

20. August 2017 | 10. Sonntag nach Trinitatis

Alles, was der Ewige geredet hat,

wollen wir tun. (Ex 19,8)

Eine Arbeitshilfe zum Israelsonntag 2017

„Alles, was der Ewige geredet hat, wollen wir tun.“ (Ex 19,8)

Eine Arbeitshilfe zum Israelsonntag 2017

Herausgeber: Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers

Verantwortlich: Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers, Evangelische Kirche im Rheinland, Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, Begegnung Christen und Juden Bayern e.V.

Redaktion: Dr. Volker Haarmann, Prof. Dr. Ursula Rudnick (Arbeitsfeld Kirche und Judentum im Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers) (v. i. S. d. P.), Dr. Axel Töllner

Layout: Marc Vogelsang, Evangelisches MedienServiceZentrum; Steffen Neubauer, HkD (11271)

Fotos: Stefan Heinze

Druck: MHD Druck und Service GmbH, Hermannsburg; gedruckt auf Recyclingpapier aus 100% Altpapier

Auflage: 850 Exemplare

Ausgabe 2017

- 5 Vorwort
- 6 Auslegung zu Exodus 19,1–8: Partikularität und Universalismus
Jehoschua Ahrens
- 12 Exodus 19,1–8 und die biblische Bundesgeschichte
Helmut Utzschneider
- 20 Überlegungen zu Bund und Gender im Judentum
Debbie Weissman
- 28 Lesetipp: *Memoirs of a Hopeful Pessimist – A life of Activism through Dialogue*
Ursula Rudnick
- 30 Gottesdienstentwurf mit einer Lesepredigt
Axel Töllner
- 36 Spiel mit dem weißen Feuer. Aus einem Bibliolog zu Exodus 19,1–8
Katharina Bach-Fischer und Franziska Grießer-Birmeyer
- 42 Kundgebung der EKD Synode „... der Treue hält ewiglich.“ (Psalm 146,6) –
Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes
- 44 Kommentar zur und Einordnung der Kundgebung der EKD-Synode vom 9. November 2016 „... der Treue hält ewiglich“ (Psalm 146,6)
Michael Volkmann und Volker Haarmann
- 47 Die Autorinnen und Autoren

Liebe Leserinnen und Leser,

das 19. Kapitel des Exodusbuchs beginnt mit einem Abschnitt, der zentral ist für das einzigartige Bundesverhältnis, das Gott mit seinem Volk Israel eingeht. Mit unserem Glauben an Jesus Christus verbindet sich die Überzeugung, „dass der Bund Gottes mit seinem Volk Israel uneingeschränkt weiter gilt“. Diese Einsicht aus dem christlich-jüdischen Dialog bekräftigte am 9. November 2016 auch die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in ihrer Erklärung zu *Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes* mit dem Titel „... der Treue hält ewiglich. (Psalm 146,6)“.

Zugleich erinnert Vers 6 aus dem zentralen Text für den Israelsonntag in diesem Jahr der Feierlichkeiten zu 500 Jahren Reformation an den Gedanken, dass ganz Israel ein heiliges Volk von Priestern sein soll. 1520 hat Martin Luther in seiner Adelschrift daraus den Gedanken des allgemeinen Priestertums aller Getauften entwickelt. Als durch Taufe und Glaube motivierte, auf den lebenslangen Weg der Umkehr gesandte, mündige Christinnen und Christen haben sich nicht zuletzt all diejenigen verstanden, die den christlich-jüdischen Dialog in den vergangenen Jahrzehnten vorangebracht haben.

Wir haben uns im Redaktionsteam entschlossen, den vorgesehenen Predigttext für den Israelsonntag 2017 um zwei Verse zu erweitern. Die Beschränkung der Perikopenordnung auf die Verse 1 bis 6 legt den Schwerpunkt auf die Bundeszusage Gottes an Israel. Nach unserer Überzeugung geht dabei das einzigartig einmütige „Ja“ des Volkes Israels verloren, sodass dem Textabschnitt Entscheidendes fehlt.

Und so bietet Ihnen diese Arbeitshilfe zwei Exegesen zu Ex 19,1–8, die in bewährter Weise ein jüdischer und ein christlicher Ausleger erarbeitet haben. Zum weiteren Dialog mit dem Text anregen sollen auch Debbie Weissmans Gedanken zur Frage nach der Rolle von Gender beim Bund sowie die Entwürfe für eine Gottesdienstliturgie und eine Predigt. Erstmals nutzen wir auch die Form des Bibliologs. Wir halten sie für einen verheißungsvollen Weg, frische Zugänge zu den biblischen Erzählungen zu bekommen. Die erwähnte Erklärung der EKD-Synode dokumentieren wir ebenfalls, um sie als Wegmarke des christlich-jüdischen Dialogs bekannter zu machen.

Die Fotos in dieser Arbeitshilfe zeigen Dr. Gábor Lengyel, Rabbiner der Liberalen Jüdischen Gemeinde Hannover Etz Chaim. Wie Jüdinnen und Juden die Tora, das heilige Wort Gottes, in der Synagoge ehren und wertschätzen, kann vielleicht auch uns Christinnen und Christen zu einem bewussteren liturgischen Umgang mit der Heiligen Schrift anregen. Gábor Lengyel liest den hebräischen Text. Den Download finden Sie unter <http://www.kirchliche-dienste.de/arbeitsfelder/judentum/israelsonntag>.

Auch in diesem Jahr ist die Arbeitshilfe wieder als Kooperation zwischen der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, der Evangelischen Kirche im Rheinland, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern sowie dem Verein *Begegnung von Christen und Juden Bayern e.V.* entstanden. Wir danken allen Autorinnen und Autoren für ihre engagierte Mitarbeit und ihre Beiträge!

Ihnen, den Leserinnen und Lesern, wünschen wir eine anregende Lektüre, gute Vorbereitungen auf den Israelsonntag 2017 und einen gesegneten Gottesdienst.

Ihr/e

Volker Haarmann

Ursula Rudnick

Axel Töllner

Auslegung zu Exodus 19,1–8:

Partikularität und Universalismus

Von Jehoschua Ahrens

› Die ersten Verse im 19. Kapitel von Exodus zeichnen ein besonderes und inniges Verhältnis zwischen Gott und Seinem Volk Israel. Doch diese spezielle Erwählung hat immer wieder zu Missverständnissen und sogar Hass gegen uns Juden geführt. Es hat in der Tat den Anschein, als wären wir Juden etwas Besseres oder moralisch überlegen. Selbst Juden haben das manchmal so verstanden und manche lehnten die Auserwähltheit ab, weil sie sie als Ursache von Missgunst sahen. Die Bedeutung des Auserwähltseins und die Rolle des jüdischen Volkes stellen sich allerdings ganz anders dar. Zwar geht Gott hier von der universalen Ordnung zum Partikularen und sondert eines der Völker von den anderen ab, aber gleichzeitig wird eben gerade dieses Volk eine besondere Belastung haben und die Verantwortung tragen müssen, alle anderen Völker zu segnen, um schließlich das Ziel zu erreichen, dass die gesamte Menschheit gesegnet wird. Hierin besteht die feste Verbindung des jüdischen Partikularismus und des jüdischen Universalismus. Beides geht nur miteinander.

Die Tora wurde übrigens nach jüdischem Verständnis nicht nur Israel angeboten. Jedes andere Volk hätte das auserwählte Volk werden können. Es heißt im Midrasch (Sifri, Devarim 343): „Ehe Gott die heilige Tora Israel auf dem Sinai offenbarte, erschien er den anderen Nationen und bot sie ihnen an. Die Nachkommen des Esau fragten, was darin geschrieben sei. Gott antwortete: es steht darin geschrieben, nicht zu töten. Die Nachkommen Esaus stießen sie zurück, indem sie ausriefen: unser Leben beruht auf dem Schwerte; vom Schwerte lebte der

Vater; wir wollen dieses Gesetz nicht. Die Ismaeliten fragten, was darin geschrieben sei. Gott antwortete: es steht darin geschrieben, nicht zu rauben. Die Ismaeliten wiesen sie ab, indem sie riefen: Die unserm Vater geweissagte Bestimmung war, mit allen im Krieg zu sein. Unser Leben beruht auf der Beute; wir wollen sie nicht annehmen. Ebenso fragten und ebenso antworteten die anderen Nationen, und alle schlugen sie aus.“

Kein Wunder, denn die Tora kommt eben nicht mit Geschenken oder besonderen Privilegien. Sie kommt mit 613 Mizwot (Geboten und Verboten), also speziellen Verpflichtungen. Der Midrasch zeigt aber auch einen anderen wichtigen Aspekt des jüdischen Glaubens. Für uns Juden gibt es zwei Grundwahrheiten, *Jeziat Mizraim* und *Matan Tora*, also der Auszug aus Ägypten und das Geben der Tora. Im Gegensatz zu den anderen Religionen sind es also keine mystischen Offenbarungen Einzelnen gegenüber, sondern Ereignisse, die das ganze Volk erlebt, wie es in Vers 4 heißt: „Ihr habt gesehen, was ich Ägypten getan habe ...“ Durch die Wahrnehmung von Hunderttausenden wird eine Täuschung völlig ausgeschlossen und der Glaube zur Gewissheit (siehe auch Vers 9).

Die Verpflichtungen der Erwählung werden in Vers 5 besonders schön illustriert. Den Bund wird es nur geben, wenn er gehütet wird und Israel immer auf Gott hört, „so müsst ihr mehr als alle Völker mir ausschließlich angehören, denn mein ist die ganze Erde.“ Die Übersetzung von Rabbiner Samson Raphael Hirsch (1808–1888) veranschaulicht die



Bedeutung und den Kontext des hebräischen Wortes *Segula* besonders schön. *Segula* ist ein Kleinod, ein besonderes Eigentum, das nur einem Einzigen, einem König o.ä. gehört und auf das kein anderer ein Recht hat. Wie Rabbiner Hirsch in seinem Kommentar erklärt, ist die „Grundbedingung ... daher, dass wir in jeder Beziehung unseres Wesens, mit unserem ganzen Sein und unserem ganzen Wollen, ganz und ausschließlich Sein Eigentum werden ... und keiner anderen Macht ... die Leitung unserer Taten einräumen.“ D.h., wir müssen gehorsam sein und permanent Gottes Gebote halten, um auserwählt zu sein und zu bleiben.

Die Erwählung ist also eine Forderung an uns, wie es auch der Folgevers 6 verdeutlicht: „Ihr sollt mir ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk sein!“ Also im Einzelnen wie Priester, die in besonderem Maße Gott dienen und huldigen und in der Gesamterscheinung heilig – ein Volk „das nicht dem eigenen Ruhm, der eigenen Größe, der eigenen Verherrlichung, sondern der Begründung und Verherrlichung des Reiches Gottes auf Erden angehört“, wie Rabbiner Hirsch schreibt, also der absoluten Herrschaft der göttlichen Ethik und Moral, wie sie in der Tora wiedergegeben wird.

