel has to validate the claim made in the Jewish tradition regarding how a Torah way of life creates a holy community, ‘a kingdom of priests and a holy nation’ (Exod. 19:6). If the Torah is truly capable of sanctifying every aspect of human reality, ... this must be seen and confirmed through the way we live our daily lives and not only proclaimed in our prayers.“

Hartman andernorts vom „geöffneten Bund“ auch für Menschen außerhalb des Judentums sprechen kann). Anders gesagt: Eine Teilhabe der Kirche an der Bundesgeschichte Gottes mit Israel stellt aus jüdischer Sicht einen Anspruch bzw. ein Denkmodell der Kirche dar, dessen Verifikation noch aussteht. Wenn man Hartmans Überlegungen über das von ihm selbst Gesagte hinaus aufgreifen darf, wäre wohl zu sagen, dass analog zum Judentum auch die Kirche zunächst einmal gefordert ist, ihre Bundesgenossenschaft im täglichen Leben zu bewähren.

Wenden wir uns christlichen bundestheologischen Überlegungen zu, so ist als erstes festzustellen, dass diese zwar vor allem in der reformierten Dogmatik von Heinrich Bullinger bis hin zu Karl Barth eine lange und facettenreiche Tradition haben, dass die Rede vom Bund in der systematischen und praktischen Theologie der Gegenwart (nicht aber in den unmittelbar bibelbezogenen Disziplinen) jedoch weithin marginalisiert worden ist. Dies hängt zum Teil mit der durchaus noch verbreiteten Israelvergessenheit in der gegenwärtigen Theologie zusammen, zum Teil aber auch mit einem hermeneutischen Problem: „Bund“ ist ein Begriff aus biblischer Zeit, nicht ein allgemein verständlicher Begriff unserer Gegenwart; von daher ist er nur bedingt geeignet, das Evangelium in den gedanklichen und sprachlichen Horizont unserer Zeit zu übersetzen.

Unbeschadet dieses Übersetzungs-Problems ist gleichwohl ein umfängliches exegetisches Gespräch um den „Bund“ zu beobachten. Diese Diskussion kann und soll hier nicht referiert werden.<sup>40</sup> Vielmehr gilt es lediglich auf einige zentrale Einsichten hinzuweisen, die zugleich geeignet sind, die Rede von der Hineinnahme der Kirche in den Bund Gottes mit seinem Volk Israel zu erhellen.

- Die Rede vom Bund ist in der Hebräischen Bibel weder die einzige noch die älteste Form, um das Verhältnis zwischen Gott und Volk Israel in Worte zu fassen. Die Rede vom „Bund“ (hebräisch: *B<sup>e</sup>rit*) stammt zwar vermutlich aus der Zeit vor dem Exil Israels in Babylonien, erfährt aber wohl erst in der Exilszeit breite Resonanz. Eine Bundestheologie findet sich erst und vor allem im 5. Buch Mose (*Deuteronomium*) und den Schriften, die von der damit verbundenen sog. deuteronomistischen Schule verfasst bzw. überarbeitet wurden. In den Büchern der frühen, vorexilischen Propheten (Amos, Hosea u.a.) fehlt hingegen die Rede vom „Bund“ (sog. Bundesschweigen der Propheten).
- Der Begriff „Bund“ bezeichnet in der Hebräischen Bibel, jedenfalls sofern er das Verhältnis zwischen Volk Israel und Gott bezeichnet (also theologisch und nicht juristisch gebraucht wird), kein symmetrisches Verhältnis. Es ist vielmehr eindeutig Gott, der den Bund gewährt, der sich selbst zur Treue zu seinem menschlichen Gegenüber verpflichtet und zugleich dieses Gegenüber in die Pflicht nimmt. Die Menschen, die zu Bundespartnern gewählt werden, erfahren somit sowohl eine Auszeichnung als auch eine Indienstnahme.
- Die Hebräische Bibel kennt in ihrer Endgestalt nicht nur *einen* Bund Gottes mit Israel, sondern verschiedene Bundesschlüsse, die in dieser kanonischen Darstellung nacheinander erfolgen und sich durch ihren Adressatenkreis unterscheiden.<sup>41</sup> Der in der Rei-

<sup>40</sup> Vgl. z.B. Erich Zenger (Hg.): *Der neue Bund im alten*, Freiburg u.a. 1993, Friedrich Avemarie/Hermann Lichtenberger (Hg.): *Bund und Tora*, Tübingen 1996, Hubert Frankemölle (Hg.): *Der ungekündigte Bund?*, Freiburg u.a. 1998.

<sup>41</sup> Das Buch „Jesus Sirach“ unterscheidet sogar sieben Bundesschlüsse (Sir 44-50). Dieses Buch ist nicht in der Hebräischen Bibel und damit auch nicht im evangelischen Kanon des Alten Testaments enthalten. „Jesus Sirach“ ist vielmehr Bestandteil der sog. Septuaginta (LXX), also einer im Judentum entstandenen griechischen Version der „Schrift“, die z.T. eine Übersetzung von Texten der Hebräischen Bibel, z.T. eine eigenständige bzw. ältere Gestalt biblischer Bücher, z.T. aber auch in der Hebräischen Bibel nicht enthaltene Texte bietet. Die Septuaginta liegt dem biblischen Kanon der römisch-katholischen Kirche zugrunde. Knappe Information bietet das Themenheft „Septuaginta: Das Alte Testament auf Griechisch“ der Zeitschrift „Bibel und Kirche“ 56 (2001), 65-120; vgl. außerdem „Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung“, hg. von Wolfgang Kraus und Martin Karrer, Stuttgart 2008.

henfolge der Bundesschluss-Erzählungen erste und an den weitesten Personenkreis gerichtete Bund ist der Noahbund; er schließt die ganze Menschheit ein (Gen 9). Der zweitälteste Bund ist der Abrahambund; er richtet sich an Abraham und seine Nachkommen, also Ismael, Isaak und Jakob und in deren Nachfolge Judentum und Islam (Gen 15 und 17). Der dritte Bundesschluss ist der Sinaibund, den Gott allein mit seinem Volk Israel schließt (Ex 19 und Dtn 5), der vierte der Davidsbund, der dem ersten König Israels gilt (Ps 89 und Jes 55; vgl. 2Sam 7). Schließlich bringen Passagen des Alten Testaments ihre Hoffnung auf einen neuen Bund Gottes mit Israel zum Ausdruck (Jer 31; vgl. Ez 11 und 36f.), der freilich als Erneuerung, nicht als Ablösung der älteren Bundesschlüsse vorgestellt wird.

- Was in der Erzählung zum Noahbund explizit wird, gilt implizit auch für die anderen Bünde mit Israel – sie haben *heilvolle Auswirkungen auf und für die Völkerwelt*, sei es, indem sie die Völker auf grundlegende Gebote verpflichten, sei es, dass sie sie am verheißenen Segen teilhaben lassen (Gen 12,3), sei es, dass sich die Völker in Zukunft in einer Wallfahrt zum Zion wenden (Jes 2,2ff.; Mi 4,1ff.; Jes 60; Jes 66,23) und/oder sich im Gebet an den Gott Israels wenden werden (Jes 45, 18ff.; Jes 55,3ff. u.ö.). Die Figur einer Hineinnahme Dritter in den Bund zwischen Gott und Israel findet sich indes ebenso wenig wie die Vorstellung der Verschmelzung dieser Dritten und des Volkes Israel zu einem (neuen) Volk Gottes.<sup>42</sup>
- Auch im Neuen Testament ist der Begriff des Bundes nicht in allen Schriften gleichermaßen zu finden. Vielmehr gibt es einige wenige Passagen, die hier von entscheidender Bedeutung sind: die Überlieferung vom Herrenmahl im 1. Korintherbrief und den synoptischen Evangelien, thematische Reflexionen des Paulus auf den Bund im Galater-, 2. Korinther- und Römerbrief, einige Passagen des sog. lukanischen Doppelwerkes (etwa Lk 1) und schließlich der Hebräerbrief, der als einzige neutestamentliche Schrift in der Bundestheologie seinen roten Faden hat. Ohne ins Einzelne gehen zu müssen, ist unverkennbar, dass Bundes-Theologie ebenso wenig wie irgendein anderer Topos (!) als Generalnenner neutestamentlicher Theologie anzusehen ist.
- An keiner der besagten Stellen ist die Rede davon, dass Gott mit der Kirche aus den Juden und Heiden einen neuen Bund schließt, der separat neben oder gar an die Stelle des „alten“ Bundes Gottes mit Israel träte – die Rede vom „alten Bund“ ist ohnehin nur in einer Passage des 2. Korintherbriefes zu finden (2Kor 3,14). Die Kirche wird in jenen neutestamentlichen Schlüsselpassagen allerdings jeweils in Beziehung gesetzt zum Bund Gottes mit Israel, und zwar entweder vergleichend (Gal 4, 2Kor 3, Hebr 8,13) oder gleichsam darauf aufbauend (Röm 9-11). Dabei wird zwar bisweilen die Art und Weise, in der das Volk Israel seine Bundespartnerschaft lebt, kritisiert und die Hoffnung auf einen endzeitlichen Bund genährt, nirgends aber wird die Bundestreue Gottes und insofern die Gültigkeit seines Bundes bzw. seiner „Bundsetzungen“ mit dem Volk Israel in Frage gestellt. „Das Heilsgeschehen in Christus [wird von der großen Mehrzahl der neutestamentlichen Bundesaussagen, vor allem Lk 1, Röm 9-11 und Gal 3] in positiver Kontinuität zu diesen Bundsetzungen“ im Alten Testament verstanden, genauer: als „Ziel und Bekräftigung der Bundsetzungen Gottes“.<sup>43</sup>
- Halten die neutestamentlichen Schriften somit insgesamt unzweideutig am bleibenden Bestand des Bundes Gottes mit Israel fest, lassen sie an einigen Stellen von zentraler Bedeutung zudem erkennen, dass die Heidenchristen in *diesen* Bund Gottes mit Israel

<sup>42</sup> Vgl. Frank Crüsemann: „Ihnen gehören ... die Bundesschlüsse (Röm 9,4)“, in: Kirche und Israel 9 (1994), 21-38.

<sup>43</sup> Christen und Juden III (s.o. Anm. 29), hier 29.

*hineingenommen* werden. Insbesondere auf zwei Textpassagen ist hinzuweisen:<sup>44</sup> Zum einen auf Eph 2,11-18, wo konstatiert wird, dass die Heiden vor und ohne Christus „von den Bundsetzungen der Verheißung ausgeschlossen“ waren (Eph 2,12). Man wird daraus folgern dürfen, dass sie durch Christus an diesen – gleichwohl weiterhin dem Volk Israel geltenden – Bundsetzungen Anteil bekommen. Zum anderen klingt die Hineinnahme der Heiden in den Bund Gottes mit Israel an im sog. Becherwort des Herrenmahls (1Kor 11,25; Mk 14,24, Mt 26,28, Lk 22,20), das diesen Trank „als Akt einer Bundsetzung“ deutet, „der die Grenzen des bisherigen Gottesvolkes Israel zwar nicht aufhebt, aber doch über sie hinausgreift“<sup>45</sup>. In diesem Becherwort erfährt die Verheißung vom neuen Bund (Jer 31), die in der Hebräischen Bibel auf ganz Israel bezogen ist und auch im Neuen Testament auf ganz Israel bezogen bleibt (vgl. Röm 11,27), eine Öffnung auf die Menschen aus den Völkern<sup>46</sup> – und zwar entweder durch Jesus selbst oder durch die vorpaulinische Tradition. (1Kor 11,25: Der „neue Bund in meinem Blut“ bezieht hier die Heidenchristen in Korinth ein.)

Aufs Ganze gesehen ist also die Rede vom „Bund“ in beiden Teilen der Bibel nur eine Weise unter mehreren, das Wirken Gottes an Israel und der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Unbeschadet dessen sind die Bundesschlüsse Gottes mit Israel, von denen die Hebräische Bibel erzählt, jedenfalls Voraussetzung und bleibend gültiger Rahmen des Heilsgeschehens in Christus; sie haben insofern allemal „heilvolle Wirkung auf die Heiden“<sup>47</sup>.

Wie gezeigt sprechen zwar nicht die Autoren der Hebräischen Bibel, wohl aber die Verfasser einiger neutestamentlicher Schriften von der „Hineinnahme der glaubenden Heiden [sc. der Kirche] in den bleibend von Gott durchgehaltenen Bund mit Israel“: Am klarsten erkennbar wird diese Denkfigur im Epheserbrief und im Becherwort der Herrenmahlsüberlieferung.

Insofern leitet die exegetische Diskussion zur Präzisierung von Reichweite und Gehalt der Formulierung des Rheinischen Synodalbeschlusses an.<sup>48</sup> Angesichts der Befunde zum „Bund“ in beiden Teilen der Bibel ist die Rede und die Denkfigur von der „Hineinnahme der Kirche in den Bund Gottes mit seinem Volk Israel“ theologisch nur dann zu verantworten, wenn sie

- als *systematisch*-theologische Aussage verstanden wird, die sich von biblischen Passagen und deren Exegese herleitet, ohne deren Wortwahl und die Vorstellungswelt der biblischen Autoren erschöpfend wiedergeben zu können oder wollen,
- nicht als universal gültige und erschöpfende Lehre von der Heilsbedeutung der Kirche für ihre Glieder, sondern als *Denkfigur zur Klärung einer bestimmten ekklesiologischen Frage*, nämlich derjenigen nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Israel, gebraucht wird,
- weder das Aufgehen der Kirche im Volk Israel noch die Beseitigung des Unterschieds zwischen dem Bund Gottes mit Israel und seiner Präsenz in der Kirche meint, sondern als *Ausdruck dafür, das die Kirche Gottes Wirken an ihr in der Fluchtlinie des bleibend gültigen Bundes Gottes mit Israel zu verstehen hat*.

Das Anliegen des Rheinischen Synodalbeschlusses kann angesichts dieser Einschränkungen und in Anbetracht mancher exegetischen Vorbehalte gegen jene Bundesformel ebenfalls (und

<sup>44</sup> Darüber hinaus sind Lk 1,72f. als Schlüsselstelle für das lukanische Doppelwerk sowie Röm 9-11, besonders 11,17f. und 11,25-32 (wo auf Jer 31 und Ex 34,9f. zurückgegriffen wird) zu nennen; vgl. dazu Christen und Juden III (s.o. Anm. 29), 29f.

<sup>45</sup> Christen und Juden III (s.o. Anm. 29), 40.

<sup>46</sup> Dazu Hans Walter Wolff: Bibelarbeit über Jer 31,31-34, in: Handreichung Nr. 39 (s.o. Anm. 1), 44-55.

<sup>47</sup> Christen und Juden III (s.o. Anm. 29), 31.

<sup>48</sup> Zur Auseinandersetzung mit der Formulierung des RSB vgl. etwa Bertold Klappert: Israel und die Kirche in einem Gottesbund (1995), in: ders.: Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog, Neukirchen 2000, 348-370. Als (für notwendig erachtete) Präzisierung schlägt er vor zu sagen, „daß die Kirche als das ökumenische Gottesvolk aus allen Nationen ... durch Jesus Christus nicht in den Sinai-Bund, sondern in den prophetisch-verheißenen neuen Bund Gottes mit seinem Volk Israel (Jer 31) hineingenommen ist“ (350; vgl. 368).

möglicherweise weniger missverständlich) zum Ausdruck kommen in der anderen Wendung, die bereits von den Thesen zum Rheinischen Synodalbeschluss angeboten wurde: in der *Rede von der „Einbeziehung der Völkerwelt in die Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Israels“* (RSB Thesen IV.2). Kürzer kann man auch von der *Teilhabe der Kirche an der Bundeshistorie Gottes mit Israel* sprechen.

Nicht die wörtliche Beibehaltung der im Beschluss von 1980 gewählten Formulierung bzw. die einseitige Bevorzugung einer der damals angebotenen Redeweisen ist entscheidend, sondern die Wahrung ihrer Aussageabsicht. Im Sinne des Rheinischen Synodalbeschlusses von 1980 haben ekklesiologische Formeln, Redeweisen und Denkfiguren zum Thema „Kirche“ einem Kriterium zu genügen: Sie dürfen „eine[r] negative[n] Einstellung von Christen zum Judentum“ nicht das Wort reden<sup>49</sup> und einen Rückfall in überkommene judenfeindliche Verhältnisbestimmungen von Kirche und Israel nicht begünstigen.

*3.2.2.3 Zur Bedeutung israeltheologischer Denkfiguren für einzelne Mitglieder dieser Kirche*  
Bei der Rede von der Teilhabe der Völker am Israelbund geht es in erster Linie um die Korrektur einer theologiegeschichtlichen Fehlentwicklung, um die Korrektur einer israelvergesenen Lehre von der Kirche (Ekklesiologie).

Gleichwohl schwingt wie in jeder theologischen Denkfigur so auch in dieser der Anspruch mit, nicht allein theologisch richtig zu sein, sondern auch Erfahrungen der Glaubenden mit Gott deuten zu helfen. Wäre dies nicht der Fall, hätten die entsprechenden theologischen Sätze für den Glauben, für den denkenden Glauben der einzelnen Christinnen und Christen, kaum eine Bedeutung.

Nun betreffen ekklesiologische Denkfiguren zunächst die Gemeinschaft der Getauften bzw. eine Institution. Nur mittelbar betreffen auch sie zugleich die einzelnen Mitglieder der Kirche. Das gilt auch für die hier erörterte israeltheologische Rede von der Kirche; auch sie entbehrt nicht einer Bedeutung für das Verständnis der Kirchengemeinschaft und für die Lebensdeutung Einzelner. Mit anderen Worten: Wer jener Formel als Aussage über die Kirche, der er angehört, zustimmt, kann daraus auch Impulse für sein persönliches Glaubensleben und seine Lebensdeutung im Lichte des Evangeliums gewinnen!

Zu den wichtigsten solcher Impulse gehören die folgenden:

- Wer die Kirche in die Geschichte der Verheißungen Gottes an sein Volk Israel und in seine Bundestreue hineingenommen sieht, der schult an der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel – in biblischer Zeit wie in den Epochen des nachbiblischen Judentums – den Blick für die Unverbrüchlichkeit der Treue Gottes. Dass dieser Bund nicht hinfällig wurde und wird, verdankt sich keineswegs menschlicher Loyalität und Bundesgefolgschaft – im Gegenteil, menschliche Fehlbarkeit gefährdet diesen Bund und ficht ihn an. Seinen Bestand verdankt der Bund vielmehr Gott – und genau diese Erkenntnis des Glaubens vermag Trost und Halt zu geben angesichts nicht enden wollender Verletzungen elementarer Bundesregeln durch Menschen. Auch wenn Menschen Götzen dienen, Gott lästern, Blut vergießen u.ä.m. – Gottes guter Wille mit den Menschen bleibt bestehen. Kurz: Das Erinnern der Bundestreue Gottes gegenüber Israel unterstreicht *die seelsorgliche, die tröstliche Dimension* des Glaubens; auf diese Treue Gottes dürfen auch Glieder der christlichen Kirche vertrauen.
- Wer die Kirche in die Geschichte von Gottes erwählendem Handeln an seinem Volk Israel hineingenommen sieht, der nimmt (einmal mehr) deutlich wahr, dass die menschlichen Bundespartner Gottes durch eine Bundessetzung großzügig beschenkt, aber eben auch in Dienst genommen werden. Es gilt, so hat es David Hartman im Blick auf jüdische Leserinnen und Leser geschrieben, dem Geschenk der Bundespartnerschaft im täglichen Leben, in der spirituellen Praxis, nicht zuletzt auch in ethi-

<sup>49</sup> Christen und Juden II (s.o. Anm. 32), 19.

schem Engagement Ausdruck zu verleihen. Das gilt prinzipiell auch für Christinnen und Christen.

Allerdings hat sich im Zuge der zweifachen Nachgeschichte der Hebräischen Bibel, vor allem durch die unterschiedlichen Akzente in der rabbinischen Literatur einerseits, im Neuen Testament andererseits, ein unterschiedlicher Umfang und Inhalt des Dienstes herauskristallisiert, für den Juden und Christen von Gott in Anspruch genommen werden. Für die Kirche aus Juden und Heiden bestehen grundlegende Orientierungsmarken für die Lebensführung im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22, 34-40 par), in den Zehn Geboten (vgl. Röm 13,8-10) sowie den sog. Noachidischen Geboten (vgl. Apg 15)<sup>50</sup>. Kurz: Israeltheologische Ekklesiologie unterstreicht *die ethische Dimension* der Zugehörigkeit zur christlichen Kirche.

- Wer die Kirche an der Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel teilhaben sieht, der kann einstimmen in die Schriftlesung, in das Gotteslob, in das Gebet des Volkes Israel. Schon die Väter und Mütter der frühen Kirche haben auf diese Weise den Gottesdienst der Synagoge beliehen – auf ihren Spuren können und sollen wir uns das Erbe Israels im christlichen Gottesdienst bewusst machen und dieses Erbe bewusst gestalten. Zu diesem Erbe gehören neben der Grundstruktur des Gottesdienstes, in dem die Schriftlesung und deren Auslegung (*Derascha* bzw. Predigt) besonderes Gewicht haben, etwa die Psalmen, Halleluja und Amen, Kollekte und Aaronitischer Segen. Bei einer bewussten Aufnahme jüdischen gottesdienstlichen Erbes geht es allerdings nicht um Imitation des synagogalen Gottesdienstes, es geht nicht um ein Feiern jüdischer Feste im christlichen Kontext, es geht nicht um Übernahme jüdischer Riten im Lebenslauf von Christinnen und Christen – es geht vielmehr darum, sich bewusst zu halten, dass Juden und Christen gleichermaßen wissen: Ein Leben in glaubendem Vertrauen auf den einen Gott kann nicht ohne gottesdienstliche Vergewisserung gelingen. Und: Jüdinnen und Christinnen wenden sich in Gebet und gottesdienstlicher Feier an denselben einen Gott. Kurz: Israeltheologische Ekklesiologie unterstreicht *die liturgische Dimension* des Glaubens und des Lebens in der Kirche.
- Wer die Kirche in die Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel hineingenommen sieht, der erfährt seine Hoffnung auf den neuen Bund gestärkt, in dem Gott die Regeln des Bundes ins Herz gibt und in den Sinn schreibt (Jer 31,33). Christen und Juden sind in dieser Hoffnung verbunden und zu gemeinsamem Zeugnis und Handeln für diese Hoffnung herausgefordert. Kurz: Israeltheologische Ekklesiologie unterstreicht *die eschatologische Dimension* von „Kirche“.

Eine auf Israel bezogene Lehre von der Kirche (israeltheologische Ekklesiologie) setzt somit fraglos Impulse frei für das Verständnis und die Gestaltung christlichen Lebens, für das Wissen darum, was es heißt, als Christin oder Christ am Leben der Kirche teilzunehmen. Zugleich aber muss deutlich bleiben: Solche ekklesiologischen Aussagen geben weder Anlass zur Verschmelzung von Kirche und Israel oder zur Auflösung der Kirche in das Volk Israel noch leisten sie dem Missverständnis Vorschub, einzelne Christinnen und Christen würden unmittelbar in die Bundesgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel einbezogen.

Konkret: Die Taufe gliedert nach wie vor in die Gemeinschaft der *Kirche* ein, nicht in das Volk Israel; doch gerade so lässt sie die Heidenchristen an der Erwählungsgeschichte Israels teilnehmen.<sup>51</sup> Das Herrenmahl stärkt die Gemeinschaft der Getauften auf ihrem Weg mit Gott,

<sup>50</sup> Unter der Bezeichnung „Noachidische Gebote“ werden die Weisungen der Tora zusammengefasst, die nach Meinung der Rabbinen auch für Nicht-Juden gelten: die Pflicht zur Rechtspflege und das Verbot von Gotteslästerung, Götzendienst, Unzucht, Blutvergießen, Raub und Verzehr noch lebender Tiere (hier nach der Version im Babylonischen Talmud, Traktat Sanhedrin 56); dazu Klaus Müller: Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum, Berlin 1994, hier v.a. 195-199.

<sup>51</sup> Sätze wie diese sind dezidiert im Blick auf sog. Heidenchristen formuliert, ohne damit die sog. Judenchristen ausblenden oder theologisch abwerten zu wollen. Das Verhältnis der Kirche(n) zu ihren judenchristlichen Mitgliedern ist angesichts der judenchristlichen Ursprünge der Kirche und der späteren Geschichte des Vergessens,

nicht das jüdische Volk; doch es nimmt sie in die Verheißungsgeschichte Gottes mit Israel hinein.

#### *3.2.2.4 Zu den Implikationen der Einbeziehung der Kirche in die Verheißungsgeschichte Israels für das Gespräch mit dem Islam*

Die Rede von der „Einbeziehung der Völkerwelt [bzw. der Kirche] in die Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Israels“ rückt Kirche und Volk Israel ungleich enger zusammen als die überkommenen Modelle der Zuordnung von Christen und Juden. Zugleich aber rückt sie das Christentum in die Geschichte der früheren Bundessetzungen Gottes, die in der Hebräischen Bibel beschrieben werden – darunter den sog. Abrahambund (Gen 15 und 17).

Zu diesem Abrahambund gehören neben dem Judentum in besonderer, wenngleich indirekter Weise auch das Christentum und der Islam. In Abraham wird das jüdische Volk direkt adressiert; in der Geschichte der Nachkommen Abrahams verbürgen Isaak, der zum ersten Bundespartner Erwählte (Gen 17,19.21), und dessen zweitgeborener Sohn Jakob die bleibende Erst-erwählung Israels. Christentum und Islam sind selbstredend zwar nicht Gegenstand der biblischen Abrahamerzählungen, doch sie rücken sich selbst über die Genealogie Abrahams in das Gefälle dieser Geschichten. Der Islam etwa sieht sich über Isaaks Halbbruder Ismael, den Erstbeschnittenen, in die Segensgeschichte Abrahams (Gen 16,10 u. 17,20) einbezogen. Insofern gibt es eine durch den Gott Israels (und Ismaels) und Vater Jesu Christi eröffnete „verheißungsgeschichtliche Zuordnung“<sup>52</sup> dieser drei Religionen: Judentum, Christentum und Islam.

Eine solche theologische Zuordnung der drei Religionen eröffnet den Weg zum Gespräch untereinander – ohne die Unterschiede zwischen ihnen zu verwischen, denn: „Abraham eint und unterscheidet.“<sup>53</sup> Und nicht zuletzt: Neben der biblischen Bundesgeschichte sind es politische Herausforderungen in Israel und Palästina ebenso wie in den Migrationsländern Europas, die dieses Gespräch sinnvoll und geboten erscheinen lassen.

Auch wenn das Verhältnis zwischen Judentum, Christentum und Islam hier nicht näher bestimmt werden kann, so soll doch immerhin deutlich zum Ausdruck kommen, dass dieses Verhältnis dringend theologischer Klärung bedarf.

#### *3.2.3 Fazit und Konsequenzen*

Die Intentionen, die der Rheinische Synodalbeschluss von 1980 mit seiner Rede von der Hineinnahme der Kirche in den Bund Gottes mit seinem Volk Israel verband, haben bis heute nichts von ihrer Berechtigung verloren. Diese Intentionen werden vielmehr inzwischen von einem breiten Konsens der Landeskirchen mitgetragen: Keine evangelische Kirche in Deutschland bestreitet, dass die Erwählung Israels zum Volk Gottes und Gottes Bund mit diesem Volk nach wie vor Jesus Christus, ja, auch in Jesus Christus in Kraft bleiben.

Die seinerzeit gewählte Formel selbst fand indes keinen Widerhall in den Stellungnahmen anderer Kirchen. Sie stieß vielmehr unter Exegeten und anderen Theologen auf Kritik. Sie klingt in den neutestamentlichen Schriften nur an wenigen, freilich zentralen Stellen an und kann nicht an bundestheologische Reflexionen gegenwärtiger jüdischer Autoren anknüpfen. Unbeschadet dessen *kann* sie weiterhin Verwendung finden, um jene Intentionen zum Aus-

---

Missachtens und z.T. Instrumentalisierens von Judenchristen eine besondere theologische Reflexion wert, die im Rahmen dieser Arbeitshilfe nicht geleistet werden konnte – zur ersten Information vgl. Bernd Wander u.a.: Art. Judenchristen, in: Religion in Geschichte und Gegenwart IV (42001), 601-609.

<sup>52</sup> So mit Klappert, Geheiligt 2005 (s.o. Anm. 15), hier 41. Zu anderen Formen der Zuordnung vgl. Bernd Schröder: Abrahamische Ökumene? Modelle der theologischen Zuordnung von christlich-jüdischem und christlich-islamischem Dialog, in: Rhein Reden. Melanchthon Akademie ..08, Köln 2008, ...

<sup>53</sup> Vgl. den Titel des Beitrags von Bertold Klappert: Abraham eint und unterscheidet. Begründung und Perspektiven eines nötigen Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen, in: Rhein-Reden. Melanchthon-Akademie 1/96, Köln 1996, 21-64. In der Sache wird Verbindendes und Trennendes zwischen den bisweilen „abrahamisch“ genannten Religionen dargestellt bei Karl-Josef Kuschel:

druck zu bringen, doch sollten wir nicht auf dieser Formel beharren. Im Sinne des Rheinischen Synodalbeschlusses kann variierend etwa von der „Einbeziehung der Völkerwelt in die Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Israels“ gesprochen werden.

Entscheidender als die Formulierung ist der theologische Sachverhalt, um den es hier geht: die Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels, des ungekündigten Bundes und des Verwiesenseins von Kirche (und *Umma*, also der Gemeinschaft aller Muslime) auf die Bundesgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel. Er kann wichtige Impulse für das Selbstverständnis auch der einzelnen Glaubenden freisetzen und lädt Christinnen und Christen zum Gespräch nicht nur mit dem Judentum, sondern auch mit dem Islam ein.

Beides kann helfen, bislang Unbeteiligte für den Prozess der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden zu interessieren und sie an dessen Weiterentwicklung zu beteiligen.

### 3.2.4 Anregungen zur Bearbeitung in Gemeinde und Schule

⇒ Lesen Sie gemeinsam israel-theologische Schlüsselpassagen des Neuen Testaments (Röm 9-11; Eph 2; Lk 1 u.a.)! Welche Rolle spielt Christus im Rahmen des Bundes Gottes mit Israel und seiner Zuwendung zu den Völkern? Wie wird hier das Verhältnis der Christen zu Israel beschrieben?

Versuchen Sie das Modell, das Sie am meisten überzeugt, zu zeichnen oder mit Spielfiguren darzustellen!

⇒ Vergegenwärtigen Sie sich Modelle der Zuordnung von Christen und Juden aus der Vergangenheit wie aus der gegenwärtigen Diskussion! Welchem dieser Modelle können Sie zustimmen? Warum?<sup>54</sup>

⇒ Bei der Rede von der Teilhabe der Kirche an der Bundesgeschichte Gottes mit Israel (RSB: „Hineinnahme der Völker in den Israelbund“) geht es in erster Linie um die Korrektur einer theologiegeschichtlichen Fehlentwicklung, also um ein Verständnis von Kirchen, das meinte, Israel vollständig ausblenden zu können. Es wurde aber oben (3.2.2.3.) gezeigt, wie wichtig die Bundesgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel auch für den persönlichen Glauben der Christen und ihr Kirche-Sein ist.

Suchen Sie zu jeder der vier Dimensionen *ein* Beispiel, wie das bewusste Wahrnehmen dieser Bundesgeschichte den christlichen Glauben vertieft! Beschreiben Sie möglichst konkrete Situationen aus Gemeinde, Schule und Gesellschaft, in denen die vier Punkte Bedeutung für den Alltag bekommen können!

- Die Treue Gottes gegenüber Israel und die seelsorgliche Dimension der Kirche
- Der Bund als „Indienstnahme“ der Menschen und die ethische Dimension des Christseins
- Teilnahme an der Schrift, dem Gotteslob und dem Gebet des Volkes Israel und die liturgische Dimension kirchlichen Lebens
- Gemeinsame Hoffnung, gemeinsames Zeugnis und Handeln und die eschatologische Dimension des Glaubens von Christinnen und Christen

⇒ Besprechen Sie künstlerische Darstellungen der Bundessetzungen der Hebräischen Bibel, etwa Marc Chagalls „Noah und der Bogen“



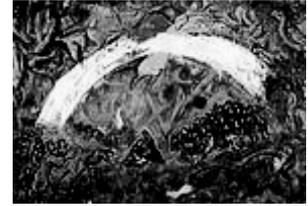
<sup>54</sup> Eine gut lesbare Übersicht solcher Modelle bietet Michael Weinrich: Zur Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs, in: Katja Kriener/ Bernd Schröder (Hg.): Lernen auf Zukunft hin, Neukirchen-Vluyn 2005, 35-48; klassisch s. Bertold Klappert: Israel und die Kirche, München 1980.

am Himmel“! Werden hier Bezüge zwischen dem Bund Gottes mit Israel und der Kirche erkennbar? Wie geschieht das?

- ⇒ In einigen Kirchenliedern findet sich ebenfalls der Begriff des Bundes, zum Teil an prominenter Stelle. Ist der Gebrauch des „Bundes“ in diesen Liedern vereinbar mit den oben angestellten Überlegungen? Wo sehen Sie Übereinstimmungen und Spannungen?

*Beispiele aus dem EG:*

- EG 200 „Ich bin getauft auf deinen Namen“
- EG 290 „Nun danket Gott“.



- ⇒ Wenn Judentum, Christentum (und Islam) in der Bundesgeschichte Gottes einander zugeordnet sind, welche Berührungspunkte und Verbindungslinien gibt es? Wie kann dann eine Kirchengemeinde oder ein Religionskurs diese Bundesgemeinschaft sichtbar werden lassen? Sammeln Sie konkrete Ideen und überlegen Sie, was daran hindert, diese Ideen in die Tat umzusetzen!

### 3.3 Gründung und Fortbestand des Staates Israel als Zeichen der Treue Gottes

#### 3.3.1 Das Problem und die Chancen

Nationalsozialisten in Deutschland – und zwar je auf ihre Weise „Täter, Helfer und Zuschauer“ (Raul Hilberg) – haben durch ihre Diskriminierung des Judentums, durch ihre erklärte Feindschaft und ihr beispiellos systematisches Morden von etwa sechs Millionen Jüdinnen und Juden in ganz Europa das Judentum insgesamt zu vernichten versucht. Sie haben sich mit ihrem Tun aus theologischer Sicht an „Gottes Augapfel“ (Sach 2,12) selbst vergriffen.

Vor dem Hintergrund der Schoah und der vorausgehenden fast 2000-jährigen Geschichte christlicher Judenfeindschaft ist es keineswegs selbstverständlich, dass das jüdische Volk nicht tatsächlich und vollends der Vernichtung anheim fiel. Ebenso wenig selbstverständlich ist es, dass das jüdische Volk schon zuvor – im Zuge der zionistischen Bewegung seit Ende des 19. Jahrhunderts – eine Heimstatt im Land seiner biblischen Väter und Mütter gefunden und aufgebaut hatte, dass es diese Heimstatt nach dem Zweiten Weltkrieg behalten hat und hier – erstmals wieder seit der Antike – einen Staat Israel gründen konnte.<sup>55</sup> Die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland hat in ihrem Beschluss von 1980 eben deshalb in der „fortdauernde[n] Existenz des jüdischen Volkes, seine[r] Heimkehr in das Land der Verheißung und auch ... [in der] Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk“ erkannt (RSB 2.4).

Die Anerkennung dieser geschichtlichen Ereignisse als Zeichen der Treue Gottes war schon 1980 ein mutiger Schritt in eine offene Kontroverse – und kann bis heute als solcher gelten. Denn zum einen brechen an den Formulierungen des Synodalbeschlusses grundsätzliche Fragen auf: Kann die Kirche überhaupt einem irdisch-politischen Geschehen theologische Bedeutung zubilligen? Was genau bedeutet die Formulierung „Zeichen der Treue Gottes“? Was bedeutet die Wertschätzung der „Errichtung“ des Staates Israel für den Umgang mit dessen jeweils aktueller politischer Ordnung und Entwicklung, für den Umgang etwa mit Kultur und Religion seiner Bürgerinnen und Bürger, für den Umgang mit den Nachbarn des Staates Israel? Zum anderen sind es eben die fortlaufenden politischen Entwicklungen im Staat Israel und seinem Umfeld, die zu Interpretationen und Befragungen jener Formulierung Anlass geben: Der Staat Israel agiert wie alle Staaten dieser Welt; er kann, darf und muss wie alle anderen Staaten kritisiert werden (vgl. These 5 der Barmer Theologischen Erklärung).

Die Frage ist: Legitimiert der Rheinische Synodalbeschluss von 1980 mit seiner Formulierung einzelne politische Positionen des Staates Israel bzw. seiner Regierung? Greift er theologisch einer politischen Lösung des Konfliktes zwischen Israelis und Palästinensern vor? Solche und ähnliche Fragen werden von verschiedenen Personen gestellt – von solchen, die den Staat Israel und Palästina bereisen, von palästinensischen Christinnen und Christen, von Menschen, die den Staat Israel wohlwollend, kritisch oder auch besserwisserisch beobachten. Wie ist die Rede vom „Zeichen der Treue Gottes“ aus dem Jahr 1980 angesichts der seitherigen Entwicklungen im Staat Israel und in Palästina zu verstehen? Nach 25 Jahren erläutern und erklären wir den damaligen Beschluss.

#### 3.3.2 Entfaltung

Nach wie vor erkennen wir im Gefolge des Synodalbeschlusses von 1980 in der fortdauernden Existenz des jüdischen Volkes – im Land Israel, aber auch in der Diaspora! –, in seiner Heimkehr in das Land der Verheißung, in der Errichtung des Staates Israel, dazu aber eben auch *in dessen fortdauernder Existenz* ein Zeichen der Treue Gottes; wir bejahen das Existenzrecht des Staates Israel aus theologischen Gründen – ohne damit politischen Einzelent-

<sup>55</sup> Hier ist nicht der Raum, um die historischen Entwicklungen, die den Hintergrund der Staatsgründung bilden, als solche darzustellen. Um so mehr laden wir Christinnen und Christen dazu ein, sich mit diesen Entwicklungen – Geschichte der Judenfeindschaft, Ringen der europäischen Juden um Emanzipation und Gleichberechtigung, Ziele und Erfolge des Zionismus, Geschichte des Nahen Ostens u.a.m. – vertraut zu machen.

scheidungen von Organen des Staates Israel Recht zu geben und ohne darüber die Leidtragenden des Nahostkonfliktes aus dem Blick zu verlieren.

Eben deshalb versuchen wir unsere Redeweise im Blick auf die politischen Entwicklungen der vergangenen 25 Jahre und im Blick auf die Palästinenserinnen und Palästinenser, insbesondere auch die (evangelischen) Christinnen und Christen unter ihnen, zu präzisieren.

### 3.3.2.1 Zur Deutung der einschlägigen Formulierungen im Beschluss von 1980

Im Rheinischen Synodalbeschluss wird 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“ (RSB 2.4), als einer von vier Gründen für den Beschluss der Synode angeführt, eine Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden anzustreben. Die drei weiteren Gründe dafür sah die Synode in

- der christlichen Mitverantwortung und Schuld an dem Holocaust,
- der Einsicht in die bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels und
- in der jüdischen Bereitschaft zu Begegnung und Zusammenarbeit mit Christinnen und Christen (RSB 2).

An dieser Konstellation von Aussagen sind einige Momente eigens zu unterstreichen: Zum einen ist es demnach nicht ein isoliertes Ereignis oder Datum, das der Rheinischen Kirche zu denken gab, sondern eine größere Zahl gleichsinniger Ereignisse und Erfahrungen. Zum anderen sind es nicht die Ereignisse selbst, die unmittelbar handlungs- und gedankenleitend wirksam wurden, sondern deren Deutung. Dies ist ein kleiner, aber bedeutender Unterschied, der deutlich macht, dass uns nicht geschichtliche Ereignisse etwas offenbaren (das wäre eine problematische „Geschichtstheologie“), sondern diese Ereignisse ihrerseits der Interpretation aus der Sicht des Glaubens bedürfen. In diesem Fall verhält es sich so, dass sich die Existenz des jüdischen Volkes und die Errichtung des Staates Israel in theologischer Sicht, also nur durch eine biblisch geschulte Wahrnehmung und Interpretation, als ein Zeichen der Treue Gottes erschließen. Zum dritten ist das Verständnis der fortdauernden Existenz des jüdischen Volkes, seiner Heimkehr in das Land der Verheißung und auch der Errichtung des Staates Israel als Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk hier nicht der Ziel-, sondern der Ausgangspunkt einer theologischen Erklärung. Diese Einsicht ist ein Grund unter mehreren für die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Die Formulierung, derzufolge neben der Existenz des jüdischen Volkes, dessen Heimkehr ins Land Israel *auch* die Staatsgründung als Zeichen der Treue Gottes zu interpretieren ist, war schon bei der Vorbereitung bzw. im Vorfeld des Beschlusses besonders kontrovers. Die (christlichen) Fürsprecher dieser Redeweise verwiesen u. a. auf die EKD Studie „*Christen und Juden (I)*“ von 1975. Ihr zufolge sind die Erwählung Israels und die Staatsgründung, ist näherhin der Umstand, dass der moderne Staat Israel sich „in die biblische Tradition des Judentums“ stellt und „es sich zur Aufgabe gemacht [hat], die Existenz dieses Volkes im Lande seiner Väter zu sichern“, „auch für Christen von Bedeutung“<sup>56</sup>. Es ist diese „Bedeutung“, die der Rheinische Synodalbeschluss mit seiner Rede von den „*Zeichen der Treue Gottes*“ zu präzisieren sucht.

Die im Rheinischen Synodalbeschluss gewählte Formulierung wollte Folgendes (bis heute Zutreffendes) geltend machen:<sup>57</sup>

- Die benannten Ereignisse – fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel – sind

<sup>56</sup> Christen und Juden [I]. Eine Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1975, hier Abschnitt III.3 „Der Staat Israel“, 29.

<sup>57</sup> Zur Interpretation dieser Passage des Beschlusses vgl. Bertold Klappert: Zeichen der Treue Gottes, in: ders./ Helmut Starck (Hg.): Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 ‚Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden‘, Neukirchen 1980, 73-88.

nicht schon an sich (also als *bruta facta*) *theologisch* bedeutsam, sondern erst dann, wenn sie im Licht des Glaubens gedeutet werden. Ohne diese Deutung sind es politische Geschehnisse. Ob jene Ereignisse als Zeichen der Treue Gottes wahrgenommen werden, hängt also von den Verstehensvoraussetzungen und dem Zusammenhang ab, innerhalb dessen sie wahrgenommen und interpretiert werden. Den maßgeblichen Zusammenhang für das Verständnis der „fortdauernde[n] Existenz des jüdischen Volkes, seine[r] Heimkehr in das Land der Verheißung und auch ...[der] Errichtung des Staates Israel [als] Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk“ bildet zum einen der biblische Befund, dass Gottes bleibende Erwählung des Volkes Israel unlösbar mit seiner Landverheißung verbunden ist, zum anderen der Umstand, dass Menschen, namentlich die europäische Staatenwelt sowie Christinnen und Christen, es gerade nicht vermocht haben, die Existenz des jüdischen Volkes zu sichern, zum dritten die Einsicht des Glaubens, dass Gott „Bund und Treue hält ewiglich und nicht preisgibt das Werk seiner Hände“.

- Dass die besagten Ereignisse als Zeichen der Treue Gottes verstanden werden, heißt nicht, dass in ihnen die Land-Verheißungen Gottes an sein Volk Israel vollständig erfüllt sind. Vielmehr gelten sie lediglich als wahrnehmbare Anhaltspunkte für das Weiter-Bestehen und das anfängliche Erfüllt-Werden einer Verheißung Gottes. Wenn Christinnen und Christen solche Anhaltspunkte ausmachen, dann verfallen sie damit keineswegs einer Erfüllungs-Euphorie – im Gegenteil: sie werden zugleich auch schmerzlich des Noch-Ausstehenden gewahr. Und dennoch stellt ein solches Zeichen für Glaubende eine Ermutigung und Bestärkung ihres Glaubens dar; um dieser Ermutigung und Bestärkung willen wird so gesprochen.
- Im Licht biblischer Einsichten wird primär die Heimkehr bzw. das Leben von Jüdinnen und Juden im *Land* ihrer biblischen Väter und Mütter als bedeutsam erkannt, erst davon abgeleitet – deshalb die Formulierung „und auch“ – kommt dem *Staat* Israel theologische Bedeutung zu. Mit anderen Worten: Der Staat Israel gilt im Sinne der Barmer Theologischen Erklärung (These V) unter den Bedingungen der unerlösten Welt und der realen Konflikte im Nahen Osten als ein angemessenes Mittel, um jene Heimkehr bzw. jenes Leben im Bereich des biblischen Landes Israel zu sichern und zugleich für Recht und Frieden zu sorgen.<sup>58</sup>
- Folglich ging und geht es mit diesen Formulierungen nicht darum, das „Wesen“ des Staates Israel zu bestimmen (etwa so, als ob er wesenhaft die Anwesenheit Gottes auf seinem Territorium verbürge). Es geht auch nicht darum, die Handlungen staatlicher Organe oder der Bürger des Staates Israel (pauschal oder im Einzelfall) theologisch zu legitimieren (etwa so, als ob sie in ihrem Handeln Zeugnis von Gottes Willen ablegen würden). Es geht vielmehr darum, bestimmte Funktionen, die der Staat Israel de facto wahrnimmt, theologisch wertzuschätzen. Gemeint sind namentlich zwei dieser Funktionen; zum einen die Funktion, Angehörigen des jüdischen Volkes Schutz und Heimstatt zu bieten, zum anderen die Funktion, dem jüdischen Volk Raum für die Verwirklichung von Gerechtigkeit (*zedaka* und *mischpat*) und die Erfüllung der Weisung Gottes (*tora*) zu geben.
- Schließlich: Die theologische Aussage bleibt nicht unberührt von den realen Verhältnissen und ihren Veränderungen. Insofern der Staat Israel jene Funktionen nicht oder nur unzureichend erfüllt, lässt er seinen Charakter als Zeichen undeutlicher bzw. un-

<sup>58</sup> In Barmen V heißt es, „daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnungen an.“ Zitiert nach „Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation“, hg. von Alfred Burgsmüller und Rudolf Weth, Neukirchen 5., bearb. und erg. A. 1993, hier 40.

verständlicher werden. Je unstrittiger es dem Staat gelingt, seinen Bürgern Schutz zu bieten und Gerechtigkeit zu realisieren, desto klarer wird er als Zeichen der Treue Gottes erkennbar.

Die Aussage, dass der Staat Israel ein Zeichen der Treue Gottes sei, birgt also auch ein kritisches Potential diesem Staat gegenüber. Im gleichen Atemzug muss indes hinzugefügt werden: Sie birgt auch ein selbstkritisches Potential für die Sprecherinnen und Sprecher. Denn auch *der* Staat, dem *sie* als Bürger angehören, muss sich daran messen lassen, ob er Gerechtigkeit verwirklicht und den Schutz des Lebens (namentlich den Schutz des Lebens von Jüdinnen und Juden) fördert.

Die zitierte und soeben interpretierte Formulierung des Rheinischen Synodalbeschlusses ist als so gewichtig und provokant wahrgenommen worden, dass sich die meisten offiziellen kirchlichen Stellungnahmen zum jüdisch-christlichen Verhältnis in den Folgejahren mit dieser Formulierung auseinandergesetzt haben. Die EKD-Studie „*Christen und Juden II*“ (1991) bestätigt zunächst die Verbindung von Erwählung, Volk und Land Israel und formuliert: „Insofern der Staat Israel ... eine unentbehrliche Sicherungsfunktion hat, bejahen Christen diesen Staat“<sup>59</sup>. Die EKD-Studie „*Christen und Juden III*“ (2000) bezieht sich auf den rheinischen Beschluss von 1980 und zitiert dann den Beschluss des *Reformierten Bundes von 1990*: „Mit unseren Gebeten und in politischer Verantwortung sind wir dem Staat Israel, seiner Lebensgestalt und seiner Entwicklung, besonders in seinen Gefährdungen und Bedrohungen zugewandt und verpflichtet ... Es bedeutet ausdrücklich, dass wir denen widersprechen, die Israel als Volk, Israel als Land und Israel als Staat aus den Fragen des Glaubens und der Theologie fernhalten möchten.“<sup>60</sup>

Diese und andere Stellungnahmen bestätigen den Passus des Rheinischen Synodalbeschlusses von 1980; auch die Rheinische Kirche selbst hat ihn indirekt nochmals bekräftigt. Mit der Änderung des *Grundartikels ihrer Kirchenordnung von 1996* hat sie Gottes Treue und die bleibende Erwählung Israels unter die grundlegenden Bekenntnisse unseres christlichen Glaubens eingeordnet. Da die Erwählung Israels unstreitig immer die Erwählung dieses Volkes zu diesem Bund in diesem Land meint, stellt dieses Bekenntnis auch die theologische Grundlage für das Nachdenken über das Verhältnis von Christinnen und Christen zum gegenwärtigen Staat Israel und seiner Politik dar, denn „Israel“ in diesem Land hat heute die Form dieses Staates.

Schließlich bestärkt nicht nur der kirchliche Konsens, sondern auch das Gefälle einer aktuellen jüdischen Stimme, nämlich der Erklärung *Dabru Emet*, im Festhalten an jener Einsicht. Diese Erklärung aus dem Jahr 2000 stellt mit Dankbarkeit fest: „Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren. Für Juden stellt die Wiedererrichtung eines jüdischen Staates im gelobten Land das bedeutendste Ereignis seit dem Holocaust dar. Als Angehörige einer biblisch begründeten Religion wissen Christen zu würdigen, dass Israel den Juden als physisches Zentrum des Bundes zwischen ihnen und Gott versprochen – und gegeben wurde. Viele Christen unterstützen den Staat Israel aus weit tiefer liegenden Gründen als nur solchen politischer Natur. Als Juden begrüßen wir diese Unterstützung.“<sup>61</sup>

Die innerchristliche Diskussion um die Aussage von 1980 und die jüdischen Reaktionen darauf bestätigen die Formulierung von 1980 – ihre Aktualisierung erübrigen sie jedoch nicht. Diese Aktualisierung scheint uns notwendig zu sein angesichts der Entwicklungen im Nahen Osten und angesichts der Lage der Palästinenserinnen und Palästinenser.

<sup>59</sup> Christen und Juden II (s.o. Anm. 31), hier 29.

<sup>60</sup> Christen und Juden III (s.o. Anm. 29), hier 83.

<sup>61</sup> Nationalprojekt jüdischer Gelehrter „Dabru Emet“. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christinnen vom 11. September 2000, etwa in: Die Kirchen und das Judentum, Bd. II: Dokumente von 1986-2000, hg. von Hans Hermann Henrix und Wolfgang Kraus, Gütersloh/Paderborn 2001, 974-976, hier 5. Absatz.

### 3.3.2.2 *Zur Bedeutung der Existenz des jüdischen Volkes in der Diaspora*

Der Rheinische Synodalbeschluss versteht eine Trias von Ereignissen als Zeichen der Treue Gottes: die Fortexistenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel.

Aufmerksamkeit hat – im Unterschied zu den Intentionen des Beschlusses – vor allem das letztgenannte Ereignis, die Deutung des Staatsgründung gefunden. Und: Die Reihung der drei Ereignisse ist vielfach so gelesen worden als ob sie einlinig auf die Staatsgründung zuliefe und als ob etwa allein die Existenz des jüdischen Volkes *im Staat Israel* theologisch bedeutsam wäre. Dadurch droht das jüdische Volk in der Diaspora aus dem Blick zu geraten.

Gut 25 Jahre nach der Verabschiedung des Beschlusses ist unverkennbar, dass ein Großteil des jüdischen Volkes (nach wie vor) in der Diaspora lebt und zu leben beabsichtigt. Gerade auch in Deutschland wuchs die Zahl der Jüdinnen und Juden sowie der jüdischen Gemeinden in den vergangenen fünfzehn Jahren vor allem durch Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion; auch im Bereich der Evangelischen Kirche im Rheinland ist dieses Erstarren zu beobachten: An mehreren Orten wurden Synagogen bzw. jüdische Gemeindezentren errichtet, junge Rabbiner wurden angestellt, das Leben in den Synagogengemeinden ist dichter und vielgestaltiger geworden. Dies erfüllt uns mit Freude.

Im Sinne des Synodalbeschlusses gilt es angesichts dieser Entwicklung eigens zu betonen, dass schon die Fortexistenz des jüdischen Volkes für sich genommen – und zwar die Fortexistenz des jüdischen Volkes im Staat Israel, aber *auch in der Diaspora* – uns in Anbetracht der Schoah als Zeichen der Treue Gottes gilt.

### 3.3.2.3 *Zur Notwendigkeit der Rede von der „Gründung des Staates Israel als Zeichen der Treue Gottes“ angesichts der veränderten politischen Lage seit 1980*

Der Staat Israel ist auf Grund eines Beschlusses der Vereinten Nationen gegründet worden. Dennoch stand und steht seine Existenz und damit die Existenz der jüdischen Israelis immer wieder auf dem Spiel.

Diese Bedrohung wurde in der Zeit bis 1980 vor allem in den Kriegen manifest, in die der Staat Israel verwickelt war, sowie in der Nicht-Anerkennung des Staates Israel durch seine unmittelbaren Nachbarn.

In der Zwischenzeit haben mit Ägypten und Jordanien zwei wichtige Nachbarstaaten die Existenz und das Existenzrecht des Staates Israel anerkannt; ebenso die Palästinensische Befreiungsorganisation (PLO). Trotz dieser Entwicklungen und obwohl der Staat Israel seinerseits sein militärisches Potential erhöht hat, um auf diese Weise seine Existenz zu sichern, wird das Existenzrecht dieses Staates wie das keines zweiten in der Welt immer wieder in Frage gestellt.

- Islamistisch motivierte Selbstmordanschläge auf Israelis forderten und fordern seit dem Anfang der 90er Jahre zahlreiche Opfer und zeigen, dass die Täter und ihre Unterstützer keinerlei Achtung vor dem Leben von Jüdinnen und Juden sowie vor der Integrität des Staates Israel haben.
- Mit der Hamas haben die Palästinenserinnen und Palästinenser bei den jüngsten Wahlen Anfang des Jahres 2006 mehrheitlich eine politische Partei gewählt, die nach wie vor das Existenzrecht des Staates Israel leugnet.
- Die Reden, die der Präsident der Republik Iran, Mahmud Ahmadinedschad, seit Ende des Jahres 2005 allseits vernehmbar und in der islamischen Welt Beifall heischend hält, stellen unter Beweis, dass selbst Mitgliedsstaaten der Völkergemeinschaft nach wie vor das Existenzrecht des Staates Israel abstreiten.
- Massiver Raketenbeschuss von Seiten der im Libanon aktiven Hizbollah und politisch motivierte Entführungen von israelischen Soldaten zeigen im Juli 2006, dass bei Islamisten wie den sie unterstützenden Staaten aktuell keine Bereitschaft zur friedlichen Koexistenz vorhanden ist.

Aber auch in unserem Land sind bedenkliche Entwicklungen zu benennen. Zum einen ist eine neue Generation herangewachsen, für die „Auschwitz“ lebensgeschichtlich nicht mehr die gleiche Dringlichkeit hat wie für die Generation der 1980 Federführenden. Damit scheint für nicht wenige auch die Bedeutung und das Gewicht der auf Israel bezogenen Fragen geschwunden zu sein.

Die wirtschaftlichen Probleme der letzten Jahre haben Polarisierungstendenzen in der Gesellschaft gefördert. Der Kampf um politische Profilierung in der Mediengesellschaft hat mancherorts bei uns die Neigung zu extremer oder gar extremistischer Rede verstärkt, um sich Gehör zu verschaffen. Auf solchem Boden gedeihen immer wieder und immer neu auch antisemitische Attacken.

Islamistische Gruppen verbreiten und stärken – als ihre Reaktion auf den Nahostkonflikt und auf die von ihnen empfundene Geringschätzung der islamischen Welt und Lebensart, als Mittel zum Kampf gegen den Staat Israel – in Deutschland und weltweit einen politischen Antisemitismus, dem in unserem Land (aber auch anderswo) neonazistischer Antisemitismus zur Seite steht. Das Internet spiegelt diese Entwicklung sowohl in ihrer deutschen als auch in ihrer internationalen Ausprägung.

Jede Welle von antisemitischen Vorfällen verstärkt in Israel das Gefühl, letzten Endes nur auf sich selbst gestellt zu sein, und nährt ein allumfassendes Sicherheitsbedürfnis in der israelischen Gesellschaft, das ein konstruktives Verhältnis zu palästinensischen und arabischen Nachbarn blockiert. Während des zweiten Golfkriegs von 1991 hatte bereits die Haltung vieler Europäer und Vertreter der christlichen Kirchen, die aus sicherer Position heraus am Schicksal Israels nicht interessiert zu sein schienen,<sup>62</sup> bei Israelis und Juden weithin das Gefühl verstärkt, auf die Europäer, die Deutschen und die christlichen Kirchen sei im Ernstfall kein Verlass.

Aus all diesen hier nur kurz angedeuteten Veränderungen ergeben sich für die Aktualisierung und Präzisierung unseres Beschlusses von 1980 folgende Aspekte:

- Weiter als noch 1980 müssen wir heute das Zeichen der Treue Gottes nicht nur im Blick auf die Gründung, sondern *auch im Blick auf den dauerhaften Bestand dieses Staates* interpretieren. Dabei können wir die problematischen Seiten seiner politischen und militärischen Praxis nicht übersehen; wir werden sie um der unter solcher Praxis auf allen Seiten leidenden Menschen willen benennen und kritisieren. Aber trotz und mit dieser notwendigen Kritik halten wir an unserem grundsätzlichen in Gottes Treue begründeten Ja zu Israel fest.  
Gerade den Kirchen in der Ökumene gegenüber erläutern wir diese Aussage und werben um einen ihr entsprechenden ökumenischen (und konziliaren) Konsens der christlichen Kirchen in ihrem Verhältnis zu Israel.
- Anders als noch 1980 müssen wir heute das Zeichen der Treue Gottes nicht nur nach innen in die Kirchen hinein und an die Adresse der jüdischen Gemeinden im jüdisch-christlichen Dialog, sondern *auch nach außen gegenüber Angehörigen anderer Religionen*, besonders gegenüber den Muslimen und Muslima in Deutschland, *und nach außen gegenüber politischen Kräften*, die im Nahost-Konflikt die unterschiedlichsten Interessen haben, vertreten, erläutern und begründen. Die Aussage steht heute darum noch unmittelbarer im politischen Rampenlicht.

---

<sup>62</sup> Z.B. der Grünen-Politiker Hans-Christian Ströbele: „Wenn ich eine Eskalation des Krieges damit verhindern könnte, dass eine Million Juden sterben müssten, würde ich das in Kauf nehmen“ (Der Spiegel 18/1991, 261). – Z.B. der lippische Landessuperintendent Ako Haarbeck im Januar 1991: „Nicht einmal die gewissenlose Aggression Husseins, nicht einmal seine Bereitschaft zu weiterem Völkermord, besonders an Israel, rechtfertigt einen Krieg“ (Der Spiegel 18/1991, 264). Derselbe Vertreter der ev. Kirche bittet zwei Jahre später den deutschen Bundeskanzler öffentlich, ein kriegerisches Eingreifen in Jugoslawien zu erwägen! (Der Weg 4/93, 1)

- Den Jüdinnen und Juden und unserer eigenen kirchlichen Öffentlichkeit gegenüber bekräftigen wir die Aussage von 1980, verleihen aber zugleich ausdrücklich unserer Überzeugung Ausdruck, dass Gründung und Fortbestand des Staates Israel, Frieden und Sicherheit für seine Bürgerinnen und Bürger auf der einen Seite und Gerechtigkeit für die Palästinenserinnen und Palästinenser auf der anderen Seite sich nicht ausschließen.<sup>63</sup> dass sie vielmehr politisch koordiniert und entwickelt werden müssen. Dabei kann uns die Orientierung an zeitgenössischen jüdischen und palästinensischen Stimmen die Richtung weisen.<sup>64</sup> Wir halten es für notwendig, im Sinne dieser Überlegungen auch konkrete Perspektiven und Kriterien für eine deutsche und europäische Nahostpolitik zu entwickeln. Wir werden versuchen, diese in die politische Diskussion einzubringen.<sup>65</sup>

### 3.3.2.4 Zur Wahrnehmung der Lebenslage von Palästinenserinnen und Palästinensern, insbesondere von palästinensischen Christinnen und Christen

Die Rede von den Zeichen der Treue Gottes war bereits 1980 brisant, weil sie scheinbar eine einseitige politische Stellungnahme zugunsten des Staates Israel beinhaltete. Diese Brisanz ist angesichts der politisch-gesellschaftlichen Entwicklung in Israel/Palästina inzwischen nicht geringer geworden.

Der Staat Israel, der nach der Schoah vor allem als „Haus gegen den Tod“ (Johann Baptist Metz) begriffen wurde und zu dessen uneingeschränkter Bejahung unsere Kirchen sich erst allmählich durchgerungen haben, ist zur Besatzungsmacht in der zweiten Generation geworden. Dabei sind verschiedene israelische Militäraktionen im Laufe der ersten wie der zweiten Intifada und viele Aspekte der Siedlungspolitik seit 1967 von keiner noch so weiten Auslegung des internationalen Rechts gedeckt, sondern offensichtlich Unrecht. Um ein aktuelles Beispiel zu benennen: Die Errichtung eines Grenzzaunes zwischen Staat Israel und palästinensischen Gebieten trägt zwar zum Schutz der Israelis vor Terroranschlägen bei; der einseitig vom Staat Israel festgelegte Verlauf dieses Grenzzaunes, insbesondere der Umstand, dass er teilweise weit jenseits der „grünen Linie“ von 1967 verläuft, ist jedoch Unrecht (was selbst von der Judikative des Staates Israel selbstkritisch anerkannt und ausgesprochen wurde!). Er verursacht großes Leid für eine große Zahl betroffener Palästinenser.

Die Bürger des Staates Israel beginnen erst seit wenigen Jahren sich in größerer Zahl der Fraglichkeit dieser Rolle als Besatzungsmacht bewusst zu werden.<sup>66</sup> Mittlerweile lässt allerdings etwa die selbstkritische Revision der eigenen Geschichtsschreibung im Zuge der sog. Historikerdebatte in Israel selbst die Staatsgründungsgeschichte in politischer und militärischer Hinsicht ambivalent erscheinen. Heute wird anerkannt, dass im Land schon vor der Staatsgründung eine einheimische nicht-jüdische, palästinensische Bevölkerung gelebt hat, dass Teile dieser angestammten Bevölkerung im Zuge des Krieges 1948/49 auch gewaltsam

<sup>63</sup> Darin wissen wir uns mit vielen Jüdinnen und Juden einig. So schreiben die Verfasser der Erklärung „Dabru Emet“: Wir „... wissen ...“, dass die jüdische Tradition gegenüber allen Nicht-Juden, die in einem jüdischen Staat leben, Gerechtigkeit gebietet.“

<sup>64</sup> Als Beispiele für solche wegweisenden Stellungnahmen von Juden und /oder Palästinensern seien hier nur die „Joint Israeli Declaration“ vom 25. Juli 2001 (Quelle: [www.diak.org](http://www.diak.org)) und die sog. Genfer Initiative bzw. der „Geneva Accord“ vom 1. Dezember 2003 genannt (Quelle: [www.genfer-initiative.de](http://www.genfer-initiative.de); Darstellung und Kommentierung auch etwa in: israel & palästina 2/2004).

<sup>65</sup> Vgl. in diesem Sinne etwa die Stellungnahme der Evangelische Kirche von Westfalen: Israel – Palästina. Frieden im Nahen Osten, Bielefeld 2003 (Materialien für den Dienst 3/2003) sowie die Erklärung evangelischer Christen in Württemberg: Einen gerechten Frieden im Nahen Osten fördern, hg. im Auftrag des Evangelischen Oberkirchenrates, Stuttgart 2005. In dieser Broschüre findet sich u.a. die wegweisende „Erklärung von Alexandria“ vom 21. Januar 2002 abgedruckt, in der Oberhäupter der Juden, der Muslime und der Christen im Heiligen Land gemeinsam ihren Friedenswillen bekunden.

<sup>66</sup> Zu denjenigen, die den Besatzer-Status Israels sehr früh problematisiert und kritisiert haben, zählt der Jerusalemer Philosoph Jeshajahu Leibowitz (1903-1994).

vertrieben worden sind und dass während der Kriege seit 1948 von beiden Seiten auch ungerechtfertigte Gewalt angewandt worden ist.

Seit 1980 sind wir in wachsendem Maße auf Lebensumstände und Schicksal der palästinensischen Bevölkerung von Westbank und Gaza-Streifen aufmerksam geworden.

- Wurde deren Wahrnehmung lange Zeit von militanten palästinensischen Organisationen, namentlich der PLO, bestimmt, so haben die Palästinenserinnen und Palästinenser im Zuge und Gefolge des sog. Oslo-Prozesses inzwischen zivile Selbstverwaltungsstrukturen aufgebaut, die als staatsbildende Faktoren Anerkennung und entsprechend größere politische Beachtung im Nahostkonflikt finden. Dabei werden Palästinenserinnen und Palästinenser in der Vielfalt ihrer politischen und religiös-kulturellen Positionen sichtbar; sie kommen nicht mehr nur als aktive Konfliktpartei, sondern auch als Betroffene und Opfer in den Blick.
- Die Siedlungspolitik Israels hat seit 1967 immer wieder und stärker von sich reden gemacht: Landenteignungen, systematische Zergliederung der palästinensischen Territorien, ungerechte Wasserbewirtschaftung, Aussperrung palästinensischer Arbeitnehmer und zuletzt der bereits erwähnte Bau eines sog. Grenzzaunes seien als Beispiele genannt. Kritiker innerhalb des Staates Israels wie Beobachter von außerhalb machen die Systematik und die menschenrechtliche Problematik dieser Siedlungspolitik öffentlich.
- Im Rahmen traditionsreicher ökumenischer Beziehungen zwischen deutschen evangelischen Kirchen(gemeinden) und palästinensischen evangelisch-kirchlichen Einrichtungen wird uns bewusst, dass die Besatzungspolitik des Staates Israel auch – und in gewisser Hinsicht: gerade – unsere Schwestern und Brüder im Glauben in Bedrängnis bringt. Das Bemühen palästinensischer Theologen, ihre in Europa erworbene Theologie kontextuell, ja, als Befreiungstheologie auszuformulieren, hat uns die skizzierte schwierige Lebenslage inzwischen sogar als theologische Herausforderung erkennbar gemacht.

Über diese – hier nur angedeuteten – Momente kann und soll die Rede von der Errichtung und dem Bestand des Staates Israel als Zeichen der Treue Gottes keineswegs hinwegtäuschen. Es ist vielmehr so, dass gerade die theologische Wertschätzung der Funktion des Staates Israel unsere Sensibilität für die realen Lebensbedingungen in diesem Staat und den von ihm besetzten Gebieten bzw. im gesamten Nahen Osten schärfen sollte.

Jene Wertschätzung schließt somit Kritik an den problematischen Seiten der politischen und militärischen Praxis des Staates Israel nicht aus, sondern ein. Umgekehrt schließt unsere Kritik an solchen problematischen Praktiken, die das Leben der palästinensischen Zivilbevölkerung unerträglich erschweren, das Ja zur Existenz des Staates Israel nicht aus, sondern ein – mehr noch: In der explosiven Lage des Nahen Osten setzt solche Kritik dieses Ja nach unserer Überzeugung notwendig voraus.

Gleichwohl: Unsere Besorgnis angesichts der Lebenssituation der Palästinenser, unser Interesse an deren Zukunft und unsere ökumenische Verbundenheit namentlich mit den (evangelischen) Christinnen und Christen unter ihnen muss und soll deutlicher als bislang zum Ausdruck kommen.

### *3.3.3 Fazit und Konsequenzen*

Wir erkennen in der fortdauernden Existenz des jüdischen Volkes sei es in der Diaspora, sei es im Staat Israel, in der Heimkehr von Teilen dieses Volkes in das Land der Verheißung, in der Errichtung und der fortdauernden Existenz dieses Staates trotz aller äußeren und inneren Bedrohungen ein Zeichen der Treue Gottes.

Ein Zeichen ist immer vorläufig und provoziert fortgesetzte Interpretation innerhalb seines Deutungszusammenhangs. Unsere Einsicht, dass auch die Errichtung und der Fortbestand des

Staates Israel ein Zeichen der Treue Gottes ist, ruft uns zu Solidarität mit diesem Staat und seinen Bürgerinnen und Bürgern auf.

Damit ist sachgerechte Kritik an Geschichte und Politik des Staates Israel ebenso wenig ausgeschlossen wie das Eintreten für die Menschenrechte der Palästinenserinnen und Palästinenser und für eine gerechte politische Ordnung im Nahen Osten, die dem Selbstbestimmungsrecht der Israelis wie der Palästinenser Rechnung trägt. Aus jener theologischen Grundentscheidung ergibt sich für uns keine theologische Präferenz für irgendeine politische Detailentscheidung, die sich im Rahmen der demokratischen Verfassung Israels und im Rahmen der von der UNO deklarierten Menschenrechte bewegt. Innerhalb dieses Rahmens muss mit Gründen der politischen Vernunft gestritten und entschieden werden. Das schließt aber ausdrücklich die Möglichkeit der konkret begründeten Kritik auch an Entscheidungen und Maßnahmen der israelischen Regierung und des Militärs ein. Die Wahrnehmung des Staates Israel als Zeichen der Treue Gottes lässt uns nicht die Augen verschließen vor Menschenrechtsverletzungen, sondern drängt uns sogar dazu, sie aufmerksam wahrzunehmen und kritisch-konstruktiv zu thematisieren.

Allerdings verpflichtet uns unsere Glaubenseinsicht dazu, das Existenzrecht dieses Staates nicht nur völkerrechtlich, sondern theologisch zu bejahen. Wer dieses Existenzrecht bestreitet, stellt sich damit in grundsätzlichen Widerspruch zum Verständnis und zum Bekenntnis unserer Kirche.

Auch im christlich-islamischen Dialog vertreten wir diese Erkenntnis unseres Glaubens und erwarten von unseren Gesprächspartnern, dass sie diese respektieren.

Im christlich-jüdischen Dialog bekräftigen wir diese Erkenntnis unseres Glaubens und bitten unsere Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner, unsere öffentlichen Äußerungen daran zu messen.

### *3.3.4 Anregungen zur Bearbeitung in Gemeinde und Schule*

⇒ Tragen Sie zusammen, wo und wie Ihnen z.Z. die Existenz des Staates Israel und seine aktuelle politische Situation begegnet! Erstellen Sie eine Text-Kollage aus Tageszeitungen und Magazinen!

Welche Rolle spielen dabei a) die tagespolitischen Ereignisse, b) geschichtliche Zusammenhänge, c) theologische Überlegungen (aus jüdischer, christlicher und muslimischer Sicht)?

⇒ Informieren Sie sich über die Vor- und Gründungsgeschichte des Staates Israel!

Dafür können Sie z.B. folgende Broschüren und Bücher benutzen:

- Jörn Böhme/Tobias Kriener/Christian Sterzing: Kleine Geschichte des israelisch-palästinensischen Konflikts, Schwalbach (1997) 3., vollständig überarb. Neuauflage 2008
- Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Israel – Kein Staat wie jeder andere, Bonn 2003 (Informationen zur politischen Bildung 278)
- Michael Krupp: Die Geschichte des Staates Israel: von der Gründung bis heute, Gütersloh 2., überarb. und erg. A. 2004

⇒ Nach biblischem Befund sind Erwählung, Bund und Landverheißung eng miteinander verknüpft. Lesen Sie entsprechende Stellen im Alten Testament und diskutieren Sie, ob und inwiefern diese Aussagen auf die Situation Israels im 20. und 21. Jahrhundert übertragbar sind!

Erwählung und Land: Gen 12,1ff. 17,2ff. Dtn 6,1ff.

Begrenztheit des Anspruches auf Land: Lev 25,23; Jer 7,5-7

Verheißung der Rückkehr: Ez 20,41ff.

Ist die Rede von „Gründung und Existenz des Staates Israel als Zeichen der Treue Gottes“ Ihrem theologischen Verständnis nach gerechtfertigt?

⇒ Erkundigen Sie sich, wie palästinensische Theologen einerseits die Existenz und den Fortbestand des Staates Israel, andererseits die Besatzungs- und Siedlungspolitik des Staates Israel wahrnehmen! Versuchen Sie dabei deren persönliche Erfahrungen und deren theologische Deutung zu unterscheiden!

Hilfreich sind etwa:

- Jerusalemsverein (Hg.): Im Lande der Bibel (Zeitschrift – erscheint 3x im Jahr; download unter [www.jerusalemverein.de](http://www.jerusalemverein.de))
- Thomas Damm: Palästinensische Befreiungstheologie. Annäherung und Würdigung aus der Sicht eines deutschen Theologen. Mit einem Vorwort von Mitri Raheb, Trier 1999
- Uwe Gräbe: Kontextuelle palästinensische Theologie: streitbare und umstrittene Beiträge zum ökumenischen und interreligiösen Gespräch, Erlangen 1999

⇒ Erproben Sie in einem Rollenspiel, wie Kritik an Politik und Militäraktionen Israels mit dem Anliegen der Rede von „Gründung und Existenz des Staates Israel als Zeichen der Treue Gottes“ vereinbar ist und wie nicht! Lassen Sie einen israelischen „Zionisten“, einen israelkritischen amerikanischen Juden, einen palästinensischen Christen und einen Christen aus Deutschland miteinander diskutieren!

⇒ Überlegen Sie, wie Sie einem Menschen in Ihrem persönlichen bzw. gemeindlichen Umfeld die Rede von „Gründung und Existenz des Staates Israel als Zeichen der Treue Gottes“ erläutern könnten! Tragen Sie Ihre Gedanken einem Partner vor, der die Rolle eines Kritikers einnimmt! Geben Sie besonders darauf Acht, ob und, wenn ja, an welchem Punkt Sie zögerlich oder unsicher werden bzw. an der Angemessenheit ihrer Formulierung zweifeln!

⇒ Überlegen Sie, wie Ihre Gemeinde oder Ihre Gruppe sowohl ihre Wertschätzung von Gründung und Bestand des Staates Israel als Zeichen der Treue Gottes als auch ihre Verbundenheit mit christlichen Palästinensern zum Ausdruck bringen kann! Anregungen bietet etwa die Stellungnahme der Evangelischen Kirche von Westfalen aus dem Jahr 2003.

⇒ Informieren Sie sich über den sog. Historikerstreit in Israel und die dabei vertretenen neuen Auffassungen von der Gründung des Staates Israel! Bedenken Sie, ob die differenziertere Sicht der damaligen Ereignisse Ihnen die Sicht auf Gründung und Fortexistenz dieses Staates als Zeichen der Treue Gottes erschwert!

Einen Einblick in diese Debatte unter Historikern geben etwa

- Themenheft 67 der Zeitschrift „Israel & Palästina“: „Neue Historiker“, „Post-Zionismus“ und die Eskalation des israelisch-palästinensischen Konflikts (2002)
- Barbara Schäfer (Hg.): Historikerstreit in Israel – die „neuen“ Historiker zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit, Frankfurt/New York 2000
- Simcha Flapan: Die Geburt Israels – Mythos und Wirklichkeit, (engl. Original 1987) München 2005

## 4. Gottesdienst als Bewährungsfeld theologischer Einsichten zum Verhältnis von Christen und Juden

### 4.1 Das Problem und die Chancen

Mit der Erneuerung im christlich-jüdischen Verhältnis ist schon viel mehr als ein Anfang gemacht, aber sie ist noch längst nicht am Ziel. Auf der einen Seite muss, wie es auch im dritten Kapitel dieser Arbeitshilfe ausdrücklich geschieht, die theologische Arbeit fortgesetzt werden. Andererseits müssen die theologischen Einsichten, die in Gremien erarbeitet und von Synoden beraten und verabschiedet wurden und werden, in den Kirchenkreisen und Gemeinden aufgenommen und gefestigt werden. Der für das Verständnis und Leben der christlichen Kirche unverzichtbare Israelbezug, wie er in den letzten Jahrzehnten erkannt worden ist, wandert nicht automatisch in das allgemeine christliche Bewusstsein ein. Er kann nachhaltig nur so gesichert werden, dass er in den elementaren, d.h. grundlegenden und alltäglichen, kirchlichen Lebensvollzügen vor Ort beständig vergegenwärtigt wird. Dazu gehören vor allem das gottesdienstliche Leben und die pädagogischen Handlungsfelder der Kirche. Wenn Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen in ihren sei es regelmäßigen, sei es sporadischen Begegnungen mit der Kirche und ihrer Botschaft auch die Themen „Israel“ und „Judentum“ begegnen, kann die Einsicht, dass die Christenheit bleibend „im Angesichts Israels“ existiert, von ihnen angeeignet und zur persönlichen Überzeugung werden. Was in dieser Hinsicht in den letzten Jahren und Jahrzehnten in unserer Kirche bereits erreicht worden ist, ist zu einem großen Teil dem Engagement der in der Folge des Synodalbeschlusses von 1980 berufenen Synodalbeauftragten und der eingerichteten Arbeitskreise für das christlich-jüdische Gespräch zu danken.

Der Gottesdienst, in dem nach Luthers bekannter Formulierung „unser lieber Herr selbst mit uns redet durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“, bzw. in dem nach der ansprechenden Erläuterung der „Reformierten Liturgie“ Gott seiner Gemeinde den doppelten Dienst tut, zu ihr zu reden und auf sie zu hören – der Gottesdienst bietet eine Fülle von Gelegenheiten, der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden positiv zu entsprechen und sie so voranzubringen. Dies gilt keineswegs nur von dem agendarisch geordneten Sonntagsgottesdienst. Es gilt für die altersgruppenspezifischen oder generationenverbindenden Zielgruppengottesdienste (Kinder- und Jugendgottesdienste; Kindergarten- und Schulgottesdienste; Gottesdienste für Jung und Alt bzw. Familienkirche), für alternative gottesdienstliche Formate (von Tagzeiten-Gottesdiensten und Taizé-Andachten über Friedensgebete bis hin zu Thomasmessen und Salbungsgottesdiensten), es gilt für die das Gemeindeleben begleitenden kleinen gottesdienstlichen Formen (Andachten), und es gilt nicht zuletzt für die Kasualgottesdienste, in denen zumeist ein deutlich höherer Anteil von Christinnen und Christen vertreten ist, die sich am regelmäßigen gottesdienstlichen Leben der Kirche weniger beteiligen und deshalb auch an den Erkenntnisfortschritten christlichen Glaubens und kirchlicher Lehre schwerer partizipieren können. Wenn *alle* Gottesdienste in einem wachen Bewusstsein der Israelverbundenheit der christlichen Kirche vorbereitet und gefeiert werden, wird die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden nachhaltig im christlichen Glaubenswissen einwurzeln können.

Dazu will dieses Kapitel Impulse und Hilfen geben. Zunächst wird der Beschluss der Rheinischen Landessynode 2005 zum Gottesdienst in Erinnerung gerufen. Dann werden die ersten Früchte, die die christlich-jüdische Erneuerung im Bereich des Gottesdienstes schon gebracht hat, in Augenschein genommen: in unserem Gesangbuch, im Evangelischen Gottesdienstbuch und in der Reformierten Liturgie. Anschließend werden die drei EKD-Studien „Christen und Juden“ und die evangelisch-europäische Ausarbeitung „Kirche und Israel“ in gottesdienstlicher Perspektive ausgewertet. Eine kleine Zwischenbilanz bildet den Übergang zum Hauptteil des Kapitels, zu liturgischen Reflexionen und Anregungen, deren Reihenfolge sich aus der in unserer Kirche verbreiteten Gottesdienstordnung ergibt. Das bündelnde Fazit ergeht in Gestalt

von Thesen zur „Feier des Gottesdienstes aus dem Geist der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“; aus diesen Thesen lassen sich Konsequenzen für die oben erwähnten unterschiedlichen liturgischen Formate ableiten – wozu abschließend Anregungen zur Bearbeitung in Gemeinde und Schule gegeben werden.

## 4.2 Entfaltung

### 4.2.1 Bisherige Schritte zur Reform des Gottesdienstes im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs

#### 4.2.1.1 Der Beschluss der Landessynode 2005 zum Gottesdienst

Die rheinische Landessynode 2005 hat den *Gottesdienst* als eine Dimension besonders hervorgehoben, in der die neue Sicht Israels und der Kirche und damit die Überwindung christlicher Israelvergessenheit und kirchlichen Antijudaismus zur Geltung kommen müssen:

#### *Aus dem Beschluss der Landessynode 2005*

„Eine Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel muss sich auch in der Praxis niederschlagen, insbesondere im Gottesdienst. Hier muss sie sich bewähren und bewahren. Im Synodalbeschluss von 1980 fand das Thema Gottesdienst ebenso wie alle anderen praktischen Arbeitsbereiche der Gemeinden noch keine Erwähnung.

Seit 1980 hat die Landessynode zwei grundlegende Neuerungen für den Gottesdienst in der Evangelischen Kirche im Rheinland beschlossen: die Einführung des Evangelischen Gesangbuchs (1996) und des Evangelischen Gottesdienstbuchs (2000). Parallel dazu legte das Moderamen des Reformierten Bundes die Reformierte Liturgie vor (1999). In allen drei Büchern zum Gottesdienst findet die Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel in unterschiedlichem Maße Berücksichtigung.

Die Ansätze im Bereich des evangelischen Gottesdienstes markieren ermutigende Anfänge im Prozess der Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel. Weitere Schritte müssen nun folgen, um gerade die selbst gesteckten Kriterien zu erfüllen (Synodalbeschluss 1980, Leitlinie 7 des Gottesdienstbuchs ... [s.u.] und Punkt 5 der Einführung zur Reformierten Liturgie ... [s.u.]).

- Bei den gottesdienstlichen Lesungen und bei den Predigttexten sollen Abschnitte des Alten und des Neuen Testaments gleichmäßig vertreten sein. Diesem Anliegen muss die fällige neue Perikopenordnung gerecht werden, indem alttestamentliche Texte stärker berücksichtigt werden und eine flexiblere Praxis der Textauswahl vorgesehen wird.
- Für die Gemeinden sollten kurzfristig Empfehlungen erarbeitet werden, wie diesem Anliegen bereits vor der noch nicht absehbaren Fertigstellung der Revision der Perikopenordnung auf liturgisch verantwortliche Weise Rechnung getragen werden kann.
- Eine Neuauswahl der Wochenlieder ist unter dem Aspekt der Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel anzustreben.
- Die Gemeinden brauchen neue Lieder, die der Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel Rechnung tragen.
- Im Bereich der Kirchenmusik ist ein kritischer Umgang mit Texten von Oratorien, Kantaten, Passionen und anderen Chorstücken aus allen Jahrhunderten nötig.

- Insgesamt darf die Berücksichtigung des besonderen jüdisch-christlichen Verhältnisses und seiner Erneuerung nicht auf einzelne Fest- und Gedenktage beschränkt werden, sondern muss eine „durchlaufende“, d.h. stets präsente Thematik sein, die in der ganzen Liturgie ihre Berücksichtigung findet.“

#### 4.2.1.2 Christlich-jüdische Erneuerung in Gesangbuch und Agenden

Jedes der in dem Beschluss genannten liturgischen Bücher – das Evangelische Gesangbuch, das Evangelische Gottesdienstbuch und die Reformierte Liturgie – enthält Abschnitte, die auf die Bedeutung Israels im christlichen Gottesdienst eingehen und wesentliche Aspekte benennen.

4.2.1.2.1 Das *Evangelische Gesangbuch* (Ausgabe Rheinland-Westfalen-Lippe 1996) hebt besonders die im Beten von Psalmen gegebene Nähe des christlichen zum jüdischen Gottesdienst hervor. In der Einführung zum Gebetspsalter (EG 701) heißt es einleitend: „Psalmen zu beten und zu singen gehört bis heute zum Gottesdienst der jüdischen Gemeinde. Es ist Israels Antwort auf das Handeln Gottes an seinem Volk in der Geschichte. Israel hat nie aufgehört, seinen Gott zu loben, zu ihm zu klagen, ihm zu vertrauen und ihn um Hilfe und Rettung zu bitten. Auch Jesus hat die Psalmen seines Volkes Israel gebetet, und die Kirche übernahm sie seit den frühesten Zeiten als festen Bestandteil in den christlichen Gottesdienst. Mit den Worten Israels beten so auch Christen zu Gott und bringen mit den Juden Lob und Dank, Klage und Bitte vor Gott.“

Deutlich wird hier nicht nur ausgesprochen, dass die Kirche im Psalmenbeten in der Tradition Israels steht, sondern auch, dass diese Tradition im Judentum bis heute ungebrochen lebendig ist. Ein Blick in jüdische Gebetbücher, ein Besuch in der Synagoge zeigt, dass Jüdinnen und Juden in der häuslichen Frömmigkeit wie im gemeinsamen Gottesdienst Psalmen im Zusammenhang beten und dass Psalmverse und Psalm motive auch die sonstigen Gebete erfüllen. Psalmen zu beten ist also nicht ein Brauch, der von Israel auf die Christenheit übergegangen und nun der Kirche quasi exklusiv zueigen wäre, sondern von Anfang an, bis heute und bleibend beten Christen die Psalmen neben und mit den Juden, wenn auch auf ihre eigene Art. Auch gottesdienstlich haben wir erkennbar zu machen, dass Israel nicht allein eine geschichtliche Größe der Vergangenheit ist, sondern lebendige und aktuelle Wirklichkeit. Ansonsten trägt das Evangelische Gesangbuch der Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses mehr beiläufig Rechnung.<sup>67</sup>

So sind etwa Lieder und Liedstrophen, die das Kirche-Israel-Verhältnis so darstellen, als wäre die Kirche an die Stelle Israels getreten und hätte dabei Israel verdrängt (sog. „Substitutions-Schema“), oder die für eine Missionierung Israels plädieren, mittlerweile seltener enthalten. Beispielsweise ist in EG 241 die in EKG 216 noch vorhandene (freilich nicht zwingend auf Israel, sondern auch gut auf die Kirche selbst zu beziehende) siebente Strophe des Liedes „Wach auf, du Geist der ersten Zeugen“ von Karl Heinrich von Bogatzky gestrichen:

- „O bessere Zions wüste Stege  
und, was dein Wort im Laufe hindern kann,  
das räum, ach räum aus jedem Wege;  
vertilg, o Herr, den falschen Glaubenswahn  
und mach uns bald von jedem Mietling frei,  
dass Kirch und Schul ein Garten Gottes sei.“

<sup>67</sup> Vgl. die Aufzählung in der dritten EKD-Studie „Christen und Juden“ (s.o. Anm. 31), 200.

Gleichwohl lassen nach wie vor manche Passagen in Liedern des Gesangbuches eine Deutung zu, die „Israel“ durch die Kirche ersetzt oder eine Missionierung Israels nahe legt. Wenn etwa im Gottesdienst Martin Luthers Nachdichtung des 130. Psalms „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“ (EG 299) gesungen wird, kann und müsste ein erläuternder Hinweis zu der Wendung: „So tu Israel rechter Art, der aus dem Geist erzeugt ward“ (Strophe 4) dem möglichen Missverständnis begegnen, die christliche Kirche sei als das „Israel rechter Art“ an die Stelle des Bundesvolkes Israel getreten. Auch die fünfte und sechste Strophe aus dem soeben schon angeführten EG 241 sind nicht gestrichen worden. Hier soll ein mögliches antijüdisches oder für die Judenmission plädierendes Verständnis durch die ausdrücklich angemerkt biblischen Bezüge (Ps 14,7 und Röm 11,25-32) ausgeschlossen werden:

- „Ach dass die Hilf aus Zion käme!  
dass dein Geist, so wie dein Wort verspricht,  
dein Volk aus dem Gefängnis nähme ...“

sowie

- „... Ach führe bald dadurch mit Haufen  
der Heiden Füll zu allen Toren ein!  
Ja wecke dein Volk Israel bald auf,  
und also segne deines Wortes Lauf!“

Auch im EG sind nach wie vor zahlreiche Lieder enthalten, die mit einem breiten Strom christlicher Frömmigkeit israelspezifische biblische Kategorien wie „Gottes Volk“, „Jerusalem“, „Zion“ usw. auf die christliche Kirche, ihren Glauben und ihre Hoffnung beziehen, ohne auf den ursprünglich(er)en jüdischen Bezug überhaupt zu reflektieren.

- „Er hat uns ferner wohl bedacht  
und uns zu seinem Volk gemacht,  
zu Schafen, die er ist bereit  
zu führen stets auf gute Weid“  
(Psalm 100, David Denecke nach Cornelius Becker, EG 288,3).

Fragen werfen auch Liedtexte auf, die im Kommen Jesu alle Heilsverheißungen des Alten Testaments erfüllt sehen, ohne zu berücksichtigen, dass die Vollendung des Heils Gottes nicht nur für den jüdischen Glauben, sondern auch nach christlicher Überzeugung noch aussteht:

- „Was der alten Väter Schar  
höchster Wunsch und Sehnen war  
und was sie geprophezeit,  
ist erfüllt in Herrlichkeit“  
(Heinrich Held, EG 12,2).

Angesichts solcher Lieder, die im lebendigen kirchlichen Gebrauch stehen und nicht einfach getilgt werden können, kommt alles darauf an, dass das Verständnis, in dem sie gesungen werden, von der Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses geprägt und durchdrungen ist.

Hingewiesen sei schließlich darauf, dass im EG vereinzelt auch Lieder gestrichen sind, die dem Anliegen der Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel gut Ausdruck verlei-

hen – so etwa die Paraphrase des 105. Psalms „Dank, dank dem Herrn, du Jakobs Same“ von Matthias Jorissen (EKG 462), wo die fünfte Strophe lautet:

- „Er will stets seines Bunds gedenken,  
nie wird er seine Treue kränken,  
an Tausend nach uns immerfort  
erfüllt er sein Verheißungswort.  
Der Bund, der Abrams Hoffnung war,  
steht jetzt noch da unwandelbar.“

Die dieser Arbeitshilfe beigefügte Liederliste (siehe Anhang E) möchte dazu anregen, auch das gottesdienstliche Singen der Gemeinde von der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden erneuern zu lassen.

Die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses zeigt sich im EG weiterhin exemplarisch an dem als Nr. 817 aufgenommenen neuen Glaubensbekenntnis, das aus der Agendenarbeit der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck stammt. Es benennt im ersten Artikel die Erwählung Israels und im zweiten die jüdische Herkunft Jesu – bleibt freilich christologisch unterbestimmt:

- „Wir glauben an den einen Gott,  
der Himmel und Erde geschaffen hat  
und uns Menschen zu seinem Bild.  
Er hat Israel erwählt,  
ihm die Gebote gegeben  
und seinen Bund aufgerichtet  
zum Segen für alle Völker.

Wir glauben an Jesus von Nazareth,  
den Nachkommen Davids,  
den Sohn der Maria,  
den Christus Gottes.  
Mit ihm kam Gottes Liebe  
zu allen Menschen ...“

4.2.1.2 Ausführlicher geht das *Evangelische Gottesdienstbuch* (EGb; 1999) auf die neu bewusst gewordene Nähe des christlichen zum jüdischen Gottesdienst ein. Das ist vor allem das Verdienst von kirchlichen Gruppen, die in den letzten Jahrzehnten den christlich-jüdischen Dialog getragen und vorangebracht haben. Namentlich seien die Konferenz landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (KLAK) und der Ev.-lutherische Zentralverein für Begegnung von Christen und Juden (BCJ; bis zum Jahr 2000: „Ev.-luth. Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Christen und Juden“) genannt, die mit der 1995 erschienenen Arbeitshilfe „Lobe mit Abrahams Samen“<sup>68</sup> zum „Vorentwurf“ des Gottesdienstbuches, 1990 unter dem

---

<sup>68</sup> „Lobe mit Abrahams Samen“. Israel im evangelischen Gottesdienst. Eine Arbeitshilfe, erarbeitet von Reinhard Buschbeck, Christiane Dithmar, Gudrun Laqueur, Jörgen Sontag (Schriftenreihe Evangelischer Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau, Heft 15), Heppenheim 1995. Teile der Arbeitshilfe sind wieder abgedruckt in: Streit um das Gottesdienstbuch („Erneuerte Agende“): Theologie nach Auschwitz oder Theologie „als wäre nichts geschehen“? (Schriftenreihe Evangelischer Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau, Heft 17), Heppenheim 1999. Vgl. außerdem „Die Kirchen und das Judentum“, Bd. 2 (s.o. Anm. 5), E.III.33, E.III.42, E.III.43, E.III.51 und E.III.55.

Titel „Erneuerte Agende“ erschienen, Stellung bezogen. Daran wurden eine viel zu geringe Berücksichtigung der neuen Einsichten zum christlich-jüdischen Verhältnis bemängelt und zahlreiche Vorschläge gemacht, die teilweise ins Evangelische Gottesdienstbuch Eingang gefunden haben. Den deutlichsten Niederschlag fand dieses Anliegen im siebenten – und letzten – der „Kriterien für das Verstehen und Gestalten des Gottesdienstes“, die dem Evangelischen Gottesdienstbuch programmatisch vorangestellt sind:

„Die Christenheit ist bleibend mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk verbunden.“

Der christliche Gottesdienst hat in den Anfängen vieles aus den Traditionen der jüdischen Hausgottesdienste und der Synagoge geschöpft. Er ist zugleich und im weiteren Verlauf der Geschichte von anderen Kulturen beeinflusst worden. Durch die Klarheit ihres Christusbekenntnisses, daneben aber auch durch ihre Bindung an das Alte Testament und ihre Verwurzelung im jüdischen Gottesdienst wird die christliche Kirche davor bewahrt, sich an heidnische Kulte und Aberglauben zu verlieren. Die deutschen Kirchen stehen nach den Jahren des Holocaust in einer besonderen Schuld gegenüber den Juden. Ihnen ist ein neuer Anfang zum Dialog geschenkt worden. Das inzwischen langjährige Gespräch zwischen Juden und Christen hat zu einer intensiven Arbeit geführt, die die ursprüngliche Verbundenheit neu zum Ausdruck bringt. Es zeigt aber auch Folgen für die Gottesdienste der christlichen Kirchen. Der Gottesdienst ist ein wichtiger Ort, an dem der Berufung Israels gedacht und die bleibende Verbundenheit mit Israel zur Sprache gebracht werden soll. Das Gottesdienstbuch gibt dafür Anregungen und Vorschläge.“

Die Erläuterung des siebenten Kriteriums erinnert daran, dass die Verwurzelung des christlichen Gottesdienstes im jüdischen der Kirche dazu hilft, ihre Identität zu wahren. Der besonderen Schuld der deutschen Kirchen gegenüber den Juden, die aus der Jahrhunderte währenden kirchlichen Israelvergessenheit resultierte, entspricht die besondere Herausforderung, dass die Kirchen ihre eigene Existenz nicht länger und nie wieder abgesehen von Israel, gleichsam an Israel vorbei, verstehen *und* vollziehen. Ist der Gottesdienst das zentrale Geschehen, in dem sich die Kirche darstellt, kann es demnach gar nicht anders sein, als dass darin Israel als das erstberufene Gottesvolk und die unaufhebbare Verbundenheit der Kirche mit Israel zur Sprache kommen.

Die „Anregungen und Vorschläge“, die das Evangelische Gottesdienstbuch nach dem zitierten Text in Aussicht stellt, beziehen sich einerseits auf Informationen zum jüdischen Hintergrund von Elementen des christlichen Gottesdienstes. Andererseits enthält das Gottesdienstbuch Vorschläge für die Gestaltung von Gottesdiensten mit besonders hervorgehobenem Israelbezug; so gibt es neben dem Proprium des am 10. Sonntag nach Trinitatis begangenen „Israelsonntags“ ein eigenes Proprium „Christen und Juden“. Auf die verschiedenen Aspekte wird jeweils am gegebenen Ort eingegangen (vgl. auch in der dritten EKD-Studie „Christen und Juden“ aus dem Jahr 2000, S. 201).

Der 2002 erschienene *Ergänzungsband zum Evangelischen Gottesdienstbuch* bringt einen gewichtigen Nachtrag: „Gottesdienstliche Begehung des Holocaust-Gedenkens“ (S. 127-149, verfasst von Guy Rammenzweig). Knappe, eindringlich formulierte Sätze leiten in fünf liturgische Formulare und eine Sammlung von Texten ein, die sich erinnernd, reflektierend, bend auf die Shoah beziehen.

4.2.1.2.3 In der *Reformierten Liturgie* von 1999, die zwar in der Evangelischen Kirche im Rheinland nicht den Rang einer offiziellen Agende hat, die aber vor allem wegen ihres Angebotes an qualitätvollen Gebeten auch in nicht reformierten Gemeinden von vielen Liturginnen und Liturgen benutzt wird, hat die neu gewonnene christliche Wahrnehmung Israels und des Judentums insgesamt noch stärker Eingang gefunden als im Evangelischen Gottesdienstbuch. Programmatisch steht in der „Einführung“:

Eine Agende hat dem, was der Kirche an neuer theologischer Erkenntnis und Einsicht zu-  
gewachsen ist, Rechnung zu tragen. Deshalb bemüht sich die *Reformierte Liturgie* darum,  
der *Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen* liturgisch gerecht zu werden.  
Die besondere Schuld der deutschen Kirchen gegenüber den Juden muss hier ebenso im  
Blick sein wie das Bekenntnis zur bleibenden Erwählung Israels. Das gilt für liturgische  
Grundsatzfragen, für die Gebete und für besondere Themen und Anlässe (Israel-Sonntag;  
Shoah-Gedenken). Die Übersicht über die wichtigsten jüdischen Fest- und Gedenktage  
schlägt eine Brücke zum gottesdienstlichen Leben der jüdischen Gemeinden und erinnert  
uns an die Ursprünge eigener Feste.

Was hier in Stichworten angekündigt ist, löst die Reformierte Liturgie vorbildlich ein, einmal in den liturgiedidaktischen Begleittexten, vor allem aber in Gebetsvorschlägen zum Israelsonntag (10. Sonntag nach Trinitatis) und zum Shoah-Gedenken (S. 132-134. 152f. 248f. 281f.), dazu in zahlreichen Tagesgebeten des Liturgischen Kalenders (S. 561ff.) und in der Einführung in das jüdische Festjahr mit Erläuterungen zu den wichtigsten jüdischen Festen (S. 611ff.). Auf Einzelnes geht die Arbeitshilfe am passenden Ort ein.

#### 4.2.1.3 *Gottesdienstliche Bewährung der christlich-jüdischen Erneuerung nach den Studien der EKD und der Leuenberger Kirchengemeinschaft*

In den Jahren, in denen das Evangelische Gesangbuch, das Evangelische Gottesdienstbuch und die Reformierte Liturgie erarbeitet wurden, erschienen die drei *EKD-Studien* „*Christen und Juden*“ (I: 1975; II: 1991, Untertitel: „Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum“; III: 2000, Untertitel: „Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum“).<sup>69</sup> Alle drei gehen auch auf den Gottesdienst ein.

4.2.1.3.1 Die *Studie I* von 1975, die in dem Dreischritt „Gemeinsame Wurzeln“, „Das Auseinandergehen der Wege“ und „Juden und Christen heute“ aufgebaut ist, nennt im ersten Teil Gemeinsamkeiten des jüdischen und des christlichen Gottesdienstes und führt sie nicht nur auf die weitgehende geschichtliche Verwurzelung des christlichen im jüdischen Gottesdienst zurück, sondern im Kern auf die Tatsache, „dass sich beide an die göttliche Offenbarung gebunden wissen, die in der Heiligen Schrift bezeugt ist. Dabei wird bei Juden und Christen das gesamte Leben der Gläubigen mit einbezogen: durch Glaube und Gehorsam soll es als Antwort auf das gehörte Wort Gottes selbst zu einem Gottesdienst werden“ (S. 23). Als Gemeinsamkeiten bzw. Ähnlichkeiten zwischen jüdischem und christlichem Gottesdienst im engeren Sinn werden beispielhaft aufgezählt: „der wöchentliche Feiertag (Sabbat / Sonntag), die Gestaltung des Wortgottesdienstes (Schriftlesung, Gebete, Segen) bis in einzelne liturgische Formulierungen hinein (Halleluja, Amen), bestimmte Feiern im Ablauf des Festjahres (Passa / Ostern) und im Ablauf des Lebens (Beschneidung / Taufe); Bezeugung der Hoffnung auf künftiges neues Leben bei der Beisetzung der Toten“ (ebd.). Die anfängliche „gottesdienstliche Gemeinschaft“ der Christen mit den Juden zeichne sich „nach einer langen Periode getrennter Entwicklung“ als eine neue Möglichkeit wieder ab: in „Versuchen, bei besonderen Anlässen gemeinsame Gottesdienste zu halten“ (S. 23f.).

4.2.1.3.2 Die *Studie II* von 1991, die die theologische Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum bilanziert und an einigen Punkten weiterführt, skizziert am Ende, „wie die im Gespräch mit dem Judentum gewonnenen neuen Einsichten in der Praxis Gestalt annehmen“ (S. 54). Einer dieser Anwendungsbereiche heißt „Predigen in Israels Gegenwart“ (S. 104-107). Was die rheinische Landessynode 2005 im Blick auf den Gottesdienst insgesamt erklärt hat,

<sup>69</sup> Hier zitiert nach: Christen und Juden I-III (s.o. Anm. 7). Gütersloh 2002.

findet sich dort bereits auf die Predigt zugespitzt ausgesagt: „Mit der Auslegung und Verkündigung eines Textes vor der Gemeinde steht der christlich-jüdische Dialog in der Bewährungsprobe.“ Zwischen „antijüdischen Vorurteilen“ auf der einen Seite und der Preisgabe christlicher Glaubensaussagen auf der anderen müsse die Predigt ihren Weg finden. Das Neue Testament müsse viel stärker aus seinem alttestamentlich-jüdischen Kontext heraus – statt in Antithese dazu – ausgelegt werden, und Texte des Alten Testaments, über die im Übrigen viel zu selten gepredigt werde, dürften nicht auf eine Funktion als Widerlager neutestamentlicher Erfüllung oder Überbietung reduziert werden, sondern müssten in ihrem eigenen Potential, auch in ihrem über das Neue Testament hinausweisenden Verheißungsüberschuss zu Gehör kommen. Gewarnt wird ebenso davor, angesichts des Verbindenden zwischen Christentum und Judentum die Unterschiede zu verschleiern, wie davor, das Umgekehrte zu tun. Dieses Verhältnis von Nähe und Distanz „müssen wir aushalten und können wir auch aushalten“.