Das jüdische Volk akzeptiert diese Regelung einstimmig (Vers 8): „Alles, was Gott gesprochen, wollen wir tun.“ Dieser Vers steht in Verbindung mit Exodus 24,7, in dem es heißt: „[Mosche] nahm das Buch des Bundes und las es dem Volk vor. Sie sprachen: ‚Alles, was Gott gesprochen, wir wollen [zuerst] tun und [dann] hören.‘“ Selbst bevor Israel den kompletten Wortlaut der Tora kannte, nahm es die Tora an. Laut Midrasch (Mechilta Nesikin 18) wunderte sich Moses darüber und sagte: „Wie kann euer Tun dem Hören vorangehen? Entspringt die Tat nicht gewöhnlich dem, was wir gelernt haben zu tun?“ Sie antworteten ihm: „Wir werden tun, was immer wir von Gott hören werden.“ So nahmen sie es auf sich, die gesamte Tora zu beachten, bevor sie die gehört hatten. Daher stammt der Ausspruch: „Von dem, dessen Werke seine Weisheit übertreffen, gilt: seine Weisheit wird Bestand haben.“ Der Midrasch illustriert das bedingungslose Vertrauen in und den tiefen Glauben an Gott. Trotzdem bedeutet das nicht, dass Juden die Gebote halten sollen, ohne deren Sinn zu kennen. Das Handeln mag im Judentum im Vordergrund stehen, doch das Hören, also das Lernen der Bedeutung, gehört gleichwertig dazu.

Der Bund, den Gott mit dem Volk Israel am Sinai schließt, ist aber nicht der einzige Bund, der in der Tora vorkommt. Übrigens ist keiner der vorherigen Bünde durch einen späteren Bund aufgelöst worden, sondern sie bestehen jeweils weiterhin. Besonders wichtig für den Kontext von Exodus 19 ist der Noachidische Bund. In Vers 4 heißt es zwar, dass Israel das Kleinod für Gott ist, aber es ist eben nur eines von vielen Nationen dieser Welt, mit denen das jüdische Volk natürlich in Verbindung stehen soll, denn sie gehören auch zu Gottes Schöpfung, „denn mein ist die ganze Erde“. Der Partikularismus des Sinai-Bundes mit Israel kann nur im Zusammenhang mit dem Universalismus des Noachidischen Bundes verstanden werden. In Genesis 9 schließt Gott nach der Flut mit Noah und seinen Nachkommen einen Bund und verlangt von den Menschen nur eine kleine Anzahl grundlegender ethisch-moralischer Regeln: Monotheismus, eine Gerichtsbarkeit, Tierschutz und Verbote von Mord, Unzucht und Raub. Diese Gebote gelten nach jüdischem Verständnis für die ganze Menschheit, denn Noahs Nachfahren waren auf der ganzen Welt (siehe Genesis 19,9). Das bringt Nichtjuden in eine komfortable Situation: sie müssen nicht alle 613 Gebote und Verbote

der Tora halten. Wie der Rambam (Maimonides, 1135–1204) erklärt (Mischne Tora, Hilchot Melachim 8:10): „Wer aber nicht konvertieren will, soll nicht gezwungen werden, Tora und Gebote zu übernehmen. Vielmehr hat Moses aus dem Mund der göttlichen Kraft geboten, alle Menschen, die auf Erden wandeln, dazu anzuhalten, diejenigen Mizwot zu übernehmen, die den Nachkommen Noahs befohlen wurden.“ Das Judentum ist keine missionarische Religion und Juden haben keinen privilegierten Status durch das Halten der Gebote der Tora. Ganz im Gegenteil, Nichtjuden entsteht kein Nachteil, sondern sie sind Juden völlig gleichgestellt, wie es beim Rambam heißt (8,11): „Wer die Sieben Gebote übernimmt und gewillt ist, sie zu tun, der gehört zu den Gerechten der Völker und hat Anteil an der kommenden Welt.“

Daher sind die Stellen in der Tora, in denen der Partikularismus Israels betont wird, eben gerade immer auch von einem starken Universalismus geprägt, wenn man sich die tiefere Bedeutung genau anschaut. Ein Beispiel sind die Teilnahmeregeln am Pessach-Fest, die man leicht missverstehen könnte. In der Tora heißt es (Exodus 12,34–45): „Gott sprach zu Mosche und Aharon: Dies ist die Bedingung des Pessach: Kein Fremder darf davon essen. Und jeder für Geld erworbene Knecht eines Mannes, den musst du beschneiden, dann darf er essen. Ein geduldeter Beisasse und Tagelöhner darf nicht davon essen.“

Auf den ersten Blick scheint Pessach also exklusiv für uns Juden zu sein und Fremde werden explizit ausgegrenzt. Es geht aber gar nicht um den Fremden als vielmehr um den Geist des Götzendienstes, der von Pessach ferngehalten werden soll. Rabbiner Hirsch erklärt in seinem Kommentar zu Vers 43, dass die Pessachfeier der ewig zu erneuernde Bundesschluss mit Gott ist. Aus diesem Grund müssen alle, die daran teilnehmen, sowohl national, also durch „Geburt, Hörigkeit oder Wahl“, als auch durch ihre Gesinnung diesem Bund angehören. Daher heißt die Bezeichnung des Fremden hier im Hebräischen *Ben Nechar* und nicht *Nochri*, das sonst übliche Wort für Nichtjude. *Ben Nechar* bezeichnet „das unjüdische, heidnische Wesen, das Heidentum, nicht den Heiden“, schreibt Hirsch. *Ben Nechar* sei „derjenige, der entweder durch Geburt oder durch das Prinzip seines Wandels dem Heidentum angehört. Folgerichtig ist nach dem Kommentar

von Raschi (1040–1105) jeder ausgeschlossen, dessen „Handlungen seinem Vater im Himmel entfremdet sind (Talmud Sewachim 22b) – und es ist sowohl ein Nichtjude als auch ein abtrünniger Jude darunter zu verstehen.“

Es geht hier also nicht um einen Ausschluss von Nichtjuden, sondern um den Kontrast zwischen Menschen, die nach Gottes Regeln leben, und jenen, die Gott ablehnen. Es verhält sich genauso wie beim Auszug aus Ägypten zwischen dem jüdischen Volk einerseits, das an Gott glaubte und Ihm vertraute, und dem ägyptischen Volk andererseits, das Gott ablehnte und seine Hoffnungen auf den Pharao setzte. Daher sind Juden, die sich vom Judentum abgewandt haben, vom Pessach ausgeschlossen. Und Nichtjuden, die sich dem Judentum zugewandt haben, sind ein Teil des Pessach. Das passt auch zur Logik des Textes unserer Toralesung, in der es gerade einige Verse vorher heißt: „Auch eine große gemischte Menge zog mit ihnen hinauf“ (12,38), also verschiedene Nationen, die sich dem Volk Israel beim Auszug aus Ägypten anschlossen, wie es Raschi erklärt.

In seinem Kommentar zu Vers 44 betont Rabbiner Hirsch aber darüber hinaus, dass das jüdische Volk in seiner „Willkommenskultur“ sogar weiterging als jedes andere Volk. Selbst der Sklave, der überall sonst ein schlimmes Los hatte, fand im Haus von Juden „eine Freistätte“. Dort sei er „gesetzlich vor Misshandlungen geschützt“ gewesen und habe, wenn er wollte, durch Beschneidung und Mikwe dem jüdischen Gottesbund angehört. „Er war wie die Kinder ein Glied des Hauses“ und nahm wie sie am Pessachopfermahl teil, welches das Gottesvolk konstituierte.

Um wieder auf Exodus 19 zurückzukommen: Vers 7 fasst noch einmal die vorigen Verse zusammen. Nach genauem Auseinandersetzen und Klarmachen von Gottes Wort wird die Anforderung – nämlich *Segula*, ein Kleinod für Gott, zu sein – und die Bestimmung – nämlich ein *Goi Kadosch*, ein Heiliges Volk zu sein – klar und damit die Aufgabe und Rolle des jüdischen Volkes in dieser Welt, nämlich gerade nicht für sich zu sein und zu bleiben, sondern mit und für die anderen Völker zu leben, damit durch das Beispiel seines Lebens nach Gottes Willen Israel ein Segen für alle Nationen wird und der Frieden und Gerechtigkeit für die ganze Menschheit eröffnet wird. Das ist

die Mammutaufgabe von *Tikkun Olam*. Oft wird *Tikkun Olam* fälschlicherweise mit Social Action gleichgesetzt, doch das ist nur ein Teil. Wortwörtlich übersetzt bedeutet es so viel wie „die Welt reparieren/vervollkommen/vorbereiten [für die messianische Zeit]“. Im *Aleinu* (Schlussgebet) unserer Liturgie wird die Bedeutung sehr schön reflektiert: „Deshalb hoffen wir auf Dich, Ewiger, unser Gott, Dich bald in der Herrlichkeit Deiner Stärke zu sehen, um Götzen von der Erde zu beseitigen, Abgötter gänzlich auszurotten, die Welt zu vervollkommen als Reich des Allmächtigen und dass alle Sterblichen Deinen Namen anrufen ... alle Bewohner der Welt werden erkennen und wissen, dass jedes Knie sich [nur] vor Dir beugt, jede Zunge [nur] Dir schwört.“

Dieses aktive Handeln wird gerade durch einen weiteren Bund ganz zentral: Den Bund mit Abraham, in dem es heißt, dass er „ein Vater vieler Völker“ (Genesis 17,4) werden wird und Gott ihn segnet und seine Nachkommen „mehren will wie die Sterne des Himmels und wie Sand am Ufer des Meeres ... Mit deinem Samen sollen sich auch segnen alle Völker der Erde zur Belohnung, weil du meiner Stimme gehorcht hast“ (Genesis 22,17–18). Der Universalismus ist also ganz zentral im Judentum und wir Juden müssen immer das Wohl der ganzen Menschheit im Blick haben, denn davon hängt auch unser Wohl ab. Zugegeben, wie *Tikkun Olam* praktisch gehen soll, darüber steht wenig in der rabbinischen Literatur. Das sollte aber auch nicht wundern, denn die letzten zwei Jahrtausende waren wir verfolgt, diskriminiert, eine kleine Minderheit verstreut im Exil, ohne eigene Staatlichkeit. Wie sollen wir uns da mit universalen Weltaufgaben beschäftigen? Aber auch jetzt, da die Situation zum Glück anders ist, stellt sich schon ganz generell die Frage, wie wir als so kleines Volk eine so große Aufgabe übernehmen können.

Es gibt zwei Möglichkeiten, Ethik und Moral zu vermitteln: durch universelle Gebote oder durch Beispiel.