Ausdrücklich wird davor gewarnt, jüdische Texte und Gebräuche in den christlichen Gottesdienst zu übernehmen. „So gut diese Versuche gemeint sind, bergen sie doch die Gefahr in sich, eine Austauschbarkeit der Glaubensaussagen vorzutäuschen. Christen können z.B. nicht ohne weiteres Texte der jüdischen Passahliturgie für ihren Gottesdienst übernehmen. Sie sollten respektieren, dass das Passahfest für die Juden Erinnerung und Vergegenwärtigung der eigenen Verfolgungs- und Befreiungsgeschichte bedeutet. Diese Erfahrung ist nicht beliebig übertragbar.“

Die Studie von 1991 geht abschließend auf besondere homiletische Herausforderungen am Karfreitag und am Israelsonntag ein und lenkt das Augenmerk auf auch die Lieder, damit „nicht das, was in der Predigt an Nähe aufgebaut wurde, im Lied wieder zurückgenommen wird. Und die Bilanz von 1991 dürfte auch heute noch gelten: „Wir stehen ... erst am Anfang mit dem Versuch, in Verkündigung umzusetzen, was wir im jüdisch-christlichen Dialog erkannt haben.“<sup>70</sup>

4.2.1.3.3 Auch die im Jahr 2000 erschienene *Studie III* treibt die theologische Orientierung voran (namentlich zum Thema „Bund“ und zur Frage der „Judenmission“ angesichts der bleibenden Erwählung Israels) und widmet sich sodann „Handlungsfeldern“, darunter dem christlichen Gottesdienst in seinem Verhältnis zum jüdischen (S. 196-203). Das Kapitel orientiert zum einen über die Auswirkungen, die der Neuanfang im Kirche-Israel-Verhältnis im Evangelischen Gesangbuch und in einer Reihe von Agenden gefunden hat (S. 199-203; vgl. dazu oben). Vor allem aber werden unter der Überschrift „Gemeinsames und Eigenes“ Ausführungen der beiden Vorgängerstudien entfaltet und vertieft. So werden die geschichtliche Verwurzelung des christlichen im jüdischen *und* die aktuelle Nähe des christlichen zum jüdischen Gottesdienst gleichermaßen deutlich. Dies gilt im Blick auf die liturgische *Zeit*:

„Jüdisches Erbe ist ... die Sieben-Tage-Woche, auch wenn im Christentum der wöchentliche Feiertag vom Samstag (vgl. 1 Mose 2,2f.; 2 Mose 20,11) auf den Sonntag (zum Gedenken an die Auferstehung Jesu, vgl. Mt 28,1ff.) verlegt wurde.

Ebenso ist das Kirchenjahr in Anknüpfung an das jüdische Festjahr entstanden, das schon im Alten Testament in seinen Grundzügen hervortritt (vgl. 2 Mose 23,14-19; 34,18-26; 3 Mose 23,1-44; 5 Mose 16,1-17). Dabei ist zu bedenken, dass schon in der biblischen Zeit die ursprünglich an landwirtschaftlichen Terminen orientierten Feste immer mehr durch Bezugnahmen auf geschichtliche Vorgänge geprägt worden sind, in denen das Volk Israel die rettende und bewahrende Gegenwart Gottes besonders eindrücklich erlebt hatte. Es schälten sich die drei Wallfahrtsfeste heraus, an denen ursprünglich möglichst alle Israeliten im Tempel in Jerusalem erscheinen sollten und die auch nach der Zerstörung des Tempels im Judentum bis heute eine große Rolle spielen:

- Pessach / Passafest als Fest der Befreiung, des Exodus aus Ägypten,

<sup>70</sup> EKD-Studie Christen und Juden II, zit. nach der Gesamtausgabe (s.o. Anm. 7), hier 107.

- Schawuot / Wochenfest als Fest der Sinaioffenbarung,
- Sukkot / Laubhüttenfest als Fest der Erinnerung an die Wüstenwanderung.

Dadurch wurden in den Festen Israels im Laufe der Zeit die grundlegenden Ereignisse der Gottesoffenbarung und des Bundesschlusses mit Israel erinnert und vergegenwärtigt.

An diese Strukturen, die den ersten Christen von ihrer jüdischen Herkunft oder durch ihre Nähe zum jüdischen Gottesdienst geläufig waren, knüpfte das Kirchenjahr in eigenständiger Weiterentwicklung an. Die Beziehung zu den Gotteserfahrungen des Volkes Israel wurde dabei überlagert und umgeprägt durch Bezugnahmen auf die Christusoffenbarung. Die Erinnerung an den ursprünglichen Sinn der jüdischen Feste ging aber nie ganz verloren. Beim Osterfest wird die Verbindung schon dadurch deutlich, dass der Termin des Osterfestes wie des Pessachfestes nach dem ersten Frühlingsvollmond berechnet wird. Auch bei den sieben Wochen später gefeierten Festen Pfingsten / Schawuot besteht ein theologischer Zusammenhang, insofern die Gabe der Tora gefeiert wird – im Christentum die Gabe des Geistes und damit die Entstehung der Kirche. Das Laubhüttenfest lässt sich in gewisser Weise mit dem Erntedankfest vergleichen.

Die Anknüpfung des Kirchenjahres an das jüdische Festjahr geriet mit der Zeit in Vergessenheit, wurde oft auch bewusst verdrängt. Es liegt heute nahe, sie wieder stärker bewusst zu machen.“

Geschichtliche Verwurzelung *und* bleibende Nähe gelten auch für *Elemente, Formeln und Inhalte des Gottesdienstes*:

„Die Verwandtschaft vom Ursprung her zeigt sich bis heute in Gebetsformeln, die aus dem Synagogengottesdienst bzw. der Jüdischen Bibel, dem Alten Testament der Christen, stammen, wie „Amen“, „Halleluja“ oder „Hosianna“ und in Segensworten. Die Lesung aus dem Alten Testament ist bis heute fester Bestandteil christlicher Gottesdienstordnungen. Besondere Bedeutung hat das Gebetbuch der Bibel, das Buch der Psalmen, ohne welches christliches Singen und Beten nicht denkbar ist. (...) Die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes zeigen sich in den jeweils konstitutiven gottesdienstlichen Elementen: den feststehenden Gebeten, dem Psalmengebet, dem Dreimal Heilig (Jes 6,3), der / den Schriftlesung(en), der Predigt, dem aaronitischen Segen (4 Mose 6,24-26). Im jüdischen Gottesdienst ist ein einjähriger Tora-Lesezyklus verbindlich geworden, dem Prophetentexte zugeordnet sind. Für den christlichen Gottesdienst in den unterschiedlichen kirchlichen Traditionen gibt es zwar verschiedene Leseordnungen, allen ist jedoch gemeinsam, dass den Evangelientexten immer eine besondere Bedeutung zukommt. Sie prägen den Charakter des Sonntags.

Die Form des Abendmahls mit der Segnung und Austeilung von Brot und Wein geht auf jüdische Mahlfeiern zurück und damit auch auf die Festmahle, die Jesus mit seinen Jüngern, ebenso mit Sündern, Zöllnern und Dirnen gehalten hat. Für die Deutung von Brot und Wein im Abendmahl gibt es Analogien in der Erklärung der Speisen beim Passamahl, ohne dass Jesu Deutworte daraus ableitbar wären. Wie die Beschneidung Zeichen des Bundes Gottes mit Abraham und mit der Verpflichtung zur Tora verbunden ist, so wird in der christlichen Taufe der Täufling der Herrschaft Jesu Christi unterstellt und in seine Nachfolge gerufen. Die Konfirmation als Erneuerung des Taufgelübdes und Datum der Religionsmündigkeit der christlichen Jugendlichen hat eine Entsprechung in der eigenverantwortlichen Übernahme der Toraverpflichtung nach Vollendung des 13. Lebensjahres für Jungen (Bar Mizwa) und (ausgehend von Reformgemeinden) für Mädchen (Bat Mizwa).“

In einem weiteren Abschnitt wird die Warnung der Studie II vor unbedachten Übernahmen jüdischer Gebete und Bräuche in den christlichen Gottesdienst vertieft. „Insbesondere bei nachbiblischen gottesdienstlichen Bräuchen muss ... bewusst gehalten werden, dass das ‚Wir‘ Israels nicht deckungsgleich ist mit dem ‚Wir‘ der Kirche ... Auch ist darauf zu achten, dass das jüdische Verständnis nicht verdeckt oder gegen seinen Sinn ausgelegt wird.“ Auch der Gebrauch der Psalmen und des Aaronitischen Segens sollte mit Bedacht erfolgen: „Bei der Verwendung biblischer Psalmen im christlichen Gottesdienst muss nicht durchweg die trini-

tarische Formel folgen, um sie christlich verwendbar zu machen. Durch knappe einleitende Worte (Präfamina) kann vielmehr deutlich gemacht werden, dass die Psalmen Gebete des Volkes Israel (und der jüdischen Gemeinden bis heute) sind. Ähnliches gilt für den Aaronitischen Segen, dessen Ursprung in der Jüdischen Bibel bewusst gehalten werden sollte. Die Gewohnheit, Psalmen nur in Auswahl zu verwenden, ist auf die Kriterien der Auswahl hin zu befragen.“

Auf die in der Studie I von 1975 erwähnte neue Möglichkeit *gottesdienstlicher Gemeinschaft zwischen Christen und Juden* geht die Studie III 25 Jahre später so ein:

„Gemeinsame christlich-jüdische Gottesdienste sind vom gemeinsamen Ursprung her aus christlicher Sicht grundsätzlich möglich. Jedoch muss dabei bedacht werden, dass Christen und Juden sich in ihren Gottesdiensten zwar an den einen Gott wenden, aber durch den Glauben an Jesus Christus geschieden sind. Das kann weder durch Weglassen noch durch Überspielen überwunden, sondern muss in gegenseitigem Respekt ausgehalten werden. Eine genauere Untersuchung hat ergeben, dass es eine durchaus ernst zu nehmende Gefahr ist, dass besondere christliche und jüdische Profil des Gottesdienstes zugunsten eines „kleinsten gemeinsamen Nenners“ zu unterdrücken.<sup>71</sup>

Gottesdienste, in denen Christen und Juden zusammenwirken, müssen daher besonders sorgfältig vorbereitet werden. Unproblematischer sind [sc. aus christlicher Sicht] gastweise Einladungen eines jüdischen Kantors oder Rabbiners in einen christlichen Gemeindegottesdienst – oder umgekehrt ein Grußwort von Christen in einem jüdischen Gottesdienst. Aus besonderem Anlass kann auch eine ganze jüdische Gemeinde zur gastweisen Teilnahme am Gottesdienst eingeladen werden.“

4.2.1.3.4 Nach den in der EKD erarbeiteten Studien „Christen und Juden“ I-III ist auch auf die Ausarbeitung der *Leuenberger Kirchengemeinschaft* (jetzt: Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa: GEKE) „*Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden*“ von 2001<sup>72</sup> einzugehen. Auch am Ende dieser Studie stehen „Folgerungen für die Praxis der Kirchen“, darunter für „Kirchliche Verkündigung und Unterricht“ (S. 77-79) und für „Gottesdienst und Festkalender“ (S. 79f.).

Die kirchliche *Verkündigung* solle dem Gemeinsamen und Verbindenden zwischen Christen und Juden Raum geben, vor allem

- dem Glauben an den Einen als den barmherzigen Gott,
- der gemeinsamen Grundlage in Tenach bzw. Altem Testament,
- dem an alle ergehenden Ruf zur Umkehr,
- dem Einsatz für weltweite Gerechtigkeit und
- den Hoffnungen auf das Heil, das Gott schafft.

Da aber „christliche Predigt Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus“ sei (S. 77), werde und müsse bei allem Verbindenden auch das Trennende deutlich werden. Israelvergessenheit und antijüdische Klischees müssten überwunden und alttestamentliche Texte zahlreicher in die gottesdienstlichen Lesungen und Predigten einbezogen werden.

<sup>71</sup> Vgl. dazu Arnulf H. Baumann/Ulrich Schwemer (Hg.): *Gemeinsame christlich-jüdische Gottesdienste? Analysen, Beispiele, Vorschläge*, Heppenheim 1993.

<sup>72</sup> *Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden. Church and Israel. A Contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews*, im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hg. von Helmut Schwier (Leuenberger Texte 6), Frankfurt am Main (2001) <sup>2</sup>2001.

Im *gottesdienstlichen Leben* solle die Herkunft der christlichen liturgischen Zeitordnung (neben Woche und Jahr wäre der *Tag* zu ergänzen) und vieler gottesdienstlicher Formen aus dem Judentum bewusster gemacht werden und sich auch in der liturgischen Gestaltung wahrnehmbar auswirken. Dies gilt selbst für die Abendmahlsfeier, die als Verkündigung des Todes Christi, durch den Gott die Welt mit sich versöhnt hat, zwar einen bleibenden Unterschied zum jüdischen Glauben markiere, gleichwohl aber in jüdischer Mahlpraxis geschichtlich verwurzelt sei und grundlegenden Überzeugungen und Erfahrungen jüdischen Glaubens (Vergebung der Sünden, Geschenk der Befreiung, Bezeugung der Hoffnung auf Versöhnung und Erneuerung) inhaltlich entspreche. Zugleich wird aber auch hier zur Zurückhaltung gemahnt, was die Übernahme jüdischer Texte und Traditionen betrifft, die eine „Austauschbarkeit von Glaubensaussagen“ vorspiegeln sowie als „mangelnde Achtung gegenüber dem jüdischen Selbstverständnis und Versuch einer substituierenden Aneignung der Traditionen Israels verstanden werden“ könne. Schließlich wird die gemeinsame Bezeugung der „Segnungen des Sonntags bzw. Sabbats für die Menschen und die ganze Schöpfung“ hervorgehoben (S. 80).

#### 4.2.1.4 Zwischenbilanz

Die Durchsicht der aktuellen liturgischen Bücher und der einschlägigen Dokumente der EKD und der GEKE hat zahlreiche Aspekte in den Blick gerückt, unter denen der Neuanfang im Verhältnis von Christen und Juden auch gottesdienstlich vollzogen werden und Ausdruck finden kann. Bevor wir zu konkreten Gestaltungsanregungen für einzelne Elemente des Gottesdienstes kommen, fassen wir den gemeinsamen Tenor der bisherigen gesamtkirchlichen Äußerungen wie folgt zusammen:

Christen feiern Gottesdienst „im Angesicht Israels“ bzw. „in Israels Gegenwart“, d.h. in einer *Nähe* zu Israel, in der sie auf eine zugewandte, für größere Nähe offenen Weise auch *Diskretion* wahren.

„In einer Nähe zu Israel“, d.h. in dem dankbaren Bewusstsein,

- dass die Kirche in Gottes Erwählungshandeln, das zuerst und bleibend Israel gilt, einbezogen ist,
- dass die Kirche an den Schriften, die Gottes Selbstmitteilung und Bindung an Israel bezeugen, Teil hat,
- dass in den liturgischen Ordnungen der Kirche, vom Festkalender bis zur inneren Struktur der Gottesdienste, jüdische Traditionen lebendig sind,
- dass – und das ist der Kern – der dreieinige Gott, zu dem sie sich sammelt und von dem sie sich senden lässt, kein anderer ist als der eine Gott Israels.

In der Nähe zu Israel wahrt die Kirche aber auch „Diskretion“, d.h.

- sie handelt und feiert Gottesdienst im Bewusstsein ihrer Mitverantwortung und Schuld an Antijudaismus und Holocaust,
- sie ist sich bewusst und verbirgt es weder nach innen noch nach außen, dass ihr Zugang zu und ihr trinitarisches Verständnis von dem einen Gott in Jesus Christus anders erschlossen ist als für die Juden,
- sie achtet die Unterschiede, die sich aus dieser Verschiedenheit für das gottesdienstliche Leben, für das Beten wie für den Gebrauch der gemeinsamen Bibel ergeben,
- sie achtet die Freiheit des Judentums und einzelner jüdischer Gruppen, seine bzw. ihre eigene Sicht des Christentums zu entwickeln und das Verhältnis zum Christentum in Nähe und Distanz, Interesse und Gleichgültigkeit selbst zu bestimmen.

Die Kirche wahrt Diskretion gegenüber Israel aber auf eine zugewandte, für größere Nähe offene Weise, d.h. etwa

- mit dem Interesse an jüdischen Formen, Gott zu verehren und zu verstehen, die Schrift zu lesen und ihrer Weisung in der Welt zu folgen, und in der Bereitschaft, sich von jüdischer Glaubens- und Lebensart anfragen, inspirieren und bereichern zu lassen,
- mit der Bereitschaft, das Alte Testament weniger in neutestamentlicher und das Neue Testament mehr in alttestamentlicher Perspektive zu lesen, als dies in der Geschichte der christlichen Schriftgebrauchs zumeist üblich war,
- in der Entschlossenheit, Rückfälle in christliche Israelvergessenheit, Gleichgültigkeit oder gar Feindseligkeit zu verhindern,
- mit der Pflege einer auch gottesdienstlichen Gastfreiheit zwischen christlicher und jüdischer Gemeinde.

#### 4.2.2 Gottesdienst feiern in Israels Gegenwart – Liturgische Reflexionen und Anregungen

Dieser Teil mit grundsätzlichen Überlegungen und konkreten Anregungen zu einzelnen gottesdienstlichen Elementen folgt dem Ablauf eines Gottesdienstes nach dem Evangelischen Gottesdienstbuch (Grundform I mit der im Rheinland verbreiteten unierten „Zweiten Form“ in Strukturteil A.). Reflexionen und Vorschläge können auf andere liturgische Formate übertragen werden; Vorschläge dazu finden sich unter 4.4.<sup>73</sup>

##### 4.2.2.1 Gottesdienstteil A: Eröffnung und Anrufung

###### *Votum zur Eröffnung*

Das Evangelische Gottesdienstbuch (EGb) sieht als Votum zur Eröffnung vor: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Die neueren Kasualagen zur Bestattung und zur Trauung bieten fakultativ an:

- „Im Namen *Gottes*, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Die so ergänzte Fassung des Votums unterstreicht die Einheit und Einzigkeit des dreieinen Gottes und – implizit – seine Selbigkeit mit dem Gott Israels. Gelegentlich, etwa in Gottesdiensten, die Israel bzw. dem Kirche-Israel-Verhältnis besonders gewidmet sind, könnte dies auch noch akzentuiert werden:

- „Im Namen *des einen Gottes* [oder: Im Namen Gottes, *des Einen*], des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

In der ausführlicheren, reformierter Tradition folgenden Fassung des sog. Adjutorium (vgl. EGb S. 136: Liturgie nach Grundform II) klingt die zentrale Einsicht an, dass Gott den Bund mit Israel nicht aufgekündigt hat, sondern zu ihm steht und dass wir, wenn wir als Christen aus der Völkerwelt Gottesdienst feiern, dies in der Perspektive der Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Israels tun.

---

<sup>73</sup> Ein nach dem Kirchenjahr gegliedertes ergänzendes Hilfsmittel ist das Sammelwerk „Der Gottesdienst im christlich-jüdischen Dialog: Liturgische Anregungen – Spannungsfelder – Stolpersteine“, hg. v. Alexander Deeg im Auftrag des Zentralvereins für Begegnung von Christen und Juden (BCJ) und vom BCJ Bayern, Gütersloh 2003.

- Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn,  
der Himmel und Erde gemacht hat,  
der *Bund* und Treue hält ewiglich  
und der nicht preisgibt das Werk seiner Hände.

Zwei weitere Voten zur Eröffnung, die Israel einbeziehen:

- Im Namen des dreieinigen Gottes:  
Hüter Israels,  
Licht der Völker,  
Leben schaffender Atem der Welt.
- Im Namen Gottes,  
der Himmel und Erde geschaffen und Israel zu seinem Volk erwählt hat,  
der durch den Juden Jesus, den gekreuzigten und auferstandenen Christus, uns zu sich ge-  
rufen hat  
und uns durch den Heiligen Geist an der Seite Israels zu seinen Zeugen und zu Erben der  
Verheißung macht –  
im Namen Gottes, des dreieinen, feiern wir Gottesdienst.

### *Gruß*

Der liturgische Wechselgruß zu Beginn des Gottesdienstes („L: Der Friede Gottes sei mit euch; G: Friede sei mit dir“) ist nach biblischer Tradition ausdrücklich ein Friedenswunsch. In freier gestalteten Gottesdiensten kann anstelle des gesprochenen Wechselgrußes auch der gesungene Friedenswunsch treten:

- Hevenu schalom alejchem / Wir wünschen Frieden euch allen (EG 433)

Dass dieses Lied nicht aus jüdischer Liturgie, sondern aus der Folklore Israels stammt, schließt seinen Gebrauch in geeigneten Gottesdiensten nicht aus.

### *Psalm*

Im Psalmgebet im Eingangsteil ist der christliche Gottesdienst dem jüdischen besonders nah (vgl. den oben zitierten Abschnitt aus EG 701). Gut, wenn diese Nähe bewusst wahrgenommen wird!

In diesem Sinne können gelegentlich kurze Einleitungen (Präfammina) zum Psalmgebet daran erinnern, dass die Psalmen Gebete Israels sind, die bis heute in den Synagogen gebetet werden, und dass sie, wenn sie in der christlichen Kirche gebetet werden, an der Seite jüdischer Gemeinden mitgebetet werden.

Beispiele für solche Präfammina:

- Mit Worten des Volkes Israel aus Psalm ... lasst uns Gott anrufen!
- Lasst uns einstimmen in das Gotteslob Israels nach Psalm ...!
- „Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen!“ Mit Israel stellen wir uns unter Gottes Gebot und Verheißung.

- „Dies ist der Tag, den der Herr macht!“ Lasst uns mit Israels Worten Gott preisen für das Heil, das er uns schenkt!

Weitere Beispiele aus der Agende der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (1996; zitiert nach „Christen und Juden III“, S. 202):

- „Mit Israel bitten wir Gott um Erbarmen.“
- „Mit Israel danken wir Gott für seine Gnade.“
- „Mit Israel hoffen wir auf den Herrn.“

Psalmen können im synagogalen wie im christlichen Gottesdienst gesungen werden. In der liturgischen Tradition der Kirche kann dies auf Psalmtöne oder – in Nachdichtungen – in Liedform geschehen. Das EG enthält in Stamm- und Regionalteil zahlreiche Psalmlieder (EG 270-310, 613-636) und „Psalmen zum Singen“ auf ‚gregorianische‘ Melodien (EG 783-794; vgl. einleitend 782). Zu den einzelnen Sonn- und Festtagen werden im Liturgischen Kirchenkalender der Ev. Kirche im Rheinland nicht nur die entsprechenden Nummern des Betpsalters (EG 702-774; vgl. einleitend 701 und die Psalmübertragungen 775-781), sondern auch die der singbaren Psalmen genannt. Wenn ein Psalm als Eingangslied gesungen worden ist, muss anschließend nicht auch noch ein Psalm – derselbe oder ein anderer – gebetet werden; prinzipiell auszuschließen ist dies aber nicht.

Einige Formen des Umgangs mit den Psalmen, die im christlichen Gottesdienst üblich geworden sind, können im Licht des Bemühens um christlich-jüdische Verständigung als problematisch erscheinen:

- So sind in der Geschichte des christlichen Gottesdienstes die Psalmen – zum Teil extrem – gekürzt worden. In dieser Tradition stehen die auf wenige Verse reduzierten Eingangspsalmen zu den Sonn- und Festtagen im EGb. Auch der Betpsalter im EG bringt mehrheitlich gekürzte Psalmen; zudem fehlen unter den dort vertretenen 63 (von 150!) Psalmen nicht wenige, die nach der liturgischen Ordnung eigentlich benötigt würden. Unter dem Aspekt eines israelbewussten Umgangs mit den Psalmen kann man einen solchen selektiven Umgang mit den Psalmen beklagen, denn er verkürzt gewissermaßen das Reservoir der Gemeinsamkeit.

Bei der von der EKD-Studie III geforderten Überprüfung der Kriterien für die Kürzung von Psalmen bzw. für die Auswahl von Psalmversen (vgl. oben) wird man u.a. vor die Frage gestellt, ob mit der Auslassung schwieriger Passagen, insbesondere aus den sog. „Feind-“ oder „Rachepsalmen“, das Psalmbeten nicht nur erleichtert, sondern vielleicht auch verflacht wird, indem die Widrigkeiten oder auch Widerlichkeiten der erfahrenen Wirklichkeit ausgeblendet werden. Was spricht eigentlich dagegen, im EG, das ja auch ein Gebetbuch ist, den Psalter vollständig abzudrucken oder, wie es in der Ausgabe der Evangelisch-reformierten Kirche tatsächlich der Fall ist, einen vollständigen Liedpsalter beizugeben?

Allerdings kann Vollständigkeit kein allein entscheidender Gesichtspunkt sein. Dass im christlichen Gottesdienst Psalmen gekürzt und Psalmverse ausgewählt werden, ist nicht zwangsläufig als ein Akt kirchlicher Israelvergessenheit oder gar Antijudaismus zu bewerten. Es kommt hier wie überall darauf an, dass das, was man tut oder lässt, nicht unbedacht, sondern unter Rücksicht auf die für die christliche Sicht Israels entscheidenden Einsichten geschieht.

- Ähnliche Überlegungen drängen sich zu weiteren Fragen auf: Werden die Reimfassungen der Psalmen diesen selbst gerecht, oder sollte man sich nicht an ihren biblischen Wortlaut halten?

- Ferner – und kontroverser: Tut nicht die christologische Perspektive, in die die Kirche die Psalmen von Anfang an in Auslegung und Gebet gerückt hat, ihnen nicht Gewalt an? Diese Frage betrifft auch die Psalmlieder lutherischer Prägung, die im Unterschied zum reformierten Liedpsalter die Psalmen explizit auf Christus, die Kirche, die Christen usw. hin lesen bzw. von daher verstehen und, wie es altem liturgischen Brauch entspricht, mit einem trinitarischen Lobpreis („Doxologie“) enden.

Solche und andere Fragen zum Umgang mit den Psalmen können und sollen mit der gottesdienstlichen Gemeinde – außerhalb des Gottesdienstes – besprochen werden, damit persönliche Wahrnehmungen, liturgischer Brauch und theologische Einsicht überein kommen.

### *Ehre sei dem Vater (Gloria Patri)*

Die Frage einer trinitarischen Schlussdoxologie zum christlichen Psalmgebet ist seit Jahren ein viel erörtertes und strittiges Problem.

Hier kann man, angeleitet durch innerevangelische Sondertraditionen, differenziert argumentieren. Einerseits hat die reformierte Tradition mit ihrer nicht explizit christologischen bzw. trinitarischen Psalmenrezeption die Erinnerung an den niemals gekündigten Bund Gottes mit seinem Volk Israel fest und wach gehalten. In Fortsetzung dieser Traditionslinie wird die Kirche die Psalmen, die sie mit Israel betet, immer auch, ja zuerst, auf Israel bzw. das Judentum und nicht exklusiv auf sich selbst beziehen.

Andererseits hat die christologische Lektüre der Psalmen (vgl. Ps 2; 110) dazu beigetragen, dass die Kirche Jesus als Messias Israels auch für die Völker explizieren konnte. Dieses christologische, auf den gekreuzigten und auferweckten Juden Jesus und seine Kirche blickende Verständnis der Psalmen erscheint in dem Maße gerechtfertigt, als es bewusst hält und akzeptiert, dass Juden es nicht mit- und nachvollziehen.

Durch eine perspektivisch christologisch-ekklesiologische Psalmenlektüre und die trinitarische Schlussdoxologie der Psalmgebete und -lieder wird Israel also nicht zwangsläufig „enteignet“, „enterbt“ oder auch nur abgewertet. Schon gar nicht werden Psalmen dadurch, dass sie von Getauften gebetet werden, „getauft“. Sondern im Psalmgebet, das in einem spezifisch christlichen Gotteslob ausklingt, äußern sich getaufte Christen in ihrer unaufhebbaren Bindung an, in ihrer unverbrüchlichen Solidarität mit, aber auch in ihrer erkennbaren Unterschiedenheit („Diskretion“) von Israel. Die Anfragen an die christliche Akzentuierung des Psalmgebets werden sich in dem Maße auflösen, als die christlichen Gottesdienste im Ganzen – in Gebeten, Liedern, Lesungen und Auslegungen – von einem erneuerten Verständnis Israels und des Judentums durchdrungen sind.

Unter diesen Voraussetzungen kann nun aber umgekehrt der in der Diskussion um die Erneuerte Agende aufgebrachte Vorschlag, dem eingebürgerten „Gloria Patri“ die uralte Doxologie „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist“ an die Seite zu stellen, positiv aufgenommen werden. Diese liturgische Formel ist theologisch unanstößig, solange sie nicht dogmatisch dezidiert „subordinatianisch“ (im Sinne einer wesenhaften Nachordnung von Sohn und Heiligem Geist gegenüber dem Vater) verstanden wird. Dass die Formel im trinitarischen Streit des vierten Jahrhunderts so verstanden werden musste, verwehrt uns, die wir die Trinitätslehre aus ihren biblischen und gottesdienstlichen Wurzeln neu zu verstehen suchen, nicht, in der Gemeinschaft der frühen Kirche auch mit ihren Worten Gott zu loben.

Der Neuanfang im christlichen Israelverständnis und im Verhältnis von Kirche und Judentum nötigt also nicht dazu, das so genannte „Kleine Gloria“ als trinitarisch-doxologischen Psalmabschluss preiszugeben. Nach einem Hinweis im EG können aber durchaus auch nicht trinitarische Alternativen an seine Stelle treten, z.B. solche, die aus dem Psalter selbst stammen. So führt EG 701 an: „Laudate omnes gentes“ (EG 181.6), „Jubilare Deo“ (EG 181.7) und „Lobet

und preiset, ihr Völker, den Herrn“ (EG 337). Aber auch einige trinitarische Alternativen, z.T. vertont, damit sie in Gottesdiensten auch gesungen werden können, seien beispielhaft angefügt.

- „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist“ (4. Jh., s.o.).
- „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist von nun an bis in Ewigkeit“ („Lobe mit Abrahams Samen“, S. 14).

### Ehre sei dem Vater durch den Sohn

Text: Lob mit Abrahams Samen  
Melodie: Gerold Vorländer 2006

Musical score for "Ehre sei dem Vater durch den Sohn". The score is written in two staves. The first staff is in 3/2 time and contains the melody for the first line of text: "Eh - re sei dem Va - ter durch den Sohn im Heil - gen Geist,". The second staff is in 4/4 time and contains the melody for the second line of text: "von nun an bis in E - wig - keit, in E - wig - keit.".

- „Ehre sei dem einen Gott, Vater, Sohn und Heil’gem Geist, wie im Anfang, so auch jetzt, allzeit und in Ewigkeit.“

### Ehre sei dem einen Gott

Musik: Gerold Vorländer  
(C) 2006

Musical score for "Ehre sei dem einen Gott". The score is written in two staves. The first staff is in 6/8 time and contains the melody for the first line of text: "Eh - re sei dem ei - nen Gott, Va - ter Sohn und Hei - li - gem Geist,". The second staff is in 6/8 time and contains the melody for the second line of text: "wie im An - fang, so auch jetzt, al - le Zeit und in E - wig - keit.".

B Kann als Kanon oder Kontrapunkt zu A gesungen werden

Musical score for "Ehre sei dem einen Gott" (Canon/Kontrapunkt). The score is written in two staves. The first staff is in 6/8 time and contains the melody for the first line of text: "Eh - re, Eh - re sei dem ei - nen Gott,". The second staff is in 6/8 time and contains the melody for the second line of text: "wie im An - fang, so auch jetzt, al - le Zeit und in E - wig - keit.".

- „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, dem einen Gott in Ewigkeit“ (Benediktinerabtei Zionsberg Jerusalem).

Auch sei auf die zahlreichen Gloria-Patri-Strophen von Liedern des EG hingewiesen. Soweit sie zu kirchenjahreszeitlich geprägten Liedern gehören, können sie entsprechend eingesetzt werden (z.B. EG 4,5 in der Adventszeit; EG 107,3 in der Osterzeit; EG 119,5 zu Christi Himmelfahrt; EG 126,7 zu Pfingsten; EG 139,1-3 zu Trinitatis). Wenn z.B. „Herr Jesu Christ,

dich zu uns wend“ (EG 155) oder ein anderes (Psalm-)Lied als Eingangslied gesungen wird, kann die Gloria-Patri-Strophe bis zum Psalm „aufgespart“ werden.

Uralt ist der Brauch, Psalmen im Wechsel zu singen und sie durch Leitverse („Antiphonen“) zu rahmen und zu gliedern sowie inhaltlich zu „justieren“. Die Neuentdeckung und Pflege einer entsprechenden Praxis kann der „Herzhaftigkeit“ des gemeindlichen Psalmbetens beträchtlich zugute kommen. Antiphonen, die in „singt und dankt“, dem RWL-Beiheft zum EG von 1984, den dort ausgewählten Psalmen beigegeben waren, fehlen leider im Betpsalter des aktuellen EG. Es enthält jedoch Singsprüche, kurze Strophen, liturgische Elemente, zahlreiche Kanons, Taizé-Gesänge usw.<sup>74</sup>, die durchaus als Antiphonen gebraucht werden können. Auch bieten sich kürzere Lieder an, im Wechsel mit gesprochenen Psalmversen strophenweise gesungen zu werden – ggf. bis zu einer abschließenden Gloria-Patri-Strophe. Ein lohnendes Feld für eine phantasievolle und entdeckungsfreudige Zusammenarbeit von Kirchenmusikerinnen bzw. Kirchenmusikern und Liturginnen bzw. Liturgen!

### *Bußgebet bzw. Sündenbekenntnis*

Dem Psalm, der in einen Lobpreis mündet, folgt in dem Gottesdiensttyp, der in unserer Kirche am verbreitetsten ist (Grundform I, Zweite Form in Strukturteil A.), ein „Bußgebet“ bzw. „Sündenbekenntnis“. Es ist eine von mehreren Ausformungen des sog. Vorbereitungsgebetes, das Luther vom einzelnen Priester auf die ganze Gemeinde übertragen hat (vgl. EGb S. 493). In dem in reformierten Gemeinden geläufigeren Gottesdiensttyp nach Grundform II ist das Sündenbekenntnis eine Dimension des Eingangsgebetes, welches den gottesdienstlichen Eröffnungsteil abschließt (vgl. EGb S. 534). In beiden Fällen bekennt die Gemeinde in diesem Gebet, was sie von Gott trennt, und bittet ihn um seine erbarmende, vergebende, zurechtbringende Gegenwart.

Im Blick auf die Gegenwart Israels im christlichen Gottesdienst ist hier zunächst daran zu erinnern, dass Christen im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes mit den Juden verbunden sind. Nicht erst Christen bekennen vor Gott ihre Schuld in der Hoffnung auf Vergebung und auf das Geschenk eines neuen Anfangs, sondern in dieser Haltung stehen Christen, wie schon die Bußpsalmen zeigen, in alttestamentlich-jüdischer Tradition.

Sodann ist hier zu fragen, ob das Bußgebet bzw. Sündenbekenntnis der geeignete gottesdienstliche Ort ist, die Schuld der Kirche gegenüber Israel vorzubringen und zu entfalten. Dies wird in Gottesdiensten, in der diese Thematik ohnehin im Zentrum steht oder durch Schriftlesungen und in der Predigt einen breiteren Raum einnimmt, zweifellos der Fall sein; denn in solchen Gottesdiensten kommt die kirchliche Schuldgeschichte der gottesdienstlichen Gemeinde in einer Weise nahe, dass sie selbst und ihre Glieder auch innerlich mitvollziehen können, dass Israelvergessenheit und Judenfeindschaft auch heute noch auf uns lasten, sei es als geschichtliche Hypothek, sei es als aktuelle Versuchung.

Als Beispiel sei zunächst das Sündenbekenntnis aus dem Proprium „Christen und Juden“ des EGb mitgeteilt:

- „Vor Gott bekennen wir unsere Schuld und unser Versagen gegenüber den Juden. Wir haben den Bund Gottes mit Israel nicht geachtet; wir sind den Juden das Zeugnis der Liebe schuldig geblieben. Darum bitten wir: Kyrie“ (S. 451).

<sup>74</sup> Siehe z.B. EG.RWL 172-176. 260f. 310. 335-340. 492f. 579-587. 591. 611. 638-643. 679.

Die Reformierte Liturgie bietet zum Israelsonntag (10. Sonntag nach Trinitatis) nicht weniger als drei Gebete für diesen gottesdienstlichen Ort an (S. 132-134). Eines sei hier wiedergegeben:

- „Barmherziger Gott,  
dein Volk Israel blickt zurück  
auf viele Erfahrungen von Zerstörung,  
Demütigung und Vertreibung  
und trauert vor dir.

Die Kirche hat diese Trauer lange nicht geteilt,  
sondern oft genug vergrößert;  
viele von uns haben noch gelernt,  
die Katastrophen Israels  
als verdientes Gericht für seine Verstocktheit zu deuten.

Nun sehen wir ein, dass wir es sind,  
die deinen Zorn verdient haben,  
weil uns nicht zusteht, uns über dein Volk zu erheben  
und es in seinem Leid allein zu lassen.  
Gott, wir bitten dich, vergib uns,  
und hilf, dass wir heute nicht nur mit Lippenbekenntnissen  
Umkehr und Veränderung beteuern,  
sondern uns berühren lassen von der Klage deines Volkes.  
Lass aus Gleichgültigkeit Teilnahme werden,  
aus Kälte Herzlichkeit  
und aus Selbstgerechtigkeit tätige Buße.“

Als weiteres Beispiel sei ein Schuldbekenntnis zum Karfreitag aus „Lobe mit Abrahams Samen“ (S. 32) angeführt:

- „Allmächtiger, ewiger Gott,  
wir klagen Dir,  
dass wir Christen die Schuld am Tode Jesu  
immer wieder den Juden gegeben haben  
und sie ihnen auch heute noch oft anlasten.  
Verlege uns den falschen Ausweg,  
dass die anderen, Pilatus und der fanatisierte Volkshaufen,  
Jesus zum Tode gebracht haben.  
Schenke uns die klare Erkenntnis,  
dass wir verschuldet haben, was dein Sohn erduldet hat  
– wir,  
weil wir nicht wollten, dass Jesus über unser Leben bestimmt.“

Für Gottesdienste, die sich dem Verhältnis zwischen Christen und Juden eingehender widmen, ist aber zu erwägen, ob der Dimension christlicher Schuld und Sünde nicht auch liturgisch noch einmal ganz anders Rechnung zu tragen ist als durch die Berücksichtigung im regulären Sündenbekenntnis bzw. Bußgebet – zumal die unierte Variante mit ihrer Sequenz „Sündenbekenntnis/ Bußgebet – Kyrie – Gnadenzusage – Gloria“ eine Vergebungsautomatik suggerieren kann, deren Problematik gerade bei diesem Thema offensichtlich ist. So mag man

auch den Gnadenzuspruch, der im Proprium „Christen und Juden“ des EGb auf das oben mitgeteilte Sündenbekenntnis folgt (S. 451), als zu eilfertig empfinden:

- So spricht der Herr, der Gott Israels:  
Wenn eure Sünde auch blutrot ist, soll sie doch schneeweiß werden,  
und wenn sie rot ist wie Scharlach, soll sie wie Wolle werden (Jes 1,18).

Zwei alternative Möglichkeiten seien genannt:

Es wird nach dem Vorbild des EGb (vgl. S. 40) eine spezifische Ausformung von Teil A. mit Schwerpunkt auf dem Sündenbekenntnis/ Bußgebet vorgenommen. Dieses nimmt in der Art einer Psalmkollekte auf einen Klage- oder Bußpsalm Bezug und kann als Ektenie mit Kyrierufen oder Vergebungsbitten (vgl. als Muster die Versöhnungslitanei aus Coventry, EG 879) der Gemeinde gestaltet sein. Gnadenzusage, Gloria und ein eigenes bzw. zusätzliches Tagesgebet entfallen.

Oder die in unserer Kirche nur noch selten wahrgenommene Möglichkeit eines „Gemeinsamen Schuldbekenntnisses“ nach der Predigt, die sog. „Offene Schuld“ (vgl. EGb S. 543), wird als geeigneter liturgischer Ort wahrgenommen, an dem die Gemeinde, nun durch Schriftlesungen und gezielte Schriftauslegung vorbereitet bzw. „informiert“, die Schuld der Kirche gegenüber Israel vor Gott bekennt. Diesem Anliegen der „Information“ trägt übrigens das oben mitgeteilte Gebet aus der Reformierten Liturgie durch einige einleitende Sätze Rechnung (a.a.O., S. 132).

Keinesfalls darf der Eindruck entstehen, als entledige sich die gottesdienstliche Gemeinde dieses Themas pflicht- und geschäftsmäßig und gleichsam im Vorübergehen.

*Herr, erbarme dich (Kyrie eleison)*

Die gottesdienstliche Anrufung „Herr, erbarme dich“ ist sehr beziehungsreich. Im Blick auf ihren Ursprung zeigen sich Wurzeln sowohl in der antiken Religionsgeschichte und Herrscherverehrung als auch im Alten und Neuen Testament. An zahlreichen Psalmstellen wird Gott angerufen, seine erbarmende Gnade walten zu lassen, z.B. Ps 41,5: „Ich sprach: ‚Herr, erbarme dich meiner‘“ (hebr.: adonaj channeni; griech.: Kyrie eleison me), und für die Aufnahme in die christliche Gebetspraxis sind darüber hinaus an Jesus gerichtete Rufe hilfebedürftiger Menschen maßgeblich geworden, z.B. der kanaanäischen Frau Mt 15,22: „Erbarme dich meiner, Herr, Sohn Davids“ (griech: eleison me kyrie hyios David). Der im christlichen Gottesdienst angerufene Herr ist daher zunächst der erhöhte Kyrios Jesus. In der Geschichte seiner gottesdienstlichen Verwendung ist das – dann dreifache oder sogar dreimal dreifache – Kyrie eleison aber auch trinitarisch verstanden und entfaltet worden (vgl. Kyrie eleison – Christe eleison – Kyrie eleison; vgl. etwa EG 178.4).

Im Blick auf seinen Bedeutungshorizont ist das Kyrie eleison mehr als eine einzelne Gebetsbitte, zumal mehr als eine Bitte um Sündenvergebung, worauf es in der Verwendung im „u-nierten“ Gottesdienst eingeschränkt zu sein scheint; vielmehr steckt in der bittenden Hinwendung zum Kyrios zugleich eine lobpreisende Huldigung dessen, der um Hilfe angegangen und dem sie zugleich zugemutet und zugetraut wird – vor allem deshalb, weil sie bereits erfahren wurde.

In unseren Gottesdiensten hat der Kyrie-Gesang in den letzten Jahrzehnten einen spürbaren Aufschwung genommen; das zeigen schon die zahlreichen Varianten, die im EG Aufnahme gefunden haben (178.1-12). Vielleicht spiegelt sich in diesem Aufschwung auch die Krise der

Moderne, das Ende des Machbarkeitswahns, ein neues Innewerden von Abhängigkeit und Angewiesenheit: „Der Mensch braucht jemand, der mehr ist als ein Mensch“, erläutert das Evangelische Gottesdienstbuch (S. 29). Die archaische, fremd- und altsprachliche Gestalt der Gottesanrufung tut ein Übriges: sie reflektiert die Dimension Gottes als des „Ganz-Anderen“; pointiert ausgedrückt: Gott ist mehr als heutig und hiesig. Und im Blick auf die singende, betende Gemeinde prägt sich im Kyrie eleison nicht nur ihr bleibender Ursprungsbezug sprachlich aus, sondern auch ihre Internationalität, Ökumenizität, das Zeiten-, Epochen- und Länderübergreifende der christlichen Kirche überhaupt.

Was ergeben diese Überlegungen zum Kyrie eleison für den Gottesdienst in Israels Gegenwart? Sicher zunächst dies, dass zur Grundbildung der christlichen Gemeinde das Bewusstsein der Verwurzelung auch dieses gottesdienstlichen Elements in der bis heute lebendigen Gebetstradition des Judentums gehört. Sodann aber auch die Einsicht, dass diese Gottesanrufung durch die christologische und trinitarische Verwendung etwas von der jüdischen Anrufung Gottes als Herrn deutlich Verschiedenes geworden ist. So stellen sich Nähe *und* Abstand zwischen christlichem und jüdischem Gottesdienst im Kyrie eleison beispielhaft dar.

Gleichwohl lassen sich – über die selbstverständliche Erinnerung hinaus, dass die Anrufung Jesu Christi bzw. des dreieinigen Gottes im Kyrie eleison nicht einen anderen Gott als den Gott Israels, sondern diesen selben Gott auf die spezifische Art, die durch die Christusoffenbarung erschlossen ist, anruft – Kyrie-Gebete denken, die dem Anliegen eines erneuerten Kirche-Israel-Verhältnisses Ausdruck geben. Nach den Anregungen des EGb (vgl. S. 520) kommen hierfür etwa in Betracht:

- Fürbittengebete in Ektenie-Form, deren einzelne Gebetsbitten die Gemeinde durch Kyrie-eleison-Rufe aufnimmt und bekräftigt; in diese Gebetsbitten können solche für Belange Israels und seiner Nachbarn, jüdischer Gemeinden und ihrer Angehörigen usw. aufgenommen werden.
- Kyrie-Rufe als Christus-Anrufungen. „Dabei werden den Kyrie-Rufen kurze Bekenntnisaussagen über Christus und die Stationen seines Weges zum Heil der Menschen vorangestellt. Bekenntnissätze und Bittrufe sollten gesungen und so aufeinander bezogen werden“ (EGb S. 520; vgl. die Beispiele a.a.O. S. 521ff.). In dieser Form könnte das Judesein Jesu, das für seine Sendung theologisch wesentlich ist, entfaltet werden, wie es ansatzweise etwa in dem Bekenntnis EG 817 geschieht. Beispiel:

L: Jesus Christus, Sohn des Einen,  
der Israel als sein Volk erwählt hat.

G: Kyrie eleison.

L: Jesus Christus, Sohn der Maria,  
gesandt zu seinem Volk und den Völkern.

G: Christe eleison.

L: Jesus Christus, Gekreuzigter und Lebendiger,  
Retter und Richter der Welt.

G: Kyrie eleison.

- Eine weitere Möglichkeit ist ein trinitarisch strukturiertes *Lob* Gottes:

L: Ewiger Gott, groß an Erbarmen und Güte,  
du hast Himmel und Erde gemacht durch dein lebenschaffendes Wort.  
Israel hast du in Liebe gerufen,  
ihm dein Wort der Treue gegeben

und mit ihm einen ewigen Bund geschlossen.  
Dein Wort weist ihm den Weg des Lebens.

Wir rufen zu dir:

G: Kyrie eleison.

L: Durch Jesus, den Sohn deines Volkes Israel,  
das für uns fleischgewordene Wort,  
erfahren auch wir deine Zuwendung und Nähe.  
Durch ihn lässt du den Menschen aus allen Völkern dein Wort verkünden,  
damit sie umkehren auf den Weg, der Leben verheißt.

Wir rufen zu dir:

G: Kyrie eleison.

L: Im Heiligen Geist rufst du uns in die Gemeinschaft aller Heiligen,  
zusammen mit Israel Zeugen deiner Liebe zu sein,  
für Frieden und Gerechtigkeit unter den Menschen einzutreten  
und aus der Hoffnung auf dein ewiges Reich zu leben.

Wir rufen zu dir:

G: Kyrie eleison.<sup>75</sup>

### *Gnadenzusage*

Zahlreiche der im Ev. Gottesdienstbuch vorgeschlagenen sog. „Gnadensprüche“ sind dem Alten Testament entnommen (vgl. die Beispiele EGb S. 500-504). Dass hier – entgegen der abwegigen Zuweisung des Alten Testaments an einen Gott der Rache – das Alte Testament den Gott Israels als Gott des Erbarmens und der Sündenvergebung bezeugt, könnte aber noch etwas verdeutlicht werden, indem alttestamentliche Gnadensprüche nicht schillernd mit „So spricht der Herr“ eingeleitet werden (so S. 502 zu Ez 36,27 und S. 503 – hier in der Schreibweise HERR – zu Jes 43,24-25) – denn wer ist gemeint? Adonaj? der Herr Jesus? –, sondern indem etwa durch die Nennung der zitierten Schriftstelle klar wird, dass hier Christen zu ihrer Freude „mit-geteilt“ wird, was zunächst und bleibend Israel zugesprochen ist. Die Einführung von Jes 42,3 mit: „So bezeugt das Evangelium ...“ (EGb S. 501) ist theologisch richtig, zugleich aber missverständlich. Bei den Gnadenzusagen – wie übrigens auch bei alttestamentlichen Wochensprüchen – sind also Präfamina hilfreich, die einerseits hinreichend trennscharf sind, es andererseits aber nicht erschweren, einen Gnadenspruch als wirklichen Zuspruch der Sündenvergebung bzw. als Bekräftigung zu hören. Ein schlichtes, überzeugendes Beispiel steht im Proprium „Christen und Juden“ des Ev. Gottesdienstbuches: „So spricht der Herr, der Gott Israels ...“ (S. 451).

### *Ehre sei Gott in der Höhe (Gloria)*

Das sog. „große Gloria“ ist in seinem ersten Satz das Gotteslob der Engelscharen über Bethlehems Feldern, das zugleich der Erde den Frieden ansagt: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens“ (Lk 2,14). Daran schließt sich ein solenner Lobpreis an, zunächst Gottes des Vaters und dann des Sohnes, mit trinitarischem Ausklang (vgl. die deutsche Fassung von 1524, EG 180.1).

Das „große Gloria“ ist bei aller Verwurzelung in der Gebetsprache Israels ein durch und durch *christlicher* Lobpreis. Gleichwohl ist in dieser deutlichen Unterschiedenheit vom jüdi-

<sup>75</sup> Nach Udo Halama: Sexagesimae: „Dein Wort, Herr, nicht vergehet ...“, in: Der Gottesdienst im christlich-jüdischen Dialog 2003 (s.o. Anm. 73), 76-79, hier 78f.

schen Gotteslob ein Zeichen der Nähe möglich: „Älteren Vorbildern folgend, schlägt das Gottesdienstbuch vor, das große Gloria gelegentlich auch als dankbaren Lobpreis nach dem Empfang des Abendmahls im Schlussteil des Gottesdienstes zu singen. Damit wird zugleich an die jüdische Feierpraxis erinnert, wo der Passa-Ritus mit dem Gesang der letzten Hallel-Psalmen endet (vgl. Mt 26,30: ‚als sie den Lobgesang gesungen hatten, gingen sie hinaus‘)“ (EGb S. 30). Alternativ kommt dafür auch das dem Gloria im Charakter verwandte Te Deum (EG 191; vgl. EG 331) in Betracht (EGb S. 48f.).

### *Tagesgebet / Eingangsgebet*

Die vorgegebene Struktur des Tagesgebetes gibt Raum, die Nähe der betenden Gemeinde zu Israel zum Ausdruck zu bringen – auch in Anreden, die sich vom Reichtum biblischen Redens inspirieren lassen, z.B.: „Lebendiger Gott“, „Gott, Du Quelle des Lebens“, „Gott, Du Beistand aller, die dich brauchen ...“, „Du Gott, der uns geschaffen, erlöst und geheiligt hat ...“, „Gott, Anwalt der Gerechtigkeit, Stimme der Liebe, Kraft des Friedens ...“ (nach: „Lobe mit Abrahams Samen“, S. 17).

Wir geben drei Beispiele aus dem Ev. Gottesdienstbuch (EGb 369 und 451) wieder:

- „Treuer Gott,  
du hast Israel zu deinem Volk erwählt  
und einen ewigen Bund mit ihm geschlossen  
zum Zeichen des Heils unter den Völkern:  
Hilf, dass wir alle Zeit unserer Erwählung in Christus vertrauen  
und uns mit Israel deiner Gnade freuen.  
Dir, dem lebendigen und ewigen Gott, sei Ehre in Ewigkeit.“
- „Treuer Gott,  
in Jesus bist du Mensch geworden,  
inmitten des jüdischen Volkes,  
zum Heil der Welt;  
du bist treu geblieben dem Volk, das du erwählt hast.  
Aber du hast seine Grenzen überschritten  
und Menschen aus allen Völkern zu deinem Volk berufen.  
Stärke unser Verlangen nach deinem Reich,  
in dem beide, Juden und Christen, vereint sein werden,  
dich zu loben in Ewigkeit.“
- „Ewiger Gott und Vater,  
nach all dem Leid, das den Gliedern deines erwählten Volkes zugefügt worden ist,  
lässt du uns neu erfahren, dass deine Treue Christen und Juden verbindet.  
Erhalte uns dein Erbarmen und die Hoffnung auf dein Reich,  
in dem alle deine Kinder dich loben werden in Ewigkeit.“

Der abschließende Lobpreis (Doxologie) sollte mit Phil 2,11 und im Einklang mit 1Kor 15,28 Gott dem Vater bzw. dem dreieinen Gott gewidmet sein.

Die Arbeitshilfe „Lobe mit Abrahams Samen ...“ macht darauf aufmerksam, dass sich „mit den sog. Tagesgebeten ... sonntäglich eine eng an biblische Lesungen angelehnte Form der betenden Betrachtung“ biete, die „neben allem notwendigen Situationsbezug ein Element der

Anbetung bewahrt, wie es der jüdische Gottesdienst in weit größerem Maße übt“ (S. 18). Wir geben einige der dort aufgeführten Beispiele zu bestimmten Sonn- und Festtagen wieder.

- *Zum 3. Advent, vgl. Jes 40,1-8(9-11)*  
Gott und Vater,  
Du rufst Israel Deinen Trost zu  
durch Jesaja, Johannes und alle Deine Boten.  
Bereite Dir durch Jesus in unserem Leben Deinen Weg.  
Wir warten auf Dein Heil und Deine Gerechtigkeit.  
Durch Jesus Christus, unsern Herrn.
- *Invokavit, vgl. 1Mose 3,1-19(20-24)*  
Herr Gott, himmlischer Vater,  
Du hast Dir Israel zum Bundesgenossen erwählt,  
damit die Völker Dich erkennen;  
denn Du willst nicht den Tod der Gottlosen.  
Du hast Jesus zu uns gesandt,  
damit wir Dich als den Einen Gott und Herrn erkennen und anbeten.  
Wir bitten Dich, erhalte uns in aller Anfechtung,  
dass wir in seiner Kraft dem Bösen widerstehen  
und es durch Dein Wort überwinden.  
Durch ihn, unsern Herrn Jesus Christus.
- *Pfingstsonntag, vgl. 4 Mose 11,11-12.14-17.24-25*  
Gelobt seist Du, Ewiger, Du Gott der Väter Israels.  
So wie Du Israel erwählt hast, rufst Du uns aus den Völkern zu Dir.  
Du hast Mose und den siebzig Ältesten und auch Jesu Jüngern Deinen Geist gegeben.  
Gib auch Deiner Kirche Deinen Geist,  
dass sie Dich erkenne und lerne, Dich zu loben  
und nach Deinem Willen für Frieden und Heil in Deiner Schöpfung zu wirken.  
Durch Jesus Christus.
- *1. Sonntag nach Trinitatis*  
Allmächtiger, ewiger Gott,  
Du hast uns im Wort der Propheten Israels und der Apostel Jesu  
Deinen heilsamen Willen kundgetan.  
Gib uns Deinen Geist, dass wir darauf hören, solange es Zeit ist,  
und so das Ziel unseres Lebens finden in Jesus Christus,  
Deinem lebendigen Wort.

Soweit die Bitten wie z.T. in den obigen Beispielen nicht in Doxologien münden, bietet das Gottesdienstbuch auf S. 529 neben trinitarischen und christologischen auch freier geformte Gebetsschlüsse (z.B. „Dir sei Ehre in Ewigkeit“; „Auf dich hoffen wir in Zeit und Ewigkeit“ u.a.).

#### 4.2.2.2 Gottesdienstteil B: Verkündigung und Bekenntnis

##### *Schriftlesungen / Evangelium*

Nach dem Beschluss der Landessynode 2005 sollen bei Lesungs- und Predigttexten Altes und Neues Testament gleichmäßig berücksichtigt und sollen den Gemeinden konkrete Empfehlungen dafür gegeben werden, solange eine neue Perikopenordnung, die diese Anliegen umsetzt, noch auf sich warten lässt.

Die gegenwärtige Praxis in den meisten unserer Gemeinden dürfte so aussehen, dass in einem Gottesdienst zwei biblische Abschnitte, die nach der Leseordnung auch vorgesehen sind, vorgelesen werden, einer als „Schriftlesung“ und einer – zu Beginn oder im Verlauf der Predigt – als „Predigttext“. Eine implizite Empfehlung des Liturgischen Kirchenkalenders der EKIR geht dahin, dass in den Fällen, in denen ein Abschnitt aus den Evangelien, sei es das Evangelium des Sonntags, sei es eine andere Evangelienperikope, den Predigttext bildet, als Schriftlesung entweder der vorgeschlagene alttestamentliche Abschnitt oder die Epistel gelesen wird, und dass in den anderen Fällen, in denen über einen alttestamentlichen oder einen Episteltext (Apg bis Offb) gepredigt wird, das Sonn- oder Festtagevangelium als Schriftlesung gewählt wird. So ist gewährleistet, dass in jedem Gottesdienst eine Evangelienperikope – und damit ein Abschnitt der liturgisch traditionell höchstrangigen biblischen Textsorte – zu Gehör kommt. Die entsprechende Rubrik im Ev. Gottesdienstbuch lautet noch eine Spur strenger: „Soll die Zahl der Lesungen im Gottesdienst vermindert werden, wird auf jeden Fall das Evangelium des Sonn- oder Feiertags gelesen“ (EGb S. 71).

Zu dieser Vorgabe tritt nun die Forderung, dass alt- und neutestamentliche Texte „gleichmäßig“ vertreten sein sollen, in Konkurrenz.

- Bei Beibehaltung eines Evangelienabschnitts – sei es als Lesung, sei es als Predigttext – würden bei sklavischer Anwendung sämtliche Episteltexte mit einem Schlag entfallen. Diese Möglichkeit scheidet aus.
- Eine Alternative besteht darin, in den Gottesdienstordnungen zu *zwei* Schriftlesungen plus Predigttext zurückzukehren – eine Praxis, die in unseren Gemeinden vereinzelt durchaus noch anzutreffen ist. Bei solcher Praxis wird zweckmäßiger Weise in den Jahren der Predigtperikopenreihen III-VI an jenen Sonn- und Festtagen, an denen nicht über die alttestamentliche Perikope gepredigt wird, die Epistel bzw. das Evangelium des Sonn- oder Festtags durch den aktuellen Predigttext ersetzt. So kann gewährleistet werden, dass im Gottesdienst jedes Sonn- und Festtages – entsprechend Liturgie I im Gottesdienstbuch (vgl. S. 71f.) – eine alttestamentliche Lesung zu Gehör kommt.

Doch ganz abgesehen davon, ob die Gemeinden sich dazu entschließen werden, die Zahl der gottesdienstlichen Schriftlesungen zu erhöhen, wäre mit dieser Lösung der landeskirchlichen Vorgabe nur zum Teil Rechnung getragen; denn selbst wenn (was aber nur gelegentlich der Fall ist) die Perikopenreihen I-VI durchweg einen zweiten alttestamentlichen Text vorsähen, käme es nur an einem Drittel der Sonn- und Festtage zu einer Predigt über einen Abschnitt aus dem Alten Testament – die tatsächliche Häufigkeit dürfte unter einem Viertel liegen. Eine „gleichmäßige“ Vertretung ist das nicht.

Ein grundsätzliches Bedenken kommt hinzu. Die alttestamentlichen Perikopen sind – wie überhaupt die Abschnitte der Reihen III-VI – vom „altkirchlichen“ Evangelium als dem „Regenten der Woche“<sup>76</sup> her bzw. auf dieses hin ausgewählt. Stellt dieses Auswahlprinzip nicht den „Eigen-Sinn“ des Alten Testaments in Frage? „Gleichmäßige“ Vertretung alttestamentlicher und neutestamentlicher Textabschnitte im christlichen Gottesdienst könnte auch bedeuten, dass alttestamentliche Texte nach eigenen inneren Maßgaben – statt nur nach neutestamentlichen Vorgaben – auftreten.

Für das jüdische Lektionswesen ist die Tora maßgeblich: Im Verlauf eines Jahres wird, beginnend und endend am Fest der Torafreude zum Abschluss des Laubhüttenfestes, die in 54

<sup>76</sup> Gerhard Kunze: Die Lesungen, in: *Leiturgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes*, hg. von Karl F. Müller und Walter Blankenburg, Bd. 2, Kassel 1955, 87-179, hier 179.

Abschnitte aufgeteilte gesamte Tora (1.-5. Mose) in den Sabbatgottesdiensten gelesen. Jedem Tora-Abschnitt (hebr. Parascha, pl. Peraschot) ist ein Abschnitt aus den Nebiim („Propheten“ der jüdischen Bibel: Josua, Richter Samuel, Könige; Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Zwölfprophetenbuch) als zweite Lesung zugeordnet (Haftara, pl. Haftarat). An fünf bestimmten Feiertagen im Jahr werden die fünf sog. Megillot verlesen (Sukkot: Prediger; Purim: Esther; Sabbat an Pessach: Hoheslied; Schawuot: Ruth; Tisch’a Be’aw: Klagelieder). An Jom Kippur wird das Buch Jona gelesen. Die jeweils gültige jüdische Leseordnung ist z.B. in den von „Studium in Israel“ herausgegebenen „Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext“ zugänglich (z.B. „Zur Perikopenreihe V“, 2006, S. 379-381), ebenfalls im jährlichen Kalender „Durch das jüdische Jahr“; auch in der dieser Arbeitshilfe beigegebenen Übersicht über zusätzliche Lesungs- und Predigttexte des Alten Testaments ist sie enthalten.

- Es besteht also die Möglichkeit, aus den jeweils aktuellen Lesungen der Synagoge zusätzliche alttestamentliche Lesungs- und Predigttexte für den christlichen Gottesdienst gleichsam „auszuleihen“. Eine solche „Anleihe“ müsste aber im Geist einer echten Hör- und Lernbereitschaft und in geschwisterlichem Respekt erfolgen. Unabdingbar wäre, worauf später noch eigens einzugehen ist, bei Predigten über alttestamentliche Texte, die aus der jüdischen Leseordnung gewonnen wurden, dass ihre jüdische Auslegungsgeschichte mitgehört und in den Predigtprozess mit eingebracht wird. Idealer Weise würde eine solche Predigt aus einem konkreten christlich-jüdischen Dialog in der Kirchengemeinde oder im Kirchenkreis hervorgehen.
- Aber auch unterhalb der Schwelle, „förmlich“ auf die jüdische Leseordnung zuzugreifen, ist es möglich, das Gewicht des Alten Testaments in christlichen Gottesdiensten zu erhöhen. So kann man in Präfamina zu alttestamentlichen Schriftlesungen und in Predigten auf die jüdische Wahrnehmung der Dinge – Texte und Traditionen – eingehen und dabei auf die Texte der jüdischen Leseordnung, die gerade an der Zeit sind, auch ausdrücklich Bezug nehmen.
- Schließlich können sich auch unabhängig von jüdischen Gepflogenheiten Gemeinden und Prediger auf alte Konventionen besinnen, die z.T. in Vergessenheit geraten sind und auf Wiederentdeckung warten. Wir denken an die Tradition, biblische Bücher Zug um Zug auszulegen, wobei sich unter heutigen Bedingungen weniger das Modell der lectio continua als das Modell der sog. Bahnlesung anbietet: Predigtreihen, die nicht alle, sondern zentrale Texte eines biblischen Buches nach und nach auslegen. Bei der gottesdienstlichen Jahresplanung wären dann Zeiträume vorzusehen, in denen in Abweichung von der geltenden Ordnung der Predigttexte sukzessiv über Texte aus einem Buch des Alten Testaments gepredigt würde.

Abschließend sei auf die im Jahr 2006 erschienene „Bibel in gerechter Sprache“ hingewiesen, der es neben der Geschlechter- und der sozialen Gerechtigkeit „um Gerechtigkeit im Hinblick auf den christlich-jüdischen Dialog“ geht, „d.h. um eine Übersetzung, die versucht, auf anti-judaistische Interpretationen zu verzichten.“<sup>77</sup> Unbeschadet des bleibenden Rangs der Lutherbibel als *der* gottesdienstlichen Bibelübersetzung ist es grundsätzlich möglich und von Fall zu Fall auch ratsam, für die gottesdienstliche Schriftlesung und – noch eher – für die Verlesung des Predigttextes auf die Fassung der „Bibel in gerechter Sprache“ zurückzugreifen. Dies bietet sich insbesondere dann an, wenn die Neuübersetzung geeignet ist, antijudaistische Verstehenstraditionen bewusst zu machen oder eine überraschend neue Perspektive auf einen vertrauten Text zu eröffnen.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Ulrike Bail u.a. (Hg.): Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006, S. 5.

<sup>78</sup> Zur Diskussion um diese Übersetzung vgl. etwa die „Stellungnahme des Rates der EKD“ vom 31. März 2007 sowie Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.): Der Teufel blieb männlich. Kritische Diskussion zur Bibel in gerechter Sprache, Neukirchen-Vluyn 2007.

## *Halleluja*

„Halleluja“ ist als hebräischer Aufruf zum Gotteslob – „Lobt JHWH!“ – und Vollzug des Gotteslobs eine besonders sinnfällige Brücke zwischen dem christlichen und dem jüdischen Gottesdienst. Es wird auch der Gegenwart Israels im christlichen Gottesdienst zugute kommen, wenn das Halleluja aus dem Sklavendienst, zu dem es in unseren Gottesdiensten als Ersatzabschluss der Schriftlesung zumeist hinabgesunken ist, befreit wird. Dazu ist nötig, dass die Schriftlesung, die mit der Ankündigung zünftig eröffnet wurde („Die Epistel für diesen Sonntag steht ...“), ebenso zünftig abgeschlossen wird – nach dem Vorschlag des Ev. Gottesdienstbuches etwa so:

- L: Worte der Heiligen Schrift.
- G: Gott sei Lob und Dank!

Daraufhin kann die Gemeinde das Halleluja, einen eigenständigen Zwischengesang, ein erstes Mal anstimmen. Es folgt der Hallelujavers (vgl. Lektionar bzw. EGb), der von der Lektorin oder dem Lektor gesprochen werden kann, besseren Falls aber von Chor oder Gemeinde, Kantor oder Lektor gesungen wird. Daraufhin wiederholt die Gemeinde das Halleluja. Dazu bietet das EG zahlreiche Varianten an (181.1-8 und 182); hinzu kommt eine Reihe von kirchenjahreszeitlich akzentuierten Alternativen (z.B. EG 34 zu Weihnachten, EG 103 zu Ostern).

## *Glaubensbekenntnis (Credo)*

Vielfach ist im Umkreis des christlich-jüdischen Dialogs das Fehlen Israels in den christlichen Glaubensbekenntnissen beklagt worden. Im Israelschweigen des Apostolicum und des Nicaeno-Konstantinopolitanum hat die Jahrhunderte währende christliche Israelvergessenheit gewissermaßen ihren amtlichen Ausdruck gefunden.

In diese Lücke ist in den letzten Jahren besonders erfolgreich ein Glaubensbekenntnis gestoßen, das die Erwählung und den Bund Israels und die Herkunft Jesu Christi aus Israel akzentuiert: „Wir glauben an den einen Gott ... Er hat Israel erwählt, ihm die Gebote gegeben und seinen Bund geschlossen zum Segen für die Völker ...“ (EG 817; EGb 541). Eine Variante dieses Glaubensbekenntnisses, die die israeltheologische Perspektive konsequenter durchhält als die Vorlage, findet sich in einer Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche von Westfalen<sup>79</sup>:

- Wir glauben an den einen Gott,  
der Himmel und Erde geschaffen hat  
und uns Menschen zu seinem Bild,  
der Israel zu seinem Volk erwählt hat  
und ihm die Treue hält.  
Er hat ihm die Gebote gegeben  
und mit ihm seinen Bund aufgerichtet  
zum Segen für alle Völker.

Wir bekennen uns zu Jesus, dem Juden,  
Nachkommen Davids

<sup>79</sup> Udo Halama, in: Arbeitshilfe [der EKvW] für das Stellungnahmeverfahren zur Ergänzung der Kirchenordnung in Artikel 1. Christen und Juden – eine Verhältnisbestimmung, Bielefeld 2004, 28f.

und Sohn der Maria,  
dem Christus Gottes,  
durch den Gott Menschen zu sich ruft  
und allen seinen Geschöpfen  
seine Liebe und Barmherzigkeit offenbart,  
– heilsam, tröstlich und herausfordernd –  
zur Rettung und zum Heil.  
Er wurde gekreuzigt unter Pontius Pilatus,  
aber Gott hat ihn auferweckt  
nach seiner Verheißung  
und uns Hoffnung auf Leben geschenkt.

Wir vertrauen auf den Heiligen Geist,  
in dem Gott unter uns wirkt  
in Worten und Zeichen.  
In ihm sind wir gemeinsam mit Israel berufen,  
Zeugen Gottes vor dieser Welt  
und Erben seiner Verheißung zu sein.  
Befreit von Schuld und Sünde,  
gerufen zu einem Leben  
in Gerechtigkeit und Frieden,  
hoffen wir mit allen Geschöpfen  
auf das Kommen des Reiches Gottes.

Vereinzelt sind auch neue Credo-Lieder entstanden, so eines von Klaus Haacker:

**Glaubenslied (K. Haacker 1995)****Melodie: Lied EG 72 O Jesu Christe, wahres Licht**


Wir glauben an den Gott und Herrn  
 der uns und alle Welt erschuf,  
 den Himmel, Sonne, Mond und Stern  
 und Erd und Meer durch seinen Ruf.

2 Er führte Abraham ins Land / und ließ ein Volk aus ihm entstehn,  
 nahm es durch Mose bei der Hand, / auf seinen Wegen treu zu gehn.

3 Er fand in David einen Knecht, / in Zion einen heiligen Ort,  
 erwies sich gnädig und gerecht / und sprach durch der Propheten Wort.

4 Dann kam die lang ersehnte Zeit: / er sandte Jesus, seinen Sohn.  
 Der hat sein Leben uns geweiht / und ward erhöht zu Gottes Thron.

5 Sein Wort vom nahen Gottesreich, / zu Israel zuerst gesandt,  
 gilt nun für alle Menschen gleich / und wird in aller Welt bekannt.

6 Was immer uns von Gott getrennt, / hat ausgedient, ist abgetan,  
 weil Gottes Liebe für uns brennt, / fängt uns ein neues Leben an.

7 Wir spüren einen neuen Geist, / der Angst und Eigensinn vertreibt,  
 der uns die rechten Wege weist / und unser langer Atem bleibt.

8 Steht uns auch Not und Tod bevor, / liegt Nebel noch auf Welt und Zeit:  
 Am Ende öffnet sich das Tor / zu Gottes Licht und Ewigkeit.

*Wochenlied*

Die Forderung der Landessynode: „Eine Neuauswahl der Wochenlieder ist unter dem Aspekt der Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel anzustreben“ dürfte sich gegenwärtig schwer umsetzen lassen. Es gibt bislang nur sehr wenige Lieder – und sozusagen gar keine im EG –, die dem Anliegen einer erneuerten christlichen Sicht Israels programmatisch und ausdrücklich Rechnung tragen<sup>80</sup>. Andererseits gibt es im EG keine Liedtexte mehr, die bei einer insgesamt sensiblen Gottesdienstgestaltung im Sinne der Ersetzungsvorstellung oder einer Israelmission verstanden werden *müssten* (erläuterungsbedürftige Ausnahmen am ehesten

<sup>80</sup> Hier wären z.B. Lieder in der Sammlung „Neue Lieder aus drei Jahrzehnten“ von Dieter Trautwein, München 1992 zu nennen (vgl. im Stichwortverzeichnis S. 227-231 s.v. „Israel“).

noch: EG 241,6 und 299,4; vgl. oben). Von daher kann von der Erarbeitung einer neuen Reihe von Wochenliedern zum gegenwärtigen Zeitpunkt abgesehen werden. Statt dessen können aber zu einzelnen Sonn- und Festtagen Alternativen zum Wochenlied gesungen werden; die dieser Arbeitshilfe beigegebene Liederliste enthält Anregungen dafür. Der Ausschuss der Liturgischen Konferenz, der an einer neuen Konzeption des Kirchenjahres mit Auswirkungen auf Text- und Liedvorschläge *de tempore* arbeitet, soll gebeten werden, dieses Anliegen aufmerksam mit zu berücksichtigen.

### *Predigt*

Die zweite EKD-Studie von 1991 hatte die Predigt als „Bewährungsprobe“ für den christlich-jüdischen Dialog bezeichnet. Predigen in Israels Gegenwart wird um so eher gelingen, je mehr die Predigenden

- mit neueren biblisch-exegetischen und biblisch-theologischen Erkenntnissen vertraut sind, die zur Überwindung antijüdischer Auslegungsmuster befähigen
- die im christlich-jüdischen Dialog gewonnenen Einsichten zum Kirche-Israel-Verhältnis in sich aufgenommen haben
- sich auch von jüdischen Verstehensperspektiven und Auslegungstraditionen biblischer Texte herausfordern und bereichern lassen

Als Merkpunkte zur sachgerechten Auslegung biblischer Texte seien einige wichtige Aspekte zusammengestellt:

- Den Rang, den für Christen Jesus Christus als zentrale Heilsgabe Gottes einnimmt, hat für Juden die Tora („Weisung“); sie ist Gabe des seinem Volk gnädigen Gottes und als solche nicht knechtendes Joch, sondern Quelle der Freude.
- Der Gott, den Jesus verkündet und den das Neue Testament in der Verkündigung Jesu Christi bezeugt, ist kein anderer als der Gott Israels, den das Alte Testament bezeugt.
- Der Gott des Alten Testaments ist ebenso der gnädige und barmherzige Gott, wie der Gott des Neuen Testaments der heilige und richtende Gott ist.
- Israel bzw. die Juden bleiben Gottes erwähltes Volk.
- Die Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe, die bei Jesus kombiniert begegnen, gehören zum Kernbestand bereits des Alten Testaments.
- Jesus war Jude und hat dem Bund Gottes mit seinem Volk Israel nicht widersprochen, sondern gedient.
- Die Konflikte Jesu mit seinen Zeitgenossen sind als innerjüdische Konflikte um den rechten Weg Israels vor Gott, nicht als antijüdische Polemik zu begreifen.
- Nicht „die“ Juden vollzogen und verantworten die Kreuzigung Jesu, sondern die römische Besatzung unter dem Präfekten Pontius Pilatus, vermutlich unter Mitwirkung der teilautonomen jüdischen Tempelbehörde.
- Die Entstehung der christlichen Kirche aus Juden und Heiden ist biblisch nicht als Ersetzung Israels als Gottes Volk, sondern als Hinzukommen der Völker zum Gott Israels und zu seinem Volk zu verstehen.
- Die antijüdische Polemik in manchen Passagen des Neuen Testaments spiegelt die Existenzbedrohung und -angst der noch aus Juden und Heiden bestehenden christlichen Gemeinde wider, die in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts den Schutz der Synagoge einbüßte.
- Die im Neuen Testament angebahnte christliche Verteufelung „der“ Juden, die sich aus einer Ohnmachtserfahrung im 1. Jahrhundert historisch erklären (nicht sachlich rechtferti-

gen!) lässt, hat für die Judenheit katastrophale Folgen gehabt, als sie gegenüber einer israelvergessenen christlichen Kirche in die Minderheit geriet.

Zur Gewinnung einer persönlichen Einstellung zur Predigt Aufgabe können – in Anregung und Auseinandersetzung – die Regeln dienlich sein, die Wolfgang Kruse in Form von „Selbstverpflichtungen“ für das „Predigen im Angesicht Israels“ zusammengestellt hat:

1. Ich will nicht nur am Israel-Sonntag (10. Sonntag nach Trinitatis), in Israels Gegenwart predigen, sondern an jedem Sonntag den jüdischen Horizont mit bedenken.
2. Wenn ein Text aus dem Alten Testament als Predigttext vorgegeben ist, will ich bedenken, dass dieser Text zuerst dem Volk Israel gegeben wurde. Ich will ihn nicht in enteignender Weise auslegen, sondern so predigen, dass deutlich wird: Wir Christen sind Teilhaber, sind Miterben am Reichtum Israels. Ich will die jüdischen Auslegungen zu Texten aus dem Alten Testament zur Kenntnis nehmen und berücksichtigen, dass das Alte Testament als Heilige Schrift mehr ist als ein religionsgeschichtlicher Steinbruch für das Neue Testament.
3. Wenn ein Text aus dem Neuen Testament vorgegeben ist, will ich beachten, dass Jesus, seine Anhänger und auch die meisten Autoren des Neuen Testaments Juden waren. Diese Tatsache entspringt keiner historischen Zufälligkeit, sondern hat theologische Relevanz. Die Texte sind nur zu verstehen, wenn der jüdische Kontext mit berücksichtigt wird. Diesen Zusammenhang möchte ich auch den Hörerinnen und Hörern vermitteln.
4. Ich will in der Predigt die Spannung von Verbindendem und Trennendem zwischen Juden und Christen aushalten. Ich will allen Versuchungen widerstehen, die Einheit Gottes in Frage zu stellen: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist auch der Vater Jesu Christi. Daneben darf auch das Trennende nicht verdrängt werden. Aus dem Glauben an Jesus von Nazareth als den Messias haben wir Christen keinen Grund, uns über die Ersterwählten Gottes zu überheben (Röm 11). Dass Juden und Christen unterschiedlich zu Jesus stehen, müssen wir aushalten und können wir auch aushalten.
5. Ich will mich um eine vertiefte Kenntnis des jüdischen Gottesdienstes und der jüdischen Wurzeln der christlichen Liturgie bemühen und dies im Gottesdienst auch benennen.
6. Ich will mich, wenn es sich anbietet, auf die jeweiligen jüdischen Parascha-Texte des Wochenabschnittes und auf die Haphtara, die Prophetenlesung, beziehen. Ebenso will ich jeweils auf die jüdischen Feste verweisen. Damit möchte ich auf die Gleichzeitigkeit mit unseren jüdischen Geschwistern und das Predigen in Israels Gegenwart hinweisen.
7. Ich habe es nicht nötig, den christlichen Glauben auf Kosten des jüdischen Glaubens zu profilieren. Ebenso brauche ich nicht pauschal von ‚den Juden‘ reden, auch wenn dies mancher Text aus dem Neuen Testament nahe legt.
8. Ich will die jüdische Tradition nicht als Steinbruch für meine Predigt verwenden, sondern behutsam mit dem Zitieren von jüdischen Geschichten und Erfahrungen, insbesondere auch aus der Zeit des Holocaust, verfahren, denn es sind nicht meine Erfahrungen.
9. Ich will meinen christlichen Glauben von jüdischen Gesprächspartnerinnen und -partnern anfragen lassen.
10. Ich will in der Predigt deutlich machen, dass das Verhältnis von Juden und Christen im paulinischen Sinne letztlich ein Geheimnis Gottes bleibt (Röm 11,33). Ich möchte es als Geschenk betrachten, ältere Geschwister im Glauben an den einen Gott zu haben.<sup>81</sup>

In seinem Vortrag von der rheinischen Landessynode 2005 hatte der Niederländer Simon Schoon ausgeführt, „dass die Art und Weise, in der Juden in ihrer Tradition den Tenach verstanden und ausgelegt haben, für die Kirche von theologischer Bedeutung ist“<sup>82</sup>. Predigerinnen und Prediger sind deshalb darauf angewiesen, dass ihnen jüdische Auslegungstraditionen

<sup>81</sup> Wolfgang Kruse: Predigtmeditation im christlich-jüdischen Kontext, in: Kriener/ Schröder 2004 (s.o. Anm. 54), 281f.

<sup>82</sup> Simon Schoon: Staat Israel und Gemeinsame Schriften. Einige Bemerkungen aus den Niederlanden, in: epd-Dokumentation 8/2005, 16-25, hier 24.

zugänglich gemacht und erschlossen werden. Dieses Anliegen prägt die verbreitet genutzte Predigthilfe-Literatur in unterschiedlichem Ausmaß. Drei Sammelwerke mit Pioniercharakter, die sich gezielt der exegetischen und homiletischen Erschließung von Predigttexten im Licht jüdischer Auslegungstraditionen widmen, sind:

- Roland Gradwohl, *Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen*<sup>83</sup>  
Die in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre erschienenen vier Bände behandeln die alttestamentlichen Predigttexte, die auf die Perikopenjahrgänge III-VI verteilt sind.
- *Predigen in Israels Gegenwart*<sup>84</sup>  
Diese „Predigtmeditationen im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs“ zu ausgewählten Predigtperikopen wurden ebenfalls bereits zwischen 1986 und 1990 im Auftrag der Studienkommission „Kirche und Judentum“ der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegeben.
- *Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext*<sup>85</sup>  
Sie werden seit 1996 im Auftrag von „Studium in Israel e.V.“ bzw. von diesem Verein selbst jahrgangsweise herausgegeben und bearbeiten sämtliche vorgeschlagenen Predigttexte. Autorinnen und Autoren sind die Absolventinnen eines Studienjahres in Israel.

Im Planungsstadium befindet sich derzeit ein auf sechs Jahre angelegtes Projekt, in dem sämtliche Predigtperikopen des Neuen Testaments im Horizont jüdischer Traditionen, insbesondere von Talmud und Midrasch, homiletisch erschlossen werden sollen – eine neutestamentliche Ergänzung des Werkes von Roland Gradwohl.

Ein Hilfsmittel für die gesamte liturgische Vorbereitung, voller Anregungen aber auch für die Aufgabe der Predigt, ist:

- *Der Gottesdienst im christlich-jüdischen Dialog*  
*Liturgische Anregungen – Spannungsfelder – Stolpersteine*<sup>86</sup>

Bei der Predigtvorbereitung könnte eine Online-Datenbank, welche auch die zahlreichen verstreut publizierten exegetischen Hilfen und Predigtmeditationen in christlich-jüdischem Kontext erschließt, eine große Hilfe sein. Es wäre zu begrüßen, wenn eine solche Datenbank, etwa im Zusammenwirken der Einrichtungen für das christlich-jüdische Gespräch und der gottesdienstlichen Arbeitsstellen, aufgebaut würde.

### *Fürbittengebet*

„In den Fürbitten wendet sich die Gemeinde an Gott und legt ihm die Sorgen und Nöte der Menschen wie auch das Geschick der ganzen Welt ans Herz“ (EGb S. 554). In Gottesdiensten, die im Geist der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden gefeiert werden,

<sup>83</sup> Band 1: Die alttestamentlichen Predigttexte des 3. Jahrgangs, Stuttgart 1986; Band 2: Die alttestamentlichen Predigttexte des 4. Jahrgangs, Stuttgart 1987; Band 3: Die alttestamentlichen Predigttexte des 5. Jahrgangs, Stuttgart 1988; Band 4: Die alttestamentlichen Predigttexte des 6. Jahrgangs, Stuttgart 1989.

<sup>84</sup> Hg. von Arnulf H. Baumann und Ulrich Schwemer, Band 1: Gütersloh 1986; Band 2: Gütersloh 1988; Band 3: Gütersloh 1990.

<sup>85</sup> Folge 1: Zur Perikopenreihe I-VI, hg. von Wolfgang Kruse, Neuhausen 1996-2001; Folge 2: Zur Perikopenreihe I-VI, hg. von Wolfgang Kruse (bis Bd.III) bzw. Studium in Israel e.V., Neuhausen bzw. Weihenzell 2002-2007; wird fortgesetzt.

<sup>86</sup> Siehe oben Anm. 73.

werden das immer wieder auch speziell die Sorgen und Nöte von Juden wie auch das Geschick Israels sein. Dazu braucht es grundsätzlich keine besonderen Anlässe. Besondere Anlässe werden sich aber um so eher in den Fürbitten auswirken, z.B.

- ein gottesdienstliches Proprium (Lesungen, Predigttext, Predigt), in dem Israel und das Christen-Juden-Verhältnis besonders hervortritt
- Gottesdienste, die schwerpunktmäßig die Geschichte des Judentums und die christliche Schuldgeschichte gegenüber den Juden thematisieren, namentlich am Israel-Sonntag und im Umkreis des 9. November wie des 27. Januar
- Ereignisse der jüdischen Gemeinde, z.B. jüdische Feste
- politische Ereignisse und Entwicklungen, die den Staat Israel und seine jüdischen, christlichen und muslimischen Bewohnerinnen und Bewohner sowie seine Nachbarn betreffen

Schon die Gebetsanrede kann in einer Prädikation entfaltet werden, die sich auf Gottes rettendes und bewahrendes Handeln an Israel bezieht (vgl. oben bei „Tagesgebet/ Eingangsgebet“). Im Allgemeinen wird es gut sein, wenn die Gebetsbitten Sachverhalte aufgreifen, die bereits vorher im Gottesdienst thematisiert wurden oder die im unmittelbaren Gebetszusammenhang benannt werden. Hierfür bietet sich die Form des sog. „diakonischen Gebets“ an, an der mehrere Mitwirkende beteiligt sind und die auch Raum bietet, aktuelle Informationen, Texte usw. einzubeziehen (vgl. EGb S. 555).

Als Beispiel für die Gebetsform ohne Rufe der Gemeinde sei das „Dank- und Fürbittengebet“ für den Israelsonntag aus der Reformierten Liturgie (S. 248) mitgeteilt:

- Barmherziger Gott,  
wir danken dir für die neuen Anfänge im Verhältnis von Christen und Juden,  
die unsere alten Feindbilder und Vorurteile überwinden.  
Es ist eine kostbare Erfahrung,  
dass Begegnungen mit jüdischen Menschen möglich sind  
nach all dem Schrecklichen, das ihnen durch unser Volk angetan worden ist.

Segne alle christlich-jüdischen Gespräche  
und lass uns entdecken,  
wie viel wir lernen können aus dem Schatz der jüdischen Tradition –  
auch für unseren Glauben.

Hilf, dass wir in ganzer Tiefe begreifen,  
was es heißt, dass dein Sohn in Israel zur Welt gekommen ist.

Mach uns wachsam gegen jede Form von Antisemitismus  
und erfinderisch, wenn es darum geht, Verständnis zu fördern für jüdisches Leben.

Bewahre die jüdischen Gemeinden bei uns und überall auf der Welt  
vor Gewalt und Terror.

Breite Frieden über Israel und seine Nachbarn  
und Gerechtigkeit über die ganze Erde.

#### 4.2.2.3 Gottesdienstteil C: Abendmahl

Im Mittelpunkt der Abendmahlsfeier steht die verheißene Gegenwart des gekreuzigten und auferweckten Christus Jesus. Christus selbst ist der Gastgeber, der die Gemeinde an seinen Tisch ruft und ihr Gemeinschaft mit Gott und untereinander schenkt. Er ist *Geber* und *Gabe* des Abendmahls zugleich.<sup>87</sup>

Durch das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus unterscheidet sich das Abendmahl von den Mahltraditionen und dem Glauben des Judentums. Zugleich ist es jedoch in und durch Christus im Judentum verwurzelt und bleibend mit ihm verbunden.<sup>88</sup> Wenn die Kirche Abendmahl feiert, lässt sie sich in und durch Christus in die fortdauernde Bundesgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel einbeziehen, die sich für sie im Christus Jesus konzentriert (Eph 2,11-13; s.o. Kap. 3.2.2 / 3.2.3).

Das Abendmahl ist und bleibt mit dem Judentum verbunden durch

- die jüdische *Mahltradition* (festliches Mahl im Haus),
- die jüdischen *Heilserwartungen* (Festmahl im kommenden Reich Gottes: Jes 25,6-8/ Mk 14,25; Stellvertretung für die Vielen durch den Gottesknecht: Jes 53,11/ Mt 26,28)
- sowie die Verbindung zum *Passamahl*. Abend- und Passamahl sind inhaltlich bestimmt durch die Kontexte von *Befreiung* (Exodus/ Auferweckung), *messianischer Hoffnung* („Maranatha“, 1Kor 16,22) und *Sühne* (Passa und Sühne: Num 28,22; Hes 45,21ff.; vgl. Jub 49,15; ExR 15,13/ Mt 26,28).

Beim Passa gedenkt Israel des Exodus, indem es Gottes Heil-schaffende *Gegenwart* feiert und bekennt, seine Heilstaten in der *Vergangenheit* erinnert und verkündigt und ein entsprechendes Heilshandeln Gottes auch in der *Zukunft* erhofft.

Nach dem Zeugnis der Synoptiker setzt Jesus während der Feier des Passamahls als der Christus Gottes das Abendmahl ein – und zwar zu *seinem* Gedenken. Entsprechend bezeugt die Kirche im Abendmahl die Heil stiftende *Gegenwart* des Christus Jesus, in dem sie Gott erkennt (Bekenntnis). Sie erinnert und verkündigt Jesu Tod und Auferweckung durch den Gott Israels in der *Vergangenheit* (Erinnerung) und erwartet sein Wiederkommen in Herrlichkeit in der *Zukunft* (Hoffnung): „Denn sooft ihr dieses Brot esst und den Becher trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11,26).

So wurzelt das Abendmahl in der jüdischen Tradition und bleibt mit ihr verbunden, auch wenn es sich durch sein Christus-Bekenntnis von ihr unterscheidet. Der Rabbiner A. Friedlander betont dementsprechend: „Das Abendmahl bzw. die Eucharistie schließt die Erinnerung des Auszugs der Kinder Israels in sich ein; die Authentizität des Christentums baut auf die jüdische Tradition und muß so verstanden und so den Kindern weitergegeben werden.“<sup>89</sup>

<sup>87</sup> So mit den Arnoldshainer Thesen von 1957 und der Leuenberger Konkordie von 1973; dokumentiert unter EG 859.

<sup>88</sup> Vgl. Hartmut Gese: Die Herkunft des Herrenmahls, in: ders.: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge. 2., durchges. Aufl. Tübingen 1983, 107-127; Rainer Stuhlmann: „Pessach des Herrn“ und „Mahl des Herrn“, in: Jochen Denker u.a. (Hg.): Hören und Fragen in der Schule des NAMENS. Mit der Tradition zum Aufbruch. Festschrift für Bertold Klappert, Neukirchen-Vluyn 1999, 74-88; ders.: Das Mahl des Herrn im Neuen Testament, in: Johannes Brosseder, Hans-Georg Link (Hrsg.): Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen, Neukirchen-Vluyn 2003, 26-42; Michael Haarmann: „Dies tut zu meinem Gedenken!“ Gedenken beim Passa- und Abendmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Abendmahls im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs, Neukirchen-Vluyn 2004.

<sup>89</sup> Albert H. Friedlander: Die Exodus-Tradition. Geschichte und Heilsgeschichte aus jüdischer Sicht, in: Hans Hermann Henrix, Martin Stöhr (Hg.): Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen, Aachen 1978, 42.

### *Lobgebet (Präfation)*

Das Präfationsgebet enthält formgerecht in seinem Mittelteil eine Gottesprädikation, die, da sie an den Abschluss der Gebetseinleitung („... dass wir ... dir danken durch unsern Herrn Jesus Christus“) zumeist unmittelbar anschließt, in der Regel die Sendung Jesu Christi zu unserem Heil thematisiert (z.B.: „Ihn hast Du gesandt ...“). Die Beispiele des EGb beziehen nur selten weitere „alttestamentliche“ Taten Gottes ein, am ehesten die Erschaffung und Erhaltung der Welt. Zwei Ausnahmen, die auf Gottes Geschichte mit Israel eingehen, seien hier mitgeteilt:

- Du hast Israel befreit, als nichts mehr zu hoffen war.  
Dein Volk hast du aus dem Exil geführt,  
als viele schon deiner müde wurden.  
Du hast in der Mitte der Zeit Jesus gesandt, deinen Sohn,  
dein hoffnungsvolles Wort an uns.  
Durch ihn hast du uns berufen zur Hoffnung auf dein Reich,  
auf das Ende aller Gefangenschaft und Tränen,  
wo du, Vater,  
mitten unter uns, deinen Söhnen und Töchtern, lebst (S. 632).
- Die Himmel erzählen von deiner Herrlichkeit, Gott,  
Und die Erde verkündigt deiner Hände Werk.  
Ein Tag sagt's dem andern und eine Nacht tut's kund der andern.  
Du hast Israel aus dem Sklavenhaus befreit,  
sein Schreien hast du erhört.  
Du hast dein Volk wie eine Mutter getragen,  
gabst ihm Manna und Wasser in der Wüste  
und hast dein Volk in das verheißene Land geführt.  
Uns hast du Jesus Christus gesandt,  
damit auch wir Befreiung erfahren, dich loben und preisen.  
Und einstimmen in den Chor der Engel: ... (S. 654).

Weitere Präfationen enthält die Arbeitshilfe „Lobe mit Abrahams Samen“. Einige Beispiele:

- *Zum Advent*  
... Ihn hast Du gesandt als Sohn Deines Volkes Israel,  
den Völkern das Kommen Deines Heils zu verkünden.  
Durch ihn bekräftigst Du die Verheißungen der Propheten.
- *Zu Pfingsten*  
... Um Seinetwillen hast Du Deinen Heiligen Geist ausgegossen  
über Sohne und Töchter Deines Volkes,  
dass sie Menschen aus allen Völkern zu Deiner Gnade rufen.  
Darüber freut sich der Erdkreis, und die Völker rühmen Dich in allen Sprachen.  
Wir preisen Dich mit allen, die Dein Geist erfüllt hat  
vom Anbeginn der Menschheit,  
und stimmen ein in den Lobgesang Deiner Engel ...
- *An Gedenktagen der Kirche*  
... Du baust Dir in Seinem Namen eine Kirche.  
Und wie Du Dir Dein Volk Israel herangezogen hast

durch den Dienst der Propheten, Kunder und Märtyrer Deines Namens,  
so lässt Du uns Deinen Weg wissen  
durch Nachfolger, Gesandte und Zeugen Deines Sohnes,  
dass Dein Name verherrlicht werde  
der Welt zum Heil.

In ihm hast Du die Hoffnung Israels vor den Völkern offenbart.  
Seine Wahrheit leuchtet den Suchenden,  
Seine Kraft stärkt die Schwachen.  
Seine Heiligkeit versöhnt mit Dir die Sünder.  
Schon ist die Zeit nahe,  
in der Du senden willst  
den, der da kommen soll,  
schon leuchtet uns der Tag der Erlösung.  
Darum freuen wir uns über Deine Verheißung und Deine Treue.  
Mit den Propheten vereint und mit allen, die auf Dein Reich warten,  
stimmen wir ein in den Lobgesang Deiner heiligen Engel  
und bekennen zu Deiner Ehre: ...

### *Dreimalheilig (Sanctus)*

Das Dreimalheilig (Sanctus) ist auch im Morgengebet der Synagoge fest verankert. In ihm zeigt sich die Verwurzelung des christlichen im jüdischen Gottesdienst besonders plastisch. Das Sanctus hat seine alttestamentliche Grundlage in der Berufung des Propheten Jesaja (Jes 6,3 im Gesamtzusammenhang von Jes 6). Dies sollte bewusst gehalten bzw. gelegentlich wieder bewusst gemacht werden. Luthers „Sanctus“, das biblische Erzähl lied „Jesaja, dem Propheten, das geschah“ (EKG 135), hat im EG keine Aufnahme mehr gefunden. Ebenso sollte der mehrschichtige, nämlich neu- und alttestamentliche Hintergrund des Benedictus („Gelobt sei, der da kommt, im Namen des Herren. Hosianna in der Höh e“; vgl. Ps 118,25f.; Mt 21,9) gelegentlich ausdrücklich in Erinnerung gerufen werden.

In vielen unserer Gemeinden wird das Dreimalheilig in der Fassung EG 185.1 gesungen. Hiermit hat es eine besondere Bewandnis, die im EG in der Liedunterzeile angedeutet ist: „... nach jüdischen Melodieformeln“. Dazu die Ausführungen von Frieder Schulz aus der Liederkunde im Handbuch zum EG<sup>90</sup>:

„Bemerkenswert ist nun, dass das gregorianische Sanctus, dem die evangelischen Sanctusgesange für die Gemeinde nachgebildet sind [nämlich im EG außer 185.1 noch 185.3], seine Wurzeln im synagogalen Gesang hat. Der jüdische Musikologe Eric Werner hat unter Aufnahme früherer Hinweise von A.Z. Idelson festgestellt, dass das jüdische Lob- und Bekenntnisgebet ‚Alenu leshabeach la adon ha kol‘ (‚Unsere Pflicht ist es, den Herrn des Alls zu preisen‘) nach den gleichen Melodieformeln gesungen wird, die auch dem gregorianischen Sanctus zugrunde liegen. Da die jüdische Melodie früher nachgewiesen ist als das gregorianische Pendant, hat die Christenheit mit diesem Gesang ein jüdisches Erbe rezipiert. Dazu schreibt Eric Werner: ‚Es handelt sich vielleicht um das späteste Beispiel einer Wanderung von der Synagoge zur Kirche: ... das hebräische Alenu-Gebet für die hohen Feiertage, das mittelalterliche Martyrerbekenntnis zum Judentum. Dieses Stück, voll Blut und Tränen, wie es genannt wurde, hat eine hochfeierliche Weise, die im 12. oder 13. Jahrhundert in Frankreich in das Sanctus der IX. Marienmesse aufgenommen wurde ... Wir kennen den Anlass der Übernahme: es war in Blois im Jahre 1171, als die dortigen Juden öffentlich verbrannt wurden. Bei dieser ‚feierlichen Gelegenheit‘ stimmten sie ... die Melodie (des Alenu) an, wel-

<sup>90</sup> Handbuch zum Evangelischen Gesangbuch, Bd. III: Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch, Heft 6/7: Die liturgischen Gesänge, Göttingen 2003, 81f.

che die Christen so rührte, dass sie ihre Kopfbedeckungen abnahmen zum Zeichen ihres Respekts. Nachher wurde die Judenmelodie dem gregorianischen Repertoire einverleibt.<sup>7</sup>  
 Zu der nach diesen Erfahrungen erstaunlichen Übernahme jüdischer Melodien durch Nichtjuden vgl. das Verbot im Sefer Chasidim (13. Jh.), wo es heißt: ‚Wenn ein (nichtjüdischer) Geistlicher ein Lied für den fremden (= nichtjüdischen) Gottesdienst verfassen will ... und er sagt zum Juden: teile mir eine liebliche Weise mit, mit der ihr euren Gott preist, so soll dieser sie nicht mitteilen, damit er keine Beihilfe leiste‘. Es gab also den Melodienaustausch zwischen Juden und Christen noch im Mittelalter. [...]  
 Wenn eine evangelische Abendmahlsgemeinde das Heilig nach dieser Melodie anstimmt, steht es ihr wohl an, daran zu denken, dass sie in den Gesang einer jüdischen Märtyrergemeinde einstimmt und sich damit sowohl eine geerbte Schuld als auch ein bekennendes Vorbild vor Augen hält.“

Das Sanctus preist Gott in seiner Heiligkeit, d.h. seiner Unergründlichkeit einerseits, seiner Alldurchdringlichkeit – „voll sind Himmel und Erde ...“ – andererseits. Der Haltung von Ehrfurcht und Vertrauen muss die Musik bzw. der Gesang entsprechen (vgl. das Angebot in EG 185,1-5 und 583, aber durchaus auch 331,2-3 oder – an Trinitatis – 139,4-5).

### *Abendmahlsgebet*

Mit dem Abendmahlsgebet (I und II) sind uns im EGb neue – richtiger: sehr alte und ökumenisch verbindende – liturgische Gelegenheiten gegeben, der Verbundenheit der gottesdienstlichen Gemeinde mit Israel Ausdruck zu geben. Das Abendmahlsgebet I setzt den Lobpreis der Heilstaten Gottes des Vaters aus der Präfation fort und vollzieht darin die Anamnese, die in der Rezitation der Einsetzungsworte kulminiert. Ein Beispiel:

- Gott, du Quelle der Hoffnung, wir danken dir.  
 Du nimmst dich deiner Geschöpfe an.  
 Mit Israel hast du einen Bund geschlossen.  
 Um uns allen das Leben zu eröffnen,  
 hast du Jesus Christus in die Welt gesandt.  
 Er hat sein Leben für uns gegeben:  
 In der Nacht ...  
 (EGb S. 652 = Reformierte Liturgie S. 384)

Abendmahlsgebet II, das zumeist die Bitte um die Sendung des Heiligen Geistes, die sog. Epiklese, enthält, kann diese in Folgesätzen so entfalten, dass sowohl die Christen und Juden verbindende Hoffnung auf „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ als auch ihre gemeinsame Verantwortung für ein Leben in der Schöpfung nach dem Willen Gottes angesprochen werden. Durch die Anspielung auf die Joel-Verheißung geschieht das implizit in folgendem Beispiel:

- So gedenken wir des Leidens und Sterbens Jesu Christi.  
 Wir preisen seine Auferstehung von den Toten.  
 Wie wir das Brot des Lebens teilen  
 und aus dem Kelch des Heils trinken  
 und ein Leib sind in Christus,  
 so bringe deine Söhne und Töchter zusammen  
 von den Enden der Erde,  
 damit wir mit allen, die dir vertrauen,  
 das Mahl der Freude feiern in deinem Reich.  
 Gieße deinen Geist aus,

dass unsere Söhne und Töchter weissagen,  
 dass unsere Alten Träume haben  
 und die Jungen Gesichte sehen.  
 Dein Reich komme!  
 Durch Christus sei dir, Gott, Lob und Preis in Ewigkeit.  
 (EGb S. 655f.)

Ein weiteres Beispiel für ein Eucharistiegebet mit Israelbezug, das die Einsetzungsworte einschließt, nach der Reformierten Liturgie (S. 383f.):

- Heilig bist du, Quelle aller Heiligkeit,  
 du bringst Licht aus der Finsternis,  
 Leben aus dem Tode,  
 Wort aus dem Schweigen.  
 Wir preisen dich für die Gnade, die du Israel erwiesen hast,  
 deinem erwählten Volk:  
 Du hast es aus der Knechtschaft in die Freiheit geführt,  
 du hast ihm das verheißene Land geschenkt,  
 du hast es heimgeführt aus der Gefangenschaft,  
 du hast ihm deinen Willen kundgetan  
 durch Mose und die Propheten.  
 Wir preisen dich durch Jesus Christus,  
 durch den du uns berufen hast aus allen Völkern  
 zu Miterben deiner Verheißungen.