Die universellen Gebote haben wir schon seit Noach, aber leider hat sich die Menschheit bereits in seiner Generation und später nicht daran gehalten.

Also entschied sich Gott schließlich für das Beispiel. Tatsächlich macht das Sinn, denn auch aus unserer Erfahrung – beispielsweise mit Kindern und Jugendlichen – können wir sagen, dass ein

echtes Vorbild hundertmal besser wirkt als irgendwelche Regeln und Vorschriften. Wir alle haben unsere Vorbilder, an denen wir uns orientieren, die wir nachahmen. Gerade unsere schwache und verwundbare Position als Juden gibt uns die Möglichkeit, ein Vorbild zu sein. Die Sklaverei in Ägypten und der Auszug aus Ägypten, der mit unserem Bibeltext ganz eng verknüpft ist, war Vorbild für die amerikanischen Sklaven und später die Bürgerrechtsbewegung in den USA, in denen auf weißer Seite nicht ganz zufällig viele Juden mitgewirkt haben – zum Beispiel Rabbiner Heschel, ein enger Freund und Vertrauter von Martin Luther King.

Wir dürfen nicht vergessen, dass viele Werte wie Wert und Heiligkeit jeden Lebens, Gerechtigkeit, Gleichheit vor dem Gesetz, Würde des Menschen, soziale Verantwortung, Nächstenliebe, das Friedensideal etc. eben kein Erbe der griechisch-römischen Philosophie und Kultur sind, sondern explizit und exklusiv aus der Bibel kommen. Das sind grundlegende Werte, die uns Juden und Christen miteinander verbinden und die es gilt, in der Welt zu verbreiten.

Zum ersten Mal wieder seit fast 2000 Jahren haben wir Juden die Möglichkeit, die Aufgabe von *Tikkun Olam* aktiv anzugehen. Dabei erkannten viele Rabbiner bereits in der Vergangenheit, dass wir das nicht alleine tun müssen. Rabbiner Jacob Emden (1697–1776) schrieb zum Beispiel: „Jesus hat der Welt eine doppelte Güte gegeben. Einerseits stärkte er die Tora von Moses auf majestätische Weise ... und keiner unserer Weisen sprach jemals in stärkeren Tönen über die Unveränderlichkeit der Tora. Andererseits beseitigte er die Götzen von den Völkern und verpflichtete sie auf die sieben Gebote Noahs, so dass sie sich nicht wie wilde Tiere des Feldes aufführten und lehrte ihnen beharrlich grundlegende moralische Eigenschaften ... Christen sind Gemeinden, die zum himmlischen Wohl wirken und zu Dauerhaftigkeit bestimmt sind. Ihre Bestimmung ist zum himmlischen Wohl und die Belohnung wird ihnen nicht versagt bleiben.“

Religiöse Christen – und natürlich auch Muslime – sind unsere Partner beim Vervollkommen dieser Welt. Heute verläuft die Grenze nicht mehr zwischen Christen und Juden, heute verläuft sie eher zwischen Menschen, die an Gott glauben, an

Grundwerte, an eine verbindliche Tradition, und solche Menschen, die eben nicht religiös sind, die meinen, dass sie selbst entscheiden können, was richtig und was falsch ist. Die religiösen Traditionen dienen in Europa immer weniger als ein innerer moralischer Kompass und wichtige Quelle der gesellschaftlichen Werte und Normen. Heute leben wir in einer Zeit der Extreme: eine immer weiter fortschreitende Säkularisierung, die teilweise mit einer Abwendung von jeglichen Werten und mit einer antireligiösen Grundstimmung einhergeht, und andererseits ein erstarkender religiöser Fundamentalismus und Extremismus als Antwort.

Religionen werden daher häufig als Ursache für Konflikte und als Hindernis für ein Miteinander wahrgenommen – im besten Fall werden sie als neutral betrachtet. Dabei können gerade Religionen viel beitragen für ein friedliches Zusammenleben, die Integration in die Gesellschaft und das Gemeinwohl. Die Herausforderungen sind riesig, und nur gemeinsam können wir sie angehen!



Exodus 19,1–8

und die biblische Bundesgeschichte

Von Helmut Utzschneider

› I. Israel als „Bundesvolk“ in Exodus 19,1–8

Exodus 19,1–8 leitet die sogenannte „Vordere Sinaiperikope“ (Ex 19–24) ein. Diese erzählt zunächst von der spektakulären, von Blitz, Donner, Feuer und dunklem Gewölk begleiteten Gotteserscheinung (Theophanie) am Berg Sinai (Ex 19). In die Theophanie-Erzählung eingebettet ist die Verkündigung der „Zehn Gebote“ (Ex 20,1–17) und anderer grundlegender Gesetze (Ex 20,22–23,19) an Mose und das Volk. Schluss- und Höhepunkt ist der „Bundschluss“ (Ex 24,[1–2]3–8[9–11]): Mose zeichnet „alle Worte JHWHs“ schriftlich auf und baut einen Altar. Nach einer Opferzeremonie, ausgeführt von jungen Israeliten und Mose, verliest der Letztere das „Buch des Bundes“ (הברית הספר), und das ganze Volk akzeptiert „alles, was JHWH gesagt hat“. Schließlich appliziert Mose Opferblut als „Blut des Bundes“ (דם הברית) an den Altar und bekräftigt, dass JHWH nun den Bund mit dem Volk geschlossen habe (24,8). Unser Text Ex 19,1–8 ist in vielerlei Weise auf Ex 24 bezogen. Insbesondere die Rede Gottes in Ex 19,3–6 an Mose kann als vorauslaufende Interpretation des Bundes Gottes mit Israel gelten. Nun zur Auslegung von Ex 19,1–8 im Einzelnen.

Die einleitenden Verse 1–2 bestimmen Zeiten und Orte, beide Bestimmungen sind weniger historiographisch oder geographisch zu verstehen als vielmehr theologisch.

*„Im dritten Monat nach dem Auszug aus Ägypten,
auf den Tag genau,
waren sie in die Wüste Sinai gelangt.“*

Welcher „Tag genau“ gemeint ist, wird nicht gesagt. Die Referenz kann die Nacht des Auszuges am 14./15. Tag des ersten Monats sein, dann sind die Befreiungsnacht in Ägypten und die Pessachfeier die Bezugspunkte. Mit dem „Tag“ kann aber auch der erste Tag des dritten Monats gemeint sein, dann bringt Ex 19,1 die Ankunft und den Aufenthalt am Sinai mit dem „Wochenfest“ in Verbindung. Nach Lev 23,15f. ist dieses Fest fünfzig Tage nach Pessach zu feiern. Die Errichtung der Stiftshütte ist auf den Neujahrstag des zweiten Jahres datiert (Ex 40,17). Somit könnte der Erzählbogen des Exodusbuches vom Auszug an dem biblischen (Fest-)Jahr folgen.

Die Orientierung über den Ort ist im vorliegenden Text redundant formuliert¹ und betont damit die herausragende Bedeutung der Station „Sinai“ gegenüber den vorhergehenden (Ex 15,22–17,1) und allen nachfolgenden Stationen der Wüstenwanderung (Num 10,11ff.). Zunächst wird die Ankunft am Sinai in das sogenannte Stationenverzeichnis eingeschrieben:

„Sie brachen von Rephidim auf und gelangten in die Wüste Sinai.“

Die Gottesrede in V. 3 wird auf die erste Etappe des Weges in erstaunlicher Weise Bezug nehmen (siehe gleich). Dann wird der Ort genau beschrieben, an dem sich das wandernde Volk niederlässt:

„... sie lagerten sich in der Wüste, Israel lagerte sich dort, dem Berg gegenüber.“

Die Duplizität von Wüste und Berg ist schon in Ex 3,1 zu bemerken, als Mose die Herde „hinter die Wüste“ treibt und dabei unversehens zum „Gottesberg“ (Ex 3,1) gelangt. In dieser theologischen Topographie gilt die Wüste als Bereich des Numinosen, der Berg als Ort der Gottesbegegnung.² In Ex 19–24 bleiben die Israeliten in der Wüste und auf Distanz zum Berg. Nur von Ferne werden sie die Theophanie miterleben, aber davon so geängstigt sein, dass sie Mose allein das Mittleramt überlassen (Ex 20,18f.). Diese Rolle ist durch die „theologische Topographie“ von Wüste und Berg sinnfällig gemacht. Mose empfängt am Berg JHWHs Worte und gibt sie dann dem Volk weiter. Dazu muss er immer wieder auf den Berg hinauf – und dann wieder zu den Israeliten herabsteigen.

Die Gottesrede, die Mose nach Ex 19,3–6 empfängt, ist das erste in der Reihe der Gottesworte vom Sinai. Es beginnt mit einer Erinnerung an die Vorgeschichte:

„Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern getan habe, dass ich euch auf Geierflügeln getragen und euch zu mir gebracht habe.“ (V. 4)

Gott stellt den Israeliten die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft vor Augen. Mit ihr hat Gott sein Verhältnis zum Volk der Israeliten begründet. An den Weg durch die Wüste erinnert er in einer erstaunlichen Weise: In der Wanderungserzählung Ex 15,23 – 17,16 wird dieser Weg als entbehrensreich und gefährlich geschildert. Die Israeliten „murrten“ gegen ihre Anführer und gegen Gott, wünschten sich nach Ägypten zurück (vgl. Ex 14,11 – 12; 16,3). Die Rede Gottes wischt all dies beiseite und erinnert nur an die Bewahrung vor Durst, Hunger und Feinden, die Israel erfahren hat. In Gottes Rückschau wird die mühevolle Reise zu einem beschwingten Ritt auf den Fittichen eines großen Vogels (vgl. auch Dtn 32,10f). Man kann an die Flügel des Propheten Ezechiel (Ez 3,12ff.; 43,5) denken, sich ferner erinnern lassen an die märchenhaften Ritte Sindbads, des Seefahrers, auf dem Vogel Rokh oder Nils Holgerssons auf seinem Gänserrich Martin. Im Flug „bringt“ sie JHWH „zu mir“, was hier einen ähnlichen Klang hat wie „nach Hause“ oder „in Sicherheit“ (vgl. Gen 8,9; 19,10; 29,23; Ex 6,8; Ps 43,3; 78,54).

Gottes rettende und freundliche Zuwendung ist das Vorzeichen, unter dem das Folgende steht. Im feierlichen Sprechduktus metrischer Parallelismen stellt Gott den Israeliten Verpflichtung und Verheißung ihrer Zukunft als „Bundesvolk“ vor Augen.