(Einsetzungsworte)

Darum gedenken wir, unser Gott,  
 der Menschwerdung deines Sohnes  
 und des Bundes mit uns, der in ihm beschlossen ist.  
 Er wurde als Kind deines Volkes geboren,  
 der Verlorenen nahm er sich an,  
 sein Leben hat er dahingegeben.  
 Du aber hast ihn auferweckt  
 Zu neuem, unvergänglichem Leben bei dir.  
 Sende deinen Heiligen Geist.  
 Verbinde uns und alle,  
 die das Brot empfangen und aus dem Kelch trinken,  
 in deiner Gemeinschaft.  
 Vereine unser Gebet mit dem Gebet deiner ganzen Kirche  
 und mit den Gebeten deines Volkes,  
 wenn wir jetzt mit den Worten deines Sohnes sprechen:

(Vater unser)

### *Einsetzungsworte*

Der Zeitpunkt des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern und der „Einsetzung des Abendmahls“ war nach den synoptischen Evangelien der Passah-/Pessach-Abend, das Mahl demzufolge das sog. Seder-Mahl. Ob diese Darstellung, von der die des Johannesevangeliums ab-

weicht, historisch zutrifft, ist umstritten. Auch ist die rituelle Gestalt des Seder zur Zeit Jesu nicht mehr völlig deutlich erkennbar. Allerdings steht das christliche Abendmahl insgesamt und in vielen Details unverkennbar in der jüdischen Pessachtradition. Um die jüdische Verwurzelung des christlichen Abendmahls zu Bewusstsein und Ausdruck zu bringen, hat es in christlichen – auch rheinischen – Gemeinden Ansätze gegeben, den Gottesdienst am Tag der Einsetzung des Heiligen Abendmahls, also am Gründonnerstag, nach dem Muster des jüdischen Ritus als Seder-Feier zu gestalten. Diese Versuche sind auf Kritik gestoßen. Im Fortgang des christlichen-jüdischen Dialogs sieht man immer deutlicher, dass christliche „Übernahmen“ jüdischer Gebete und Gebräuche kein taugliches Mittel sind, die Beziehung zwischen Kirche und Synagoge mit Leben zu erfüllen. So wenig eine christliche Imitation der jüdischen Passahliturgie in Betracht kommt<sup>91</sup>, so wenig darf allerdings umgekehrt künftig davon abgesehen werden, dass das christliche Abendmahl insgesamt und in vielen Details in der jüdischen Passachtradition steht.<sup>92</sup> Einen Weg zwischen Passa-Vereinnahmung und Passa-Verschweigen weist die neue Arbeitshilfe „Pessach und Gründonnerstag“ der „Arbeitsstelle Kirche und Judentum“ der Hannoverschen Landeskirche<sup>93</sup>.

Angesichts der antijüdischen Tradition und Wirkung christlicher Liturgie gilt es nicht zuletzt, den geprägten Wortlaut der Einsetzungsworte in Abendmahlsverkündigung und -katechese zu bedenken und im liturgischen Vollzug ggf. zu modifizieren. Das EGb spricht in den exemplarischen Liturgien nach Grundform I und II von der „Nacht, in der Jesus verraten ward“.

Gegen die Übersetzung des griechischen Wortes „paradidonai“ als „verraten“ ist eingewendet worden, sie fokussiere zu sehr auf die Tat, hier also den Verrat des Judas Iskarioth und mit dieser Sicht verbinde sich leicht das alte unheilvolle Verständnis, nach dem der Verräter Judas Iskarioth „die“ Juden repräsentiere. Demgegenüber ist daran zu erinnern, dass nach biblischem Verständnis Jesus, indem er *durch einen Menschen* „in die Hände der Menschen ausgeliefert“ (Mk 9,31parr.) wurde, durch *Gott selbst* „dahingegeben“ wurde (vgl. „Lobe mit Abrahams Samen“, S. 24). Deshalb bietet das Ev. Gottesdienstbuch für den „Bereich der E-KU“ den Eingang der Einsetzungsworte in folgender modifizierten Fassung an: „Unser Herr Jesus Christus, in der Nacht, in der er dahin gegeben wurde ...“ (S. 28).

Allerdings verdunkelt diese Formulierung wiederum den Umstand, dass der Tod Jesu Folge menschlich-schuldhaften Handelns war. Der Verrat des Judas ebenso wie der Schlaf der Jünger in Getsemane und die Verleugnung des Petrus stehen für die „Gefahr von innen“, die neben der das Passamahl bestimmenden „Gefahr von außen“ für das von Jesus gestiftete Gedächtnismahl gerade charakteristisch ist.<sup>94</sup>

Schließlich sollte in der Abendmahlsverkündigung darauf geachtet werden, dass der „neue Bund“, von dem in den Einsetzungsworten die Rede ist, nach Maßgabe des RSB nicht im Sinne der Ablösung und Ersetzung des „alten“ Bundes, sondern als seine Erfüllung und zugleich als Bekräftigung der in ihm beschlossenen Verheißung verstanden wird.

### *Vater-unser-Gebet*

<sup>91</sup> Vgl. schon die Christen-und-Juden II (s.o. Anm. 29).

<sup>92</sup> Vgl. Klappert, *Geheiligt* 2005 (s.o. Anm. 15), bes. 36-38, verkürzt in: Siegfried Kreuzer/Frank Ueberschaer (Hg.): *Gemeinsame Bibel – Gemeinsame Sendung. 25 Jahre Rheinischer Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Neukirchen-Vluyn 2006, 236-255, bes. 238-243.

<sup>93</sup> *Abend-Mahl-Zeit. Jüdische Tradition im christlichen Gottesdienst. Arbeitshilfe 21: Pessach und Gründonnerstag*, Hannover 2006. Die Arbeitshilfe enthält einen Entwurf für die Feier eines Tischabendmahls. Sie versucht dabei, die Bezüge der Abendmahlsfeier auf das biblische Passafest und die Verbindung zum Judentum sichtbar zu machen, ohne die jüdische Pessachfeier zu imitieren oder dem Judentum zu enteignen.

<sup>94</sup> Vgl. Michael Welker: *Was geht vor beim Abendmahl?* Stuttgart 1999, 53-63 („Bedrohung nicht nur von außen, sondern auch von innen!“).

Von seinem Inhalt, seinen Motiven, seinem Wortlaut her hat das Vater-unser-Gebet nichts spezifisch Christliches, sondern ist ein durch und durch jüdisches Gebet. Zahlreich sind die Berührungen mit der jüdischen Amida (Tefilla, 18-Bitten-Gebet), dem Hauptgebet der Synagoge. Im kirchlichen Unterricht wie etwa in einer Predigtreihe über das Vater-unser-Gebet wird diese jüdische Verwurzelung zur Sprache kommen müssen.<sup>95</sup> Indem die christliche Gemeinde das Vater-unser-Gebet betet, betet sie aus jüdischen Wurzeln und in Israels Gegenwart.

Das bedeutet jedoch nicht ohne Weiteres, dass das Vater-unser-Gebet von Jüdinnen und Juden mitgebetet werden könnte, da es aus jüdischer Sicht als Gebet Jesu und der Christenheit christlich codiert ist.<sup>96</sup> Bei der Vorbereitung christlich-jüdischer gottesdienstlicher Feiern sollte die Frage, ob das Vater-unser-Gebet – oder andere Gebete – gemeinsam gesprochen werden können, sorgfältig bedacht und geklärt werden.

### *Friedensgruß*

„Mit dem Friedensgruß (hebr. „Schalom“) schließt sich die feiernde Gemeinde in die Hoffnung ein, die Israel nicht nur durch seine Propheten bezeugt ist, sondern die Israel, jahrhundertlang von der Kirche unbeachtet, durchgehalten und bekannt hat: die Hoffnung auf umfassende Versöhnung und Erneuerung in der Diesseitigkeit der Welt“ („Lobe mit Abrahams Samen“, S. 23). Der Friedenswunsch, der im christlichen Gottesdienst ausgetauscht wird, bekundet implizit die „Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde“, in der sich die Kirche mit Israel verbunden – und gemeinsam verpflichtet weiß.

Diese über persönlich-private Beziehungen weit hinausreichende Dimension des gottesdienstlichen Friedensgrußes kann in der Verkündigung gelegentlich thematisiert werden.

### *Lamm Gottes (Agnus Dei)*

Die Anrufung Jesu Christi als „Lamm Gottes“ qualifiziert das „Agnus Dei“ als ein substantiell christliches Gebet, das jenseits der Möglichkeiten jüdischen Betens liegt. Zugleich ist es – in Entfaltung des ihm unmittelbar zugrunde liegenden Zeugnisses Johannes des Täuflers über Jesus (Joh 1,29) – ganz in Traditionen des Alten Testaments und des Judentums verwurzelt. „Lamm Gottes“ referiert auf die von Gott seinem Volk Israel gnädig ermöglichte Sühne bzw. Verschonung, was das Neue Testament in unterschiedlichen Facetten im Blick auf Jesus Christus aktualisiert (vgl. z.B. Apg 8,32 und 1Petr 1,19 mit Bezug auf Jes 53,7: „... wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird ...“; 1Kor 5,7 mit Bezug auf das Passa-Lamm: „Auch wir haben ein Passalamm, das ist Christus, der geopfert [geschlachtet, geschächtet]

<sup>95</sup> Vgl. dazu: Peter von der Osten-Sacken: Katechismus und Siddur. Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 1994, 225-289: Das Gebet – Hören und Reden. Vaterunser und Achtzehn Gebet (Amida).

<sup>96</sup> Vgl. Annette Böckler: Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur, Berlin 2002 (5763), 160: „Aus der Tatsache, dass das ‚Vater-unser‘ einen Einblick in jüdische Gebetsanliegen des 1. Jh. d. Z. gewährt, kann nicht geschlossen werden, es sei ein ‚jüdisches Gebet‘ und könne daher von Juden und Christen gemeinsam gesprochen werden. Für Juden ist Beten unter anderem die Bekundung und die Erfahrung einer Gemeinschaft mit vergangenen und gegenwärtigen Generationen. Durch das Zitieren von Texten werden frühere Generationen geistig anwesend. Jüdisches Beten ist Bekunden der Zugehörigkeit zum Judentum.“

Der Text aus Matthäus 6,9-13 bzw. Lukas 11,2-4 hatte eine eigene Geschichte innerhalb des Christentums und wurde dort zu dem Gebet, das die Christen verbindet. Es sind aus jüdischer Sicht nicht die bloßen Inhalte, die ein Gebet ausmachen – von seinen Inhalten her spiegelt das Vater-unser typische jüdische Gebetsanliegen –, sondern mit einem Gebet stellt man sich aus jüdischer Perspektive in eine bestimmte Tradition. Christen sollten daher nicht mit Selbstverständlichkeit davon ausgehen, dass Juden gemeinsam mit ihnen so beten ‚wie Jesus es gelehrt hat‘.“

ist“, vgl. Ex 12). Ebenso schöpfen die Gebetsbitten des „Agnus Dei“ – zweimal „erbarme dich unser“ (vgl. dazu oben „Herr, erbarme dich“), abschließend „gib uns deinen Frieden“ (vgl. dazu unten „Segen“) – ganz aus der Tradition Israels, an der die Kirche teilhat.

### *Austeilung*

Die verbreitete Einladung zur Austeilung: „Kommt, denn es ist alles bereit. Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist“, verbindet Lk 14,17<sup>fin</sup> (die Aufforderung des Gastgebers zur Stunde des großen Abendmahls) und Ps 34,9 (mit dem Nachklang in 1Petr 2,3). Die Abendmahlsverkündigung, die inner- und außerhalb des Gottesdienstes mit einer gewissen Regelmäßigkeit die verschiedenen Aspekte der Abendmahlsfeier thematisiert, kann im Eingehen sowohl auf Lk 14 (Vers 24: „... dass keiner der Männer, die eingeladen waren, mein Abendmahl schmecken wird“) als auch auf 1Petr 2 (Vers 9: „Ihr aber seid auserwähltes Geschlecht, königliche Priesterschaft, heiliges Volk, Volk des Eigentums ...“; vgl. Ex 19,5f.) auf die Gefahr hinweisen, das Verhältnis von Israel und Kirche nach dem Substitutions-Schema zu verstehen.

### *Dankgebet*

Als Dankgebet nach dem Abendmahl werden in Gottesdiensten nach Grundform II häufig lobpreisende Gebete, namentlich Verse des 103. Psalms gesprochen (vgl. V. 3a: „... der dir alle deine Sünde vergibt ...“). EGb macht darauf aufmerksam, dies erinnere „an die jüdische Passa-Liturgie, bei der zum Schluss Psalm 113-118 gebetet“ werde (S. 671; vgl. Ps 118,1.29: „Danket dem Herrn, denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich“).

Hier ein Beispiel für ein Dankgebet mit Israelbezug aus „Lobe mit Abrahams Samen“ (S. 29):

- Allmächtiger Gott,  
von den Zeiten deines Knechtes Mose an  
hast du dein Volk auf dem Weg durch die Zeiten  
mit Speise und Trank beschenkt.  
Bleibe bei uns mit deinem mächtigen Schutz,  
und führe uns zur Vollendung in deinem Reich.  
Durch unsern Herrn Jesus Christus, deinen Sohn,  
der mit dir und dem Heiligen Geiste  
lebt und regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit.

#### *4.2.2.4 Gottesdienstteil D: Sendung und Segen*

### *Sendung*

„Wir glauben mit den Juden Gerechtigkeit und Liebe als Weisungen Gottes für unser ganzes Leben. ... Wir glauben, dass Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind ...“ (aus dem Beschluss von 1980). „Sendung“ ist die Einweisung in den Gottesdienst im Alltag der Welt.

Liturgisch ist die „Sendung“ am Schluss des Gottesdienstes wenig reguliert. Wo diesem gottesdienstlichen Element überhaupt Aufmerksamkeit geschenkt wird, geschieht dies meistens durch ein biblisches „Sendungswort“, das dem Segen vorangestellt ist. Dies kann der Wochenspruch sein. Je nach dem Charakter dieses Wortes, etwa dann, wenn es aus dem Alten Testament stammt oder wenn es die Gestalt einer Weisung hat, die Christen und Juden ersichtlich verbindet, kann das durch einen Vorspruch auch expliziert werden, z.B.:

- Lasst euch senden in euren Alltag  
mit der Weisung des Gottes Israels, des Vaters Jesu Christi,  
die in den Worten des Propheten Micha  
Juden und Christen gemeinsam gegeben ist:  
„Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist ...“

Ein solches Sendungswort kann jene Abkündigungen abschließen, in denen am Schluss des Gottesdienstes insbesondere zu Veranstaltungen eingeladen wird. In diesen Abkündigungen können aus gegebenem Anlass (z.B. jüdischer Feste und Festzeiten, aber auch besonderer Ereignisse oder Vorhaben) auch Belange der jüdischen Gemeinde des Ortes oder der Region mitgeteilt werden, soweit das nicht zu den Fürbitten schon geschehen ist.

Das Sendungswort kann von der Gemeinde aufgenommen werden in einer Liedstrophe (z.B. dem Kanon „... und richte unsere Füße auf den Weg des Frieden“ aus dem Lobgesang des Zacharias, EG 679) oder einem Lied (z.B. „Lass uns den Weg der Gerechtigkeit gehn, dein Reich komme, Herr“, EG 675), worin sich die christliche Gemeinde unter der gemeinsamen Verheißung Gottes und in der gemeinsamen Hoffnung auf seinen neuen Himmel und seine neue Erde an Israels Seite weiß.

### *Segen*

Wie das trinitarische Votum zur Eröffnung, so ist der Aaronitische Segen zum Abschluss ein Kennzeichen und Identitätsmerkmal des evangelischen Gottesdienstes. Für viele Menschen ist er – gerade auch in seinem „amtlichen“ Wortlaut – das Wichtigste am Gottesdienst überhaupt: Der Segen geht mit von der Kirche nach Hause, er begleitet vom Gottesdienst am Sonntag in den Gottesdienst im Alltag der Welt. In diesem Sinne existiert im Judentum die Vorstellung, der Segen sei so etwas wie ein „mobiler Tempel“.

Aber der Gebrauch des Aaronitischen Segens im christlichen Gottesdienst ist im Licht der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden problematisiert worden. Denn in seinem biblischen Zusammenhang in Num 6,22-27 erscheint er ausdrücklich als Segen, mit dem die *Söhne Aarons*, d.h. die *Priester*, die *Israeliten* segnen sollen:

- 22 Und der HERR redete mit Mose und sprach:  
23 Sage Aaron und seinen Söhnen und sprich: So sollt ihr sagen zu den Israeliten, wenn ihr sie segnet:  
24 Der HERR segne dich und behüte dich;  
25 der HERR lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig;  
26 der HERR hebe sein Angesicht über dich und gebe dir Frieden.  
27 Denn ihr sollt meinen Namen auf die Israeliten legen, dass ich sie segne.

Im Licht dieser Bestimmung kann der Gebrauch des Aaronitischen Segens im christlichen Gottesdienst wie eine illegitime Aneignung, ja sogar wie eine Enteignung Israels wirken.

Denn hier segnen Menschen, die nicht „Söhne Aarons“ sind, Menschen, die nicht „Israeliten“, sondern Menschen aus den Völkern sind.

Der priesterliche Segen war im Gottesdienst am Tempel in Jerusalem verwurzelt. Vermutlich schon deshalb wurde er nach den neutestamentlichen und sonstigen Quellen in der Frühzeit der christlichen Kirche nicht christlich rezipiert. Sein liturgischer Gebrauch in der Alten und mittelalterlichen Kirche war allenfalls sporadisch; dass namentlich Franziskus von Assisi ihn besonders schätzte, hat ihm auch die Bezeichnung „Franziskussegens“ eingetragen. Die am weitesten verbreitete christliche Segensform war über die Jahrhunderte die trinitarische Segensformel: „Es segne euch der allmächtige Gott, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist.“ Sie ist bis heute im katholischen Gottesdienst lebendig, aber auch für die kleineren gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche vertraut – zumeist in der Fassung „... der allmächtige und barmherzige Gott ...“ (vgl. z.B. EG 828, 832 u.ö.; EGb 189, 201).

Für die Dominanz des Aaronitischen Segens im evangelischen Gottesdienst war zum einen entscheidend, dass Martin Luther ihn in seiner „Formula missae et communionis“ 1523 fakultativ und in seiner „Deutschen Messe und Ordnung Gottesdiensts“ (1526) alternativlos als Schlusssegens vorsah; ihm folgten viele evangelische Kirchenordnungen. Sodann war entscheidend, dass die liturgische Erneuerung im 19. Jahrhundert auf diesen Segen zurückgriff, was ihm gewissermaßen eine Monopolstellung im evangelischen Gottesdienst eintrug. Zwar ist es seit der liturgischen Öffnung seit den 1960er Jahren üblich, auch andere Segensformulierungen zu verwenden. Doch ist der Aaronitische Segen sowohl in den agendarischen Vorgaben (vgl. Ev. Gottesdienstbuch 1999) als auch in der liturgischen Praxis und, wie erwähnt, in der Erwartung der Gemeinde unangefochten; diese Regel wird besonders von solchen Ausnahmen bestätigt, die sich als Bearbeitungen des Aaronitischen Segens zu erkennen geben (z.B. EG 1002; EGb S. 678 oben und S. 679).

Im Vergleich zum evangelischen Gottesdienst war und ist bis heute der Gebrauch des „Priestersegens“ (hebr. *Birkat Kohanim*) in der Synagoge weniger beherrschend und insgesamt nicht einheitlich. Für seinen Vollzug – zumeist vor der letzten Bitte der Amida (18-Gebet) – blieb einerseits wirksam, dass er den *Priestern* aufgetragen war; so wurde er von Nachkommen der Priester gesprochen und konnte, falls keine anwesend waren, auch ausfallen. Andererseits konnte das Reformjudentum des 19. Jahrhunderts den Segen seiner priesterlichen Eingrenzung, nämlich seiner obsolet gewordenen Bindung an den Tempelgottesdienst, entkleiden und gewissermaßen demokratisieren; unter dem Einfluss des protestantischen Gottesdienstes bürgerte sich der Aaronitische Segen als vom Vorbeter gesprochener Schlusssegens auch in der Synagoge ein. Die heutige Praxis ist nicht einheitlich.

Ist die christliche Verwendung des Aaronitischen Segens, der seinem biblischen Zusammenhang nach ein priesterlicher Segen für Angehörige des Volkes Israels ist, sachgemäß und zu rechtfertigen?<sup>97</sup>

Die Landessynode hat in ihrem Beschluss von 1980 an dieser Stelle offenbar kein Problem empfunden. „Indem wir umkehren, beginnen wir zu entdecken, was Christen und Juden gemeinsam bekennen: Wir bekennen beide Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde und wissen, dass wir als von demselben Gott durch den Aaronitischen Segen Ausgezeichnete im Alltag der Welt leben“ (RSB 4.8). So selbstverständlich der RSB auch die Christenheit mit dem Aaronitischen Segen beschenkt sieht, so dass von einer illegitimen Aneignung keine Rede sein kann, so selbstverständlich bedeutet diese „Auszeichnung“ keine „Enteignung“ Israels; vielmehr verbindet der Aaronitische Segen Israel und die Kirche *coram Deo* (vor Gott) und *coram mundo* (vor der Welt).

<sup>97</sup> Vgl. dazu insgesamt auch Rainer Stuhlmann: Der Aaronitische Segen im christlichen Gottesdienst, in: Thema: Gottesdienst 20/2003, 42-52. Die größeren Zusammenhänge entfaltet: Magdalene Frettlöh, Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh <sup>5</sup>2005.

Im Licht der Anfragen, die mit Verweis auf den biblischen Charakter des Aaronitischen Segens als priesterlicher Segen für Israeliten an den christlichen Gebrauch dieses Segens gerichtet worden sind, hat diese Selbstverständlichkeit etwas Irritierendes. In der Sache ist sie aber berechtigt. Denn:

1. Der Segen ist zwar positiv den Angehörigen des Volkes *Israel* zgedacht, aber nicht in der Weise, dass andere Empfänger ausdrücklich oder intentional ausgeschlossen würden; vielmehr sind mögliche andere Empfänger in Num 6 gar nicht im Blick. Zudem erhalten die einzelnen Segenszusagen inhaltlich nichts, was Israel als dem Volk des Bundes nur exklusiv zugesprochen werden könnte und was der Gott Israels als Schöpfer, der das Werk seiner Hände nicht preisgibt, und als Herr auch über die Völkerwelt nicht auch Empfängern außerhalb Israels zuwenden könnte. „Alle Geschlechter der Erde“ sind ja schon von Abraham her als Empfänger des Segens anvisiert (vgl. Gen 12,1-3), und dies wird im Neuen Testament, insbesondere in Gal 3, christologisch rezipiert. In diesem Zusammenhang darf auch an den Abschiedssegens Jesu Lk 24,50f. erinnert werden und an die ansprechende Vermutung Luthers, mit der er in der „Formula Missae“ seine Empfehlung, als gottesdienstlichen Schlussegens Num 6,24-26 oder Ps 67,7b.8 zu verwenden, begründet: „Ich glaub auch das Christus der gleichen eynen gebraucht hab vber seyn Apostel / da er sie segnet als er auff fur gen hymel.“
2. Gegenüber dem Argument, der Aaronitische Segen stehe seiner biblischen Fassung zufolge nur *Priestern* zu Gebote, darf an grundlegende Einsichten neutestamentlicher und reformatorischer Theologie erinnert werden, nämlich einerseits an das einzigartige Priestertum Jesu Christi, andererseits an das allgemeine Priestertum aller Getauften, demzufolge geistliche Befugnisse weder an die Geburt („Söhne Aarons“) noch an eine Weihe geknüpft sind, sondern allenfalls, soweit sie öffentlich wahrgenommen werden, an eine besondere und förmliche Beauftragung durch die Gemeinde.

Es ergibt sich, dass der Aaronitische Segen im christlichen Gottesdienst durchaus zu Recht beheimatet ist. Aus den Einsichten des christlich-jüdischen Dialogs ergibt sich aber auch, dass er dort nicht in blinder Selbstverständlichkeit – gleichsam israelvergessen – verwendet werden darf, sondern in dem Bewusstsein, dass die Heimat des Aaronitischen Segens im christlichen Gottesdienst seine *zweite* Heimat ist, dass also Christen aus den Völkern an dem Segen teilhaben, der zuerst und bleibend Israel zgedacht ist und zugesprochen wird. Dieses Bewusstsein muss, wo es fehlt, geweckt, und wo es verkümmert ist, geschärft werden. Dazu bieten sich mehrere Möglichkeiten an:

Von Fall zu Fall – nicht immer, sondern gelegentlich<sup>98</sup> – kann dem Segen ein Präfamen (Vorspruch) vorausgeschickt werden, z.B.:

- L: Geht hin im Frieden des Herrn.  
G: Gott sei Lob und Dank.  
L: Empfängt den Segen Gottes in den Worten,  
die Gott durch Mose den Priestern zur Segnung der Israeliten gegeben hat:  
Der Herr segne euch ...  
G: Amen.

Wie andere Elemente und Vollzüge des Gottesdienstes, so kann und sollte auch der Aaronitische Segen immer einmal wieder Gegenstand der Predigt, aber auch in der Bildungsarbeit der Gemeinde (kirchlicher Unterricht, Erwachsenenbildung, Gruppen der Gemeinde) sein. Hier ist Gelegenheit, die *namenstheologische* Dimension des Aaronitischen Segens und das Ineinander von menschlichem und göttlichem Segnen zu reflektieren – heißt es doch in Num 6,27:

<sup>98</sup> Zu warnen ist vor einer unbedachten ‚Homiletisierung‘ liturgischer Formeln, die wechselnden Erläuterungen und Ergänzungen mehr zutraut als ihrer schlichten Rezitation im geprägten Wortlaut.

„Denn ihr sollt meinen Namen auf die Israeliten legen, dass ich sie segne.“ Gerade der in der Gemeinde verwurzelte Aaronitische Segen ist ein ausgezeichneter Ausgangspunkt für die gemeindepädagogische Behandlung der in dieser Arbeitshilfe unter 3.1 entfaltenen Thematik des trinitarischen Redens von und mit dem Gott Israels.

Dies umso mehr, als in die Frage einer legitimen christlichen Verwendung des Priestersegens Israels ein weiterer wichtiger, bislang zurückgestellter Gesichtspunkt hineinspielt: das *trinitarische Verständnis* des dreifachen Segenzuspruchs. Dieses schlägt sich etwa darin nieder, dass Num 6,22-27 am Tag der Heiligen Dreifaltigkeit (Trinitatis) als Predigttext vorgeschlagen ist (Reihe V; vgl. als alttestamentliche Lesung und Predigttext in Reihe III Jes 6,1-13: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr ...“). Das trinitarische Verständnis des Aaronitischen Segens prägt sich weiter aus in Kirchenliedern, klassisch in dem Lob- und Segenslied „Brunn alles Heils, dich ehren wir“ von Gerhard Tersteegen, das im EG unter den Trinitatisliedern steht (EG 140) und dessen Binnenstrophen 2-4 den in drei Sätzen ergehenden Segen trinitarisch deuten:

- *Der Herr, der Schöpfer*, bei und bleib,  
er *segne* uns nach Seel und Leib,  
und uns *behüte* seine Macht  
vor allem Übel Tag und Nacht.

*Der Herr, der Heiland*, unser Licht,  
*uns leuchten* lass sein Angesicht,  
dass wir ihn schaun und glauben frei,  
dass er uns ewig *gnädig* sei.

*Der Herr, der Tröster*, ob uns schweb,  
*sein Antlitz über uns erhebe*,  
dass uns sein Bild wird eingedrückt,  
und *geb uns Frieden* unverrückt.

Auch das Kreuzeszeichen, das von der Liturgin oder von dem Liturgen beim Zuspruch des Aaronitischen Segens vollzogen wird – zumeist während des dritten Satzes oder zu dem Wort „Frieden“ – versieht den Segen mit einer trinitarischen Signatur, die von dem trinitarischen Segen („Es segne euch der allmächtige Gott, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist“) auf den Aaronitischen Segen übertragen worden ist. Gerade hier muss nochmals ausdrücklich gefragt werden: Ist es überhaupt statthaft und tunlich, den Priestersegens Israels auf diese Weise christlich zu „markieren“? Verdeutlicht oder verdunkelt das Kreuzeszeichen die Anliegen der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden?

Nach dem, was in dieser Arbeitshilfe über die trinitarische Rede vom und zum Gott Israels (3.1) und zur analogen Frage der Gloria-Patri-Doxologie zum Abschluss des Psalmgebets (unter 4.2.5.1) bereits gesagt worden ist, bedeutet eine solche (christologisch-)trinitarische Signatur aus sich heraus weder eine unbefugte Aneignung noch eine Enteignung Israels, sondern mit ihr verdeutlicht die Kirche als Gemeinschaft der Getauften den Zugang zu dem „Frieden“, den Gott durch Jesus, den Messias Israels, in Israel und über Israel hinaus gestiftet und erschlossen hat. Das Kreuzeszeichen beim Zuspruch des Aaronitischen Segens – und speziell zu dem Element „... und gebe dir Frieden“ – visualisiert gewissermaßen den auch für das Kirche-Israel-Verhältnis fundamentalen soteriologischen Satz: „Er (sc. Christus) ist unser Friede“ (Eph 2,14).

Andererseits besteht kein Zwang, den Aaronitischen Segen mit der liturgischen Geste des Kreuzes zu versehen, die ja auch in der reformierten Tradition unserer Kirche nicht beheimatet ist. Eine Möglichkeit, den alttestamentlichen Priestersegen selbst nicht christologisch-trinitarisch zu markieren, ohne aber auf das Kreuzeszeichen zu verzichten, besteht darin, dem Aaronitischen Segen eine trinitarische Conclusio (d.h. Schlussformel) anzuhängen und bei dieser das Kreuz zu schlagen:

- ... und gebe euch Frieden.  
So segne [*oder*: Das gewähre] euch Gott,  
+ der Vater und der Sohn und der Heilige Geist.

Diese erweiterte Form hat sich zudem in evangelischen Gottesdiensten, an denen auch katholische Christen teilnehmen, bewährt, z.B. in Kliniken und Altenheimen; so wenig evangelische Christen auf den ihnen vertrauten Segen verzichten wollen, so sehr warten Katholiken auf die trinitarische Formel, bei der sie sich bekreuzigen können – was im Übrigen auch evangelischen Christen nicht verwehrt ist.

Auch bei der christlichen Verwendung des Aaronitischen Segens kommt alles auf den Geist an, in dem Gottesdienste gefeiert werden: Wenn sich die grundlegenden israeltheologischen Einsichten in unseren Gottesdiensten ausprägen, wenn wir dessen bewusst sind und bleiben, dass wir an der Seite Israels, „in Israels Gegenwart“ Gottesdienst feiern, wenn wir also Israel in unseren Gottesdiensten Raum geben, dann ist die Gefahr gebannt, die nicht in der – hoffentlich! – christologisch-trinitarischen Signatur des christlichen Gottesdienstes, sondern in seiner Israelvergessenheit besteht.

Am Schluss dieses Abschnitts stehe eine trinitarische Segensformulierung, die sowohl der Verbundenheit der Kirche mit Israel als auch feministischen Anliegen Rechnung trägt (EGb S. 676):

- Der Segen des Gottes von Sarah und Abraham,  
der Segen des Sohnes, von Maria geboren,  
der Segen des Heiligen Geistes, der uns tröstet wie eine Mutter ihre Kinder,  
sei mit euch allen.

#### ***4.3. Fazit und Konsequenzen: Thesen zur Feier des Gottesdienstes aus dem Geist der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden***

1. Evangelischer Gottesdienst, der im Geist der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden gefeiert wird, wird so gestaltet, dass eine Jüdin oder ein Jude, wenn sie diesem Gottesdienst beiwohnen würden, unschwer wahrnehmen und verstehen könnten, dass Christinnen und Christen ihren Glauben, ihr Feiern und Tun in Traditionen Israels verwurzelt sehen und sich mit dem jüdischen Volk verbunden wissen.

2. Evangelischer Gottesdienst kann und wird neben dem, was Christinnen und Jüdinnen verbindet, auch das pflegen und benennen, was Juden und Christen unterscheidet. Doch das Unterscheidende wird benannt und gepflegt im Wissen um das Verbindende. Gemeindeleben zwischen den Gottesdiensten soll und wird Gelegenheit geben, beides, das Verbindende wie das Unterscheidende besser zu verstehen.

3. Für antijüdische Klischees und Denkfiguren der Enteignung von Gottes Verheißungen an „Israel“ zugunsten der Kirche ist kein Raum in einem solchen Gottesdienst.

4. Ebenso wenig Raum ist in einem solchen Gottesdienst für die Imitation jüdischen Gebets und Gottesdienstes (etwa in Form christlicher Pessachfeiern), denn zur Feier des christlichen Gottesdienstes „im Angesicht Israels“ gehört neben Nähe und Zuwendung auch die Diskretion.

5. Die Worte des Gebets und des Liedes sind so gewählt, dass erkennbar wird: Christen wie Juden wenden sich gleichermaßen in Lobpreis und Dank, Klage, Bitte und Fürbitte an den einen Gott; sie bringen beide ihre Theologie aus und in der Anrede Gottes hervor; sie lassen sich beide inspirieren von der Sprache des Gebets und des Liedes des Volkes Israel (Psalmen, liturgische Formeln, Segen).

6. Die Lesungen und Predigttexte werden so gewählt und ausgelegt, dass erkennbar wird: Das Hören auf die Schrift weist uns Christinnen und Christen ein in die Geschichte der Verheißungen und des Bundeshandelns Gottes. Die Bücher von der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel sind für den Glauben von Christinnen und Christen ebenso erbaulich und wegweisend wie die Bücher über die Geschichte Gottes mit seinem Sohn Jesus Christus. Beide sind Teil der Heiligen Schrift der christlichen Kirche.

Allerdings kann und soll beim gottesdienstlichen Gebrauch und vor allem in der Auslegung des ersten Teils der christlichen Bibel (Altes oder Erstes Testament; Hebräische Bibel) deutlich werden,

- dass dieser Teil für sich genommen *die* Heilige Schrift des Judentums ist und so in der Synagoge gelesen wird,
- dass dieser Teil in Judentum und Christentum eine zweifache Nachgeschichte erfahren hat, nämlich einerseits durch Mischna und Gemara (die zusammen den Talmud bilden) als „Tora“<sup>99</sup>, andererseits durch das Neue Testament als „Bibel“ komplettiert wird,
- dass das Zeugnis des Neuen Testaments vom Wirken Gottes in Jesus Christus für uns Christinnen und Christen zeitlich und sachlich der Anfang unseres Glaubens ist und wir von diesem Zeugnis her das Alte Testament lesen und hören.

7. Dass wir Christinnen und Christen im Hören auf die Schrift eingewiesen werden in die Geschichte der Verheißungen und des Bundeshandelns Gottes an seinem Volk Israel, wird sich nicht zuletzt daran erweisen, dass der erste Teil unserer Bibel, das Alte Testament, im Gottesdienst häufiger, regelmäßiger, umfassender und eigensinniger zur Sprache kommt als dies bislang gemäß der Perikopenordnung unserer Kirche der Fall ist.

Dies betrifft sowohl die Lesungen aus dem Alten Testament als auch die Predigt alttestamentlicher Texte. Dabei ist es wünschenswert, dass der christlichen Gemeinde auch – nicht selten von ihrem Verständnis abweichende – jüdische Lesarten und Traditionen bewusst und als Bereicherung *ihrer* Verstehens erfahrbar werden.

8. Die Worte des Bekennens und Verkündigens sind so gewählt, dass erkennbar wird: Der Gott, den Christinnen und Christen als den Vater Jesu Christi bekennen, ist der eine Gott Israels, der Gott Abrahams und Saras wie Hagar, Isaaks und Rebekkas, Jakobs und Leas wie Rahels. Der Name und das Tun des einen Gottes wird ausgelegt durch die christliche Glau-

---

<sup>99</sup> Dabei unterscheidet das Judentum seit rabbinischer Zeit zwischen der Hebräischen Bibel als sog. schriftlicher Tora und dem Talmud als sog. mündlicher Tora. Doch beide zusammen werden als die eine Weisung Gottes verstanden und ausgelegt.

benseinsicht, dass dieser eine Gott lebt als dreieiniger Gott und sich offenbart als Vater, im Sohn und durch den Heiligen Geist.

9. Die liturgische Gestalt eines evangelischen Gottesdienst lässt im Vergleich mit der Gestalt des synagogalen Gebets erkennbar werden: Der Glaube von Christinnen und Christen zehrt von Erfahrungen mit Gott, die nicht durchgängig dieselben sind wie diejenigen von Jüdinnen und Juden; der Glaube von Christinnen und Christen findet Worte, Gedanken und rituelle Ausdrucksformen für die Verarbeitung dieser Erfahrungen, die zum Teil anders sind als diejenigen von Jüdinnen und Juden – und doch sind Christinnen und Christen, Jüdinnen und Juden Weggefährten in der Verheißungsgeschichte Gottes, Zeugen Gottes voreinander und vor der Welt.

10. Evangelischer Gottesdienst ist Auszeit im und Antwort auf den „Alltag der Welt“; seine Feier im Geist der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden nimmt deshalb u.a. nachdenkend und fürbittend Bezug auch auf den Alltag jüdischen Lebens vor allem in Deutschland und Staat Israel.

Denn die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes in der Diaspora und die Errichtung wie der Fortbestand des Staates Israel gelten uns als Zeichen der Treue Gottes: Die Gefährdung des Lebens von Jüdinnen und Juden durch antisemitische Ausschreitungen und Polemiken provoziert unsere Zivilcourage; die Konflikte zwischen dem Staat Israel und Palästina, zwischen jüdischen Israelis und muslimischen oder christlichen Palästinensern lassen uns gerade deshalb nicht gleichgültig, sondern sensibilisieren unser Eintreten für Frieden und Gerechtigkeit.

11. Evangelischer Gottesdienst ist vergegenwärtigende Feier der Hinwendung Gottes zu Menschen – in Form von Liturgie, Verkündigung und Sakramenten. Er wird gestaltet in Formen und in einer Sprache, die Menschen heute verständlich sind oder sein wollen. Dies gilt auch für evangelischen Gottesdienst, der im Geist der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden gefeiert wird: Diese Erneuerung kann und soll Gottesdienst nicht (etwa durch Biblizismen, Hebraismen oder Dogmatismen) „fremdsprachlich“ werden lassen.

12. Wer evangelische Gottesdienste im Geist der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden feiern will, muss diese Absicht und deren Begründungen nicht immerzu ausdrücklich werden lassen – er oder sie sollte jedoch auskunftsfähig sein oder werden. Die Feier evangelischen Gottesdienstes aus dem Geist der Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen weist ein in die Fortschreibung dieser Erneuerung.

#### ***4.4 Anregungen zur Bearbeitung in Gemeinde und Schule***

- Nehmen Sie mit Gruppen aus Schule und Gemeinde nach entsprechender Vorbereitung und Abstimmung mit der örtlichen jüdischen Gemeinde an Gottesdiensten in der Synagoge teil!
- Besprechen Sie gemeinsam die liturgischen Texte und die Predigt eines Sonntagsgottesdienstes Ihrer Wahl und prüfen Sie anhand der Thesen (4.3), ob die Verbundenheit mit Israel darin in angemessener Weise (oder für Ihr Empfinden zu wenig oder sogar im Übermaß) erkennbar wird!
- Überlegen Sie anhand eines der vier Teile des Gottesdienstes, wie Sie dort die Verbundenheit mit Israel zur Geltung bringen könnten und möchten! Halten Sie Ihre etwaigen Vorbehalte und ihre Schwierigkeiten schriftlich fest und tauschen Sie sich darüber aus!

- Sehen Sie gemeinsam in Ihrer Kindergottesdienstvorbereitungsgruppe einige gottesdienstliche Vorlagen und Entwürfe, die Sie bereits genutzt haben oder in Zukunft nutzen wollen, darauf hin an, ob in ihnen die Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel wahrnehmbar ist! Welche Möglichkeiten finden Sie, dem Anliegen christlich-jüdischer Erneuerung im gottesdienstlichen Leben mit Kindern Raum zu geben?
- Zu den Highlights der Kinderkirche gehören Events wie „Mit Abraham leben wie die Nomaden“, „Essen wie Jesus und seine Jünger“ u.a.m. Was könnte angesichts solcher erlebnisorientierten Gottesdienstformen die Empfehlung bedeuten, jüdische Bräuche nicht zu imitieren?
- Besprechen Sie in arbeitsteiligen Gruppen, wie Sie in einem Jugendgottesdienst zu einem Jugendthema auf die Verbundenheit von Christen mit dem Judentum aufmerksam machen oder diese Dimension berücksichtigen könn(t)en! Entwerfen und feiern Sie einen solchen Jugendgottesdienst!
- Überlegen Sie im Gottesdienstausschuss Ihrer Gemeinde und / oder im Pfarrkonvent des Kirchenkreises, wie auch Kasualgottesdienste (Taufe, Konfirmation, Trauung, Bestattung) im Geist der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden gefeiert werden können!
- Schreiben Sie selbst ein Fürbittgebet oder einen anderen gottesdienstlichen Text, der zeigt, wie Sie „Israel/Judentum“ im Gottesdienst vergegenwärtigt sehen wollen!
- Legen Sie eines der im Text erwähnten bzw. im Anhang aufgelisteten Lieder gemeinsam aus. Verleiht das Lied Ihren Glaubensüberzeugungen Sprache? Wo können Sie von Herzen mitgehen? Wo nicht?
- Lesen Sie die Thesenreihe in 4.3! Diskutieren Sie die Thesen und gewichten Sie sie!

## **Anhang**

### **Anhang A:**

**Beschluss der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1980:  
„Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“**

### **Anhang B:**

**Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden  
(von der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland per Beschluss  
vom 11. Januar 1980 entgegengenommen)**

### **Anhang C:**

**Grundartikel der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland mit der Er-  
gänzung durch Beschluss der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11.  
Januar 1996**

### **Anhang D:**

**Beschluss der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 9. Januar 2005:  
„Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden – Würdigung des Beschlus-  
ses und der Thesen der Landessynode von 1980 nach 25 Jahren“**

### **Anhang E:**

**Einklang mit Israel: Lieder, die besonders geeignet sind, um die Erneuerung des Ver-  
hältnisses von Christen und Juden zu Gehör zu bringen**

### **Anhang F:**

**Gemeinsam die Bibel lesen: Eine Zusammenschau von alttestamentlichen Texten für  
Schriftlesung und Predigt**

**Anhang A:****Beschluss der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland****“Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden” vom 11. Januar 1980****Synodalbeschluss***Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.**Römer 11,18 b*

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 Verfehlung, 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 (vgl. Studie "Christen und Juden" III, 2 und 3).
- (4) Die Bereitschaft von Juden zu Begegnung, gemeinsamem Lernen und Zusammenarbeit trotz des Holocaust.

3. Die Landessynode begrüßt die Studie "Christen und Juden" des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und die ergänzenden und präzisierenden "Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" des Ausschusses "Christen und Juden" der Evangelischen Kirche im Rheinland.

Die Landessynode nimmt beide dankbar entgegen und empfiehlt allen Gemeinden, die Studie und die Thesen zum Ausgangspunkt einer intensiven Beschäftigung mit dem Judentum und zur

Grundlage einer Neubesinnung über das Verhältnis der Kirche zu Israel zu machen.

4. Deshalb erklärt die Landessynode:

- (1) Wir bekennen betroffen die Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust (vgl. Thesen I).
- (2) Wir bekennen uns dankbar zu den "Schriften" (Lk. 24, 32 und 45; 1. Kor. 15, 3 f.), unserem Alten Testament, als einer gemeinsamen Grundlage für Glauben und Handeln von Juden und Christen (vgl. Thesen II).

- (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 (vgl. Thesen III).
- (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 (vgl. Thesen IV).
- (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 (vgl. Thesen V).
- (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 (vgl. Thesen VI).

- (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 Bekräftigung 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. Die Landessynode empfiehlt den Kreissynoden die Berufung eines Synodalbeauftragten für das christlich-jüdische Gespräch.

Die Landessynode beauftragt die Kirchenleitung, erneut einen Ausschuß "Christen und Juden" einzurichten und Juden um ihre Mitarbeit in diesem Ausschuß zu bitten. Er

soll die Kirchenleitung in allen das Verhältnis von Kirche und Judentum betreffenden Fragen beraten und Gemeinden und Kirchenkreise zu einem vertieften Verständnis des Neuansatzes im Verhältnis von Juden und Christen verhelfen.

Die Landessynode beauftragt die Kirchenleitung, zu prüfen, in welcher Form die Evangelische Kirche im Rheinland eine besondere Mitverantwortung für die christliche Siedlung Nes Ammim in Israel so übernehmen kann, wie dies andere Kirchen (z.B. in den Niederlanden und in der Bundesrepublik Deutschland) bereits tun.

Die Landessynode beauftragt die Kirchenleitung, dafür zu sorgen, daß das Thema Christen und Juden in der kirchlichen Aus-, Fort- und Weiterbildung angemessen berücksichtigt wird.

Die Landessynode hält es für wünschenswert, daß an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und an der Gesamthochschule Wuppertal ein regelmäßiger Lehrauftrag mit der Thematik "Theologie, Philosophie und Geschichte des Judentums" wahrgenommen wird, und bittet die Kirchenleitung, in diesem Sinne mit der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und mit der Gesamthochschule Wuppertal zu verhandeln.

**Vorwort des Präses zur Handreichung Nr. 39 vom 15. Januar 1980**

Der Beschluß 37 mit den praktischen Anregungen „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, den ich im Auftrag der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland hiermit an die Gemeinden weitergebe, ist aus der jahrelangen Arbeit des eigens zur Behandlung dieses Themas berufenen Ausschusses „Christen und Juden“ hervorgegangen. Zwischenergebnisse der Ausschlußberatungen haben Presbyterien, Kreissynoden, der Superintendentenkonferenz und kleineren Arbeitskreisen vorgelegen. Der Ausschuß hat die ihm übermittelten kritischen Anfragen und Änderungsvorschläge, vor allem die Beschlüsse der Kreissynoden, bei seiner Weiterarbeit jeweils sorgfältig berücksichtigt. Während der Tagung der Landessynode hat der Theologische Tagungsausschuß im Zusammenwirken mit jüdischen Gästen die Beschlußvorlage noch einmal eingehend durchgesehen und einige wenige Änderungen vorgenommen. Bei der Aussprache im Plenum der Landessynode am 11. Januar 1980 haben alle sich zu Wort meldenden Synodalen die Absicht und die Zielrichtung der Beschlußvorlage uneingeschränkt bejaht. Mehrere Sprecher hoben dankbar hervor, daß sie in dem zurückliegenden Prozeß des Nachdenkens und in dem Dialog mit Menschen jüdischen Glaubens Entscheidendes zum Verhältnis von Christen und Juden gelernt hätten. Gerade weil man dringlich wünschte, daß die begonnene Arbeit auf möglichst vielen Ebenen in unserer Kirche fortgesetzt werde, war die Synode mit sehr großer Mehrheit bereit, auf eine Diskussion über unterschiedliche Auffassungen zu einzelnen Formulierungen der Beschlußvorlage zu diesem Zeitpunkt zu verzichten.

Einige Synodale erklärten, sie stimmten der Vorlage zu, obwohl sie in einem Punkt nicht ganz ihr eigenes Verständnis wiedergegeben fänden. Niemand wollte den Fortgang des Ganzen gefährden, nur weil er die eigene theologische Position nicht in allen Sätzen der Beschlußvorlage voll berücksichtigt fand. Darum entschloß sich die Synode, die Vorlage nicht nur entgegenzunehmen, sondern sie durch ausdrücklichen Beschluß auf ihre Verantwortung zu nehmen.

Dieser Synodalbeschluss ist kein Bekenntnis der Kirche, das Kirchengemeinschaft verpflichtend beschreibt und umgrenzt. Er ist aber ein entscheidend wichtiger erster Schritt in einem uns allen aufgetragenen Lernprozeß, durch den wir auf theologische Fragen hingewiesen werden, denen wir nicht ausweichen dürfen. Ich bitte die Gemeinden, sich an dieser Aufgabe zu beteiligen, durch die wir nicht nur in ein neues Verständnis unserer Beziehung zum jüdischen Volk hineinwachsen, sondern auch neue Entdeckungen in biblischen Aussagen über den Gnadenbund Gottes mit Israel und „allen Geschlechtern auf Erden“ (1. Mose 12,3) machen können.

Düsseldorf, den 15. Januar 1980

Lic. Karl Immer

**Anhang B:****Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden**

erarbeitet von dem Ausschuss "Christen und Juden" -  
von der Landessynode durch Beschluss entgegengenommen

**I. Der Holocaust als Wendepunkt**

Friede sei den Menschen, die bösen Willens sind, und ein Ende sei gesetzt aller Rache und allem Reden von Strafe und Züchtigung . . . Aller Maßstäbe spotten die Greuelthaten; sie stehen jenseits aller Grenzen menschlicher Fassungskraft, und der Blutzengen sind gar viele . . . Darum, o Gott, wäge nicht mit der Waage der Gerechtigkeit ihre Leiden, daß Du sie ihren Henkern zurechnest und von ihnen grauenvolle Rechenschaft forderst, sondern laß es anders gelten. Schreibe vielmehr den Henkern und Angebern und Verrätern und allen schlechten Menschen zugut und rechne ihnen an all den Mut und die Seelenkraft der andern, ihr Sichbescheiden, ihre hochgesinnte Würde, ihr stilles Mühen bei alledem, die Hoffnung, die sich nicht besiegt gab, und das tapfere Lächeln, das die Tränen versiegen ließ, und alle Opfer, all die heiße Liebe . . . alle die durchpflügten gequälten Herzen, die dennoch stark und immer vertrauensvoll blieben, angesichts des Todes und im Tode, ja auch die Stunden der tiefsten Schwäche . . . Alles das, o mein Gott, soll zählen vor Dir für die Vergebung der Schuld als Lösegeld, zählen für eine Auferstehung der Gerechtigkeit - all das Gute soll zählen und nicht das Böse. Und für die Erinnerung unserer Feinde sollen wir nicht mehr ihre Opfer sein, nicht mehr ihr Alpdruck und Gespensterschreck, vielmehr ihre Hilfe, daß sie von der Raserei ablassen . . . Nur das heischt man von ihnen - und daß wir, wenn nun alles vorbei ist, wieder als Menschen unter Menschen leben dürfen und wieder Friede werde auf dieser armen Erde über den Menschen guten Willens und daß Friede auch über die anderen komme.

(Leo Baeck in "Angst - Sicherung - Geborgenheit" von Th. Bovet, Bielefeld 1975.)

1.

Unter den Krisen, in denen wir uns heute vorfinden, trifft uns am bedrohlichsten die, welche der Holocaust geschaffen wie umgekehrt den Holocaust hervorgebracht hat. Das griechische Wort Holocaust bedeutet "ganz verbrannt", in der Bibel "Ganzopfer" (Lev. 1, 3 u.ö.). Der jüdische Schriftsteller Elie Wiesel bezeichnet damit den Mord an den Juden im "Dritten Reich". Sechs Millionen Menschen wurden, nur weil sie Juden waren, durch Erben des Christentums ermordet. Die Inschrift des Mahnmals über dem Aschenhügel von Maidanek sagt: "Menschen bereiteten Menschen dieses Los."

Dieser Holocaust bedeutet eine Krise unserer Zivilisation, Kultur, Politik und Religion.

Der Zivilisation: Die Universität entwickelte und lehrte die Wissenschaft, welche die Menschen mit den technischen Mitteln für diesen Genocid (Völkermord) ausrüstete;

der Kultur: Literatur, Kunst und Philosophie in Deutschland sollten von ihren jüdischen Wurzeln abgeschnitten, ihre jüdischen Elemente ausgelöscht werden;

der Politik: das Mandat der Macht über Menschen und der Verwaltung ihres Zusammenlebens enthüllte in aktiver Beteiligung oder in passiver Zulassung seine bösesten Möglichkeiten als unsere eigene Möglichkeit;

der Religion: alle Bekenntnisse zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der dieses Volk erwählt hat, sind zum Spott gemacht, weil für die Christen die geplante und durchgeführte Ausrottung des erwählten Volkes Gottes vollzogene Blasphemie ist und nun ihre Verwicklung in diese Gotteslästerung ihnen den Mund verschließt - oder, wenn sie dennoch den Mund öffnen, ihr Wort über Versöhnung und Erlösung gewichtslos macht.

Bonhoeffer schrieb 1940: "Die Kirche bekennt, die willkürliche Anwendung brutaler Gewalt, das leibliche und seelische Leiden unzähliger Unschuldiger, Unterdrückung, Haß und Mord gesehen zu haben, ohne ihre Stimme für sie zu erheben, ohne Wege gefunden zu haben, ihnen zu Hilfe

zu eilen. Sie ist schuldig geworden am Leben der schwächsten und wehrlosesten Brüder Jesu Christi" (Ethik, S. 50, München 1953).

Johannes XXIII. betete: "Wir bekennen, daß das Kainszeichen an unsrer Stirn steht . . . Vergib, daß wir dich ein zweites Mal gekreuzigt haben in ihrem Fleisch. Denn wir wußten nicht, was wir taten" (P. Lapide, Rom und die Juden, Freiburg 1967, S. 5).

Wer ist betroffen von diesem ungeheuerlichen Ereignis?

Die Judenheit, die erst nach Jahrzehnten durch Überlebende Lehren aus dem Holocaust in seinen zivilisatorischen, kulturellen, politischen und religiösen Dimensionen zur Sprache zu bringen versucht.

Aber Christen in Deutschland nicht weniger, die freilich unter dem Fluch leben, daß Hitlers Politik der "Judenreinheit" in unserem Land fast verwirklicht ist und man sich hier also leisten könnte, das Ereignis vergangen sein zu lassen. Doch es darf nicht sein, die Kluft zwischen dem Bewußtsein von der Krise durch den Holocaust in der Judenheit und der Verdrängung in unserem Land immer größer werden zu lassen. "Erst wenn die Juden vergessen, dürft auch ihr vergessen."

2.

Theologisch bedeutet die Krise durch den Holocaust zunächst, daß die alte Frage der Theodizee in ungeahnter Schärfe neu gestellt ist. Jüdische und nichtjüdische Schriftsteller haben sie fast verzweifelt zur Sprache gebracht. Als Kirche blieben wir zu dieser Frage bisher stumm.

Elie Wiesel, Überlebender von Auschwitz, schrieb 15 Jahre danach:

"Niemals werde ich diese Flammen vergessen, die meinen Glauben für immer verzehrten.

Niemals werde ich jene nächtliche Stille vergessen, die mich in alle Ewigkeit des Wunsches beraubte, zu leben.

Niemals werde ich jene Momente vergessen, die meinen Gott und meine Seele mordeten und meine Träume in Staub verwandelten.

Niemals werde ich diese Dinge vergessen, selbst wenn ich verdammt bin, solange zu leben wie Gott selbst. Niemals!"

(Night, New York 1960, S. 44 f.).

Die Frage, wie Gott vor Menschen als der Allmächtige, als der Gerechte und der Liebende da steht - das ist die Theodizeefrage -, stellte sich immer und stellt sich nun wieder in dreifacher Hinsicht:

Die **allgemeine** Frage lautet: Wie kann Gott das Leid zulassen?

Bei dieser Fragestellung ist Gott als eine allmächtige Instanz jenseits der Menschenwelt gedacht, welche die menschlichen Geschicke zufriedenstellend lenken müßte. Gegenüber diesem überweltlichen Gott stellt sich die Frage nicht, ob er selbst am menschlichen Leiden leidet. Die Bibel sagt aber von Mose bis Jesus, daß Gott selbst mit seinen Menschen leidet.

Die **spezielle** Frage in der Anfechtung lautet: Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?

(Psalm 22,2; Markus 15,34).

Bei dieser Frage ist Gott der Gesprächspartner, der den Menschen angedredet hat und sich die Gegenfrage gefallen läßt: Wo bist Du jetzt? Warum schweigst Du? Gott ist verstanden als der, der dem Menschen seine Nähe versprochen hat, und den der biblische Beter, einschließlich des Beters Jesus, verklagt: Warum hast du mich verlassen?

Die **letzte** Zuspitzung: Warum hat Gott sein erwähltes Israel nicht mehr wie seinen Augapfel behütet? (5. Mose 32,10).

Wie verhält es sich, daß der erwählte Knecht (Jesaja 41,8 f.) dennoch leiden muß (Jesaja 50, 4-9; 52, 13-53, 12)? Ist die Erwählung umgekehrt in Verwerfung, der messianische Auftrag an der Welt in die Blamage der Gottverlassenheit?

Juden und einige Christen haben begonnen, ihre quälenden Erfahrungen mit dem Holocaust aus diesen drei Richtungen zu befragen, und haben Antworten versucht:

*Richard Rubinstein* weigert sich, den Holocaust als Strafe Gottes an dem sündigenden Israel zu interpretieren oder als eine Hiobsprüfung. "Um irgendeinen Sinn in den Todeslagern zu erblicken, muß der traditionelle Gläubige die dämonischste und unmenschlichste Explosion der Geschichte als sinnvollen Ausdruck von Gottes Absichten ansehen" (After Auschwitz . . . New York 1966, S. 153). Er gibt deshalb das historisch überlieferte Gottesbild auf und will das "Nichts" stehen lassen.

*Roy Eckardt* möchte den historisch überlieferten Gott festhalten, spricht aber aus, daß Gott wie die Menschen im Holocaust schuldig geworden ist, denn er ist es, "der dem monströsen Leiden erlaubt hat, stattzufinden" (Is the Holocaust unique? Worldview XVII No. 9, 1974, S. 34). Für diese Sünde hat Gott angefangen zu bereuen, indem er Israel sein Land wieder herstellte.

*Emil Fackenheim* schreibt: "Ich glaube, daß, während keinerlei versöhnliche Stimme von Auschwitz her erklingt, eine gebietende Stimme zu hören ist, und daß diese Stimme mit wachsender Klarheit spricht: Juden ist nicht erlaubt, Hitler posthume Siege zu überlassen. Juden ist aufgetragen, als Juden zu überleben, damit ihr Volk nicht untergehe . . . Ihnen ist verboten, an Gott zu verzweifeln, damit das Judentum nicht untergeht. Ihnen ist verboten, an der Welt als der Domäne Gottes zu verzweifeln, damit die Welt nicht an die Kräfte von Auschwitz ausgeliefert wird" (Quest for Past and Future, London 1968, S. 20).

*Irving Greenberg*: "Keine Versuche, die Lehren des Holocaust zu lernen, werden seinen Sinn begreifen. Zeit und neue Ereignisse werden neue Dimensionen des Ereignisses aufschließen, vor allem seine normative Bedeutung für Juden und Christen. In dem Maße, in welchem sich Verständnis entwickelt und Buße vertieft, werden wir offen sein für neue Botschaften und Zeugnisse aus dem Ereignis. Vielleicht können wir aus den früheren Modellen jüdischer und christlicher Tradition lernen, wie man mit Ereignissen dieser Größenordnung lebt und aus ihnen Einsichten gewinnt. Fortgesetztes Studium, neue Begegnung und Vergegenwärtigung des Ereignisses sind notwendig, so daß (damit) in 'jeder Generation ein Jude sich sieht, als wäre er selbst aus Ägypten gezogen', so daß (damit) jeder Christ wieder den Tod und die Auferstehung Jesu Christi erfährt. Dieselbe unablässige Konfrontation mit der Hölle von Auschwitz ist unvermeidbar für eine religiöse wie ethische Rehabilitation in unserer Zeit. Es bedarf des Mutes und großer Wagnisse, die letzte Agonie anzunehmen" (Vortrag Lessons to be learned from the Holocaust, Hamburg, 10.6.1975).

*Abraham Heschel*: "Der Staat Israel ist kein Ersatz. Es wäre Blasphemie, ihn als Kompensation zu betrachten. Die Existenz des wiedergeborenen Israel macht jedoch das Leben weniger unerträglich. Sie ist ein kleines Hindernis für die Hindernisse, an Gott zu glauben . . . Ist der Staat Israel Gottes bescheidene Antwort auf Auschwitz? Ein Zeichen der Reue Gottes für die Verbrechen der Menschen in Auschwitz? Keine Tat ist so heilig wie die Tat der Rettung eines Menschenlebens. Das Heilige Land, das mehr als zwei Millionen Juden Zuflucht gewährte . . ., hat eine neue Heiligkeit erlangt . . . Trotzdem, auf Auschwitz gibt es keine Antwort . . . Eine Antwort versuchen, heißt Blasphemie begehen. Israel befähigt uns aber, die Agonie von Auschwitz aufzunehmen ohne radikale Verzweiflung, einen Schimmer göttlichen Lichtes im Dschungel der Geschichte wahrzunehmen" (Israel - an Echo of Eternity. 3. Aufl., New York 1969, S. 113-115).

*Elie Wiesel* nähert sich in aller Verzweiflung neutestamentlichem Ausdruck, wenn er angesichts der langgezogenen Exekution eines jüdischen Kindes am Galgen von Auschwitz fragt: Wo ist nun Gott? und antwortet: "Hier, da ist er, da hängt er an diesem Galgen" (Night, New York 1960, S. 75 f.). Und er widerspricht Rubinstein: "Jude zu sein, bedeutet, sämtliche Gründe in der Welt dafür zu haben, keinen Glauben zu haben an Sprache, an Singen, an Gebete und an Gott; aber fortzufahren, die Geschichte zu erzählen, den Dialog weiterzutragen und meine eigenen stillen Gebete zu haben und meine Auseinandersetzungen mit Gott" (The German Churchstruggle and the Holocaust, hrsg. v. F. H. Littell und H. Glocke, Detroit, S. 227).

*Franklin Sherman* versteht vom christlichen Kreuz her: "Gott teilt die Leiden der Menschen, und die Menschen sind aufgerufen, die Leiden Gottes zu teilen" (Speaking of God after Auschwitz in "Speaking of God today: Jews and Lutherans in Conversation", Philadelphia 1974, S. 157).

3.

Jüdische Betroffene fragen, warum sich die Theodizeefrage nicht noch viel härter für Christen stellt, und sie laden ein, mit ihnen zusammen nach Antwort zu suchen, wie lang der Weg dieses Fragens auch sein mag (Irving Greenberg). Man kann die Frage zurückdrängen, weil man sie vor der Ungeheuerlichkeit des Geschehens als blasphemisch empfindet. Man kann sie aber auch verdrängen, weil man sie selbstschützend vergessen möchte. Aber sie läßt sich nicht beseitigen.

Jüdische Antworten haben es schwer wegen der eigenen Betroffenheit. Juden weigern sich zu Recht, mit schnellem Trost das Unausdenkliche faßbar und das Unaussprechliche sagbar zu machen und damit den Ermordeten noch gleichsam ihren Tod zu stehlen. Das läßt uns *Elie Wiesel* im "Gebet eines Zaddik" (Gerechten) von 1968 spüren:

"Ich habe deine Gerechtigkeit, deine Güte nie in Frage gestellt, obwohl ihre Wege meinem Begreifen oft entgangen sind. Ich habe mich unter alles gebeugt und habe zu allem ja gesagt, viel mehr aus Liebe und Dank als aus Resignation. Ich habe die Züchtigungen, das Sinnlose, die Blutopfer auf mich genommen, ich bin selbst schweigend über den Tod einer Million Kinder hinweggegangen. Im Schatten des unerträglichen Geheimnisses von Auschwitz habe ich mir den Schrei und den Zorn und das Verlangen, damit ein für allemal Schluß zu machen, zum Schweigen gebracht. Ich habe mich für das Gebet und die Anbetung entschieden.

Ich habe mich bemüht, in ein Lied zu verwandeln den Dolch, den du so oft in mein Dir gehorsames Herz gestoßen hast. Ich stieß mit meinem Kopf nicht gegen die Mauer, ich riß mir nicht die Wimpern aus, um nicht mehr zu sehen, und nicht die Zunge, um nicht mehr zu reden. Ich sagte mir, es ist leicht, für dich zu sterben, leichter, als mit dir zu leben, für dich zu leben in deiner verfluchten und gesegneten Welt, wo auch der Fluch, wie alles Übrige, dein Siegel trägt.

Ich erfand Gründe und Freuden, um sie mit dir in Verbindung bringen zu können und mich auch hier anzuhängen.

Aber damit ist Schluß, sage ich. Ich bin am Ende, ich kann nicht mehr. Wenn du dieses Mal dein Volk im Stich läßt, wenn du dieses Mal dem Würger es gestattest, deine Kinder zu erwürgen und ihre Treue zu deinem Bund zu beschmutzen, wenn du jetzt deine Verheißung beschimpfst, dann wisse, daß du nicht mehr die Liebe deines Volkes verdienst und seine Leidenschaft, dich zu heiligen, dich gegen alles und gegen jeden zu rechtfertigen, ja selbst gegen dich selbst.

Wenn diesmal wieder die Lebenden, die Überlebenden massakriert werden und ihr Tod lächerlich gemacht wird, dann wisse, daß ich meinen Stuhl verlassen und meine Funktion als Führer aufgeben werde, daß ich mich, die Stirn bedeckt mit Asche, zur Erde fallen lassen und weinen werde wie noch nie in meinem Leben, daß ich seufzen und schreien werde, wie keines der Opfer jemals vor seinem Sterben geseufzt und geschrien hat, wisse, daß jede meiner Tränen, jeder Schrei aus meinem Herzen deine Herrlichkeit verdüsten, daß alle meine Gesten dich und mich verleugnen werden, wie du mich verleugnet hast, mich selbst, wie du deine Diener bis in ihre deutliche alltägliche Wahrheit hinein verleugnet hast" (*Elie Wiesel, Le mendiant de Jérusalem, Paris 1968, S. 106 f.*).

Christliche Antworten haben es schwer, wegen der Gefahr, aus der eigenen Verwicklung in das Geschehen zu entfliehen. Diese Gefahr ist gegeben mit der vorzeitigen Sinngebung und Erklärung, mit einem eifertigen Kreuzesschema oder einer billigen Auferstehungsthese, der nicht eine lange tätige Buße vorangegangen ist, oder mit einem kurzschlüssigen "Dennoch"-glauben (Psalm 73) ohne vergleichbare Leidenssituation.

Theologische Antworten auf die Theodizeefrage haben so darauf zu achten, daß sie weder Gott die Wahrheit seines Gott-seins rauben, noch den Ermordeten die Wirklichkeit ihres Ausgeliefertseins verfälschen. Angesichts des Holocaust verliert jede generelle Antwort Grund- und Überzeugungskraft, sobald sie der unverstellten Wirklichkeit ausgesetzt ist.

4.

Angesichts dieser Situation ist das Eingeständnis, daß wir jetzt keine Antwort haben - ja, nicht haben können, verantwortbar.

Das Verstummen vor der Frage und damit das Eingeständnis, das Unerklärliche bis auf weiteres unerklärt lassen zu müssen, ist unterschieden von dem Verstummen und von dem Schweigen, das der "Endlösung der Judenfrage" immer noch den Sieg überläßt. Stumme tätige Buße könnte die vorläufige, aber theologisch notwendige Antwort sein. Fackenheim: "Diese Sache schreit nicht nach Erklärung, aber nach einer Antwort."

Mit dem Holocaust, der einer theologischen Erklärung spottet, greift die Macht des Todes von Auschwitz nach uns, die nichts als Tod verkündet. Sie möchte auch uns ihrer Sprachvernichtung unterwerfen, damit wir und unsere Nachkommen weiter dem Sieg dieses Todes dienen. Darum ist schon das Aussprechen der Ratlosigkeit zwischen Christen und Christen - und erst recht zwischen Christen und Juden - ein Schritt heraus aus der Bedrohung von Auschwitz, zumal wenn dieses Aussprechen die Form des Gebetes erreicht.

Aber dann beginnt die Mannigfaltigkeit der vorläufig möglichen Antworten, die uns jetzt aufgegeben sind. Bei diesen Antworten dürfen wir uns jüdischer Hilfe erfreuen.

5.

Keine Antwort zu geben, ist hier eine negative Antwort: Verdrängen; Vergessen, das nur in Selbsttäuschung möglich ist; Verweisen auf die Schuld von anderen.

Positive Antwort beginnt mit dem Eingeständnis *Franklin Littels*:

"Auf eine geheimnisvolle und zugleich schreckliche Art starben die Juden für eine Wahrheit, die die Christen verleugneten: daß der Herr und Richter der Geschichte uns aus der Mitte der Juden geoffenbart wurde. Die tragische Wahrheit ist, daß die meisten Märtyrer für Christus in unserem Jahrhundert Juden waren" (zit. In: P. Lapide, Kirchenkampf und Völkermord, Deutsches Pfarrerbblatt 1975, S. 793).

Die Antwort setzt sich fort, indem man Irving Greenbergs Vorschlag hört und umsetzt, der auf die Frage, wie man von Gott nach diesem Geschehen sprechen kann, zunächst antwortet:

"Man kann nur ein Zeugnis anbieten - das ist das stumme, aber höchst ausdrucksvolle Zeugnis von einer Erneuerung des Bildes Gottes dadurch, daß man ein Kind hat; dadurch, daß man einem menschlichen Leben, das entehrt und beschmutzt wurde, wieder zu der Fülle seiner unverwechselbaren Gottesebenbildlichkeit und seiner einzigartigen Würde verhilft" (a.a.O., S. 10). Und damit fächern sich die Antworten auf in Aufgaben, die nur scheinbar überwiegend auf ethischem Feld liegen, tatsächlich aber theologisch begründet sind:

Mitarbeit bei der verantwortlichen Kontrolle unserer (inzwischen unendlich erweiterten) technokratischen Mittel (Zivilisation);

hindurchhelfen "durch furchtbares Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede" (Paul Celan), (Kultur);

kritischer Widerstand gegen die Wiederholung von Machtballungen und gegen die Entmündigung ohnmächtiger Gesellschaftsgruppen (Politik);  
den Prozeß des Umdenkens bestimmter theologischer Vorstellungen einleiten, wie wir sie mit den nun folgenden Kapiteln über fünf, uns zur Zeit für das christlich-jüdische Verhältnis brennend und belastend erscheinenden, theologischen Komplexen und kirchlichen Lehrtraditionen einzuleiten unternehmen (Religion).

Dann hoffen wir auf das Geschenk, das "Dennoch" des 73. Psalms zusammen mit Juden buchstabieren zu dürfen.

## II. Die gemeinsame Bibel

### 1. (Begriffserklärung)

Für Juden und Christen gibt es ein gemeinsames Buch, das für beide "Schrift" oder Bibel ist. Als die Sammlung urchristlicher Schriften zusammengefaßt und mit kanonischer Geltung vorlag, wurde in der Kirche die für Juden und Christen gemeinsame "Schrift" nach einem Vorgang bei Paulus (2. Kor. 3) das Alte Testament, die Sammlung der urchristlichen Schriften das Neue Testament genannt, das will sagen, Urkunde des Alten und des Neuen Bundes.

Für das Empfinden der Juden und unbestreitbar auch nach der Absicht vieler Christen bedeutet diese Kennzeichnung der gemeinsamen "Schrift" als "alt" eine Abwertung. Weil diese "Schrift" aber Bestandteil der christlichen Bibel ist, darf die Bezeichnung "Neues Testament" keine Abwertung eines "Alten Testaments" bedeuten, sondern kann allenfalls eine Beschreibung der zeitlichen Abfolge und des Zusammenhangs der beiden Sammlungen im Sinne von fortgehender Verheißung, Erfüllung und neuer Bekräftigung der Verheißung sein.

Jüdisch hat sich die Bezeichnung der "Schrift" als Tanach durchgesetzt, das ist das Kürzel für den Namen der drei großen Teile des Buches: Tora (= Weisung, die Mosebücher), Newim (prophetische Bücher), Ketuwim (Schriften). Da die Bezeichnung "Bibel" jüdisch geläufig ist, empfiehlt sich zur Unterscheidung von der auch das Neue Testament umfassenden christlichen Bibel für das Alte Testament die Bezeichnung "Hebräische Bibel".

### 2. (Die Offenbarung Gottes)

Für Juden und Christen ist die "Schrift" Zeugnis von Gottes Handeln in unserer Welt. Für Juden und Christen gibt Gott in der "Schrift" zu erkennen, wer er ist. Juden und Christen ist gemeinsam, was der Begriff der Offenbarung besagt: Gott ist der uns Menschen anredende Gott. Beide hören aus dem Wort der "Schrift" die gegenwärtige Anrede Gottes (viva vox Dei).

### 3. (Der eine Gott)

Der Gott, den das Neue Testament bezeugt, ist derselbe Gott, von dem die Hebräische Bibel spricht.

Die Hebräische Bibel ist die Bibel Jesu, und der Gott Jesu ist der Gott Abrahams, des Mose und der Propheten.

Juden können sagen, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs sich auch durch die christliche Verkündigung den Völkern bekanntgemacht hat.

Christen bezeugen mit dem Neuen Testament, daß der Gott, der Jesus vom Tod auferweckt hat, der in der "Schrift" bezeugte Gott ist.

Die Schrift" läßt Juden und Christen darauf achten, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nicht mit dem Gott der Philosophen verwechselt wird (Pascal), weil Gott sich in der Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Israels offenbart.

### 4. (Das Wort Gottes)

Wenn in der Kirche von Gesetz und Evangelium gesprochen wird, darf das nicht so verstanden werden, als sei das Gesetz mit der Hebräischen Bibel und das Evangelium mit dem Neuen Testament identisch.

Die Lehre von Gesetz und Evangelium versteht Gottes Wort als sein richtendes und rettendes Wort.

Diese Unterscheidung gilt für die Hebräische Bibel ebenso wie für das Neue Testament.

### 5. (Der Messias Gottes)

Gleichwohl stellt sich die Frage: Lesen Juden und Christen wirklich dieselbe "Schrift"? Entscheidend ist bei der Antwort, daß die Bibel der Christen neben der Hebräischen Bibel auch das Neue Testament einschließt.

Der im Neuen Testament bezeugte Jesus von Nazareth hat für Juden und Christen unterschiedliche Bedeutung. Für die Christen ist er der in der "Schrift" verheißene Messias, die Juden erkennen ihn als den Messias nicht an.

Daran, daß die Christengemeinde in der Person Jesu den in der "Schrift" verheißenen Messias erkannte, die Juden aber diese Erkenntnis nicht teilen, wird deutlich, daß Juden und Christen dieselbe "Schrift" verschieden verstehen.

Anhand der Lk. 24, 13-35 erzählten Oster-Geschichte (Emmaus) läßt sich sagen: Die Christen haben die "Schrift" aus der Hand ihres Messias Jesus, die Juden haben sie als Dokument der Offenbarung Gottes und Ausdruck ihrer Existenz als Gottes Volk. Bei wörtlich gleichem Text sind die Voraussetzungen ihrer Lektüre verschieden.

Juden lesen die "Schrift" als Zeugnis von Gottes Liebe und Gebot und in Erwartung des messianischen Heils.

Christen lesen sie als Zeugnis von Gottes Liebe und Gebot, in Erinnerung an den Messias Jesus, in Erwartung seiner Wiederkunft und des messianischen Heils.

### 6. (Gemeinsames Lesen)

Angesichts dieser Verschiedenheit im Verständnis der "Schrift" sind Juden und Christen herausgefordert, die "Schrift" gemeinsam zu lesen. Da die "Schrift" ihren Ursprung in der Geschichte des jüdischen Volkes hat, in seinem Glauben, Denken und Tun, müssen die Christen neu lernen, auf die Stimme jüdischer Schriftauslegung zu hören. Sie tun gut daran auch im Interesse eines eindringenderen Verständnisses des Neuen Testaments.

## III. Jesus Christus zwischen Juden und Christen

Er ist unser Friede (Eph. 2,14).

In der Geschichte der Kirche haben die Christen meist geglaubt, daß Jesus uns vom jüdischen Volk trennt; viele Christen glauben das heute noch. Man sagt:

- die Christen, die an Jesus als den Messias glauben, sind von den Juden, die ihn als Messias nicht anerkennen, getrennt;
- Jesus hat das Judentum endgültig überwunden und ein neues Gottesvolk begründet;
- Jesu Judesein hat keine Bedeutung neben seiner Gottessohnschaft.

Absurde Behauptungen besagen:

- Jesus war kein Jude, sondern Arier;
- Jesus war kein Jude, sondern Christ;

Erst in den letzten Jahrzehnten hat in der Kirche eine Besinnung über die Frage begonnen: Trennt Jesus Christus uns vom jüdischen Volk oder verbindet er uns mit ihm? Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments erweist sich der Glaube an Jesus als den Messias und seine Nichtanerkennung als Messias seitens der Juden unter Umständen als trennend; die Person Jesu aber verbindet Christen und Juden.

1. Das Neue Testament bezeugt die Universalität des Heils, das Gott durch Jesu Leben, Tod und Auferstehung gestiftet hat.

Jesus wurde in der Urkirche als Messias bezeichnet; das griechische Wort für Messias heißt: Christus. Damit ist der Bezug Jesu auf das Volk Israel eindeutig gekennzeichnet. Dazu galt Jesus als Heiland und Gottessohn. Die Bezeichnung Heiland (= Retter) nennt, indem sie ihn zur Welt im Ganzen in Beziehung setzt, das Ziel seines Daseins. Die Bezeichnung Gottessohn nennt, indem sie ihn zu Gott in Beziehung setzt, die Herkunft seines Daseins. Auch in diesen beiden Titeln ist der Bezug Jesu auf das Volk Israel immer schon vorausgesetzt.

In den verschiedenen Überlieferungsschichten, die das Neue Testament enthält, läßt sich das zeigen:

Jesus wußte sich zu den verlorenen Schafen vom Haus Israel gesandt (Matth. 15,24), und wenn er auch gelegentlich diese Grenze überschreitet (Matth. 15,28; 8,10), sendet doch erst der Auferstandene seine Jünger zu den Völkern (Matth. 28,18ff.). Christus ist ein Diener der Juden gemäß den biblischen Verheißungen, und die Heiden werden diesen Verheißungen entsprechend zum Gotteslob gelangen (Röm. 15,8 ff.); der Auftrag zur Zeugenschaft erstreckt sich von Jerusalem, dem Zentrum Israels, bis an die Enden der Erde (Apg. 1,8).

Der Inhalt dessen, was Jesus Christus für die Welt ist, lautet ohne Ausschließung irgendeiner Personengruppe: "Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selbst" (2. Kor. 5,19).

"Der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Erlösung für die vielen" (Mk. 10,45);

und mit ausdrücklichem Bezug auf Israel und die Völker in ihrer Verschiedenheit und Zusammengehörigkeit: "Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, damit er sich über alle erbarme" (Röm. 11, 32).

## 2. Das Neue Testament bezeugt Jesu Judesein:

Er entstammt dem jüdischen Volk; er lebte, wirkte, lehrte und starb als Jude.

Die Stammbäume Jesu (Matth. 1 und Lk. 3) und andere neutestamentliche Texte (Röm. 9,5; Lk. 1-2) belegen seine jüdische Herkunft. Die Evangelien lassen erkennen, daß er als Jude unter Juden lebte; daß auch seine Auseinandersetzungen mit anderen Juden um das richtige Verständnis von Gottes Willen den Rahmen des Judentums nicht sprengen, sondern innerjüdische Auseinandersetzungen sind.

Jesus starb als Jude, vom römischen Statthalter Pontius Pilatus zum Kreuzestod verurteilt, weil dieser und eine Gruppe aus der Führungsschicht des jüdischen Volkes fürchteten, das Volk werde sich in einem messianischen Aufstand gegen die römische Herrschaft erheben, in Jesus den Messias oder einen messianischen Propheten sehen. Jesus wurde darum heimlich, hinter dem Rücken des jüdischen Volkes, verhaftet, verurteilt und gekreuzigt (vgl. Mk. 14,12; Lk. 19,48; Joh. 11,48).

Die Erfahrung der Auferstehung des Gekreuzigten hat in der Urchristenheit schon früh dazu geführt, daß Jesu Tod als Erfüllung biblischer Verheißung verstanden wurde: Er mußte nach dem Willen Gottes sterben für die Sünden der Welt (Jes. 53; Mk. 14,24; 1. Pt. 2,24). Der größte Teil des jüdischen Volkes kann nach der Kreuzigung Jesu in dessen Leben und Werk kein Heilsereignis erkennen. Aus der Mitwirkung einzelner Juden an der Verurteilung Jesu, wie die Evangelien sie erzählen, läßt sich eine Schuld des jüdischen Volkes am Tode Jesu auf gar keinen Fall herleiten.

## IV. Das eine Volk Gottes

Die christliche Kirche hat sich seit der Zeit der Urgemeinde als Gemeinde des "neuen" Bundes verstanden. Sie hat von sich als dem "neuen" oder "wahren" Israel gesprochen. Sie hat den in Jesus Christus geschlossenen "neuen Bund" als Überbietung, Ablösung oder sogar als Gegen-

satz zum "alten" Bund verstanden. Sie hat das sogenannte "Alte" Testament als Buch übernommen, in dem sich eine Verheißung niederschlägt, deren Erfüllung in Jesus Christus das Fundament ihrer Existenz als Kirche des "neuen Bundes" ist. Sie hat die Bundesgeschichte Israels zur bloßen Vorbereitungsgeschichte ihres eigenen Daseins erklärt und sah die legitime Existenz des jüdischen Volkes als Bundesvolk mit dem eigenen Eintritt in die Geschichte als beendet an. Dem Judentum gegenüber wurde ein christlicher Ausschließlichkeitsanspruch zur Geltung gebracht, der letztlich dem Judentum das Existenzrecht absprach. Die christliche Kirche sah sich als heilsgeschichtliche Institution an, die vollgültig an die Stelle des alttestamentlichen Israels getreten war und neben der für die Weiterexistenz eines Bundesvolkes mit eigenprägter Gottesbeziehung kein Raum mehr blieb (Substitutionstheorie). Gegenüber einem solchen Selbstverständnis der christlichen Kirche, das den traditionellen christlichen Antijudaismus hervorgebracht hat, ist festzuhalten:

1. Das "Neue" im "neuen Bund" ist nicht die Preisgabe des "alten" Bundes, sondern dessen Bestätigung in der Geschichte des **Jesus von Nazareth**. Erster und bleibender Adressat des Evangeliums Jesu ist das Volk Israel (Röm. 1,16; 9,5f.; 15,8f.). Im Weg und Werk Jesu beweist der Gott Israels vor aller Welt seine unwandelbare Treue und seine unbedingte Solidarität mit seinem erwählten Volk, das ihm mit seiner Treue zur Thora antwortet. Die Sendung Jesu ist nicht Grund eines göttlichen Fluches über die "widerspenstigen" Juden, sondern Erweis des ungekündigten Bundes Gottes mit Israel.
2. Die in der Sendung Jesu sich bekundende Treue Gottes zu seinem Volk Israel erfährt ihre Krönung durch die Einbeziehung der Völkerwelt in die Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Israels. Der Anteil an Israels Erwählung kann von der Völkerwelt nur festgehalten werden durch die bleibende Bindung an die Hoffnung Israels in Jesu Namen (Röm. 11,17ff.). In diesem "neuen" - Israel und die Völkerwelt umfassenden - Bundesgeschehen bekundet sich Gottes Zuwendung zu dem Menschen, seine Treue zu seinem Geschöpf (Jer. 31,31ff.; 36,26f.; Sach. 8,7f.; 8,19f.; Röm. 5, 8-10; Eph. 2,18-20; 3,15-17).
3. Die Erkenntnis, daß die Völkerwelt durch die Sendung Jesu in die Hoffnungsgeschichte Israels einbezogen ist, wurde schon in der Frühzeit der Kirche preisgegeben. Die theologische Entwicklung führte zu dogmatischen Konstruktionen, welche die Entfremdung der Kirche vom Judentum noch verstärkten. Unter Ausschluß Israels aus der Dreiheit "Israel - Messias - Völkerwelt" wurde die Zweiheit "Christus - Kirche". Die Kirche verstand sich als das "neue Gottesvolk" und damit als den einzigen legitimen Erben biblischer Verheißung. Das Israel, das sich der Anerkennung Jesu als Messias verschloß, konnte man nur als Volk unter dem Fluch Gottes begreifen. Das hat bis heute seinen mannigfachen Niederschlag in der theologischen Lehre, in der Verkündigung und Unterweisung, in der Liturgie und in der Frömmigkeit gefunden.
4. Das Selbstverständnis der Kirche, das "neue" Gottesvolk zu sein, hatte in der nachkonstatinischen Zeit für die Juden schwere gesellschaftliche, rechtliche, wirtschaftliche und existentielle Folgen: Ausschluß aus der christlich bestimmten abendländischen Gemeinschaft, Ghettoisierung, Verdächtigung und Diffamierung aller Art, Berufsverbote, Verfolgungen bis hin zum Mord. Noch in den Versuchen der Antisemiten des 19. Jahrhunderts, die Emanzipation der Juden aufzuhalten oder rückgängig zu machen, wie umgekehrt in den Versuchen, ihre Assimilation zu beschleunigen, und selbst noch in den Rechtfertigungsversuchen der nationalsozialistischen Rassenpolitik wirkte die "Substitutionstheorie" nach.
5. Demgegenüber erkennen wir heute die Notwendigkeit einer Rückbesinnung auf die in der Heiligen Schrift bezeugte gemeinsame Verheißungs- und Erwählungsgeschichte von Israel und Kirche. Unser Bekenntnis zu Jesus Christus ermöglicht uns, den ungekündigten Bund Gottes mit Israel, seinem "erstgeborenen Sohn" (Ex. 4,22), zu bezeugen und in der konkreten Hinwendung zum heutigen Judentum unsere Dankbarkeit für Gottes Erbarmen mit **allen** Menschen (Röm. 11,32) zu erweisen. Wir dürfen nicht mehr von einem "alten" und von ei-

nem "neuen" Gottesvolk reden, sondern nur von dem **einen** Gottesvolk, das als das Israel Gottes dem Ruf in Gottes Zukunft folgt.

## V. Gerechtigkeit und Liebe im Judentum und im Christentum

Von der gemeinsamen Wurzel, der Hebräischen Bibel aus, sind in der jüdischen wie in der christlichen Tradition Gerechtigkeit und Liebe begründet im Heilshandeln Gottes an der Welt und am Menschen. In Gottes Heilshandeln wird offenbar, daß Gerechtigkeit und Liebe Wesensmerkmale Gottes sind. Sie können darum nicht voneinander isoliert werden, weder in Gott und seinem Handeln - noch im menschlichen Handeln, das auf dieses antwortet.

Die jüdische Tradition hebt aus Gottes Heilshandeln die Erschaffung des Menschen zum Ebenbild Gottes, die Erwählung Israels und Gottes Treue zu seinem Volk sowie das Geschenk der Tora, der Wegweisung, die Israel ermöglicht, Gottes Partner bei der Bewahrung, Gestaltung und Vollendung der Welt zu sein, als Erweis seiner Liebe und Gerechtigkeit besonders hervor.

Die christliche Tradition sieht im Heilshandeln Gottes in Jesus Christus diese jüdische Tradition bestätigt und mißt ihm unter den Taten Gottes als der wichtigsten Offenbarung seiner Gerechtigkeit und Liebe zentrale Bedeutung bei.

Es ist deshalb nicht gerechtfertigt, von "tiefgehende(n) Unterschiede(n) in der Begründung von Gerechtigkeit und Liebe" (Studie S. 15) im Judentum und im Christentum zu sprechen.

In der jüdischen und in der christlichen Tradition umfaßt die Liebe Gottes alle seine Geschöpfe. Als Gottes Ebenbild und Partner soll der Mensch sein Handeln nach diesem Vorbild Gottes ausrichten.

Er darf darum im Judentum und im Christentum seine Liebe dem Mitmenschen auch dann nicht entziehen, wenn dieser sein Feind ist, - denn auch der Feind bleibt Gottes geliebtes Geschöpf. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß im Judentum schon vor, neben und nach Jesus dem Menschen geboten wird, seinen Feind zu lieben (siehe z.B.: "Wenn sich das Rind oder der Esel deines Feindes verirrt hat und du triffst sie an, so sollst du sie ihm wieder zuführen. Wenn du den Esel deines Feindes unter seiner Last erliegen siehst, so sollst du ihn nicht ohne Beistand lassen, sondern ihm aufhelfen" (Ex. 23,4+5); "Und nun, meine Kinder, liebt ein jeder seinen Bruder und rottet den Haß aus eurem Herzen aus, indem ihr einander liebt in Werk und Wort und Gesinnung der Seele. Denn ich redete vor dem Angesicht unseres Vaters friedlich mit Joseph, und wenn ich hinausgegangen war, so verdunkelte der Geist des Hasses meinen Verstand und erregte meine Seele, ihn zu töten. Liebet nun einander von Herzen, und wenn einer gegen dich sündigt, so sage es ihm in Frieden und schaffe das Gift des Hasses weg und halte in deiner Seele die List nicht fest" Test. Gad 6; "Sage nicht: Die mich lieben, liebe ich und die mich hassen, hasse ich, sondern liebe alle" und "Wer seinen Nächsten haßt, gehört zu denen, die Blut vergießen" Derech Eretz Rabba 11). Auch in Matth. 5,43 f. lehnt Jesus in Übereinstimmung mit dem Hauptstrom jüdischer Lehrtradition ein einschränkendes Mißverständnis des Gebotes der Nächstenliebe ab.

Es ist deshalb nicht gerechtfertigt zu sagen, daß erst Jesus "durch die Forderung der Feindesliebe" das Gebot der Nächstenliebe "von allen Schranken befreit" habe (Studie S. 15).

## VI. Zur Frage der Judenmission

1. Gott hat das Volk Israel zu seinem Eigentumsvolk berufen. Durch diese Berufung werden alle Völker dazu gelangen, Gott zu erkennen und zu lieben und Anteil an seinem Heil zu gewinnen. Die christliche Kirche ist die Versammlung der von Gott durch Jesus Christus und in

seinem Namen Berufenen. Sie bezeugt die Einzigartigkeit des Juden Jesus in der Geschichte Gottes mit der Welt.

2. Das jüdische Volk und die christliche Kirche sind darum beide von dem einen Gott berufen, seine Zeugen in der Welt zu sein. Zeugen sind sie durch ihr Dasein und ihr Bekenntnis, mit dem sie vor der Welt Rechenschaft über den Grund ihres Glaubens, ihres Tuns und ihrer Hoffnung ablegen. Rechenschaft sind sie auch einander schuldig, in Achtung vor der Identität und Zeugenschaft des anderen. Wo sie gemeinsam Zeugnis ablegen können, sollten sie das mehr als bisher tun.
3. Die Loslösung der Kirche aus Juden und Heiden vom Volke Israel und die daraus folgende verhängnisvolle Verdrängung, Isolierung und Gefährdung des jüdischen Volkes stellt für die Kirche heute ein belastendes Erbe dar. Die Kirche ist deshalb dazu aufgerufen, ihr Selbstverständnis im Licht der fortdauernden Berufung Israels zu formen und Israel im Namen des Gottes Israels, der der Vater Jesu Christi ist, nicht wie einem Fremden zu begegnen.
4. Gehorsam gegen den einen berufenden und sendenden Gott bedeutet für die Kirche heute, in demütiger, dankbarer und hoffnungsvoller Ökumenizität mit Israel verbunden zu sein und entschlossen zu Israel zu stehen, in welcher geschichtlichen Gestalt auch immer es existiert.
5. Die bleibende Berufung und Sendung Israels verbietet es der Kirche, ihr Zeugnis ihm gegenüber in derselben Weise wie ihre Sendung (Mission) zu allen andern Völkern zu verstehen.
6. Die Existenz der Kirche in ihrer Sendung zu den Völkern ist als Werk des Gottes Israels Zeichen für Israel. Die Kirche schafft diesen Tatbestand nicht selbst, sie kann ihn aber durch ihr Versagen gegenüber Israel verdunkeln.

## **Anhang C: Kirchenordnung**

Jesus Christus baut und erhält seine Kirche durch sein Wort und Sakrament in der Kraft des Heiligen Geistes bis zu seiner Wiederkunft.

Der Herr hat seiner Kirche den Auftrag gegeben, das Evangelium aller Welt zu verkündigen, und schenkt ihr zur Erfüllung dieses Auftrages mannigfache Gaben und Dienste, die der Verherrlichung seines Namens und der Erbauung seiner Gemeinde dienen.

Alle Glieder der Kirche sind aufgrund der heiligen Taufe berufen, an der Erfüllung dieses Auftrages im Glauben mitzuwirken. Es ist Aufgabe der Gemeinde, im Gehorsam gegen ihren Herrn alle zur Durchführung dieses Auftrages notwendigen Dienste einzurichten und zu ordnen.

### **Grundartikel**

#### **I.**

Die Evangelische Kirche im Rheinland bekennt sich zu Jesus Christus, dem Fleisch gewordenen Worte Gottes, dem für uns gekreuzigten, auferstandenen und zur Rechten Gottes erhöhten Herrn, auf den sie wartet.

Sie ist gegründet auf das prophetische und apostolische Zeugnis der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments.

Sie bekennt mit den Kirchen der Reformation, daß die Heilige Schrift die alleinige Quelle und vollkommene Richtschnur des Glaubens, der Lehre und des Lebens ist und daß das Heil allein im Glauben empfangen wird.

Sie bezeugt ihren Glauben in Gemeinschaft mit der alten Kirche durch die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse: das apostolische, das nicänische und das athanasianische Bekenntnis.

Sie erkennt die fortdauernde Geltung der reformatorischen Bekenntnisse an.

Sie bejaht die Theologische Erklärung der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche von Barmen als eine schriftgemäße, für den Dienst der Kirche verbindliche Bezeugung des Evangeliums.

Sie bekennt sich zu der einen, heiligen, allgemeinen, christlichen Kirche, der Versammlung der Gläubigen, in der das Wort Gottes lauter und rein verkündigt wird und die Sakramente recht verwaltet werden.

#### *Ergänzung:*

*„Sie bezeugt die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.“*

#### **II.**

Auf diesem Grunde sind alle Gemeinden der Evangelischen Kirche im Rheinland in einer Kirche verbunden und haben untereinander Gemeinschaft am Gottesdienst und an den heiligen Sakramenten.

Dabei folgen die Gemeinden entweder dem lutherischen oder dem reformierten Bekenntnis oder dem Gemeinsamen beider Bekenntnisse.

In den Gemeinden, die dem lutherischen Bekenntnis folgen, gelten: die Augsburgische Konfession, die Apologie der Augsburgischen Konfession, die Schmalkaldischen Artikel und der Kleine und Große Katechismus Luthers;

in den Gemeinden, die dem reformierten Bekenntnis folgen, gilt der Heidelberger Katechismus;

in den Gemeinden, die dem Gemeinsamen beider Bekenntnisse folgen, ist entweder der lutherische oder der Heidelberger Katechismus oder eine Zusammenfassung beider Katechismen in Gebrauch.

### III.

Die Evangelische Kirche im Rheinland pflegt die Kirchengemeinschaft der in ihr verbundenen Gemeinden, wobei sie den Bekenntnisstand ihrer Gemeinden achtet und der Entfaltung des kirchlichen Lebens gemäß ihrem Bekenntnisstand Raum gewährt.

Zum Dienst am Wort in einer Gemeinde kann nur berufen werden, wer den Bekenntnisstand der Gemeinde anerkennt. Der gelegentliche Dienst am Wort darf einem in einer evangelischen Kirche ordnungsgemäß berufenen Diener nicht deshalb verwehrt werden, weil er einem anderen als dem in der Gemeinde geltenden Bekenntnis angehört; er ist jedoch verpflichtet, den Bekenntnisstand der Gemeinde zu achten.

Die Verwaltung der Sakramente geschieht in den Gemeinden gemäß ihrem Bekenntnisstand. In allen Gemeinden werden jedoch die Glieder aller evangelischen Kirchen ohne Einschränkung zum heiligen Abendmahl zugelassen.

Die Evangelische Kirche im Rheinland ruft ihre Gemeinden auf, das Glaubenszeugnis der Brüder anderen Bekenntnisses zu hören, in gemeinsamer Beugung unter Wahrheit und Verheißung des Wortes Gottes die in den Bekenntnissen begründeten Lehrunterschiede zu tragen und im gemeinsamen Bekennen des Evangeliums zu beharren und zu wachsen.

Die Evangelische Kirche im Rheinland weiß sich verpflichtet, die kirchliche Gemeinschaft der Evangelischen Kirche der Union und der Evangelischen Kirche in Deutschland zu fördern und durch Zusammenarbeit mit den Kirchen der Ökumene an der Verwirklichung der Gemeinschaft der Christenheit auf Erden teilzunehmen.

In dieser Bindung an Schrift und Bekenntnis, die auch für die Setzung und Anwendung ihres gesamten Rechtes grundlegend ist, gibt sich die Evangelische Kirche im Rheinland die folgende Ordnung:

**Anhang D:**

**Beschluss der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 9. Januar 2005:  
„Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden – Würdigung des Beschlusses und der Thesen der Landessynode von 1980 nach 25 Jahren“**

**Beschluss 71:**

*Die Landessynode nimmt den vom Ständigen Theologischen Ausschuss und vom Ausschuss ‚Christen und Juden‘ erarbeiteten Text „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden - Würdigung des Beschlusses und der Thesen der Landessynode von 1980 nach 25 Jahren“ in der festgestellten Fassung zustimmend zur Kenntnis.*

*Die Landessynode bestätigt insbesondere den Aufgabenkatalog „Ausblick und anstehende Aufgaben“ (Ziffer 2 des Textes) und bittet den Ausschuss ‚Christen und Juden‘, den Ausschuss für Gottesdienst und Kirchenmusik und den Ständigen Theologischen Ausschuss, auf der Basis der gemeinsamen Ausschussarbeit die Aufgaben weiterhin zu bearbeiten und das Ergebnis möglichst bis Ende des Jahres 2006 der Kirchenleitung vorzulegen, die für eine Diskussion in der Landeskirche sorgen soll.*

*(Mit Mehrheit, bei einer Gegenstimme  
und zwei Enthaltungen)*

Die Stellungnahme hat nunmehr folgenden Wortlaut:

**„ZUR ERNEUERUNG DES VERHÄLTNISSES  
VON CHRISTEN UND JUDEN“**

Würdigung des Beschlusses und der Thesen  
der Landessynode von 1980 nach 25 Jahren

**1. Rückblick****1.1 Beschluss und Thesen von 1980**

Der Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland (im Folgenden BS 37 LS 1980 der EKIR) „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ von 1980 war ein wegweisendes Ereignis im Verhältnis von Christen und Juden:

Nach einigen Vorläufern (der Synode der EKD 1950, Gründung der Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden beim Deutschen Evangelischen Kirchentag 1961) hat sich zum ersten Mal eine Synode der Schuld unserer Kirche und einzelner ihrer Mitglieder im Verhältnis zu den Juden verbindlich gestellt. Die EKIR hat damit den Anstoß aufgenommen, den die von ihr initiierte Studie der EKD Christen und Juden (1975) gegeben hatte.

1976 hat die Synode einen Ausschuss berufen mit dem Auftrag, eine Stellungnahme zu der EKD-Studie „Christen und Juden“ (1975) zu erarbeiten. Entscheidend war, dass Juden zur Mitarbeit gewonnen werden konnten und als gleichberechtigte Mitglieder mitgearbeitet haben.

Im Jahr 1978 hat die Synode den Auftrag von 1976 in einem „Wort an die Gemeinden zum Gespräch zwischen Christen und Juden“ aus Anlass der 40. Wiederkehr der Reichspogromnacht vom 9.11.1938 präzisiert. Darin finden sich wegweisende Sätze, die in

das „Wort an die Gemeinden“ der Synode der EKU zum gleichen Anlass vom April 1978 weithin wörtlich übernommen worden sind. In beiden Texten werden erstmals Versagen und Schuld der Kirche nicht auf ihr Verhalten während des Dritten Reiches beschränkt; die systematische Judenverfolgung und -ausrottung wird vielmehr in einen ursächlichen Zusammenhang mit „jahrhundertealten Vorurteilen und Entscheidungen der Christenheit und auch mit der Unkenntnis der Gemeinden über das geschichtliche und gegenwärtige Judentum“ gebracht. Daraus wird ein Katalog von Aufgaben erstellt, die die Synode mit ihrem Beschluss von 1980 erfüllt hat.

In seiner Einführung in das Synodalthema hat Präses Immer den „weiten Weg“ angesprochen, „... der offenbar nötig war, um uns in die gegenwärtige Gesprächssituation hineinzuführen ...“, um dann fortzufahren: „... vielleicht war das Ausmaß der vorausgegangenen Unterlassungen, Missverständnisse und Halbheiten einfach zu groß, als dass es in kürzerer Zeit hätte erfasst und auch nur ansatzweise bewältigt werden können.“ (Handreichung Nr. 39 der EKIR, S. 6 f.)

Diesem Bewusstsein entspricht es, dass die Landessynode sich zu Beginn ihres Beschlusses der Gründe vergewissert, die die Kirche veranlassen, sich „der geschichtlichen Notwendigkeit“ zu stellen, „... ein neues Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk zu gewinnen.“ [BS 37 (1) LS 1980].

Schon damals hatte einer der Gründe heftige Auseinandersetzungen ausgelöst, die heute eher noch akuter sind, nämlich: „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.“ [BS 37, 2 (3)]. Für die jüdischen Ausschussmitglieder war diese Einsicht ein Erweis des „neuen Verhältnisses“ zum jüdischen Volk, zu dem sich die Kirche mit ihrem Beschluss verpflichtet hatte. Gleichwohl ist die Rede vom „Zeichen“ bis heute umstritten. Dabei ist zu bedenken, dass ein Zeichen erst im Zusammenhang, in dem es erscheint, seine Aussagekraft gewinnt. Den Zusammenhang bilden die folgenden theologischen Aussagen der Erklärung.