„Jetzt aber, wenn ihr achtsam auf meine Stimme hören und meinen Bund (בריתי) bewahren werdet (V. 5a), ...“

In der Bergtheophanie erklingt die Stimme JHWHs als Donner (Ex 19,16; 20,18) und manifestiert zusammen mit den anderen spektakulären Naturerscheinungen JHWH als kosmischen Weltenherrn. Als solcher ist er Herr und Stifter des Bundes. Die Stimme JHWHs verkündet aber auch in durchaus fassbaren, der menschlichen Lebenswelt nahen Worten das Gottesrecht in Gestalt des „Zehnwortes“ und des „Bundesbuches“. Mose wird sie in das „Buch des Bundes“ (Ex 24,3.7) einschreiben und die Israeliten werden sich auf sie verpflichten: „Alles was JHWH getan hat, wollen wir tun und darauf hören“ (Ex 24,7).

¹ Redaktionsgeschichtlich wird diese Redundanz durch die Kompilation unterschiedlicher Quellen bzw. Schichten erklärt. Vgl. dazu neuerdings Rainer Albertz, Exodus 19–40, ZBK 2.2, Zürich 2015, 37f.

² Vgl. dazu Helmut Utschneider und Wolfgang Oswald, Exodus 1–15, IEKAT, Stuttgart 2013, 114–117.

Mit „Bund“ ist mithin das zweiseitige Verhältnis zwischen Gott und dem Volk umschrieben. Gott ist es, der den Bund gewährt, und Israel unterstellt sich ihm.³ Die kürzeste Formel dafür ist die sogenannte Bundesformel: JHWH der Gott Israels, Israel das Volk JHWHs (vgl. etwa Jer 31,33). Dabei gehen nicht nur die Israeliten Verpflichtungen gegenüber Gott ein, sondern auch dieser legt sich Verpflichtungen auf, die für Israel verheißungsvoll sind. In Ex 19,4 umschreibt Gott seine verheißungsvolle (Selbst-)Verpflichtung so: Er werde Israel zu seinem „Eigentum“ erwählen und aus ihm ein „Königreich von Priestern“ machen. Beides beruht auf der Voraussetzung, dass Gott Herr und König der ganzen Erde ist. Er ist kein begrenzter Nationalgott mit Zuständigkeitsbereich „Israel“⁴, so wie der Gott Kemosch für Moab oder der Reichsgott „Assur“ für Assyrien zuständig sind. Der Bund Gottes mit Israel steht in einem größeren, ja universalen Kontext.

„... dann werdet ihr mein Eigentum (סגלה) sein, mehr als alle Völker (עמים), ja, die ganze Erde ist mein, ihr aber werdet mir ein Königreich von Priestern sein, ein heiliges Volk.“ (V. 5b–6a)

Das hebräische Wort *s^egulla* (סגלה) entstammt – modern gesagt – der königlichen „Vermögensverwaltung“. In Koh 2,8 und 1. Chr 29,4 ist die *s^egulla* das private Eigentum des Königs im Unterschied zu den Besitzungen und Vorrechten, über die er als Herrscher verfügt. Nach dieser Metaphorik ist Israel Gott lieb und wert wie einem König sein privates Eigentum. Auf der universalen Ebene Gottes gesehen resultiert daraus eine Sonderstellung Israels unter allen Völkern, die man auch als Schutz-zusage für Israel verstehen kann. Auffällig ist allerdings, dass Gott die fremden Völker als *‘ammim* (עמים) bezeichnet. Dieser Begriff עם wird sonst vorzugsweise für das Volk Israel⁵ verwendet, nicht zuletzt in der Bundesformel. Es ist eigentlich ein Verwandtschaftsbegriff. Das könnte bedeuten: Ja, das Bundesvolk Israel steht in einem besonderen

„privilegierten Verhältnis“ zu JHWH, aber die anderen Völker sind und bleiben seine „Verwandten“ und gehören nicht etwa einer minderwertigen Spezies Mensch an.

Die Bezeichnung „Königreich von Priestern“ ist einmalig im AT (zu Jes 61 s.u.), sie erklärt sich am besten aus der Bundesschlusserzählung Ex 24. Nach dieser Erzählung lässt Mose – wie erwähnt – vor der Verlesung des „Buches des Bundes“ einen Altar bauen. „Und er sandte“, so heißt es dann weiter, „die jungen Leute der Israeliten hin und sie opferten Brandopfer und schlachteten junge Stiere als Gemeinschaftsopfer für JHWH.“ (Ex 24,5) Hier wird konkret, was Gott mit den Worten „ihr werdet mir ein Königreich von Priestern sein“ in Ex 19,6 angekündigt hat. Junge Israeliten, nicht geweihte und bestellte Priester, feiern den Opfergottesdienst. Man sollte ihn sich nicht als einsame sakrale Handlung alter Männer vorstellen, sondern als eine fröhliche gemeinsame Mahlzeit junger Leute. Sie sind das Volk von Priestern, das Gott in Ex 19,6 vorschwebt. Das ganze Volk, „ganz normale Laien“⁶ kommt ihm im Opferkult nahe, ist „kultfähig“; das ist in erster Linie mit „heiliges Volk“ (גוי קדש) gemeint.

Freilich bleibt dies eine Ausnahme, eine „Klimax“, in der „das Volk in Ex 24 als Ganzes auf eine Höhe der Gottesbeziehung geführt [wird], wie sie weder vorher noch nachher beschrieben werden kann“.⁷ Auf den Höhepunkt folgt ein tiefer Absturz. Er tritt ein mit der Herstellung des „Goldenen Kalbs“ (Ex 32,1–6) und seiner Verehrung als „die Götter [!], die dich aus Ägypten geführt haben.“ (Ex 32,5) Wieder opfern die Israeliten und feiern ein fröhliches Fest (Ex 32,5), aber eben nicht für JHWH, sondern für den Jungstier, den Inbegriff des Götzendienstes, des illegitimen Kultes. Indem die Israeliten dergestalt das Alleinverehrungs- und das Bilderverbot übertreten, brechen sie den Bund und entheiligen sich selbst.

Nichtsdestoweniger – die Geschichte des Sinaibundes geht weiter: Auf Fürbitte Moses

³ Der theologische Verhältnisbegriff Bund ist eine Metapher, die sehr wahrscheinlich modellhaft aus Verträgen des altorientalischen Völker- und Staatsrechts, insbesondere Vasallenverträgen, entwickelt ist. In solchen Verträgen gewährt der Großkönig dem jeweiligen Vasallen Schutz und verlangt seinerseits dafür Loyalität. (Vgl. Jan Christian Gertz, Art. Bund II. Altes Testament, RGG 4Bd. 1, 1862–1865.)

⁴ Vgl. Benno Jacob, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997, 538.

⁵ Vgl. etwa die programmatische Aussage des Pharaos in Ex 1,9: „Siehe das Volk der Israeliten ist zahlreicher und stärker als wir.“ Und die zahlreichen Belege, in denen Gott Israel bzw. die Israeliten als mein Volk (ימעי) bezeichnet (z.B. Ex 3,10) und Jer 31,33.

⁶ Rainer Albertz, Exodus 19–40, 138.

⁷ Erhard Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin 1990, 53.



und durch seinen Appell an die Gnade Gottes (Ex 34,6) schließt JHWH erneut den Bund mit Israel (Ex 34,27f.). Im weiteren Verlauf der Sinaierzählung wird auch die Heiligkeit in Israel wiederhergestellt, aber eben nicht als ein Königreich von Priestern, sondern durch ein Heiligtum und eine Priesterschaft, die besonders geweiht und hierarchisch geordnet ist (vgl. Ex 28). Gleichwohl bleibt der Gedanke der Heiligkeit des Volkes im „theologischen Gedächtnis“ der hebräischen Bibel haften und kommt z.B. in der Formel des Heiligkeitgesetzes „Ich bin heilig und ihr sollt auch heilig sein“ (z.B. Lev 19,2) zum Ausdruck. Die Bedeutung der Heiligkeit Israels für die Völker wird besonders in Jes 61,5f. zum Thema. Dort findet sich der Zuspruch: „Fremde werden hintreten und eure Herden weiden, und Ausländer werden eure Ackerleute sein. Ihr aber, ihr werdet Priester JHWHs genannt werden; Diener unseres Gottes wird man zu euch sagen. Ihr werdet der Völker Güter essen und euch ihres Reichtums rühmen.“ (Jes 61,6). Freilich klingt die Verheißung hier ziemlich „besitzergreifend“ gegenüber den Völkern und weist damit auf ambivalente Züge hin, die der Erwählungsgedan-

ke auch haben kann. Abgesehen davon kommt die priesterliche Funktion des Volkes der Mission des „Gottesknechts“ nahe, „Licht für die Völker“ (Jes 49,6) zu sein.

Die Verse 7–8 sind gewissermaßen ein Vorspiel zum Bundesversprechen Israels in Ex 24,3 und 7:

*„Da kam Mose und rief die Ältesten des Volkes
und legte ihnen alle jene Worte vor,
die JHWH ihm aufgetragen hatte.
Da antwortete das ganze Volk einmütig,
und sie sprachen:
,Alles was JHWH gesagt hat, wollen wir tun.'
Da brachte Mose die Worte des Volkes
zurück zu JHWH.“*

Schon jetzt bekennt sich das Volk zu JHWH, zu dessen heilvoller Zuwendung ebenso wie zu den Verpflichtungen, die ihm hier erst umrisshaft bekannt sind (vgl. die Ankündigung der Gebote in Ex 15,26). Es revoziert damit gewissermaßen sein Aufbegehren während der Wüstenwanderung.

› II. Der Sinaibund und die biblische „Bundesgeschichte“

Benno Jacob, ein bedeutender jüdischer Bibelgelehrter, hat Ex 19,3–6 die „Bestallungsurkunde und magna charta Israels“⁸ genannt. Für eine Exegese aus christlicher Perspektive und noch mehr für eine christliche Predigt liegt darin eine Herausforderung. Ist dieser Text nicht exklusiv oder zumindest in erster Linie zum biblischen Israel und – im heutigen Kontext – zu Jüdinnen und Juden gesagt? Wäre es nicht angemessen, ihn diesen intendierten Adressatinnen und Adressaten zu überlassen? Jedenfalls kann eine christliche Auslegung ohne Rücksicht auf diesen primären Kontext und ohne Respekt vor ihm nicht gelingen.