Der Schwerpunkt des Beschlusses liegt auf dem Bekenntnis zum *niemals gekündigten Bund Gottes mit seinem Volk Israel*. Er wehrt damit der falschen judenfeindlichen Tradition von der Ersetzung des alten Bundes Gottes mit Israel durch einen neuen Bund in Jesus Christus, der dann mit der Kirche und der Menschheit geschlossen wäre. Deshalb erkannte die Landessynode als Schuld: „Der neue Bund wurde als Gegensatz zum alten Bund, das neue Gottesvolk als Ersetzung des alten Gottesvolkes verstanden.“ [BS 37, 4 (7)]

- Der Beschluss stellt demgegenüber das Bekenntnis zu dem Gott Israels, dem Vater Jesu Christi, in den Zusammenhang Seiner *bleibenden Treue zu dem einen Bund Gottes mit Israel* und erkennt, dass „... die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk Israel hineingenommen ist.“ [BS 37, 4 (4)].
- Christologisch hält der Beschluss die unlösliche Verbundenheit Jesu von Nazareth mit seinem Volk Israel fest: Christen bekennen sich „zu Jesus Christus, dem Juden“, der nur als der verheißene „Messias Israels“ der Versöhner und Erlöser, d.h. „... der Retter der Welt ist und die Völker der Welt mit dem Volk Gottes Israel verbindet.“ [BS 37, 4 (3)].
- Die Ersetzung Israels durch die Kirche als das sogenannte „wahre Gottesvolk und wahre Israel“ war eng mit der traditionellen Reihenfolge von „Gesetz und Evangelium“ verbunden. Demgegenüber folgt der Beschluss der im Kirchenkampf gewonnenen Erkenntnis (Barmen II) von der biblisch zunächst notwendigen Umkehrung zur Reihenfolge „*Evangelium und Gebot*“ bzw. „Bund und Tora“ und bekennt sich zu den mit den Juden gemeinsamen Weisungen Gottes: „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.“ [BS 37, 4 (5)].

- Der Beschluss sieht die Verbundenheit von Synagoge und Kirche in ihrem gemeinsamen Bekenntnis zu Gott als dem „Schöpfer des Himmels und der Erde“ gegeben. Darüber hinaus ist sie zugleich darin begründet, „... dass wir als von demselben Gott durch den *aaronitischen Segen* Ausgezeichnete im Alltag der Welt leben.“ [BS 37, 4 (8)].
- Nicht zuletzt sind Juden und Christen eschatologisch durch das Bekenntnis zur „gemeinsamen messianischen Hoffnung eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ verbunden und bekennen den Heiligen Geist als "... die Kraft dieser messianischen Hoffnung für das gemeinsame Zeugnis und das Handeln von Christen und Juden für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt.“ [BS 37, 4 (8)].

## **1.2 Wirkungen innerhalb der Evangelischen Kirche im Rheinland**

Der Synodalbeschluss hatte zunächst innerhalb der Evangelischen Kirche im Rheinland erhebliche Wirkungen.

### **1.2.1 Organisatorische Konsequenzen**

- In den rheinischen Kirchenkreisen gibt es heute Beauftragte für das Gespräch zwischen Christen und Juden.
- In einzelnen Regionen gibt es entsprechende intersynodale Arbeitskreise, die ständig an der praktischen Umsetzung und an der Fortentwicklung des Synodalbeschlusses arbeiten.
- Die Landeskirche hat einen Ausschuss „Christen und Juden“ einberufen und die Studienstelle „Christen und Juden“ beim Landeskirchenamt eingerichtet.
- An die Kirchliche Hochschule Wuppertal werden regelmäßig jüdische Gastdozentinnen und Gastdozenten berufen.
- Bei der ständigen Überprüfung von Methodik und Didaktik im Religionsunterricht und in der Konfirmandenarbeit werden Implikationen des Beschlusses bedacht.
- Im Zusammenhang der Examensreform hat der Synodalbeschluss Berücksichtigung gefunden und gehört seit der Neufassung der Prüfungsordnung für die Erste und Zweite Theologische Prüfung (30.04.2004) zum Stoffplan beider theologischen Prüfungen im Rheinland, was eine angemessene Berücksichtigung in beiden Ausbildungsphasen nach sich zieht.
- Im Rahmen der Fort- und Weiterbildung der EKIR (Pastoralkolleg und Ev. Akademie Rheinland) hat das christlich-jüdische Gespräch seinen festen Ort gefunden.

### **1.2.2 Rechtliche Konsequenzen**

Im Jahr 1987 hat die Synode mehrere Artikel der Kirchenordnung geändert: Die Aufgaben der Kirchengemeinden, der Kirchenkreise und der Landessynode werden um die Beteiligung und Förderung des „... der Kirche gebotenen christlich-jüdischen Gesprächs...“ bzw. „... die Pflege der Verbundenheit der Kirche mit dem Volk Israel...“ erweitert [Art 5, 140 u. 169 KO (alt)]. Ferner werden in den Bestimmungen über die Missionswerke das Volk Israel aus „... dem Auftrag Jesu, alle Völker in seine Jüngerschaft zu rufen...“ herausgenommen [Art 215 KO (alt)].

### **1.2.3 Ansätze zur Revision der eigenen Tradition**

Der Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland zur 50. Wiederkehr des Jahrestages der Synagogenbrände vom 15.1.1988 zeigt, wie in diesem Lernprozess immer deutlicher wird, dass aus Schuldkenntnis und Umkehr die Revision unserer gesamten Tradition

und die Erneuerung zentraler Elemente unserer theologischen Überlieferung folgen müssen. Aus der früher fälschlich so genannten „Judenfrage“ ist etwas geworden, was man eher „die Christenfrage“ nennen könnte.

Die lange Zeit nach 1945 in Kirche und Theologie praktizierte Trennung von gesellschaftlich-politischem Antisemitismus und religiös-theologisch begründetem Antijudaismus ist ebenso überwunden worden wie die Beschränkung des Bekenntnisses zu „Mitverantwortung und Schuld“ auf die Zeit der Judenverfolgung während des Dritten Reiches: „Wir sind schuldig geworden, als wir Auschwitz zuließen. Wir machen uns erneut schuldig, wenn wir immer noch nicht die abschüssige Bahn von der religiösen Diffamierung, der gesellschaftlichen Ächtung und dem Rassismus zur physischen Vernichtung der Juden wahrhaben wollen. Wir haben zwar den Tod der Opfer beklagt, aber wir haben noch kaum gefragt, welche falsche Lehre von Gott und welches falsche Verhalten gegenüber Menschen wir weiterhin überliefern und ausüben.“ (BS 78, 4. LS 1988)

„Wir neigen dazu, den Holocaust als ein Ereignis anzusehen, das nur das jüdische Volk betrifft. Wir übersehen dabei, daß er von uns ausging und daß es deswegen um uns selbst geht.“ (BS 78, 5. LS 1988)

#### 1.2.4 Ergänzung des Grundartikels der Kirchenordnung

Die wichtigste Folgerung für das grundlegende Selbstverständnis der Kirche aus dem Synodalbeschluss von 1980 zieht die Synode im Jahr 1996 durch die erstmalige Veränderung des Grundartikels ihrer Kirchenordnung. Am Ende des ersten Abschnitts sind die Sätze angefügt worden:

**„Sie (die Evangelische Kirche im Rheinland) bezeugt die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde“.**

In einem bisher nicht erreichten Umfang haben sich die Gemeinden, Kirchenkreise, Ämter, Werke und Einrichtungen der Kirche an dem vorangehenden dreijährigen Beratungsprozess auf der Basis eines Proponendums beteiligt; 80% der Gemeinden haben sich beteiligt; von diesen haben ca. 87% zugestimmt: Unter den Neinstimmen befanden sich auch etliche, deren Ablehnung damit begründet wurde, dass die beiden Sätze der Ergänzung zu weit hinter dem Beschluss von 1980 zurückgeblieben seien.

Über den Synodalbeschluss von 1980 hinaus sind die beiden Sätze nunmehr Teil des „... Bekenntnisses der Kirche, das Kirchengemeinschaft verpflichtend beschreibt und umgrenzt...“ (Vorwort des Präses zum Synodalbeschluss von 1980. Handreichung Nr. 39 der Evangelischen Kirche im Rheinland, S. 8).

Innerhalb des ersten Abschnitts, der die Bekenntnisgrundlagen der Kirche umfasst, folgen sie unmittelbar auf die Nennung der reformatorischen Bekenntnisse und der Theologischen Erklärung von Barmen und der Zitation des Artikels VII des Augsburgischen Bekenntnisses.

Mit dem ersten Satz wird die Zentralausage aus dem Synodalbeschluss von 1980 zum festen Bestand des Bekenntnisses erhoben und zugleich die Jahrhundert alte Vorstellung von der Verwerfung und Ersetzung Israels durch die Kirche als das „wahre und neue Israel“ endgültig ausgeschlossen. Indem die Selbstbindung Gottes an sein Volk Israel und dessen bleibende Erwählung bezeugt wird, werden die Aussagen des Ersten Glaubensartikels biblisch präzisiert.

Der zweite Satz nimmt aus dem Synodalbeschluss von 1980 den letzten Absatz aus 4. (8) auf und schlägt den Bogen zum Dritten Glaubensartikel. Die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi, die im letzten Satz der Präambel ausgesprochen ist, wird in den weiten gesamtbibli-

schen Horizont von der Verheißung der Neuschöpfung gestellt, die uns mit Israel im Glauben verbindet.

Zwischen den beiden Sätzen klafft eine Lücke, die bislang nicht ausgefüllt worden ist. Der Vorschlag zweier Ausschüsse fand nicht die erforderliche Mehrheit der „großen Übereinstimmung“ (magnus consensus). Er hatte vorgesehen, den ersten Satz fortzusetzen: „... der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält **und der in Jesus Christus die Kirche aus den Völkern an der Erwählung teilhaben lässt.**“

Der inhaltliche Abstand zwischen dem Synodalbeschluss von 1980 und der Ergänzung des Grundartikels markiert damit eine zentrale Aufgabe für die weiteren Schritte auf dem Weg, zu dem sich die EKIR verpflichtet hat.

Die Diskussion um den rheinischen Synodalbeschluss innerhalb und außerhalb der rheinischen Kirche ergab einen Klärungsbedarf hinsichtlich der Aussage der Synodalerklärung, dass die Kirche durch Jesus Christus „in den Bund Gottes mit seinem Volk“ hineingenommen ist. Diese Aussage wurde vielfach als Zumutung gegenüber dem Selbstverständnis und der Sonderrolle Israels unter den Völkern missverstanden. Es besteht ein Konsens darüber, dass eine solche Zumutung nicht intendiert ist - aber es besteht ein Klärungsbedarf.

### 1.2.5 Fazit

Die überraschend hohe Frequenz der Rückläufe und der Inhalt der Fragebogen-Aktion im Jahr 2003 zeigt: „... dass der rheinische Synodalbeschluss von 1980 zu einer deutlichen Veränderung des Bewusstseins für die besondere Beziehung der Kirche zu Israel geführt und einen Prozess des theologischen Umdenkens in Gang gebracht hat. Die Auseinandersetzung mit dem Judentum hat in viele Lebensäußerungen von Kirchengemeinden Eingang gefunden, vor allem im Gottesdienst und in der Bildungsarbeit. Kontakte zu jüdischen Gemeinden wurden geknüpft und werden gepflegt.“

Der Synodalbeschluss von 1980 und die nachfolgenden Änderungen und Ergänzungen der Kirchenordnung werden im Großen und Ganzen mitgetragen und als eine wertvolle theologische Klärung gesehen, auch wenn bei manchen in Einzelpunkten noch Anfragen bestehen. Diese gelten vor allem der Person Jesu Christi und dem trinitarischen Reden von Gott, aber auch der theologischen Bewertung des Staates Israel, herausgefordert durch den Nahostkonflikt.“

## 1.3 Entwicklungen in anderen Kirchen

Dem rheinischen Synodalbeschluss sind inzwischen Synodalerklärungen nahezu aller Gliedkirchen der EKD, die Studien ihres Rates „Christen und Juden“ II (1991) und III (2000) sowie die Erklärung der EKD-Synode „50 Jahre Erklärung von Weißensee“ (2000), ferner die Studie „Kirche und Israel“ der Leuenberger Kirchengemeinschaft (2001) gefolgt.

Die Studien Christen und Juden II und III des Rates der EKD haben den „bisher erreichten Konsens“ unter den Landeskirchen festgehalten:

- die Absage an den Antisemitismus,
- das Eingeständnis christlicher Mitverantwortung und Schuld am Holocaust,
- die Erkenntnis der unlösbaren Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum,
- die Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels,
- die Bejahung des Staates Israel.

Der Konsens umfasst alle Aussagen des rheinischen Beschlusses; dieser aber geht vor allem mit seinen Aussagen zur Christologie und von der darauf gegründeten „Verbindung der Völ-

ker der Welt mit dem Volk Gottes“ sowie der „Hineinnahme“ der Kirche „in den Bund Gottes mit seinem Volk“ über diesen Konsens hinaus.

„Mit der Studie ‚Kirche und Israel‘ legen die reformatorischen Kirchen Europas [der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (Leuenberger Kirchengemeinschaft)] erstmals einen gemeinsamen theologischen Beitrag zum Verhältnis von Christen und Juden vor.“ (Leuenberger Texte 6, S. 7). Die Studie ist die bisher umfangreichste und basiert zugleich auf der breitesten Basis, verabschiedet von der Vollversammlung fast aller reformatorischen Kirchen Europas 2001 in Belfast. Der erreichte „Konsens besitzt zwar nicht die gleiche Verbindlichkeit wie die von den einzelnen Kirchen rezipierte Konkordie von 1973“. Doch drückt der Konsens eine hohe Verpflichtung für die theologische Arbeit der in der Leuenberger Gemeinschaft verbundenen Kirchen aus. ... Der gefundene innerevangelische Konsens ... lädt nun ein zu einer breiten Rezeption in den Kirchen und Gemeinden, in den verschiedenen Dialoggruppen und in der Öffentlichkeit.“ (Leuenberger Texte, S. 7 f.).

Alle diese Studien und Erklärungen folgen der Grundlinie der rheinischen Erklärung von 1980. Maßgeblich dafür ist vor allem die übereinstimmende Erkenntnis, dass das Verhältnis von Kirche und Israel grundlegend ist für Kirche und Theologie insgesamt. Die verbleibenden Dissenspunkte erfordern weitere intensive Arbeit und Gespräche in den Kirchen und zwischen ihnen.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1965) hat sich auch die römisch-katholische Kirche auf den Weg zu einem neuen Verhältnis mit dem jüdischen Volk begeben; jüngster Ausdruck dafür ist die umfangreiche Verlautbarung der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ vom 24. Mai 2001.

Die rheinische Kirche befindet sich also auf ihrem Weg der „Umkehr und Erneuerung“ in einer weiten ökumenischen Gemeinschaft.

## **2. Ausblick und anstehende Aufgaben**

Die Situation zwischen Juden und Christen hat sich seit 1980 innerhalb und außerhalb der EKIR so verändert, dass der Prozess von Umkehr und Erneuerung heute bei aller Dankbarkeit für das bereits Erreichte erläutert, intensiviert und fortgeschrieben werden muss. Wesentliche Aspekte dieser Veränderung ergeben sich aus:

- den kritischen Fragen, die seither an den Beschluss und seine Implikationen gerichtet worden sind,
- dem vielfältigen Echo, mit dem andere Kirchen der evangelischen Kirche gefolgt sind,
- dem ermutigenden Echo, das all diese Beschlüsse auf der jüdischen Seite z.B. mit der Verlautbarung „Dabru Emet“ gehabt haben,
- der Verschärfung und der weltpolitisch gesteigerten Brisanz, die der Nahostkonflikt erfahren hat,
- der Perspektiverweiterung, die das jüdisch-christliche Gespräch durch die innerhalb und außerhalb Deutschlands stärkere Präsenz des Islam und der Muslime erfährt (abrahamische Gespräche) und
- der beschämenden Brisanz, die das Thema des Antisemitismus und Rassismus durch die Ereignisse der letzten Jahre bekommen hat.

Neben den unter 1.2.4 genannten Aufgaben erkennt die Synode den folgenden drei Vorrang zu:

## 2.1 Gottesdienst

Eine Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel muss sich auch in der Praxis niederschlagen, insbesondere im Gottesdienst. Hier muss sie sich bewähren und bewahrheiten. Im Synodalbeschluss von 1980 fand das Thema Gottesdienst ebenso wie alle anderen praktischen Arbeitsbereiche der Gemeinden noch keine Erwähnung.

Seit 1980 hat die Landessynode zwei grundlegende Neuerungen für den Gottesdienst in der Evangelischen Kirche im Rheinland beschlossen: die Einführung des Evangelischen Gesangbuches (1996) und des Evangelischen Gottesdienstbuches (2000). Parallel dazu legte das Moderamen des Reformierten Bundes die Reformierte Liturgie vor (1999). In allen drei Büchern zum Gottesdienst findet die Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel in unterschiedlichem Maße Berücksichtigung.

Die Ansätze im Bereich des evangelischen Gottesdienstes markieren ermutigende Anfänge im Prozess der Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel. Weitere Schritte müssen nun folgen, um gerade die selbst gesteckten Kriterien zu erfüllen (Synodalbeschluss 1980, Leitlinie 7 des Gottesdienstbuches: „*Die Christenheit ist bleibend mit Israel als dem ersterwählten Gottesvolk verbunden.*“ und Punkt 5 der Einführung zur Reformierten Liturgie: „Eine Agende hat dem, was der Kirche an neuer theologischer Erkenntnis und Einsicht zugewachsen ist, Rechnung zu tragen. Deshalb bemüht sich *die Reformierte Liturgie* darum, der *Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen liturgisch* gerecht zu werden.“).

- Bei den gottesdienstlichen Lesungen und bei den Predigttexten sollten Abschnitte des Alten und des Neuen Testaments gleichmäßig vertreten sein. Diesem Anliegen muss die fällige neue Perikopenordnung gerecht werden, indem alttestamentliche Texte stärker berücksichtigt werden und eine flexiblere Praxis der Textauswahl vorgesehen wird.
- Für die Gemeinden sollten kurzfristig Empfehlungen erarbeitet werden, wie diesem Anliegen bereits vor der noch nicht absehbaren Fertigstellung der Revision der Perikopenordnung auf liturgisch verantwortliche Weise Rechnung getragen werden kann.
- Eine Neuauswahl der Wochenlieder ist unter dem Aspekt der Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel anzustreben.
- Die Gemeinden brauchen neue Lieder, die der Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel Rechnung tragen.
- Im Bereich der Kirchenmusik ist ein kritischer Umgang mit Texten von Oratorien, Kantaten, Passionen und anderen Chorstücken aus allen Jahrhunderten nötig.

Insgesamt darf die Berücksichtigung des besonderen jüdisch-christlichen Verhältnisses und seiner Erneuerung nicht auf einzelne Fest- und Gedenktage beschränkt bleiben, sondern muss eine „durchlaufende“, d.h. stets präsente Thematik sein, die in der ganzen Liturgie Berücksichtigung findet.

## 2.2 Trinitarisches Reden von Gott

Weder der *Beschluss* der Landessynode von 1980 "Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden", noch die ihm zugrunde liegenden *Thesen* thematisieren die Trinitätslehre. Ihre aus Umkehr und Erneuerung und aus der Begegnung und dem Lernen mit dem Judentum gewonnenen theologischen Grundentscheidungen haben aber die Voraussetzung für ein neues Verständnis der Trinitätslehre in gesamtbiblischer Perspektive geschaffen.

So mahnte Peter Beier auf dem Symposium „Zehn Jahre rheinischer Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ 1990 in Mülheim an, dass die gesamte dogmatische Tradition der Kirche einer kritischen Überprüfung unterzogen werden müsse. „Ich halte es ... für ausgeschlossen, die Folgerungen für Tradition und Praxis der Kirche auf

Dauer zu verweigern.“ (Peter Beier, Eingangsreferat zum Symposium, Dokumentation, S. 12).

Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Messias und Sohn des Gottes Israels, das Bekenntnis zu dem Einen Gott Israels in seiner bleibenden Bundestreue zu Israel, die Erkenntnis der mit den Juden gemeinsamen Weisungen Gottes für unser ganzes Leben, der gottesdienstliche Zuspruch des aaronitischen Segens und das durch den Heiligen Geist gewirkte Zeugnis von der gemeinsamen messianischen Hoffnung sind trinitarisch zu entfalten.

Die Trinitätslehre muss also neu in ihren biblischen Wurzeln verankert und stärker im nachbiblisch-jüdischen Kontext entfaltet werden, sofern sie bisher in vorwiegend philosophischer Sprache und Ontologie formuliert worden ist. Das wird am angemessensten im Nach-Denken über die vielfältigen Weisen des Kommens und der Selbstvergegenwärtigung Gottes gelingen, d.h. in Auslegung der vielen Bezeichnungen des Einen Gottes Israels als Vater, Schöpfer, Erlöser, Richter usw. Sie hat aber ihr entscheidendes Profil und Ziel in der Juden und Christen gemeinsamen Verehrung und Anbetung des Einen NAMENs (Mt 6, 9). Sie versteht sich zugleich als Beitrag dazu, gemeinsam dem Reich Gottes in Bekenntnis und praktischem Zeugnis entgegen zu gehen (Mt 6, 10).

Im Einzelnen sind folgende Themen zu bearbeiten:

- Biblische Wurzeln des trinitarischen Redens von Gott
- Der gottesdienstliche Ort als ein vorrangiger Sitz im Leben für das trinitarische Reden
- Liturgische Aspekte des trinitarischen Redens von Gott
- Jüdische Reaktionen auf das trinitarische Reden vom Gott Israels

### **2.3 Errichtung und Bestand des Staates Israel – Zeichen der Treue Gottes**

Die theologische Rede vom „Zeichen“ setzt die Mehrdeutigkeit eines Geschehens, das als Zeichen wahrgenommen und verstanden wird, voraus. Für seine Interpretation als Zeichen ist der Zusammenhang konstitutiv, in dem von ihm gesprochen wird. Im vorliegenden Fall bildet der ganze Synodalbeschluss von 1980 diesen Zusammenhang, grundsätzlich das Bekenntnis zur unwandelbaren Treue des Gottes Israels zu seinem Volk, konkret die vier Gründe, die die Kirche veranlassen, ein neues Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk zu gewinnen (vgl. Synodalbeschluss Nr. 2.).

Aus den soziopolitischen Veränderungen seit 1980 in Deutschland und den politischen Konflikten im Nahen Osten ergeben sich für die Aktualisierung und Präzisierung des Beschlusses von 1980 vor allem folgende Aspekte:

Umfassender noch als 1980 muss heute das Zeichen der Treue Gottes nicht nur im Blick auf die Errichtung, sondern auch auf den dauerhaften Bestand dieses Staates interpretiert werden. Darauf zielt das grundsätzliche Ja zum Staat Israel. Dieses Ja muss die glaubwürdige und unbezweifelbare Grundlage aller kritischen Äußerungen zur politischen und militärischen Praxis der gegenwärtigen Regierung Israels sein.

Anders als noch 1980 muss heute das Zeichen der Treue Gottes nicht nur nach innen in unseren Kirchen und im Dialog mit jüdischen Gemeinden vertreten, erläutert und begründet werden, sondern auch nach außen gegenüber anderen Religionsgemeinschaften, besonders dem Islam, und gegenüber politischen Kräften, die im Nahost-Konflikt ihre unterschiedlichen Interessen haben.

## **Anhang E:**

### **Einklang mit Israel: Lieder, die besonders geeignet sind, um die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden zu Gehör zu bringen**

#### **„... Gelobt sei der Gott Israel’...“ (EG 323, 2)**

„Die Christenheit ist bleibend mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk verbunden. Der christliche Gottesdienst hat in den Anfängen vieles aus den Traditionen der jüdischen Hausgottesdienste und der Synagoge geschöpft. Er ist zugleich und im weiteren Verlauf der Geschichte von anderen Kulturen beeinflusst worden. Durch die Klarheit ihres Christusbekenntnisses, daneben aber auch durch ihre Bindung an das Alte Testament und ihre Verwurzelung im jüdischen Gottesdienst wird die christliche Kirche davor bewahrt, sich an heidnische Kulte und Aberglauben zu verlieren. Die deutschen Kirchen stehen nach den Jahren des Holocaust in einer besonderen Schuld gegenüber den Juden. Ihnen ist ein neuer Anfang zum Dialog geschenkt worden. Das inzwischen langjährige Gespräch zwischen Juden und Christen hat zu einer intensiven Arbeit geführt, die die ursprüngliche Verbundenheit neu zum Ausdruck bringt. Es zeigt auch Folgen für die Gottesdienste der christlichen Kirchen. Der Gottesdienst ist ein wichtiger Ort, an dem der Berufung Israels gedacht und die bleibende Verbundenheit mit Israel zur Sprache gebracht werden soll.“

Diesem 7. Leitkriterium für die Formulierung liturgischer Texte des Evangelischen Gottesdienstbuches entsprechend lassen sich auch für eine Liedauswahl, die sich der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden verpflichtet weiß, zentrale Gesichtspunkte zusammenstellen. Grundlegend dabei ist, die kirchliche Israelvergessenheit nicht fortzusetzen, sondern vielmehr Beispiele positiver Anknüpfung an Israel aufzugreifen und herauszustellen.

#### **A. Kriterien der Liedauswahl**

Zu unterschieden sind sechs Denkfiguren, die bei der Liedauswahl als Kriterien dienen können. Sie werden hier jeweils kurz erläutert und an einem exemplarischen Lied ausgewiesen. In Teil B sind anschließend mehrere Lieder zusammengestellt, die den einzelnen Kriterien entsprechen.

#### **„... Er gedenket ewig seines Bunds ...“ (EG 290, 3)**

##### **Gottes Bund mit Israel – die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes**

Zu den grundlegenden Erkenntnissen des christlich-jüdischen Dialogs in den letzten 50 Jahren gehört die Wiederentdeckung biblischer Einsichten über die bleibende heilgeschichtliche Bedeutung Israels.

Dass Gottes Bund mit seinem Volk ungekündigt ist, dass die Erwählung des Volkes Israel bis heute Gültigkeit hat und Gott seinem Volk treu ist, wird so zum zentralen Kriterium für eine Auswahl von Liedern des Evangelischen Gesangbuchs.

Diesem Kriterium entsprechend bringen besonders die Psalmlieder des Genfer Psalters deutlich zum Ausdruck, dass der Bund Gottes mit seinem Volk Israel unverbrüchlich gültig ist:

*„O Israel, Gott herrscht auf Erden. Er will von dir verherrlicht werden;  
Er denket ewig seines Bunds und der Verheißung seines Munds,*

*die er den Vätern kundgetan: Ich lass euch erben Kanaan.  
Das tat der Herr, weil er gedachte des Bunds, den er mit Abram machte ...“*  
(EG 290, 3+5)

**„... dass er euch auch erwählet hat ...“ (EG 293, 1)**

**Gottes Volk und die Völker**

Im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs seit 1945 hat es in der christlichen Theologie unterschiedliche Versuche gegeben, das Verhältnis von Kirche und Israel zu bestimmen. Der Gedanke des einen, ungekündigten Bundes betont dabei, dass die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden sich Gottes Erwählungshandeln verdankt, das mit der Erwählung Israels begonnen hat: Die glaubenden Menschen aus der Völkerwelt nehmen Anteil an seinem Heil. Das kann die Kirche als Hinzukommende nur dankbar und Gott preisend bekennen.

*„Lobt Gott, den Herrn, ihr Heiden all, lobt Gott von Herzensgrunde;  
Preist ihn, ihr Völker, allzumal, dankt ihm zu aller Stunde,  
dass er euch **auch** erwählet hat und mitgeteilet seine Gnad in Christus,  
seinem Sohne.“* (EG 293, 1)

**„... Wohl dem, der einzig schauet nach Jakobs Gott und Heil! ...“ (EG 302, 2)**

**Christen und Juden glauben an denselben Gott, den Gott Israels**

Der Gott, von dem die Hebräische Bibel spricht und den das Neue Testament bezeugt, ist der **Gott Israels**, der sich in seinen Verheißungen bleibend an das jüdische Volk gebunden hat: Es ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den die christliche Verkündigung den Völkern als Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, bekannt gemacht hat und dessen vielfältiges Wirken im trinitarischen Reden von dem einen Gott Israels gepriesen wird. Dass der Glaube an den dreieinigen Gott, an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, eine jüdische Kontur hat, bringen viele Lieder zum Ausdruck, in denen wir unsere Hilfe vom Gott Jakobs erbitten.

*„Wohl dem, der einzig schauet nach **Jakobs Gott und Heil!**  
Wer dem sich anvertrauet, der hat das beste Teil,  
das höchste Gut erlesen, den schönsten Schatz geliebt;  
sein Herz und ganzes Wesen bleibt ewig unbetrübt.“* (EG 302,2)

**„ ... Hosianna, Davids Sohn ...“ ((EG 13)**

**Jesus als Jude**

Dass Gott *in Israel* zur Welt kam, als **Jude** geboren wurde, lebte und starb, ist kein zufälliges Faktum, sondern heilsgeschichtlich von großer Bedeutung.

Die Kirche beginnt erst allmählich, dies wieder zu entdecken:

Wir gehören als Menschen, die an Jesus als den Christus glauben, zu einem Juden, der nach Gottes Willen zur ganzen Welt gehört und als Retter der Welt die Völker der Welt mit dem Volk Gottes verbindet. In den Liedern des Evangelischen Gesangbuchs wird dies nur implizit zum Ausdruck gebracht. Jesu Judesein kommt z.B. im Lied Tochter Zion durch den Hinweis auf die David-Sohnschaft zur Sprache.

*„Tochter Zion, freue dich, jauchze laut Jerusalem!  
Sieh, dein König kommt zu dir, ja er kommt der Friedefürst. ...  
Hosianna,  **Davids Sohn**, sei gesegnet deinem Volk!  
Gründe nun dein ewig Reich, Hosianna in der Höh! ... (EG 13)*

**„... So spricht der Herr: Neu will ich machen Himmel und Erde ...“ (EG 429)  
Die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde verbindet Christen und Juden**

Die gemeinsame Hoffnung von Christen und Juden wird im Grundartikel unserer Kirche ausdrücklich hervorgehoben: „Mit Israel hoffen wir auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.“ Diese gemeinsame Hoffnung kommt in der Aufnahme von biblischen Hoffnungsbildern zum Ausdruck.

*„So spricht der Herr: Neu will ich machen Himmel und Erde.  
Niemand wird nach dem Alten sich sehnen, es ist vergessen.*

*Jubel wird sein in allen Ländern, Jubel und Freude,  
denn ich will bauen die Stadt der Menschen, die Stadt des Friedens.*

*Friede wird sein für alle Menschen, Friede und Freiheit,  
und diese Welt wird endlich bewohnbar für einen jeden.“ (EG 429, 1-3)*

**„Wohl denen, die da wandeln vor Gott in Heiligkeit ...“ (EG 295)  
Das Halten und Tun der Gebote als Verbindendes zwischen Christen und Juden**

Eine wesenhafte Gemeinsamkeit der Christen mit den Juden liegt im **Hören und Tun der Gebote Gottes**. In der Nachfolge Jesu sind wir zum Tun der Tora aufgerufen.

*„Wohl denen, die da wandeln vor Gott in Heiligkeit,  
nach seinem Worte handeln und leben allezeit,  
die recht von Herzen suchen Gott und seine Zeugnis' halten,  
sind stets bei ihm in Gnad.“ (EG 295, 1)*

## **B. Lieder**

**„... Er gedenket ewig seines Bunds ...“ (EG 290)  
Gottes Bund mit Israel – die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes**

Vgl. auch:

- „Ich sing in Ewigkeit von des Erbarmers Huld,  
Er liebet treu sein Volk, vergibt und hat Geduld“ (EG.RWL 622,1)

**„... dass er euch auch erwählet hat ...“ (EG 293)  
Gottes Volk und die Völker**

Vgl. auch:

- „Lobe den Herren, was in mir ist, lobe den Namen.  
Alles, was Odem hat, lobe mit Abrahams Samen ...“ (EG 317,5)

**„... Wohl dem, der einzig schauet nach Jakobs Gott und Heil ...“ (EG 302)  
Christen und Juden glauben an denselben Gott, den Gott Israels**

Vgl. auch:

- „Selig, ja selig ist der zu nennen, des Hilfe der Gott Jakobs ist“ (EG 303,3)
- „Gelobt sei der Gott Israel“ (EG 323, 2)
- „Wir wandern in der Pilgerschaft und gehen fort von Kraft zu Kraft vor Gott in Zion zu erscheinen. Hör mein Gebet Herr Zebaoth, vernimm's, vernimm's, o Jakobs Gott“ (EG 282, 4)
- „... der Heilige Israels ist selber unser König“ (EG.RWL 622,3)
- „Der treue Hüter Israel' bewahret dir dein Leib und Seel; er schläft nicht weder Tag noch Nacht, wird auch nicht müde von der Wacht.“ (EG 296, 4)
- „Danket Gott, denn er ist gut ...“ (EG 301)

**„... Hosianna, Davids Sohn ...“ (EG 13)  
Jesus als Jude**

Vgl. auch

- „Es wird ein Held aus Jakobs Volk erstehen, der wird der Heiland sein und ich will ihn erhöhen, der rechte Davidssohn, den ich mir auserwählet ...“ (EG.RWL 622,4)
- „Nun komm, der Heiden Heiland ...“ (EG 4,1)
- „Es ist ein Ros entsprungen aus einer Wurzel zart, wie uns die Alten sungen, von Jesse kam die Art ...“ (EG 30,1)
- „Wie schön leuchtet der Morgenstern ..., die süße Wurzel Jesse. Du Sohn Davids aus Jakobs Stamm ...“ (EG 70,1)

**„... So spricht der Herr: Neu will ich machen Himmel und Erde ...“ (EG 429)  
Die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde verbindet Christen und Juden**

Vgl. auch

- „Jerusalem, du hochgebaute Stadt, wollt Gott, ich wär in dir!“ (EG 150,1)
- „Kehret um ... und ihr werdet leben“ (Hes 18,32) (EG.RWL 589)

**„Wohl denen, die da wandeln vor Gott in Heiligkeit ...“ (EG 295)  
Das Halten und Tun der Gebote als Verbindendes zwischen Christen und Juden**

Vgl. auch:

- „... dass wir nicht Hörer nur allein des Wortes, sondern Täter sein, Frucht hundertfältig bringen.“ (EG 196,2)
- „Lass uns den Weg der Gerechtigkeit gehn ...“ (EG.RWL 675)
- „Erheb dein Herz, tu auf dein Ohren ...“ (EG.RWL 657)
- „Kommt herbei“ (EG 577)
- „Erheb dein Herz, tu auf dein Ohren“ (EG657)

## Anhang F:

### Gemeinsam die Bibel lesen: Eine Zusammenschau von alttestamentlichen Texten für Schriftlesung und Predigt

Im Blick auf die gottesdienstliche Bewährung der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden hat die Landessynode 2005 u.a. beschlossen: „Bei den gottesdienstlichen Lesungen und bei den Predigttexten sollen Abschnitte des Alten und des Neuen Testaments gleichmäßig vertreten sein. Diesem Anliegen muss die fällige neue Perikopenordnung gerecht werden, indem alttestamentliche Texte stärker berücksichtigt werden und eine flexiblere Praxis der Textauswahl vorgesehen wird.“ Ferner: „Für die Gemeinden sollten kurzfristig Empfehlungen erarbeitet werden, wie diesem Anliegen bereits vor der noch nicht absehbaren Fertigstellung der Revision der Perikopenordnung auf liturgisch verantwortliche Weise Rechnung getragen werden kann.“

Die hier vorgelegte Zusammenstellung greift diese Anregung vorläufig auf. Im Rückgriff auf bereits vorhandene Leseordnungen stellt sie den Gemeinden und namentlich den Predigerinnen und Predigern für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres eine Auswahl alttestamentlicher Lesungs- und Predigttexte zur Verfügung, die über die Zahl der alttestamentlichen Texte, die nach der Perikopenordnung für gottesdienstliche Lesungen und – im sechsjährigen Zyklus – als Predigttexte vorgesehen sind, deutlich hinausgeht. Es ist vorgesehen, in absehbarer Zeit auf der Ebene der KLAKE (Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden) eine neue Reihe alttestamentlicher Texte, die ausdrücklich dem erneuerten christlichen Verständnis des Judentums verpflichtet ist, zu erstellen.

Einige einführende Bemerkungen mögen den Umgang mit der nachfolgenden Tabelle erleichtern.

- In der ersten Spalte sind die Namen der jeweiligen Sonn- und Festtage des Kirchenjahres genannt.
- In der zweiten Spalte sind aus dem Evangelischen Gottesdienstbuch die Texte des Alten Testaments zusammengestellt, die in unseren Gottesdiensten nach der geltenden Ordnung als alttestamentliche Schriftlesungen und Predigttexte regulär zum Zuge kommen. Dem Anliegen des erwähnten Beschlusses der Landessynode 2005 würde es entsprechen, in der Gottesdienstordnung zwei Schriftlesungen plus Predigttext vorzusehen, so dass in jedem Gottesdienst je ein Text aus dem Alten Testament, den Episteln und den Evangelien laut werden kann. Wo aber außer dem Predigttext nur ein Abschnitt der Schrift gelesen wird, sollte darauf geachtet werden, dass keine Textgruppe zu kurz kommt. Auch alttestamentliche und Episteltexte enthalten Evangelium! Die weiteren Spalten nennen weitgehend Textabschnitte, die in der zweiten Spalte nicht enthalten sind. Sie sind vor allem als Predigttexte gedacht, kommen aber für die Schriftlesung ebenfalls in Betracht.
- Die dritte Spalte führt die alttestamentlichen Abschnitte auf, die im Perikopenbuch der Liturgischen Konferenz<sup>100</sup> (bzw. im Lektionar der VELKD<sup>101</sup>) und / oder in der Württembergischen Reihe der Marginaltexte<sup>102</sup> als zusätzliche Predigttexte enthalten sind. Dazu gehört nicht zuletzt eine Psalmenreihe – wann wird schon einmal über einen Psalm oder Psalmabschnitt gepredigt? Die hier versammelten Texte machen bewusst,

<sup>100</sup> Perikopenbuch. Mit Lektionar, hg. v. d. Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands, 6., akt. A. Hannover 2001.

<sup>101</sup> Lektionar für Evangelisch-Lutherische Kirchen und Gemeinden. Mit Perikopenbuch, hg. v. d. Kirchenleitung d. Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, 4. Auflage, Hannover 2004.

<sup>102</sup> Entnommen aus: Lied trifft Text. Eine Arbeitshilfe zur Gottesdienstgestaltung mit dem Evangelischen Gesangbuch, hg v. Dörte Maria Packeiser u.a., 3. Auflage, Stuttgart 2002.

dass auch die bisherige Ordnung schon deutlich mehr Predigten über alttestamentliche Texte vorgesehen hat, als in der Regel gehalten werden!

- Ähnlich die vierte Spalte, die – z.T. in Überschneidung mit der dritten Spalte – die „weiteren Texte“ aus dem Liturgischen Kalender der Reformierten Liturgie<sup>103</sup>, soweit sie aus dem Alten Testament stammen, enthält.
- In den letzten Jahren hat es mehrere Initiativen gegeben, auch „ungepredigte“ Texte, d.h. solche, die in der bisherigen Perikopenordnung gar nicht vorgesehen sind, ans Licht zu holen. Die Ergebnisse zweier dieser Initiativen sind in der fünften Spalte unserer Zusammenstellung enthalten: zum einen die alttestamentlichen Texte aus „Ein anderes Perikopenbuch“ mit den beiden „rheinischen“ Predigtzyklen „Mit Eva predigen“ und „Wenn Eva und Adam predigen“<sup>104</sup>; zum andern die ausschließlich alttestamentlichen „Vergessenen Texte“, zu denen drei Bände „Assoziationen“<sup>105</sup> erschienen sind. Beide Initiativen wissen sich ausdrücklich der Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel verpflichtet.
- Die sechste Spalte enthält, in zeitlicher Zuordnung zum evangelischen Kirchenjahr (und deshalb jährlich nachzujustieren), die alttestamentlichen Texte aus der römisch-katholischen Leseordnung (Ordo Lectionum Missae).
- In der siebenten Spalte stehen, ebenfalls unserem Kirchenjahr zeitlich zugeordnet, die Abschnitte aus Tora (Peraschot) und Propheten (Haftarot) der jüdischen Leseordnung für Sabbate, Feste und Gedenktage<sup>106</sup>. Diese Information soll es allen, die einen Gottesdienst vorzubereiten und zu predigen haben, ermöglichen, auch auf die biblischen Texte zu hören (und ggf. auch die biblischen Texte für Lesung und Predigt auszuwählen), die am vorausgehenden Sabbat oder Jahresfest oder Gedenktag in der Synagoge vorgelesen und bedacht wurden. Für die Verwendung im Gottesdienst ist zu beachten, dass nach der jüdischen Leseordnung die einzelnen Abschnitte sehr umfangreich sind, so dass in der Regel eine Auswahl getroffen werden muss. Gerade so kann aber der Blick auch auf biblische Texte fallen, die sonst ganz außerhalb des gottesdienstlichen Horizonts bleiben. Da sich evangelisches Kirchenjahr und jüdisches Festjahr zeitlich gegeneinander verschieben und sich auch die wöchentlichen Lesungen je nach Charakter des Sabbats unterscheiden können, muss diese Textreihe von Jahr zu Jahr dem Kirchenjahr neu zugeordnet werden.
- Darüber hinaus wird hier – aus satztechnischen Gründen in einer separaten Tabelle – noch die Leseordnung der „Niederländisch-reformierten Kirche“ (heute: Protestantische Kirche der Niederlande; PKN) aus dem Jahr 1998 dokumentiert,<sup>107</sup> weil sie alttestamentliche Lesungen für den Gottesdienst jedes Sonn- und Feiertags anbietet, die sich dem dreijährigen synagogalen Thora-Lese-Zyklus anschmiegen.

<sup>103</sup> Reformierte Liturgie. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde, im Auftrag des Moderaments des Reformierten Bundes erarbeitet und hg. v. Peter Bukowski u.a., Wuppertal und Neukirchen-Vluyn 1999.

<sup>104</sup> Mit Eva predigen. Ein anderes Perikopenbuch, hg. v. Mieke Korenhof, Düsseldorf 1996; Wenn Eva und Adam predigen. Ein anderes Perikopenbuch. Neue Predigten von Frauen und Männern. Teil 1: Advent bis Pfingsten. Teil 2: Trinitatis bis Ewigkeitssonntag, hg. v. Mieke Korenhof und Rainer Stuhlmann, Düsseldorf 1998 und 1999.

<sup>105</sup> Vergessene Texte. [Band 1:] Mit den fünf Büchern Mose durch das Kirchenjahr. Band 2: Mit den Propheten durch das Kirchenjahr. Band 3: Mit den Psalmen durch das Kirchenjahr. Assoziationen, hg. v. Gerhard Begrich und Jörg Uhle-Wettler, Stuttgart 2001. 2002. 2003.

<sup>106</sup> Nach: 2007/08. 5768. Durch das jüdische Jahr. Terminplaner, hg. v. Annette M. Böckler, Berlin 2007. Vgl. Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext. Zur Perikopenreihe VI, hg. v. Studium in Israel e.V., 2007, 384f.

<sup>107</sup> Dienstboek een proeve. Schrift – Maaltijd – Gebed (1998), tweede, gecorrigeerde druk Zoetermeer 2001, 1215-1220.

Allen Predigerinnen und Predigern machen wir Mut, sich auf ungewohnte Texte einzulassen – und auf die exegetische und theologische Mehrarbeit, die das bedeutet. Wenn ein wesentliches Argument für die Treue zum „vorgeschlagenen Text“ darin besteht, nicht die eigenen „Lieblingstexte“ zu umkreisen, sondern sich von der Vielstimmigkeit der Bibel auch homiletisch herausfordern zu lassen, dann spricht dasselbe Argument auch dafür, sich nicht auf die „vorgeschlagenen Texte“ zu beschränken, sondern sich selbst und der gottesdienstlichen Gemeinde immer einmal wieder ungewohnte Texte zuzumuten bzw. zuzutrauen.

Diese Ermutigung gilt natürlich nicht nur für die Texte, die in der nachfolgenden Übersicht enthalten sind. Das Alte Testament enthält noch mehr. In einer Zeit abnehmender Bibelkenntnis bietet es sich auch an, in geeigneten Gottesdiensten ganze alttestamentliche Erzählzusammenhänge nachzuerzählen: die Erzvätergeschichte und darin speziell die Josephsgeschichte, die Geschichte vom Auszug aus Ägypten, von der Wüstenwanderung, von der Ankunft und Niederlassung im verheißenen Land; die Geschichte von David und Saul ... Dass dabei – wie bei aller Vergegenwärtigung der Texte und Geschichten des Alten Testaments – nicht an Israel vorbei erzählt und gepredigt wird, sondern Israel als das Gottesvolk, in dessen Bundesgeschichte wir durch den Christus Jesus mit eintreten durften, selbst erinnert und vergegenwärtigt wird – dem dient nicht nur die nachfolgende Zusammenstellung von Texten, dem dient alles Predigen und Gottesdienst-Feiern im Geist der Erneuerung des Verhältnisses von Kirche und Israel.

Name des Sonn- bzw. Festtages	Alttestamentliche Lesungs- (L) und Predigttexte (III-VI) nach dem Ev. Gottesdienstbuch	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach dem Perikopenbuch / Lektionar: Psalmen, Marginal- (M) bzw. Continuatexte (C) sowie aus der Württembergischen Marginalreihe (W)	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach der Reformierten Liturgie	Alttestamentliche Predigttexte aus „Ein anderes Perikopenbuch“ (AP) und „Vergessene Texte“ (ohne weitere Kennzeichnung)	Alttestamentliche Lesungstexte nach der Lesordnung der Römisch-Katholischen Kirche	Jüdische Lesordnung für Sabbate, Feste und Gedenktage 2007/2008 sowie Predigttexte aus Anlass jüdischer Feste nach „Ein anderes Perikopenbuch“ (AP)
1. Sonntag im Advent	Jer 23,5-8 (L; III)	Ps 24 Sach 9,8-12 (M) Sach 9,9,10 (W)	Sach 2,14f. Sach 9,9-12	1 Mose 4,17-22,25-26 Ri 4,1-9 Ps 50,2,3a	A: Jes 2,1-5 B: Jes 63,16b-17,19b; 64,3-7 C: Jer 33,14-16	17.11.2007 Sabbat „Wajezze“: P: 1 Mose 28,10-32,3 H: Hos 12,13-14,10
2. Sonntag im Advent	Jes 63,15-16(17-19a)19b; 64,1-3 (L; IV) Jes 35,3-10 (V)	Ps 80,2-7,15-20	1 Mose 21,(8)9-21 Jes 65,1-2,8	Esther 1 (Lk 1,26-38) (AP) 1 Mose 9,8-17 Ri 5,1-7 Ps 80,2,3,19-20	A: Jes 11,1-10 B: Jes 40,1-5,9-11 C: Bar 5,1-9	24.12.2007 Sabbat „Wajischlach“: P: 1 Mose 32,4-36,43 H: Hos 11,7-12,12
3. Sonntag im Advent	Jes 40,1-8(9-11) (L; V)	Ps 85,2-8 Jes 45,1-8 (M) Bar 5,5-9 (M)	2 Mose 1,(1-14)15-21(22) Mal 3,1-5	1 Mose 13,7-18 Ri 6,11-24 Ps 85,2,7,10,12	A: Jes 35,1-6a,10 B: Jes 61,1-2a,10-11 C: Zef 3,14-17 (14a-18a)	4.-12.12.2007 Fest „Chanukka“: Jes 60,1-5; 49,1-6 (Mt 25,1-13) (AP)
4. Sonntag im Advent	Jes 52,7-10 (L; VI)	Ps 102,17-23	1 Mose 17,15-19(20) Jes 62,10-12 Sach 8,3-6	1 Mose 14,17-20 Ri 13,1-5,24f. Ps 45,2	A: Jes 7,10-14 B: 2 Sam 7,1-5,8b-12,14a,16 C: Mi 5,1-4a	8.12.2007 Sabbat „Wajeschew“: P: 1 Mose 37,1-40,23 H: Sach 2,14-4,7
Christvesper	Jes 9,1-6 (L; IV) „Weissagungen“: Mi 5,1-3; Jes 9,5-6; Jwes 11,1,1-2; Jer 23,5-6; 31,31-34]	Ps 2	Jer 23,5-6 Dan 2,19b-22 Zef 3,14-17	Jes 9,1-6 (AP)	Am Heiligen Abend A-C: Jes 62,1-5	1.12.2007 Sabbat „Wajeschew“: P: 1 Mose 37,1-40,23 H: Sach 2,14-4,7
Christnacht	Jes 7,10-14 (L; IV) 2Sam 7,4-6,12-14a (III) Ez 37,24-28 (V)	Ps 2 1 Mose 2,15-3,24 in Ausw. (M)		Sach 9,9-10 Ps 96,11a	In der Heiligen Nacht A-C: Jes 9,1-6	
Christfest I	Mi 5,1-4a (L; III)	Ps 96	Ez 37,24-28		Am Morgen A-C: Jes 62,11-12	
Christfest II	Jes 11,1-9 (L; V)	Ps 96		Ps 147 (AP)	Am Tag A-C: Jes 52,7-10	
1. Sonntag nach dem Christfest	Jes 49,13-16 (L; VI)	Ps 71,14-18 2 Mose 2,1-10 (M) Jes 63,7-9(10-16) (M)	2 Mose 2,1-10 Jes 63,7-9	1 Mose 15,1-7 1 Sam 1,1-20 Ps 98,3	Fest der Heiligen Familie A-C: Sir 3, 2-6,12-14 (3-7,14-17a)	15.12.2007 Sabbat „Wajigasch“: P: 1 Mose 44,18-47,27 H: Ez 37,15-28
Alljahrsabend	Jes 30,(8-14)15-17 (L; III) 2 Mose 13,20-22 (IV)	Ps 121 Jes 51,4,6 (M) Stücke zu Daniel 3 in Ausw. (M) Ps 90 (W)	Ps 31,2-9,16 Ps 121 Pred 3,1-5(6-9)	1 Mose 16,1-16 (AP) 1 Sam 7,12 Ps 121		

Name des Sonn- bzw. Festtages	Alttestamentliche Lesungs- und Predigttexte (III-VI) nach dem Ev. Gottesdienstbuch	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach dem Perikopenbuch / Lektionar Psalmen, Marginal- (M) bzw. Continuatexte (C) sowie aus der Württembergischen Marginalreihe (W)	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach der Reformierten Liturgie	Alttestamentliche Predigttexte aus „Ein anderes Perikopenbuch“ (AP) und „Vergessene Texte“ (ohne weitere Kennzeichnung)	Alttestamentliche Lesungstexte nach der Lesordnung der Römisch-Katholischen Kirche	Jüdische Lesordnung für Sabbate und jährliche Feste 2007/2008 sowie Predigttexte aus Anlass jüdischer Feste nach „Ein anderes Perikopenbuch“ (AP)
Neujahrstag	Jos 1,1-9 (L; IV) Spr 16,1-9 (V)	Ps 8,2-10 2 Kön 23,1-3 (M & W) Jes 30,18-22 (M) Hos 2,16-25 (M) Ps 138,2-5 4 Mose 13-14 in Ausw. (M & W) Jes Sir 51,18-23,31-35 (M)	1 Mose 17,1-8 Ps 37,3-7a Jes 30,18-21(22) Hos 2,(16-19)20-24a	Hg 1,2-9 Ps 124,8	Hochfest der Gottesmutter Maria A-C: 4 Mose 6,22-27	
2. Sonntag nach dem Christfest	Jes 61,1-3(4-9)11.10 (L; IV)	Ps 138,2-5 4 Mose 13-14 in Ausw. (M & W) Jes Sir 51,18-23,31-35 (M)	1 Mose 16,1-6 1 Sam 1,21-28 Ps 100	1 Mose 16,1-6 1 Sam 1,21-28 Ps 100	A-C: Sir 24, 1-2,8-12 (1-4,12-16)	
Epiphania	Jes 60,1-6 (L; V)	Ps 72,1-3,10-13,19 4 Mose 24,15-19 (M) 1 Kön 10,1-9 (M)	1 Kön 10,1-9 Ps 72,1-17	Hg 2,20-23 Ps 117	Erscheinung des Herrn A-C: Jes 60,1-6	22.12.2007 Sabbat „Wajechi“ P: 1 Mose 47,28-50,26 H: 1 Kön 2,1-12
1. Sonntag nach Epiphania	Jes 42,1-4(5-9) (L; VI)	Ps 89 in Ausw. Jos 3,5-11,17 (M)		1 Mose 16,7-16 1 Sam 8,4-20 Ps 72,1,2,12,13,17b	Taufe des Herrn (= 1. Sonntag im Jahreskreis) A-C: Jes 42,5a,1-4,6-7	
2. Sonntag nach Epiphania	2 Mose 33,17b-23 (L; III)	Ps 105,1-8 Jer 14,(2-6)7-9 (M) Jer 17,13-14 (M) Hos 2,20-22 (W) Ps 86,1-11,17 Jes 45,18-25 (M)	Spr 8,22-36 (Mit 11,25-30) (AP) 1 Mose 17,9-22 1 Sam 11,1-5 Ps 105,1-4	2. Sonntag im Jahreskreis A: Jes 49,3,5-6 B: 1 Sam 3,3b-10,19 C: Jes 62,1-5	29.12.2007 Sabbat „Schemot“: P: 2 Mose 1,1-6,1 H: Jes 27,6-28,13; 29,22-23	
3. Sonntag nach Epiphania	2 Kön 5,(1-8)9-15(16-18)19a (L; IV)	Ps 86,1-11,17 Jes 45,18-25 (M)	Jes 45,18-25	1 Mose 18,1-16a 1 Kön 17,1-16 Ps 97,1	3. Sonntag im Jahreskreis A: Jes 8,23b-9,3 B: Jona 3,1-5,10 C: Neh 8,2-4a,5,6,8-10	5.01.2008 Sabbat „Wajera“: P: 2 Mose 6,2,9,35 H: Jes 66,1-24
4. Sonntag nach Epiphania	Jes 51,9-16 (L; V) 1 Mose 8,1-12 (VI)	Ps 107,1,2,23-32	1 Mose 21,14-20 1 Kön 18,1-11,18 Ps 66,5	1 Mose 21,14-20 1 Kön 18,1-11,18 Ps 66,5		
5. Sonntag nach Epiphania	Jes 40,12-25 (L; III)	Ps 37,1-7a Ez 33,10-16 (M & W)	1 Mose 32,23-32 1 Kön 18,21-40 Ps 57,8	1 Mose 32,23-32 1 Kön 18,21-40 Ps 57,8		
Letzter Sonntag nach Epiphania	2 Mose 3,1-10(11-14) (L; III)	Ps 97 2 Mose 24,1-2,9-11(15-18) (M) 2 Mose 34,29-35 (M & W)	2 Mose 24,1-2,9-11,15-18 2 Mose 34,29-35	1 Mose 35,1-15 1 Kön 19,19-21 Ps 36,10	4. Sonntag im Jahreskreis A: Jes 2,3; 3,12-13 B: 5 Mose 18,15-20 C: Jer 1,4-5,17-19	12.01.2008 Sabbat „Bor“: P: 2 Mose 10,1-13,16 H: Jer 46,13-28
Septuagesimä	Jer 9,22-23 (L; IV)	Ps 31,20-25 1 Sam 15,35b-16,13 (M & W) Mal 3,13-20 (M)	1 Sam 25,1b-42	1 Mose 38 (AP) 1 Mose 37,1-11 1 Kön 21,1-20 Ps 31,20a,23-24a,25	5. Sonntag im Jahreskreis A: Jes 58,7-10 B: Hlob 7,1-4,6-7 C: Jes 6,1-2a,3-8	19.01.2008 Sabbat „Beschalach“: P: 2 Mose 13,17-17,16 H: Ri 4,4-5,31
Sexagesimä	Jes 55,(6-9)10-12a (L; V)	Ps 119,89-91,105,116 Weish Sal 6,13-17 (M) Mal 3,13-20a (W)	Jos 2,1-24 (AP) 1 Mose 37,12,13,18f,23-28,31-36 1 Kön 22,1-8,16-23 Ps 119,18,105,116	6. Sonntag im Jahreskreis A: Sir 15,15-20 (16-21) B: Lev 13, 1-2,43ac,44ab,45-46 C: Jer 17,5-8	26.01.2008 Sabbat „Jitro“: P: 2 Mose 18,1-20,23 H: Jes 6,1-7,7; 9,5-6	

Name des Sonn- bzw. Festtages	Alttestamentliche Lesungs- und Predigttexte (III-VI) nach dem Ev. Gottesdienstbuch	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach dem Reformierten Liturgie	Alttestamentliche Predigttexte aus „Ein anderes Perikopenbuch“ (AP) und „Vergessene Texte“ (ohne weitere Kennzeichnung)	Alttestamentliche Lesungstexte nach der Lesordnung der Römisch-Katholischen Kirche	Jüdische Lesordnung für Sabbate und jährliche Feste 2007/2008 sowie Predigttexte aus Anlass jüdischer Feste nach „Ein anderes Perikopenbuch“ (AP)
Estomihi	Am 5,21-24 (L; IV) Jes 58,1-9a (VI)	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach dem Perikopenbuch / Lektionar: Psalmen, Marginal- (M) bzw. Continuatexte (C) sowie aus der Württembergischen Marginalreihe (W) Ps 31,2-6 Spr 1,20-28 (M)	2 Mose 1,15-21 (AP) 1 Mose 38 in Ausw. 2 Kön 2,1-15 Ps 31	7. Sonntag im Jahreskreis A: 4. Mose 19,1-2,17-18 B: Jes 43,18-19,21-22,24b-25 C: 1 Sam 26,2,7-9,12-13,22-23	02.02.2008 Sabbat „Sohelaim“ / „Mischpatim“: P: Ex 21,1-24,18 H: 2 Kön 11,17-12,17
Aschermittwoch	Joel 2,12-18(19) (L; III) 2 Mose 32,1-6,15-20 (VI)	Ps 130 Pred 7,13-14 (M) Dan 5 in Ausw. (M) Hos 4,1-6 (M)	Ps 143,10	8. Sonntag im Jahreskreis A: Jes 49,14-15 B: Hos 2,16b,17b,21-22 C: Sir 27,4-7	
Invokavit	1 Mose 3,1-19(20-24) (L; III)	Ps 91,1-4,11-12 Hiob 1,(1-5)6-22 (C)	Esther 1 (AP) 1 Mose 39,1-8 Jona 1,1-16 Ps 91,1,2,11-14	9. Sonntag im Jahreskreis A: 5 Mose 11,18,26-28 B: 5 Mose 5,12-15 C: 1 Kön 8,41-43 A-C: Joel 2,12-18	09.02.2008 Sabbat „Teruma“: P: 2 Mose 25,1-27,19 H: 1 Kön 5,26-6,13
Reminiszenz	Jes 5,1-7 (L; IV)	Ps 10,4,11-14,17-18 Hiob 2,1-10 (C) 1 Mose 14,17-20 (M)	1 Sam 25 (AP) 1 Mose 45,1-9 2 Kön 6,1-7 Ps 25,6	Zweiter Fastensonntag A: 1 Mose 12,1-4a B: 1 Mose 22,1-2,9a,10-13,15-18 C: 1 Mose 15,5-12,17-18	16.02.2008 Sabbat „Sachor“ / „Tezawe“: P: 2 Mose 27,20-30,10 H: 1 Sam 15,2-34
Okuli	1 Kön 19,1-8(9-13a) (L; VI) Jer 20,7-11a(11b-13) (V)	Ps 34,16-23 Hiob 7,11-21 (C)	4 Mose 12,1-15 (AP) 2 Mose 1,1-14 2 Kön 6,8-23 Ps 34,18-20	Dritter Fastensonntag A: 2 Mose 17,3-8 B: 2 Mose 20,1-17 C: 2 Mose 3,1-8a,13-17	23.02.2008 Sabbat „Para“ / „Ki Tissa“: P: 2 Mose 30,11-34,35 H: Ez 36,16-38
Lätare	Jes 54,7-10 (L; VI)	Ps 84,6-13 Hiob 9,14-23,32-35 (C) 5 Mose 8,2-3 (M) Am 8,11-12 (M)	2 Mose 2,1-10 (AP) 2 Mose 1,15-22 2 Kön 8,1-6 Ps 84,6-8,12	Vierter Fastensonntag A: 1 Sam 16,1b,6-7,10-13b B: 2 Chr 36,14-16,19-23 C: Jos 5,9a,10-12	08.03.2008 Sabbat „ha Chodesch“ / „Wajakhel – Pekude“: P: 2 Mose 35,1-40,38 H: Ez 36,16-38

Name des Sonn- bzw. Festtages	Alttestamentliche Lesungs- (L) und Predigttexte (III-VI) nach dem Ev. Gottesdienstbuch	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach dem Perikopenbuch / Lektionar: Psalmen, Marginal- (M) bzw. Continuatexte (C) sowie aus der Würtembergischen Marginalreihe (W)	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach der Reformierten Liturgie	Alttestamentliche Predigttexte aus „Ein anderes Perikopenbuch“ (AP) und „Vergessene Texte“ (ohne weitere Kennzeichnung)	Alttestamentliche Lesungstexte nach der Lesordnung der Römisch-Katholischen Kirche	Jüdische Lesordnung für Sabbate und jährliche Feste 2007/2008 sowie Predigttexte aus Anlass jüdischer Feste nach „Ein anderes Perikopenbuch“ (AP)
Judika	1 Mose 22,1-13 (L, III) 4 Mose 21,4-9 (IV)	Ps 43 Hiob 19,21-27 (C) Jer 15,(10,15)16-20 (M) Mi 3,9-12 (M) Ps 69,2-4,8-10,21b-22,30 Hiob 38,1-11; 42,1-2 (C) 2 Mose 12,21-28 (M)	Ri 19	2 Sam 13,1-22 (AP) 2 Mose 2,1-10 2 Kön 8,7-15 Ps 43,3,4 2 Mose 2,11-25 2 Kön 17,6-15 Ps 69,17-19,30,31,32	Fünfter Fastensonntag A: Ez 37,12b-14 B: Jer 31,31-34 C: Jes 43,16-21 Palmsonntag A-C: Jes 50,4-7	15.03.2008 Sabbat „Wajikra“: P: 3 Mose 1,1-5,26 H: Jes 43,21-44,23 22.03.2008 Sabbat „Zaw“ / „ha Gadol“: P: 3 Mose 6,1-8,36 H: Mal 3,4-24
Palmsonntag	Jes 50,4-9 (L; IV)	Ps 111 2 Mose 24,3-8(9-11) (M)		1 Mose 21,1-13 (AP) Spr 16,9 Ps 111,9	Chrisam-Messe A-C: Jes 61,1-3a,6a,8b-9 Messe vom Letzten Abendmahl: A-C: 2 Mose 12,1-8,11-14	19.04.2008 Erev Pessach / Seder-Abend 20.-26.04.2008 Pessach 1. Tag: P: 2 Mose 12,21-51 H: Jos 5,2-6,1 2 Mose 15,20-21; 1 Sam 2,1-10 (Lk 1,46-55) (AP) 2. Tag: P: 3 Mose 22,26-23,44 H: 2 Kön 23,1-9,21-25
Gründonnerstag	2 Mose 12,1,3-4,6-7,11-14 (L; V)	Ps 22,2-6,12,23-28 Hos 5,15b-6,6 (M)		Klgl 5,12-22 Ps 22,1-4		
Karfreitag	Jes (52,13-15)53,1-12 (L; VI) Ez 37,1-14 (L; VI) Jona 2 (III)	Ps 118,14-24	1 Mose 1 in Ausw. 1 Mose 6-8 in Ausw. Ez 37,1-4 2 Mose 12,1-14 Jes 54,7-14 Jes 55,1-13 Klgl 3,(1-16)17-40 Ez 36,17-36 Jona 2 Jona 3			
Karsamstag	1 Mose 1,1-31 in Ausw. 2 Mose 14,10-15,13 in Ausw. Ez 36,22a,23-27 Ez 37,1-14 in Ausw. 1 Mose 22,1-13 Jes 54,17-55,11 Bar 3,9-38 2 Mose 12,1-11 Jes 26,13-14(15-18)19 (III) 5 Mose 31,22-30 Dan 3,1-24					
Osternacht						
Name des Sonn- bzw. Festtages	Alttestamentliche Lesungs- (L) und Predigttexte (III-VI) nach	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach dem Perikopen-	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach der Refor-	Alttestamentliche Predigttexte aus „Ein anderes Perikopen-	Alttestamentliche Lesungstexte nach der Lesordnung der	Jüdische Lesordnung für Sabbate und jährliche Feste

	dem <i>Ev. Gottesdienstbuch</i>	<i>buch / Lektionar: Psalmen, Marginal- (M) bzw. Continuatexte (C) sowie aus der Württembergischen Marginalreihe (W)</i>	<i>mierten Liturgie</i>	<i>buch<sup>1)</sup> (AP) und „Vergessene Texte“ (ohne weitere Kennzeichnung)</i>	Römisch-Katholischen Kirche	2007/2008 sowie Predigttexte aus Anlass jüdischer Feste nach „Ein anderes Perikopenbuch“ (AP)
Ostersonntag	1 Sam 2, 1-2.6-8a (L; IV)	Ps 118, 14-24		Sach 14,6-9 Ps 118,24		
Osternmontag	Jes 25,8-9 (L; V)	Ps 118, 14-24		Ps 118,17		
Quasimodogeniti	Jes 40,26-31 (L; VI)	Ps 116, 1-9	Jona 2, 1-11	1 Mose 18,1-15; 21,1-7 (AP) 2 Mose 3,15; 16, 4,1.10-17 2 Kön 18,1-7 Ps 126,3		29.03.2008 Sabbat „Schemini“: P: 3 Mose 9,1-11,47 H: 2 Sam 6,1-7,17
Miserikordias Domini	Ez 34, 1-2(3-9)10-16.31 (L; III)	Ps 23 5. Mose 18, 15-19 (M) JesSir 18,7-14 (M)	Jer 31,7-14	JesSir 24 (AP) 2 Mose 4,17-31; 5,1-5.9 2 Kön 19,10-16.20-22.32-34 Ps 23		05.04.2008 Sabbat „Tazria – Mesoria“: P: 3 Mose 12,1-15,33 H: 2 Könige 7,3-20
Jubilate	1 Mose 1,1-4a.26-31a; 2,1-4a (L; V)	Ps 66,1-9 Spr 8,23-32 (M) Spr 8,22-36 (W)	2 Mose 15,20-21 Ps 148 Spr 8,22-36	Hld (AP) 2 Mose 6,2-13 2 Kön 25,22-30 Ps 66,8-9		19.04.2008 Sabbat „Achaire Mot – Kedoschim“: P: 3 Mose 16,1-20,27 H: Amos 9,7-15
Kantate	Jes 12,1-6 (L; V)	Ps 98 1 Sam 16,14-23 (M & W) Jes 57,15-19 (M) Tob 13,1-5.8 (M)	2 Mose 15,20-21 1 Sam 16,14-23 Ps 103,1-5(6-19)20-22 Ps 146 Ps 148	2 Mose 15,20f(AP) 2 Mose 23,10-13 Jes 19,23-25 Ps 98,1-4		10.05.2008 Sabbat „Emor“: P: 3 Mose 21,1-24,23 H: Ez 44,15-31
Rogate	2 Mose 32,7-14 (L; VI)	Ps 95,1-7b 2 Mose 17,8-13 (M & W) JesSir 34,28-31 (M)		1 Sam 1,2,1-10 (AP) 2 Mose 24,7-11 Hos 1,1-9 Ps 66,20		17.05.2008 Sabbat „Behar – Bechukotaj“: P: 3 Mose 25,1-27,34 H: Jer 16,19-17,14
Christi Himmelfahrt	1 Kön 8,22-24.26-28 (L; III)	Ps 47,2-10 Dan 7,1a.c.9-14 (M)	2 Kön 2,1-18	Spr 8,22-31 Ps 110,1		
Exaudi	Jer 31,31-34 (L; IV)	Ps 27,1,7-14 2 Mose 19,3-6 (M & W) Jes 41,8-14 (M)	Jes 32,12-18	Dan 13,1-64 (AP) 2 Mose 34,29-35 Hos 2,1-10 Ps 27,1		31.05.2008 Sabbat „Bamidbar“: P: 4 Mose 1,1-4,20 H: Hos 2,1-22
Name des Sonn- bzw. Festtages	Alttestamentliche Lesungs- (L) und Predigttexte (III-VI) nach	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach dem Perikopen-	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach der Refor-	Alttestamentliche Predigttexte aus „Ein anderes Perikopen-	Alttestamentliche Lesungstexte nach der Leseordnung der	Jüdische Leseordnung für Sabbate und jährliche Feste

	dem Ev. Gottesdienstbuch	buch / Lektionar: Psalmen, Marginal- (M) bzw. Continuatexte (C) sowie aus der Württembergischen Marginalreihe (W)	mierten Liturgie	buch* (AP) und „Vergessene Texte“ (ohne weitere Kennzeichnung)	Römisch-Katholischen Kirche	2007/2008 sowie Predigttexte aus Anlass jüdischer Feste nach „Ein anderes Perikopenbuch“ (AP)
Pfingstsonntag	4 Mose 11,11-12.14-17.24-25 (L; V)	Ps 118,24-29 Jes 44,1-5 (M) Ez 36,22a.23-28 (M & W) Ez 37,1-4 (W)	1 Mose 2,4b-7 2 Mose 24,1-11	Joel 3,1-5 (AP) Spr 10,19-24 Ps 104,30	Am Vorabend: A-C: 1 Mose 11,1-9 oder 2 Mose 19,3-8a.16-20b oder Ez 37,1-14 oder Joel 3,1-5 (2,28-32)	9.06.2007 „Schawuot“: 1. Tag: P: 2 Mose 19,1-20,23 H: Ez 1,1-28; 3,12 M: Ruth  Ruth 1,1-19a; 4,13-22 (AP)  2. Tag: P: 5 Mose 15,19-16,17 H: Hab 3,1-19  7.06.2008 Sabbat „Nasso“: P: 4 Mose 4,21-7,89 H: Ri 13,2-25
Pfingstmontag	1 Mose 11,1-9 (L; III)	Ps 1 Sam 3,1-10(11-14) (M) Joel 3,1-5 (M & W)				
Trinitatis	Jes 6,1-13 (L; III) 4 Mose 6,22-27 (V)	Ps 145 in Ausw. Jes 44,21-23 (M) JesSir 1,1-10 (M)		Ez 1 Ps 145,1-4,21	Dreifaltigkeitssonntag A: 2 Mose 34,4b-6,8-9 B: 5 Mose 4,32-34,39-40 C: Spr 8,22-31  Fronleichnam A: 5 Mose 8,2-3,14b-16a B: 2 Mose 24,3-8 C: 1 Mose 14,18-20	14.06.2008 Sabbat „Beha alotcha“: P: 4 Mose 8,1-12,16 H: Sach 2,14-4,7
1. Sonntag nach Trinitatis	5 Mose 6,4-9 (L; VI) Jer 23,16-29 (IV)	Ps 34,2-11 Jona 1(2) (C) Pred 12,1-8 (M) WeishSal 15,1-3 (M) JesSir 41,1-7 (M)	1 Kön 21,1-4,7-11,16-19,23,27-29	3 Mose 16,29-34 Hos 2,16-25 Ps 119,144	10. Sonntag im Jahreskreis A: Hos 6,3-6 B: 1 Mose 3,9-15 C: 1 Kön 17,17-24  Herz-Jesu-Fest A: 5 Mose 7,6-11 B: Hos 11,1,3-4,8ac-9 C: Ez 34,11-16	21.06.2008 Sabbat „Scheiach Lecha“: P: 4 Mose 13,1-15,41 H: Jos 2,1-24
2. Sonntag nach Trinitatis	Jes 55,1-3b(3c-5) (L; V)	Ps 36,6-11 Jona 3 (C) Spr 9,1-6,10(13-18) (M)	Spr 9,1-6,10-11(12-18)	Ruth (AP) 3 Mose 19,1-18 Hos 4,1-6 Ps 36,6-9	11. Sonntag im Jahreskreis A: 2 Mose 19,2-6a B: Ez 17,22-24 C: 2 Sam 12,7-10,13	28.06.2008 Sabbat „Korach“: P: 4 Mose 16,1-18,32 H: Jes 66,1-24
Name des Sonn- bzw. Festtages	Alttestamentliche Lesungs- (L) und Predigttexte (III-VI) nach	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach dem Perikopen-	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach der Refor-	Alttestamentliche Predigttexte aus „Ein anderes Perikopen-	Alttestamentliche Lesungstexte nach der Lesordnung der	Jüdische Lesordnung für Sabbate und jährliche Feste

	dem Ev. Gottesdienstbuch	buch / Lektionar: Psalmen, Marginal- (M) bzw. Continuatexte (C) sowie aus der Württembergischen Marginalreihe (W)	mierten Liturgie	buch <sup>1</sup> (AP) und „Vergessene Texte“ (ohne weitere Kennzeichnung)	Römisch-Katholischen Kirche	2007/2008 sowie Predigttexte aus Anlass jüdischer Feste nach „Ein anderes Perikopenbuch“ (AP)
3. Sonntag nach Trinitatis	Ez 18, 1-4, 21-24, 30-32 (L; VI)	Ps 103, 1-5, 8-13 Jona 4 (C) Mi 7, 7, 9, 18-19(20) (M) Tob 3, 14-15, 21-23 (M) Ps 42, 2-12	1 Mose 45, 1-5, 14-15	3 Mose 19, 30-37 Hos 5, 15; 6, 1-6 Ps 103, 2-5, 8, 9	12. Sonntag im Jahreskreis A: Jer 20, 10-13 B: Hiob 38, 1, 8-11 C: Sach 12, 10-11; 13, 1	05.07.2008 Sabbat „Chukkat“: P: 4 Mose 19, 1-22, 1 H: Ri 1, 1, 1-33
4. Sonntag nach Trinitatis	1 Mose 50, 15-21 (L; III)	Ps 42, 2-12	1 Mose 45, 1-5, 14-15	Ri 4-5 (AP) 3 Mose 23, 1-7, 27, 28, 34, 40-43 Hos 11, 1-11 Ps 92, 2	13. Sonntag im Jahreskreis A: 2 Kön 4, 8-10, 14-16a B: Weish 1, 13-15; 2, 23-24 C: 1 Kön 19, 16b, 19-21	12.07.2008 Sabbat „Balaak“: P: 4 Mose 22, 2-25, 9 H: Mi 5, 6-6, 8
5. Sonntag nach Trinitatis	1 Mose 12, 1-4a (L; IV)	Ps 73, 14, 23-26, 28 1 Kön 19, 19-21 (M) Hiob 28, 12-14, 20-28 (M) Ez 2, 3-8a (M)	1 Sam 16, 1, 4-7, 10-13 1 Kön 19, 19-21	3 Mose 25, 1-7, 19-23 Hos 14, 2-10 Ps 73, 24-28	14. Sonntag im Jahreskreis A: Sach 9, 9-10 B: Ez 1, 28b-2, 5 C: Jes 66, 10-14c	19.07.2008 Sabbat „Pinchas“: P: 4 Mose 25, 10-30, 1 H: Jer 1, 1-2, 3
6. Sonntag nach Trinitatis	Jes 43, 1-7 (L; V) 5 Mose 7, 6-12 (III)	Ps 139, 1-16, 23-24 1 Mose 7-8 in Ausw. (M) 2 Mose 14, 8b-31 in Ausw. (M) Gebet Manasses 1-6 (M) Ps 107, 1-9	Jes 41, 17-20	3 Mose 26, 1-6 Am 3, 1-8 Ps 67, 1-6	15. Sonntag im Jahreskreis A: Jes 55, 10-11 B: Am 7, 12-15 C: 5 Mose 30, 10-14	26.07.2008 Sabbat „Mattot – Masse“: P: 4 Mose 30, 2-36, 13 H: Jer 2, 4-28; 3, 4
7. Sonntag nach Trinitatis	2 Mose 16, 2-3, 11-18 (L; VI)	Ps 107, 1-9	5 Mose 8, 7-18 2 Kön 6, 8-23	1 Mose 29 (AP) 4 Mose 9, 15-23 Am 7, 10-17 Ps 107, 1, 5-9	16. Sonntag im Jahreskreis A: Weish 12, 13, 16-19 B: Jer 23, 1-6 C: 1 Mose 18, 1-10a	09.08.2008 Sabbat „Chason“ / „Dewarim“: P: 5 Mose 1, 1-3, 22 H: Jes 1, 1-27
8. Sonntag nach Trinitatis	Jes 2, 1-5 (L; III)	Ps 48, 2-3a, 9-11	Jes 43, 8-13 Jes 58, 7-10	Ri 19 (AP) 4 Mose 12, 1-16 Am 8, 11, 12 Ps 115, 1	17. Sonntag im Jahreskreis A: 1 Kön 3, 5, 7-12 B: 2 Kön 4, 42-44 C: 1 Mose 18, 20-32	10.08.2008 Fastentag „Tischa beAw“: P: 5 Mose 4, 25-40 H: Jer 8, 13-9, 23 M: Kigl
9. Sonntag nach Trinitatis	Jer 1, 4-10 (L; IV)	Ps 40, 9-12 1 Kön 3, 16-28 (M) Ez 3, 17-19 (M)	1 Kön 3, 16-28	1 Kön 17, 1-16 (AP) 4 Mose 14, 1-8, 19-24 Am 9, 1-10 Ps 40, 17	18. Sonntag im Jahreskreis A: Jes 55, 1-3 B: 2 Mose 16, 2-4, 12-15 C: Pred 1, 2; 2, 21-23	23.08.2008 Sabbat „Ekew“: P: 5 Mose 7, 12-11, 25 H: Jes 49, 14-51, 3
Name des Sonn- bzw. Festtages	Alttestamentliche Lesungs- (L) und Predigttexte (III-VI) nach dem Ev. Gottesdienstbuch	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach dem Perikopenbuch / Lektionar: Psalmen, Marginal- (M) bzw. Continuatexte (C) sowie aus der Württembergischen Marginalreihe (W)	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach der Reformierten Liturgie	Alttestamentliche Predigttexte aus „Ein anderes Perikopenbuch“ (AP) und „Vergessene Texte“ (ohne weitere Kennzeichnung)	Alttestamentliche Lesungstexte nach der Lesordnung der Römisch-Katholischen Kirche	Jüdische Lesordnung für Sabbate und jährliche Feste 2007/2008 sowie Predigttexte aus Anlass jüdischer Feste nach „Ein anderes Perikopenbuch“ (AP)

10. Sonntag nach Trinitatis	2 Mose 19,1-6 (L; III) Jes 62,6-12 oder JesSir 36,13-19 (IV)	<b>nahe</b> (W) Ps 74,1-3.8-11.20-21 2 Kön 25,8-12 (alt V) Jer 7,1-11(12-15) (M; alt V) Klgl 1-2 in Ausw. (M) Dan 9,15-18(19) (M & W) JesSir 36,14-19 (M) Jes 44,1-5 (W)	1 Mose 12,1-3 5 Mose 7,6-11 Ester Ps 122 Jes 54,1-10	4 Mose 1,16-28 Am 9,11-15 Ps 74,2	19. Sonntag im Jahreskreis A: 1 Kön 19,9a.11-13a B: 1 Kön 19,4-8 C: Weish 18,6-9	30.08.2008 Sabbat „Reit“: P: 5 Mose 11,26-16,17 H: Jes 54,11-55,5
11. Sonntag nach Trinitatis	2 Sam 12,1-10.13-15a (L; VI)	Ps 113,1-8 1 Sam 17,38-51 (M)	Hos 11,1-11	Ps 139 (AP) 4 Mose 20,1-13 Sach 8,1-8 Ps 113,5-9	20. Sonntag im Jahreskreis A: Jes 56,1,6-7 B: Spr 9,1-6 C: Jer 38,4,6,8-10	06.09.2008 Sabbat „Schofim“: P: 5 Mose 16,18-21,9 H: Jes 51,12-52,12
12. Sonntag nach Trinitatis	Jes 29,17-24 (L; III)	Ps 147,3-6.11-14a Jes 57,15-19 (W)	2 Kön 5,1-19 Jes 38	1 Mose 19,26 (AP) 4 Mose 22,1-10 Sach 8,9-17 Ps 34,2	21. Sonntag im Jahreskreis A: Jes 22,19-23 B: Jos 24,1-2a.15-17.18b C: Jes 66,18-21	13.09.2008 Sabbat „Ki Teze“: P: 5 Mose 21,10-25,19 H: Jes 54,1-10
13. Sonntag nach Trinitatis	1 Mose 4,1-16a (L; IV)	Ps 112,5-9 Am 5,4-7.10-15 (M & W) Sach 7,8-14 (M)		1 Mose 2,4b-4,1 (AP) 4 Mose 22,21-35 Sach 8,20-23 Ps 119,145-147	22. Sonntag im Jahreskreis A: Jer 20,7-9 B: 5 Mose 4,1-2,6-8 C: Sir 3,17-18.20.28-29 (19-21,30-31)	20.09.2008 Sabbat „Ki Tawo“: P: 5 Mose 26,1-29,8 H: Jes 60,1-22
14. Sonntag nach Trinitatis	1 Mose 28,10-19a (L; V)	Ps 146 Neh 8,5-6.9-12 (M) JesSir 50,24-26 (M)		1 Sam 18,17-26; (2 Sam 3,12-16) 1 Sam 19,8-18; 2 Sam 6,11-23 (AP) 4 Mose 24,1-9.15.17 Spr 1,1-7 Ps 119,126	23. Sonntag im Jahreskreis A: Ez 33,7-9 B: Jes 35,4-7a C: Weish 9,13-19	27.09.2008 Sabbat „Nizawim – Wajelech“: P: 5 Mose 29,9-31,30 H: Jes 61,10-63,9
15. Sonntag nach Trinitatis	1 Mose 2,4b-9(10-14)15 (L; VI)	Ps 127,1-2 1 Kön 17,3,7-16 (M) JesSir 30,22-25 (M) 1 Mose 6,5-22 (W)	1 Mose 13,7-18 1 Kön 7,1-24	1 Mose 34 (AP) 5 Mose 2,7 Spr 8,1-11 Ps 127,1,2	24. Sonntag im Jahreskreis A: Sir 27,30-28,7 (27,33-28,9) B: Jes 50,5-9a C: 2 Mose 32,7-11.13-14	30.09.2008 „Rosch Haschana“: 1. Tag: P: 1 Mose 21,1-34 H: 1 Sam 1,1-2,10 4 Mose 12,1-15 (AP) 2. Tag: P: 1 Mose 22,1-24 H: Jer 31,1-19 04.10.2008 Sabbat „Schuwa“ / „Ha asinu“: P: 5 Mose 32,1-52 H: Hos 14,2-10; Mi 7,18-20
		Weitere alttestamentliche Predigttexte nach dem <i>Perikopenbuch</i> / <i>Lektionar</i> : Psalmen, Marginal- (M) bzw. Continuatexte (C) sowie aus der <i>Württembergischen Margi-</i>	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach der <i>Reformierten Liturgie</i>	Alttestamentliche Predigttexte aus „ <i>Ein anderes Perikopenbuch</i> “ (AP) und „ <i>Vergessene Texte</i> “ (ohne weitere Kennzeichnung)	Alttestamentliche Lesungstexte nach der Lesordnung der Römisch-Katholischen Kirche	<b>Jüdische Lesordnung für Sabbate und jährliche Feste 2007/2008</b> sowie Predigttexte aus Anlass jüdischer Feste nach „ <i>Ein anderes Perikopenbuch</i> “ (AP)

16. Sonntag nach Trinitatis	Klgl 3,22-26;31-32 (L: III)	<b>na</b> reihe (W) Ps 68,4-7a;20-21 Jes 38,9-20 (M & W)	2 Kön 4,32-37	5. Mose 4,1-2;9-13 Rut 1,1-22 Ps 68,21	25. Sonntag im Jahreskreis A: Jes 55,6-9 B: Weish 2,1a,12,17-20 C: Am 8,4-7	09.10.2008 Fastentag „Jom Kippur“: P: 3 Mose 16,1-34 H: Jes 57,14-58,14  Jes 58,6-12 (AP) 14.10.2008 Fest „Sukkot“
17. Sonntag nach Trinitatis	Jes 49,1-6 (IV)	Ps 25,8-15 1 Mose 6,9-22 (M) 1 Mose 32,23-32 (M & W)	1 Mose 32,23-32 Jos 2,1-21	5. Mose 8,2-3 Rut 2,1-23 Ps 25,1,8-10	26. Sonntag im Jahreskreis A: Ez 18,25-28 B: 4 Mose 11,25-29 C: Am 6,1a,4-7	1. Tag: P: 3 Mose 22,26-23,44 H: Sach 14,1-21  Pred 3,1-12 (Mt 6,11-12) (AP)  2. Tag: P: 3 Mose 22,26-23,44 H: 1 Kön 8,2-21  18.10.2008 Sabbat Chol haMoed Sukkot: P: 2 Mose 33,12-34,26 H: Ez 38,18-39 M: Pred
18. Sonntag nach Trinitatis	2 Mose 20,1-17 (L: V)	Ps 1 JesSir 1,11-16a (M)	2 Kön 4,8-37; 8,1-6	2 Kön 22,1-20 (AP) 5. Mose 8,6-10 Rut 3,1-18 Ps 122	27. Sonntag im Jahreskreis A: Jes 5,1-7 B: 2 Mose 2,18-24 C: Hab 1,2-3; 2,2-4	22/10/2008 Fest „Schemini Azeret / Simchat Tora“: P: 5 Mose 33,1-34,12; 1 Mose 1,1-2,3 H: Jos 1,1-9  5. Mose 30,11-20; Jer 44,15-19 (AP)  11.10.2008 Sabbat „Bereschit“: P: 1 Mose 1,1-6,8 H: Jes 42,5-43,10
Erntedanktag	Jes 58,7-12 (L: III)	Ps 104,10-15;27-30 5. Mose 8,6-10 (M) Spr 30,5-9 (M) JesSir 11,14-19 (M) 5. Mose 26,1-11 (W) 1 Kön 17,7-16 (W)	5. Mose 8,6-10 5. Mose 26,(1-4)5-12	Ps 104,24;27,28,30,33		
Name des Sonn- bzw. Festtages	Alttestamentliche Lesungs- und Predigttexte (III-VI) nach dem Ev. Gottesdienstbuch	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach dem Perikopenbuch / Lektionar: Psalmen, Marginal- (M) bzw. Continuatexte (C) sowie aus der Württembergischen Marginalreihe (W)	Weitere alttestamentliche Predigttexte nach der Reformierten Liturgie	Alttestamentliche Predigttexte aus „Ein anderes Perikopenbuch“ (AP) und „Vergessene Texte“ (ohne weitere Kennzeichnung)	Alttestamentliche Lesungstexte nach der Lesordnung der Römisch-Katholischen Kirche	Jüdische Lesordnung für Sabbate und jährliche Feste 2007/2008 sowie Predigttexte aus Anlass jüdischer Feste nach „Ein anderes Perikopenbuch“ (AP)

19. Sonntag nach Trinitatis	2 Mose 34,4-10 (L; VI)	Ps 32,1-5,10-11 1 Mose 9,12-17 (M) 1 Mose 15,1-6 (M & W)	Hos 6,1-3	1 Mose 24,62-67 (AP) 5 Mose 8,11-19 Rut 4,1-2 Ps 32,1.2.5.7	28. Sonntag im Jahreskreis A: Jes 25,6-10a B: Weish 7,7-11 C: 2 Kön 5,14-17	18.10.2008 Sabbat „Noach“: P: 1 Mose 6,9-11,32 H: Jes 66,1-24+23
20. Sonntag nach Trinitatis	1 Mose 8,18-22 (L; III)	Ps 119,101-108 Hld 8,6b-7 (M) Mal 2,13-16 (M)	1 Mose 2,18-24 2 Mose 23,10-13 Hld 8,5-7	1 Sam 28,3-25 (AP) 5 Mose 10,11-19 Rut 4,12-22 Ps 19,8,9	29. Sonntag im Jahreskreis A: Jes 45,1,4-6 B: Jes 53,10-11 C: 2 Mose 17,8-13	25.10.2008 Sabbat „Lech Lecha“: P: 1 Mose 12,1-17,27 H: Jes 40,27-41,16
21. Sonntag nach Trinitatis	Jer 29,1,4-7,10-14 (L; IV)	Ps 19,10-15 1 Mose 13,7-18 (M) 3 Mose 19,1-3,13-18 (M & W) Tob 4,6-9 (M)	Rut (1,1-4,8) 4,9-17	5 Mose 11,7-19 Pred 1,1-11 Ps 19,10-12,15	30. Sonntag im Jahreskreis A: 2 Mose 22,20-26 B: Jer 31,7-9 C: Sir 35,15b-17,20-22a	02.11.2008 Sabbat „Wajera“: P: 1 Mose 18,1-22,24 H: 2 Kön 4,1-37
22. Sonntag nach Trinitatis	Ml 6,6-8 (L; V)	Ps 143,1-10 JesSir 28,1-9 (M)	Jes 43,23-25 Mi 7,18-19(20)	Ri 16,4-21 (AP) 5 Mose 17,14-20 Pred 1,12-18 Ps 143,1,2,7-10	31. Sonntag im Jahreskreis A: Mal 1,14b-2,2b,8-10 B: 5 Mose 6,2-6 C: Weish 11,22-12,2	09.11.2008 Sabbat „Chaje Sara“: P: 1 Mose 23,1-25,18 H: 1 Kön 1,1-31
23. Sonntag nach Trinitatis	1 Mose 18,20-21,22b-33 (L; VI)	Ps 33,13-22 Jes 7,1-9 (M) Am 7,10-17 (M)		Judith (AP) 5 Mose 18,15-22 Pred 11,9-12,8 Ps 33,13,18		
24. Sonntag nach Trinitatis	Pred 3,1-14 (L; III)	Ps 39,5-8 Ez 37,1-14 (M) Jes 26,16-19 (W)		5 Mose 24,10-18 Pred 12,9-14 Ps 39,5-8		
Dritletztler Sonntag nach Trinitatis	Hob 14,1-6 (L; IV)	Ps 90,1-14(15-17) Jer 18,1-10 (M) Am 8,1-3(4-10) (M) Am 8,11-12 (W)	Jer 18,1-10 Hob 19,21-27	1 Mose 19,30-38 (AP) 5 Mose 26,1-11 Ester 1,1-22 Ps 90,12	32. Sonntag im Jahreskreis A: Weish 6,12-16 B: 1 Kön 17,10-16 C: 2 Makk 7,1-2,7a,9-14	11.11.2008 Sabbat „Toledot“: P: 1 Mose 25,19-28,9 H: 1 Sam 20,18-42
Vorletztler Sonntag nach Trinitatis	Jer 8,4-7 (L; V)	Ps 50,1,4-6,14-15,23 1 Mose 19,12-29 in Ausw. (M) Am 5,18-20 (M) JesSir 17,16-24 (M)	1 Mose 19,15-29 2 Sam 21,1-14 Ps 85,8-14 In einem Gottesdienst innerhalb der Friedensdekade: Mi 4,1-4 2 Kön 22,8-20	2 Sam 21,1-14 (AP) 5 Mose 31,14-23 Ester 4,1-17 Ps 50,1	33. Sonntag im Jahreskreis A: Spr 31,10-13,19-20,30-31 B: Dan 12,1-3 C: Mal 3,19-20b	23.11.2008 Sabbat „Wajeze“: P: 1 Mose 28,10-32,3 H: Hos 12,13-14,10; (Joel 2,26-27)
Buß- und Beitag	Jes 1,10-17 (L; VI)	Ps 51,3-14 Ez 22,29-31 (M) Zeph 3,1-13 (M)		Ri 4,17-24 (AP) Ps 130		
Letzter Sonntag nach Trinitatis	Jes 65,17-19(20-22)23-25 (L; IV)	Ps 126 WeisSal 5,15-17 (M)		Ri 11,30-40 (AP) 5 Mose 34 2 Chr 20,12 Ps 126	Christkönigsfest A: Ez 34,11-12,15-17 B: Dan 7,2a,13b-14 C: 2 Sam 5,1-3	30.11.2008 Sabbat „Wajischlach“: P: 1 Mose 32,4-36,43 H: Hos 11,7-12,12

## Thora-Leseordnung mit Psalmen der Protestantischen Kirche in den Niederlanden

### Erläuterung

Stets ist der Anfang eines *seder* angegeben. Dabei wird soweit wie möglich der Einteilung in *sedarim* gefolgt, die man in alten jüdischen Handschriften antrifft. In der Umgebung der Feste sind einzelne zusätzliche Perikopen nötig, wie es von alters her der Fall gewesen ist. In der Praxis muss man auswählen, welcher Teil eines langen *seder* gelesen wird.

In den Zeiten zwischen den Festen kann irgendwie geschoben werden. Das ist sowohl nötig, um mit dem Kalender eines bestimmten Jahres auszukommen, als auch, um etwas mehr Zeit für sehr inhaltsreiche Abschnitte zu haben. Auch dies entspricht alter Praxis. Der dreijährige Thora-Zyklus war und ist keine starre Leseordnung, sondern eine flexible Anleitung, wie man auf sinnvolle Weise die ganze Thora im Lauf von drei Jahren vorlesen kann, ohne dabei den Bezug zu den Festen einzubüßen.

Striche (-----) kennzeichnen die Stellen, wo man den Zyklus verlassen oder in ihn einsteigen kann.

	Lesejahr 1	Lesejahr 2	Lesejahr 3
4. Sonntag der Passionszeit	1 Mose 1,1 Psalm 1	2 Mose 7,8 Psalm 47	4 Mose 6,22 Psalm 96
5. Sonntag der Passionszeit	1 Mose 2,4 Psalm 2	2 Mose 8,16 Psalm 48	4 Mose 7,48 Psalm 97
Palmsonntag	1 Mose 3,1 Psalm 3	2 Mose 11,1 Psalm 49	4 Mose 8,1 Psalm 97
Gründonnerstag	1 Mose 3,22 Psalm 3	2 Mose 12,1 Psalm 50	4 Mose 8,1 Psalm 98
Karfreitag	1 Mose 4,1 Psalm 3	2 Mose 12,29 Psalm 51	4 Mose 9,1 Psalm 98
Osternacht	1 Mose 1,1 Psalm 4	2 Mose 13,17 Psalm 52	4 Mose 9,15 Psalm 98
Ostermorgen	1 Mose 5,1 Psalm 4	2 Mose 14,15 2 Mose 15,1-21	4 Mose 10,1 Psalm 98
2. Sonntag der Osterzeit	1 Mose 6,9 Psalm 5	2 Mose 15,22 Psalm 53	4 Mose 11,16 Psalm 99
3. Sonntag der Osterzeit	1 Mose 8,1 Psalm 6	2 Mose 16,28 Psalm 54	4 Mose 13,1 Psalm 100
4. Sonntag der Osterzeit	1 Mose 8,15 Psalm 7	2 Mose 18,1 Psalm 55	4 Mose 14,11 Psalm 101
5. Sonntag der Osterzeit	1 Mose 9,18 Psalm 8	2 Mose 19,6 Psalm 56	4 Mose 15,1 Psalm 102
6. Sonntag der Osterzeit	1 Mose 11,1 Psalm 9	2 Mose 20,1 Psalm 56	4 Mose 16,1 Psalm 103
40. Tag der Osterzeit	1 Mose 12,1 Psalm 10	2 Mose 21,1 Psalm 57	4 Mose 17,1 Psalm 104
7. Sonntag der Osterzeit	1 Mose 14,1 Psalm 11	2 Mose 22,24 Psalm 58	4 Mose 18,25 Psalm 105

Pfingsten	1 Mose 15,1 Psalm 11	2 Mose 23,20 Psalm 59	4 Mose 19,1 Psalm 106
	-----	-----	-----
Trinitatis	1 Mose 16,1 Psalm 12	2 Mose 25,1 Psalm 60	4 Mose 20,14 Psalm 107
1. Sonntag im Sommer	1 Mose 17,1 Psalm 12	2 Mose 26, 1 Psalm 61	4. Mose 22,2 Psalm 108
2. Sonntag im Sommer	1 Mose 18,1 Psalm 13	2 Mose 26,31 Psalm 62	4 Mose 23,10 Psalm 109
3. Sonntag im Sommer	1 Mose 19,1 Psalm 14	2 Mose 27,20 Psalm 63	4 Mose 25,1 Psalm 110
4. Sonntag im Sommer	1 Mose 20,1 Psalm 15	2 Mose 29,1 Psalm 64	4 Mose 26,52 Psalm 111
5. Sonntag im Sommer	1 Mose 21,1 Psalm 16	2 Mose 30,1 Psalm 65	4 Mose 27,15 Psalm 112
6. Sonntag im Sommer	1 Mose 22,1 Psalm 17	2 Mose 31,1 Psalm 66	4 Mose 28,26 Psalm 113
7. Sonntag im Sommer	1 Mose 23,1 Psalm 17	2 Mose 32,15 Psalm 67	4 Mose 30,2 Psalm 114; 115
8. Sonntag im Sommer	1 Mose 24,1 Psalm 18	2 Mose 34,1 Psalm 68	4 Mose 31,1 Psalm 116
9. Sonntag im Sommer	1 Mose 24,42 Psalm 18	2 Mose 34,27 Psalm 68	4 Mose 32,1 Psalm 117
10. Sonntag im Sommer	1 Mose 25,1 Psalm 19	2 Mose 35,30 Psalm 69	4 Mose 34,1 Psalm 118
	-----		-----
11. Sonntag im Sommer	1 Mose 25,19 Psalm 20	2 Mose 37,1 Psalm 70	5 Mose 1,1 Psalm 119
12. Sonntag im Sommer	1 Mose 27,1 Psalm 21	2 Mose 38,21 Psalm 71	5 Mose 2,2 Psalm 120
13. Sonntag im Sommer	1 Mose 27,28 Psalm 22	2 Mose 39,33 Psalm 72	5 Mose 2,31 Psalm 121
		-----	
14. Sonntag im Sommer	1 Mose 28,10 Psalm 23	3 Mose 1,1 Psalm 73	5 Mose 3,23 Psalm 122
15. Sonntag im Sommer	1 Mose 29,31 Psalm 24	3 Mose 4,1 Psalm 74	5 Mose 4,41 Psalm 123
1. Sonntag im Herbst	1 Mose 30,22 Psalm 25	3 Mose 6,12 Psalm 75	5 Mose 6,4 Psalm 124
2. Sonntag im Herbst	1 Mose 31,3 Psalm 26	3 Mose 8,1 Psalm 76	5 Mose 7,12 Psalm 124
3. Sonntag im Herbst	1 Mose 32,4 Psalm 27	3 Mose 10,8 Psalm 77	5 Mose 9,1 Psalm 125
4. Sonntag im Herbst	1 Mose 33,18 Psalm 28	3 Mose 12,1 Psalm 78	5 Mose 10,1 Psalm 126
5. Sonntag im Herbst	1 Mose 35,9 Psalm 29	3 Mose 13,29 Psalm 79	5 Mose 11,10 Psalm 127
	-----		
6. Sonntag im Herbst	1 Mose 37,1 Psalm 30	3 Mose 14,1 Psalm 80	5 Mose 12,20 Psalm 128

7. Sonntag im Herbst	1 Mose 38,1 Psalm 31	3 Mose 14,33 Psalm 81	5 Mose 13,2 Psalm 129
8. Sonntag im Herbst	1 Mose 39,1 Psalm 32	3 Mose 15,25 Psalm 82	5 Mose 14,1 Psalm 130
9. Sonntag im Herbst	1 Mose 40,1 Psalm 33	3 Mose 17,1 Psalm 83	5 Mose 15,7 Psalm 131
10. Sonntag im Herbst	1 Mose 41,1 Psalm 33	3 Mose 18,1 Psalm 83	5 Mose 16,18 Psalm 132
	-----		-----
1. Sonntag im Advent	1 Mose 41,38 Psalm 34	3 Mose 19,1 Psalm 84	5 Mose 17,14 Psalm 133
2. Sonntag im Advent	1 Mose 42,1 Psalm 34	3 Mose 19,23 Psalm 84	5 Mose 18,14 Psalm 134
3. Sonntag im Advent	1 Mose 42,18 Psalm 35	3 Mose 21,1 Psalm 85	5 Mose 20,10 Psalm 135
4. Sonntag im Advent	1 Mose 43,14 Psalm 36	3 Mose 22,1 Psalm 85	5 Mose 21,10 Psalm 136
Christnacht	1 Mose 44,18 Psalm 37	3 Mose 22,17 Psalm 85	- -
Christtag	1 Mose 45,1 Psalm 37	3 Mose 23,1 Psalm 86	- -
Sonntag nach dem Christfest	1 Mose 46,1 Psalm 37	3 Mose 23,15 Psalm 86	5 Mose 22,6 Psalm 137
8. Christtag / Neujahr	1 Mose 46,28 Psalm 38	3 Mose 25,1 Psalm 87	5 Mose 23,10 Psalm 138
Epiphantias	1 Mose 47,13 Psalm 38	3 Mose 25,14 Psalm 87	5 Mose 23,22 Psalm 139
Taufe des Herrn	1 Mose 47,27 Psalm 38	3 Mose 25,35 Psalm 88	5 Mose 24,19 Psalm 140
2. Sonntag der Epiphantiaszeit	1 Mose 48,1 Psalm 39	3 Mose 26,3 Psalm 89	5 Mose 26,1 Psalm 141
3. Sonntag der Epiphantiaszeit	1 Mose 49,1 Psalm 40	3 Mose 27,1 Psalm 89	5 Mose 28,1 Psalm 142
		-----	
4. Sonntag der Epiphantiaszeit	1 Mose 49,27 Psalm 41	4 Mose 1,1 Psalm 90	5 Mose 29,9 Psalm 143
	-----		
5. Sonntag der Epiphantiaszeit	2 Mose 1,1 Psalm 42	4 Mose 2,1 Psalm 91	5 Mose 30,11 Psalm 144; 145
6. Sonntag der Epiphantiaszeit	2 Mose 2,1 Psalm 43	4 Mose 3,1 Psalm 92	5 Mose 31,14 Psalm 146
1. Sonntag der Passionszeit	2 Mose 3,1 Psalm 44	4 Mose 4,17 Psalm 93	5 Mose 32,1 Psalm 147
2. Sonntag der Passionszeit	2 Mose 4,18 Psalm 45	4 Mose 5,11 Psalm 94	5 Mose 33,1 Psalm 148
3. Sonntag der Passionszeit	2 Mose 6,2 Psalm 46	4 Mose 6,1 Psalm 95	5 Mose 34,1 Psalm 149
		-----	-----