Bekanntlich hat die christliche Bibelauslegung seit den Apostolischen Vätern des späten ersten Jahrhunderts eben dies verweigert und Israel den „Bund Gottes“ zu entreißen versucht, um die Christenheit und die Kirche an die Stelle Israels als Bundesvolk zu setzen („Substitutionstheorie“). Erst im 20. Jahrhundert, vor allem unter dem Eindruck des Holocaust, hat ein Umdenken eingesetzt. Eine der kurzen Formeln, die dieses neue Denken charakterisieren, ist die Rede vom „niemals gekündigten Bund“. Sie geht auf Martin Buber zurück, der in einem Zwiegespräch mit dem Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt zu Anfang des Jahres 1933 (!) diesem entgegenhielt: „... gekündigt ist uns nicht worden.“⁹ Es muss hier nicht betont oder begründet werden, dass die Substitutionstheorie in der christlichen Theologie nicht mehr vertretbar ist und neuerdings im Großen und Ganzen auch nicht mehr vertreten wird. Gleichwohl bleibt die Frage bestehen, ob und wie die Bundestheologie der jüdischen Bibel mit einem christlichen, am Neuen Testament orientierten Verständnis des Verhältnisbegriffs „Bund“ vereinbar ist.¹⁰

„Bund“ ist weder im Alten noch im Neuen Testament eine monolithische, statische Kategorie. Dies hat wohl schon Paulus wahrgenommen: In Röm 9,4 spricht er nicht von „dem Bund“ mit den Israeliten, sondern von *Bundesschlüssen* (διαθήκαι). In der Tat liegen, in der heilsgeschichtlichen Linie des überlieferten atl. Textes gesehen, dem Sinaibund Gottes mit Israel mindestens zwei weitere Bundesschlüsse voraus, der Bund Gottes mit Noah und seinen Nachkommen, also der Menschheit, sowie den Tieren, in dem Gott verheißt, über die Erde nicht erneut eine Flut kommen zu lassen, und in dem er die Menschen zur Achtung des Lebens verpflichtet (Gen 9). Diesem Bundschluss folgen die Bundesschlüsse mit Abraham (Gen 15 und 17), in denen Gott dem Stammvater Israels Nachkommen und Land verheißt, ihm und seine Nachkommen aber aufträgt, das Zeichen der Beschneidung zu tragen (Gen 17).¹¹ Beide Bundesschlüsse bestehen auch nach dem Sinaibund fort. Der Väterbund ist sogar eine Voraussetzung dafür. Er erinnert Gott an sein besonderes Verhältnis zu deren Nachkommen und veranlasst ihn, Israel aus der ägyptischen Knechtschaft zu befreien (Ex 2,23–25). Der Sinaibund hebt also die vorausliegenden Bundesschlüsse keineswegs auf. Dies gilt vice versa dann auch für die Verheißung des „neuen Bundes“ in Jer 31,31–34, die auf den Sinaibund und seinen Bruch zurückblickt. Gegenstand dieses „neuen Bundes“ ist nach wie vor „meine [d.h. Gottes] Tora“. Wie im Sinaibund geht es darum, Israel „mein Volk“ sein zu lassen, nach wie vor will JHWH „ihr Gott“ sein. Das Neue des neuen Bundes nach Jer 31 ist, dass die Tora nicht mehr als schriftliches Dokument gelesen und gelehrt werden soll, sondern dem Volk ins Innere (קרב) gegeben und in den Sinn (לב) geschrieben sein soll (Jer 31,33). Die prophetische Verheißung stellt also einen durch Verinnerlichung erneuerten Bund in Aussicht. Von einer Abschaffung oder Kündigung des Sinaibundes kann nicht die Rede sein.

⁸ Benno Jacob, Exodus, 538.

⁹ Kirche, Staat, Volk, Judentum. Zwiegespräch im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933, ThBl 12 (1933), 273. Die Formel findet sich in vielen älteren und neueren Veröffentlichungen zum jüdisch-christlichen Gespräch wieder. Programmatisch war Norbert Lohfink, Der niemals gekündigte Bund, Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, Freiburg im Breisgau 1989; vgl. neuerdings: Hans Hermann Henrix, Der nie gekündigte Bund: Basis des christlich-jüdischen Verhältnisses (2011), als Online-Publikation einsehbar unter <http://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/> Seite „Theologie des Dialogs“ (abgerufen am 14.10.2016); Michael P. Maier, Ein nie gekündigter Bund. Historische Fakten und prophetische Visionen. In: FrRu 23,3 (2016), 177–184; Achim Buckenmaier, Ein nie gekündigter Bund. Dogmatische Anmerkungen zum Weg vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis heute. In: FrRu 23,3 (2016), 185–194.

¹⁰ Auch diese Frage wurde vielfach diskutiert, vgl. etwa Erich Zenger, Israel und Kirche in einem Gottesbund? Auf der Suche nach einer für beide akzeptablen Verhältnisbestimmung, Kul 6 (1991), 99–114.

¹¹ Anders als in der heilsgeschichtlichen Linie des überlieferten Textes sind die vorsinaïtischen „Bünde“ literargeschichtlich durch die priesterschriftliche Schicht (Gen 9; 17) bzw. als nachpriesterliche Ergänzung (Gen 15) später zum Sinaibund hinzugekommen.

Dieser sehr kurz gefasste Überblick über die wichtigsten Bundesschlüsse des Alten Testaments bzw. der jüdischen Bibel zeigt, dass sie durch eine dynamische „Bundesgeschichte“¹² miteinander verbunden sind. Dabei gibt es Kontinuitäten und Diskontinuitäten; das Band, das die Bundesschlüsse zu einem Bund zusammenschließt, besteht darin, dass sie Stiftungen Gottes sind. Der Bund Gottes ist „zukunftsaltig“, und in diesem Sinne kann man mit Erich Zenger von dem „einen, einzigen, dynamischen ›Gottesbund‹“¹³ sprechen.

Die Dynamik des biblischen Bundesdenkens hat es allererst möglich gemacht, dass die bahnbrechende Erklärung der Evangelischen Kirche im Rheinland von 1980 formulieren konnte: „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.“¹⁴

Auch unser Text Ex 19,1–8 bietet Hinweise darauf, dass im Bund Gottes eine Dynamik enthalten ist, die eine Perspektive über die exklusive Geltung des Bundes für Israel und Judenheit hinaus eröffnet. Das „Königreich von Priestern“ übt sein Priestertum nicht nur intern, sondern – zumindest nach Jes 61,5 – auch gegenüber den nichtisraelitischen Völkern aus. Es ist Repräsentant des universalen Gottes und – nach den Gottesknechtstexten Deutero-Jesajas – „Licht der Völker“ (s.o.). Auch der Ausdruck „heiliges Volk“ (שֶׁבַע קִדְּשֵׁי יְהוָה) stellt das Bundesvolk in einen größeren Zusammenhang. Wohl nicht zufällig erscheint hier das hebräische Wort קִדְּשֵׁי, das sonst vorzugsweise für nichtisraelitische Völker steht. Vielleicht ist das Bundesvolk Israel gerade auch als „heiliges Volk“ ein Volk unter Völkern. Man kann dabei auch an die Abrahamsverheißung denken, nach der „sich in dir alle Geschlechter auf Erden segnen werden“ (Gen 12,3). Allerdings ziehen die Texte der „vorderen Sinaiperikope“ selbst diese Perspektiven nicht weiter aus und konkretisieren sie nicht. Das Neue Testament allerdings aber nimmt sie an zwei prominenten Stellen auf.

1. Die neutestamentlichen „Einsetzungsworte“ des Abendmahls greifen das Motiv des „Bundesblutes“ (Ex 24,8) auf und deuten es in den „Kelchworten“ signifikant um (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,14–20; 1Kor 23–25).¹⁵ Terminologisch nahe an der Bundesschlusszeremonie in Ex 24 ist das Kelchwort des Markus-Evangeliums: „Dies ist mein Bundesblut (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης), das für viele vergossen ist.“ Das Blut, das Jesus in seinem Leiden vergießt, wird so etwas wie ein Bundeszeichen. In einer noch sehr offenen, deutbaren Weise zeichnet Jesus sich selbst und seine Jünger damit in die Bundesgeschichte ein. Bei Matthäus findet sich die knappe markinische Formel erweitert durch den Zusatz „zur Vergebung der Sünden“, der vielleicht an Jer 31,34 erinnert, wo die Verheißung des „Neuen Bundes“ mit einem Zuspruch der Vergebung schließt. Vom „neuen Bund“ ist dann in den Kelchworten bei Lukas und Paulus die Rede: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut.“ Hier wird ausdrücklich, dass mit der Einbeziehung der entstehenden Christenheit eine neue Seite in der biblischen Bundesgeschichte aufgeschlagen wird, eine Seite, die an die älteren Bundesschlüsse anschließt und dabei ein starkes Moment von Diskontinuität enthält. Dies sollte gerade im christlich-jüdischen Gespräch nicht unterschlagen oder überspielt werden. Einerseits bezieht die Abendmahlsgemeinschaft – vor allem im Kontext der paulinischen Theologie – Angehörige der Völker in den Gottesbund ein und erweitert diesen damit über das angestammte Bundesvolk hinaus. Andererseits aber hebt dies die vorausgehenden biblischen Bundesschlüsse Gottes keineswegs auf. In den Abendmahlsworten findet sich nicht die leiseste Andeutung, dass mit ihnen „ein Bund in Kraft gesetzt (ist), der an die Stelle des alten tritt“, oder dass „das Blut Jesu ... in typologischen Gegensatz zum Blut des alten Bundes [tritt]“, wie Joachim Gnllka noch in seinem Markuskommentar von 1979 schreiben konnte.¹⁶

2. Eine bedeutende Nachgeschichte in der christlichen Theologie hat auch das Wort vom „Königtum von Priestern“. Im ersten Petrusbrief werden

¹² Zenger, Gottesbund, 108.

¹³ Zenger, Gottesbund, 110.

¹⁴ Vgl. Rolf Rendtorff, Hans Hermann Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985, Paderborn/München 1989, 257.

¹⁵ Vgl. Hermut Löhr, Abendmahl, Themen der Theologie 3, Tübingen 2012, 64–66.

¹⁶ Joachim Gnllka, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), EKK II/2, Neukirchen-Vluyn/Zürich 1979, 245.



die bedrängten Gemeinden im Kleinasien des ausgehenden 1. Jh.s so angesprochen: „Ihr seid ein¹⁷ auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein Volk zum Eigentum, dass ihr verkündigen sollt die Wohlthaten dessen, der euch aus Finsternis berufen hat in sein wunderbares Licht.“ (1. Petr 2,9). Zweierlei fällt an dieser „lectio christiana“ der Sinaiverheißung auf: 1. Wie ihr Vorbild in Ex 19 verweist sie auf die vorauslaufenden guten Taten Gottes: Wird das Gottesvolk am Sinai an die Befreiung aus Ägypten erinnert, so wird den Gemeinden des 1. Petr ihre Erfahrung mit der Gnade Gottes ins Gedächtnis gerufen. Sie sind aus der Finsternis in sein „wunderbares Licht gerufen“. 2. Die christliche Lesart in 1. Petr ist ohne jeden exklusiven Eifer: Die Leser dürfen sich auserwählt wissen, es gibt aber kein Anzeichen, dass sie anderen die Erwählung bestreiten müssten und würden – auch nicht den Juden: „Die eigentliche Pointe ist ... weder die Abgrenzung von Israel noch die von der Gesellschaft, sondern die Zugehörigkeit zu Gott“.¹⁸ Durch seine biblische Sprache und durchgängigen biblischen Bezüge stellt der 1. Petr die Bibel Israels als ein Buch vor, „in dem sich Menschen aus der Völkerwelt wiederfinden und wiedererkennen sollen. Das biblische Welt- und Menschenbild wird bestimmend für die Glieder der Gemeinde, an die Petrus schreibt.“¹⁹

Unter den späteren christlichen Deutungen der Sinai-Verheißung liegt uns Protestanten eine besonders nahe: Für Luther war sie, vermittelt durch 1. Petr, die wichtigste Begründung für den Gedanken des Priestertums aller Getauften. Mit ihr stürmt der Reformator in seiner Adelschrift die „erste Mauer der Romanisten“: „Man hat's erfunden, dass Papst, Bischöfe, Priester und Klostersvolk wird der geistliche Stand genannt, Fürsten, Herren, Handwerks- und Ackerleute der weltliche Stand, welches ein gar feiner Kommet und Gleißer ist; doch soll niemand darob schüchtern werden, und das aus dem Grund: Denn alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes ... so werden wir allesamt durch die Taufe zu Priestern geweiht, wie Sankt Peter, 1.Petr. 2,9, sagt: ‚Ihr seid ein königlich Priestertum und ein priesterlich Königreich ...‘.“²⁰ Die Sinai-Verheißung hat, das haben der Petrusbrief und in seinem Gefolge auch Luther sehr klar erkannt, ein neues Verhältnis nicht nur der Menschen zu Gott, sondern der Menschen untereinander vorgedacht, indem sie es „ent-hierarchisiert“. Wenn Gott König ist, dann braucht es keinen menschlichen König mehr. Wenn das Volk aus Priestern besteht, dann braucht es dort keine besonderen Weihstände mehr.

Die Sinai-Verheißungen haben in der biblischen Bundesgeschichte Bewegung ausgelöst. Ihre Deutungen im Neuen Testament billigen unterschiedlichen Größen zu, erwählt zu sein und halten dabei die Grenzen zwischen dem Bundesvolk und den Völkern offen. Den Letzteren wurde durch Jesus der Zutritt zum Gottesbund eröffnet. Noch einmal mit Martin Buber: „Die Gottestore sind offen. Der Christ braucht nicht durchs Judentum, der Jude nicht durchs Christentum zu gehen, um zu Gott zu kommen.“²¹

¹⁷ So philologisch korrekt die 2017 revidierte Lutherbibel, während Martin Luther in seiner Bibelübersetzung 1522 und die folgenden Revisionen bis einschließlich 1984 in V. 9 anstelle „ein“ durchgängig den bestimmten Artikel „das“ verwendeten.

¹⁸ Reinhard Feldmeier, Der erste Brief des Petrus, ThHKNT 15/1, Leipzig 2005, 93.

¹⁹ Martin Vahrenhorst, Der erste Brief des Petrus, ThKNT 19, Stuttgart 2016, 109.

²⁰ Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation, Von des christlichen Standes Besserung, 1520, in der Fassung von Hans Heinrich Borchardt/Georg Merz (Hg.), Martin Luther, Ausgewählte Werke, München ³1962, 87 (vgl. WA VI, 407).

²¹ Zwiesgespräch, ThBI 12 (1933), 274.



rtung an die BAY. MI
RORIT LENGYEL am 17
ie lengyel, Braun

Überlegungen zu Bund und Gender im Judentum

Von Debbie Weissman

Ich möchte mich gerne bei Professorin Rudnick – meiner Freundin Ursula – für die Einladung bedanken, über das Thema von Bund und Gender im Judentum nachzudenken und meine Überlegungen in diesem kurzen Beitrag vorzustellen. Zuerst werde ich das Konzept des Bundes im Judentum, seine zentrale Bedeutung und seine Verbindung mit der Beschneidung vorstellen. Dann werde ich den Ausschluss von Frauen aus diesem zentralen Ritual beschreiben und welche Konsequenzen dies für die Geschlechterrollen im Judentum hat. Am Ende meines Beitrags werde ich auf die allgemeine Frage zurückkommen, ob und wie Frauen an diesem Bund teilhaben. Dies ist für mich eine grundlegende persönliche Frage, da ich eine traditionell praktizierende religiöse Jüdin und Feministin bin, die seit 1972 in Jerusalem lebt.

Ein Bund ist – nach Wikipedia – „ein formelles Bündnis oder eine Vereinbarung von Gott mit einer religiösen Gemeinschaft oder mit der Menschheit im Ganzen.“ Der erste in der Hebräischen Bibel erwähnte Bund ist der Noachidische Bund (Genesis 9,8–17), ein allgemeiner Bund mit der Menschheit, der anscheinend keine Diskriminierung auf der Grundlage des Geschlechts enthält. Die nächste Rede vom Bund ist ein spezifischer Bund mit Abraham und seinem „Samen“ nach ihm (Genesis 17). Dies ist das erste Gebot (es wird in Leviticus 12,3 wiederholt), das Abraham und seiner Familie als einer besonderen Gruppe, unterschieden vom Rest der Menschheit, gegeben wird. Jüdinnen und Juden

interpretieren Treue zum Bund häufig nicht nur als Treue zu Gott, sondern auch zu der jüdischen Traditionskette.

Einer der Unterschiede zwischen Jüd*innen und Christ*innen, der in Dialogen häufig zur Sprache kommt, ist ein unterschiedlicher Zugang zur Frage von Partikularität und Universalität. Eine Analyse dieses Sachverhalts geht über den Umfang dieses Essays hinaus. Ich möchte aber betonen, dass ich persönlich kein Problem mit der Vorstellung habe, dass ein unendlicher Gott mehr als einen Bund mit uns endlichen Menschen schließen kann. Ich bin auch davon überzeugt, dass Universalität durch Partikularität verwirklicht wird. Im Rahmen dieses Essays beschäftige ich mich mit dem Bund zwischen dem jüdischen Volk und dem Gott Israels.

Das Zeichen oder Merkmal des Bundes ist die Entfernung der Vorhaut durch das Beschneiden des männlichen Geschlechtsorgans. Mit dieser kleinen „Operation“ oder durch das Entfernen dieses Teils des Körpers wird, paradoxerweise, das Individuum „vollständig“ oder „ganz“. Der Text sagt, dass „der unbeschnittene Mann ... abgeschnitten werden solle von „seinem“ Volk.“ Der Schnitt wird zu einem Symbol sowohl der Zugehörigkeit als auch der Nicht-Zugehörigkeit. Der Ort dieses Symbols ist das Fortpflanzungsorgan, und wenn Abrahams Nachfahren den Bund halten, wird ihnen „außergewöhnliche“ Fruchtbarkeit versprochen. Anthropologische Belege, wie auch rabbinische Legenden deuten darauf hin, dass andere Völker, wie die

antiken Ägypter und die australischen Aborigines, ebenfalls diesen Ritus praktiziert haben. Bis heute wird die Beschneidung auch von einigen christlichen Gemeinschaften, wie der äthiopischen orthodoxen und der koptischen orthodoxen Kirche, praktiziert.

In den Versen 24 und 25 dieses Kapitels wird Abraham im Alter von 99 Jahren und sein Sohn Ismael mit 13 beschnitten. Die Beschneidung von Jungen in der Pubertät wird auch von vielen Muslimen praktiziert. Dennoch, Vers 12 besagt, dass das bevorzugte Alter für die Beschneidung der achte Tag nach der Geburt ist. Durch die Ausführung der Zeremonie am achten Tag stellt die Gemeinschaft sicher, dass jedes männliche Baby mindestens einen *Schabbat* in seinem Leben erlebt hat, bevor es Mitglied der Gemeinschaft wird. Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass die Beschneidung ein notwendiges Gebot ist, aber keine Voraussetzung, um ein Jude zu werden (wie die Taufe es für Christ*innen sein mag). Ein Jude – männlich oder weiblich – wird mit der Geburt zu einem Juden. Dies ist zumindest teilweise erklärbar durch den Unterschied zwischen der christlichen Identität, die eine religiöse Identität – verbunden mit Glauben – ist, und der jüdischen Identität, die vor allem eine ethnisch-kulturelle Identität ist, die bei der Geburt übertragen wird. In Übereinstimmung mit dem biblischen Gebot werden männliche jüdische Babys bis zum heutigen Tag überall auf der Welt am achten Tag beschnitten, es sei denn, medizinische Gründe verlangen eine längere Wartezeit.

In späteren biblischen Passagen – Deuteronomium 10,16, Jeremia 4,4 oder 9,25 – sehen wir, dass Beschneidung auch in einem metaphorischen Sinn benutzt wird, als „Beschneidung des Herzens“. Einige der frühen Christ*innen benutzten diese Texte, um darauf hinzuweisen, dass sie nicht länger die physische Beschneidung durchführen müssten, um in den Bund mit Gott zu treten (siehe auch Apostelgeschichte 15). Wie Shaye J. D. Cohen beobachtete: „Von der christlichen Perspektive her bietet die Nicht-Beschneidung der jüdischen Frauen ein erdrückendes anti-jüdisches Argument.“¹

Jüdinnen und Juden sehen bis heute die Beschneidung als einen verbindlichen physischen Akt der Männer, die symbolische und spirituelle

Implikationen hat. Männliche Erwachsene, die zum Judentum konvertieren, müssen sich der Beschneidung unterziehen, oder, wenn sie bereits ärztlich beschnitten wurden, müssen sie sich zumindest der so genannten *hatafat dam* unterziehen, einem Ritual, bei dem etwas Blut aus ihrem Geschlechtsorgan vergossen wird.

Die Beschneidungszeremonie wird im Hebräischen *Brit Mila* genannt, wörtlich „der Bund der Beschneidung“, dies wird manchmal einfach als *Brit* abgekürzt (und wird auf Jiddisch als *Bris* ausgesprochen). Ein besonders hierfür ausgebildeter Spezialist, der *mohel*, „Beschneider“, führt sie in Vertretung des Vaters des Kindes aus, der zur Ausführung dieses Gebotes verpflichtet ist. Gelegentlich mag ein *mohel* auch ein Arzt oder ein Rabbiner sein, dies ist aber nicht unbedingt erforderlich. Wir sehen in der seltsamen Geschichte von Moses und Tziporah in Exodus 4,20–26, den Präzedenzfall einer Frau, die die Aufgabe des *mohel* übernimmt.

Während der Zeremonie wird das Baby auf einem Polster oder Kissen vom sogenannten *sandak* gehalten, dem Äquivalent des „Patenonkels“. Der *sandak* sitzt auf einem speziellen Stuhl, der „Stuhl des Elia“ genannt wird. Der biblische Bezug dafür steht in 1. Könige 19,9–14. Elia verkündet dem Herrn in einem Anfall von Verzweiflung, dass „die Kinder Israel deine Beschneidung aufgegeben haben ... und ich, nur ich selbst, übrig geblieben bin ...“. Elia wird symbolisch zu jeder *Brit* einer jüdischen Gemeinschaft auf der Welt eingeladen, um ihm zu zeigen, dass wir den Bund nicht aufgegeben haben.

Das Baby erhält seinen Namen bei der Zeremonie (siehe Lukas 1,59–60 zur Beschneidung und Namensgebung von Johannes dem Täufer). Da das Kind dem Bund nun beigetreten ist, drücken die Gäste den Wunsch aus, dass es zu einem Leben der „Tora, Ehe und der guten Taten“ aufwachsen möge. Der religiösen Zeremonie folgt ein festliches Mahl, manchmal mit Singen und Tanzen und/oder Auslegungen, die erklären, warum der Name des Kindes gewählt wurde, welches die Wurzeln der Familie sind und welche Werte die Eltern dem Kind vermitteln wollen.

¹ Shaye J. D. Cohen, *Why Aren't Jewish Women Circumcised? Gender and Covenant in Judaism*, University of California Press, 2005, 81.



Obwohl es heute eine sehr kleine Bewegung von Menschen – vorwiegend im Westen – gibt, die die Beschneidung von Kleinkindern als einen „barbarischen Brauch“ ablehnen, hat diese Bewegung jedoch, wenn überhaupt, nur einen sehr kleinen Einfluss in Israel. Hier hält die überwiegende Mehrheit der jüdischen Paare und selbst leidenschaftliche Säkulare eine *Brit* für ihre Söhne, obwohl dies nicht vom israelischen Gesetz vorgeschrieben ist (wie in den Fällen von Heiraten und Begräbnissen). Warum ist die *Brit Mila* eine so stark fortwirkende Tradition? Wir können hier drei Gründe benennen:

1) Eines der zentralen Themen der jüdischen Kultur ist die Überlieferung „von Generation zu Generation“, die Kette der Tradition. Selbst

nicht praktizierende Jüdinnen und Juden sehen sich häufig als Teil dieser Kette, die auf den Exodus aus Ägypten zurückgeht, und sie möchten diese Identität an ihre Kinder weitergeben. Die Beschneidung von einem gesunden Baby zur richtigen Zeit ist so wichtig, dass sie selbst am *Schabbat* oder dem heiligsten Tag des Jahres, *Jom Kippur*, stattfindet. Es gibt viele bewegende Geschichten von Eltern, die tapfer schwere Situationen aushielten – selbst in jüngster Zeit in der Sowjetunion –, um diese Zeremonie an ihren neugeborenen Söhnen zu vollziehen.

2) Das Buch der Makkabäer beschreibt, dass in der Antike einige sehr assimilierte oder hellenisierte Juden sich schmerzhaften Prozeduren unterzogen, um die Beschneidung wieder rückgängig zu machen. Sie taten es deshalb, um an den griechischen Athletikwettkämpfen teilzunehmen, in denen die Teilnehmer üblicherweise nackt antraten. Das Rückgängigmachen der Beschneidung wurde vollzogen, um ihre jüdische Identität zu verbergen. Deshalb wurde die *Brit Mila* zum offensichtlichen Zeichen des Judentums, insbesondere im Kontext der griechisch-römischen oder christlichen Gesellschaft.

3) Es existiert wohl auch eine tiefere Bedeutung für einen Vater, seinen kleinen Sohn zu beschneiden. Unsere Tradition lehnt die heidnische Auffassung von Kindesopfern vollkommen ab. Einige Kommentatoren haben gemeint, dass dies die wirkliche Bedeutung der Geschichte der Bindung Isaaks ist (Genesis 22). Wenn ein Sohn geboren wird, ist damit das Ur-Bedürfnis verbunden, die Gottheit gnädig zu stimmen. Dankenswerterweise verletzen wir das Kind nicht, wir entfernen einfach die Vorhaut. Traditionell war die *Brit* vorrangig eine Feier für Männer. Es war eine Art Einführung in den „Kreis der Männer“. Selbst die Mutter des Babys hatte keine offizielle Rolle bei der Zeremonie. Traditionellerweise spricht der *mohel*, indem er den Namen des Kindes bekanntgibt, von ihm als „so-und-so, der Sohn von (Name des Vaters)“, ohne den Namen der Mutter überhaupt zu nennen.

Frauen scheinen so fremd für den rabbinischen Geist zu sein, dass der Talmud feststellt, „Frauen – sie sind ein anderes Volk!“² Dies findet ein

² Shabbat 62a.

Echo in Simone de Beauvoirs klassischer Aussage, dass Männer die Norm und Frauen die Anderen seien.³ Es hat den Anschein, als träfe dies auf das rabbinische Judentum zu: „In der Geschichte des Judentums wurden Frauen marginalisiert, ausgegrenzt und zum Schweigen gebracht.“⁴ Die Norm der Rabbiner ist daher der erwachsene, freie Mann; Kinder, Sklaven und Frauen sind die Anderen. Dies findet seinen Ausdruck im System der *Mizwot*, in dem der Mann die Norm ist. Die jüdische Feministin und Theologin Judith Plaskow hat dies sehr prägnant ausgedrückt: „... wie in vielen Kulturen hat man sich auch hier die jüdischen Frauen als die Anderen vorgestellt. Wir Frauen sind durch eine männliche Gemeinschaft definiert worden, die sich selbst als normativ wahrnimmt, und sind so Teil der jüdischen Tradition, ohne dass deren Quellen und Strukturen unsere Erfahrung widerspiegeln. Wir Frauen sind Juden, aber wir definieren nicht, was es heißt, jüdisch zu sein. Wir leben, arbeiten und kämpfen, aber unsere Erfahrungen sind nicht aufgezeichnet, und was aufgezeichnet ist, formuliert unsere Erfahrungen in männlichen Begriffen. Die zentralen jüdischen Kategorien *Tora*, *Israel* und *Gott* sind alle aus männlicher Sicht geschaffen.“⁵

Das Judentum wurde durch das Männliche gekennzeichnet. In der Synagoge waren Frauen Zuschauerinnen. Sie waren als Zeuginnen im rabbinischen Gerichtswesen ausgeschlossen. Sie waren in rechtlichen Fragen von Heirat und Scheidung untergeordnet. Der Historiker Abraham Grossman schreibt: „Im Verlauf der jüdischen Geschichte hatten die Frauen hinsichtlich des spirituellen Lebens eine eindeutig untergeordnete Position. Während des Mittelalters, welches sich über etwa 1000 Jahre erstreckte, gibt es nicht eine einzige Frau von Bedeutung unter den Weisen von Israel. (...) Dies ist umso überraschender, wenn wir das Fehlen jüdischer Frauen mit der bedeutsamen Kreativität von Frauen in der christlichen Gesellschaft, insbesondere im Bereich der Mystik, vergleichen. Dieser Unterschied scheint nicht nur auf den Bereich der Kreativität beschränkt zu sein. Man spricht hier von einem wichtigen Indikator für ihren Platz in

der Gesellschaft. Ungefähr 14 Prozent der Heiligen der katholischen Kirche sind Frauen. Auch [...] in der muslimischen Kultur werden Frauen genannt, die religiöse Traditionen weitergegeben haben. Das gänzliche Fehlen von jüdischen Frauen hingegen spricht dementsprechend Bände.“⁶

Ohne das monastische Leben, welches im Judentum keine Bedeutung hat, preisen zu wollen, können wir jedoch feststellen, dass die christliche Frauengeschichte des Mittelalters zahlreiche Namen wichtiger Frauen enthält, die jeweils einen großen Beitrag zur Kultur ihrer Zeit leisteten. Die vielleicht berühmteste ist Hildegard von Bingen, eine „Renaissancefrau“ des elften Jahrhunderts, die einen wichtigen Beitrag als Philosophin, Theologin, Künstlerin, Autorin und Musikerin leistete. Es scheint, dass es innerhalb dieser 1500 Jahre hierzu keine jüdische Parallele gab.

Das 20. und 21. Jahrhundert brachten revolutionäre Veränderungen in Bezug auf den Status und die Rollen von Frauen im Judentum. Zu den wichtigsten Bereichen, auf die der Feminismus Auswirkungen hatte, gehören die jüdischen „Life Cycle Events“ – also die, die die Geburt eines weiblichen Babys markieren, *Bat Mitzvah*, Hochzeit und Begräbnis, sowie die Traueritten. Frauen als passive Zuschauerinnen sind in den meisten Strömungen – abgesehen von der *Charedi* Welt – eine Sache der Vergangenheit. Selbst bei der Beschneidung männlicher Babys sind Frauen immer mehr beteiligt. Im Jahr 2009, bei der Beschneidung des Sohnes meines Neffen, wurde mir die große Ehre zuteil, das Kind auf einem Kissen in meinem Schoß halten zu dürfen. Der *mohel* hatte zugestimmt, dass ich diese Rolle übernahm, die üblicherweise für den Großvater vorgesehen ist.

Ich bin der Ansicht, dass die Namensgebung des männlichen oder weiblichen Babys bei der Feier seiner Geburt ebenfalls ein Akt des Bundes ist. Das Baby wird als ein Teil innerhalb der Kette der Tradition, als „der Sohn von“ oder „die Tochter von“ anerkannt. Die gewählten Namen haben oftmals einen Bezug zu biblischen Figuren, geliebten Vorfahren oder Ideen und Werten,

³ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Vintage Press (1989), veröffentlicht im Original in Französisch im Jahr 1949.

⁴ Laurence J. Silberstein, „Others Within and Others Without: Rethinking Jewish Identity and Culture“ in Silberstein und Robert L. Cohen (eds.), *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*, New York University Press, 1994, 15.

⁵ Judith Plaskow, *Und wieder stehen wir am Sinai*. Luzern: Exodus, 1992, 27.

⁶ Abraham Grossman, *Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe*, Brandeis University Press, 2004, 278–279.

die die Familie fördern will. Dies ist natürlich nicht auf die jüdische Gesellschaft beschränkt und kann in vielen Traditionen gefunden werden. Aber die Namensgebung des weiblichen Babys, bis vor kurzem ein eher nebensächliches Ereignis ohne festgelegte Liturgie, kann nicht als Parallele zur *Brit Mila* gesehen werden. Dankenswerterweise hat es im Judentum nie Überlegungen gegeben, das einzuführen, was manchmal „weibliche Beschneidung“ genannt wird, aber vielleicht richtiger als Verstümmelung der weiblichen Geschlechtsorgane zu bezeichnen ist.

Ein zeitgenössischer Wissenschaftler – männlich, aber pro-feministisch – Shaye J. D. Cohen hat ein Buch mit dem Titel *Why Aren't Jewish Women Circumcised? Gender and Covenant in Judaism* geschrieben. Cohen geht darin dieser Frage aufgrund der biblischen und rabbinischen Schriften und den halachischen Autoren des Mittelalters bis in die moderne Zeit nach. Das Buch beeindruckt durch die Breite seiner Quellen und Tiefe seiner Analysen. Die Ausgrenzung vom Ritus der Beschneidung und der Mangel einer parallelen Zeremonie für Mädchen weist darauf hin, dass Frauen nicht als Teil des Bundes betrachtet wurden. Judith Plaskow spricht von der „Unsichtbarkeit der Frauen im Moment des Eintritts in den Bund ...“⁷ Sie zitiert Exodus 19,15, wo in der Vorbereitung auf die Offenbarung allein die Männer angesprochen werden. Jedoch ist in der traditionellen jüdischen Erziehung Raschis Auslegung von Vers 3 dieses Kapitels, der auf einem rabbinischen Midrasch basiert, gut bekannt: „Deshalb sollst du zum Haus Jakobs sagen und den Kindern Israels erzählen ...; Haus Jakobs, das sind die Frauen; Kinder Israels, das sind die Männer.“ Demnach bezog sich die Offenbarung auch auf Frauen, welche als erste von der göttlichen Kommunikation angesprochen wurden. Dennoch, selbst wenn Frauen auf irgendeine Weise in den Bund einbezogen waren, so wurde ihre Rolle marginalisiert.

Einige Rabbiner des Mittelalters und auch in der Moderne haben vorgeschlagen, dass das Eintauchen in die *Mikwa* (das rituelle Bad vor der Heirat oder regelmäßig nach der Menstruation und der Geburt von Kindern) das weibliche Äquivalent zur

Beschneidung, im Sinne einer Bundeszeremonie, sei. Beides beinhaltet Blut und bezieht sich mit einem Ritus auf die männliche und weibliche Identität des Individuums. Allerdings ist einer der Hauptunterschiede zwischen diesen Handlungen, das die Beschneidung ein Ritus der Gemeinde und ein Grund zum Feiern ist, das Eintauchen in die *Mikwa* aber fast immer eine individuelle Erfahrung. Eine Ausnahme hiervon ist es, wenn die Braut am Vorabend ihrer Hochzeit von Freundinnen und weiblichen Verwandten begleitet und dieses Ereignis dann in eine Frauenfeier verwandelt wird. Ein weiterer Unterschied ist, dass eine Frau, die nie eine sexuelle Beziehung hat, vermutlich keine *Mikwa* besuchen wird. Oder, wenn sie sich jenseits der Wechseljahre befindet – was mehr und mehr in den modernen Zeiten vorkommt – , besucht sie auch nicht länger die *Mikwa*. Eine radikale jüdische Frau, Mary Gendler, schrieb in den frühen 1970er Jahren, dass jüdischen Mädchen ihr Jungfernhäutchen bei der Geburt durchstochen werden solle, als Äquivalent zur *Brit Mila*.⁸ Dies entspricht jedoch auch nicht der Beschneidung der Jungen, da das durchstochene Jungfernhäutchen nicht sichtbar wäre, weder für die Mädchen selbst noch für andere. Andere haben vorgeschlagen, das Ohr des Babys zu durchzustechen. Auch wenn diese Anregungen kreativ sind, lösen sie nicht wirklich das Problem.

Wie also sollen wir Frauen, insbesondere Feministinnen der jüdischen Gemeinschaft im 21. Jahrhundert mit dieser Ausgrenzung bzw. Marginalisierung umgehen? Müssen wir der frühen Frauenrechtlerin Elizabeth Cady Stanton im Hinblick auf die Beschneidung zustimmen, dass „[...] die hervorgehobene Bedeutung als einer religiösen Zeremonie eine Geringschätzung allen weiblichen Lebens beinhaltet [...] und vom Gottesdienst ausschließt [...]“⁹ Nicht vollständig; denn gemäß der rabbinischen Auslegung nahmen Frauen am Passahfest und dem Mahl teil, auch wenn sie nicht beschnitten waren (siehe Exodus 12,43–48). Frauen werden in Bezug auf den Bund in Deuteronomium 29,9–14 erwähnt. Frauen sind darüber hinaus dazu verpflichtet, das Tischgebet nach dem Essen zu sprechen, wie es Deuteronomium 8,10 verlangt. Dies ist ungeachtet ihrer Ausgrenzung

⁷ Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, Harper & Row (1990), 25.

⁸ Mary Gendler, *Sarah's Seed: A New Ritual for Women*, in: *Response* 24, (Winter 1974–5), 65–75.

⁹ Elizabeth Cady Stanton, *The Women's Bible*, ursprünglich veröffentlicht im Jahr 1895 und 1898, zitiert in: Shaye J. D. Cohen, op. cit., 191.



vom Erbe des Landes und der Schwierigkeit, Gott für den „Bund, den Du in unserem Fleisch versiegelt hast“, zu preisen. Einige orthodoxe Apologeten sind der Ansicht, dass jüdische Frauen, die mit einem beschnittenen Mann verheiratet sind und Söhne gebären, die beschnitten werden, dadurch auch selbst indirekt beschnitten seien.

Cohen und andere verweisen darauf, dass diese Fragen nicht erst in der Neuzeit gestellt werden. Der Talmud sagt zum Beispiel in Awoda Sara 27a, dass eine Frau „jemandem ähnele, der beschnitten ist“. Cohen erklärt dies so: „Eine jüdische Frau ähnelt einem beschnittenen jüdischen Mann darin, dass beide Israeliten sind, Teil des heiligen Volkes, geheiligt durch die Tora und ihre Gebote. Selbst wenn man Frauen physisch gesehen nicht zu den Beschnittenen zählen kann, so gehören sie sicherlich metaphorisch dazu.“¹⁰

Was in der Gegenwart anders ist, ist vielleicht die Dringlichkeit der Fragen, aber sicherlich auch die Tatsache, dass sie heutzutage nicht nur von männlichen Gelehrten und Rabbinern gestellt und beantwortet werden, sondern auch von weiblichen. Wir entwickeln neue Rituale, Liturgien und Theo-

logien, die unsere Ideale eines gleichen Status von Mann und Frau in der Gesellschaft widerspiegeln, auch wenn dies in der Realität nicht immer der Fall ist. Als Traditionalistin ist mir wichtig, folgendes zu festzuhalten:

Wir tun gut daran, den Wert von Gleichberechtigung zu betonen, im Sinne von Gleichheit vor dem Gesetz, gleichem Wert und gleichen Chancen, auch wenn zwei Menschen, die in diesem Sinne gleich sind, nicht notwendigerweise auch auf andere Art gleich sein müssen. Gleichberechtigung bedeutet nicht Gleichheit. Wie Yoske (Yossef) Achituv von der religiösen Kibbutz-Bewegung uns lehrt, „dass in der postmodernen Zeit das Streben nach Gleichberechtigung innerhalb von Verschiedenheit uns herausfordert anstelle des Strebens nach Gleichartigkeit.“¹¹ Mit anderen Worten, der Status des Bundes für Männer und Frauen kann am Ende möglicherweise anders ausgedrückt und auf unterschiedliche Weise gefeiert werden. Aber, wie ich es oben erwähnte, müssen Frauen an den Entscheidungsprozessen beteiligt sein, die diese verschiedenen Rituale hervorbringen.

¹⁰ Cohen, ebd., 99.

¹¹ Meine Übersetzung vom Hebräischen in „Dialogue with Modernity, Amudim 539, Adar 5751 (1991), 167.

Abschließend kann man sagen, dass jüdische Frauen Teil des Bundes sind, ohne ein äußerliches Merkmal an ihren Körpern zu haben. Männliche und weibliche Körper sind verschieden, aber wir glauben, dass es eine enge Verbindung zwischen Körper und Seele gibt. Sowohl Männer als auch Frauen sind dazu verpflichtet, die *Mizwot*, Gebote, zu tun. Zu ihnen gehören die Feier des *Schabbats* und der jüdischen Feste. In jüngster Zeit haben zahlreiche jüdische Frauen weitere Verpflichtungen auf sich genommen, hierzu zählen das Studium der Tora und die aktive Teilnahme an gemeinschaftlichen Gebeten. Sie haben außerdem aktiv Führungsrollen übernommen, beim Leiten von *Sederfeiern* an *Pessach* bis hin zur Ordination als Rabbinerin mit allen Strömungen. Ich hoffe, dass diese Trends anhalten.

Die aus der Karibik stammende Dichterin und Theoretikerin des Feminismus, Audre Lorde, schrieb den Aufsatz „Des Meisters Werkzeuge werden nie des Meisters Haus niederreißen“.¹² Feministinnen aus verschiedenen Gemeinschaften fragen, ob patriarchale Traditionen von innen heraus erneuert werden können oder zerstört werden müssen. Ich benutze weiterhin die Metapher vom Haus des Meisters, aber ich versuche es zu erneuern und zu renovieren, anstatt es niederzureißen. Obwohl ich dies tue, bin ich mir als einer Feministin der patriarchalen Natur der Gesellschaften, in denen sich das Judentum entwickelte, bewusst. Ich weiß mich den wesentlichen Grundlagen des Judentums verpflichtet, so dass ich versuche, es von innen heraus zu verändern. Ich denke, dass viele von uns große Kraft in den traditionellen Religionen und Kulturen finden, in denen wir aufgewachsen sind. Sie sind Quellen unserer Identität, sie beinhalten Zugehörigkeit und Gemeinschaft, ihre Texte, Geschichten, Gebräuche, Feste und andere kulturelle Gegenstände bedeuten uns viel. Und dennoch lösen diese Gegenstände und wertvollen Traditionen manchmal in uns das Gefühl von Entfremdung aus. Wir müssen diese Gefühle von Entfremdung wie auch unsere Hoffnungen und Träume teilen: mit anderen Frauen, sowohl in der jüdischen Gemeinschaft, wie auch außerhalb, wie auch mit jüdischen Männern.

Die weltweite jüdische Gemeinschaft hat sich in Bezug auf die Geschlechterrollen im 20. und frühen 21. Jahrhundert immens verändert. Wir können das Glas als halb leer oder halb voll betrachten. Wir sind bereits auf die Führungsrollen von Frauen eingegangen, die auch das Rabbinat einschließen. Das Mitwirken von Frauen in der jüdischen Wissenschaft hat exponentiell zugenommen, es gibt mittlerweile ganze Regale wichtiger Bücher, die von gebildeten jüdischen Frauen geschrieben wurden. In den liberalen Bewegungen und den offenen Gemeinschaften innerhalb der modernen Orthodoxie haben sich die Rollen der Frauen in geradezu revolutionärer Weise verändert.¹³ Die meisten Familien freuen sich über die Geburt einer Tochter genauso wie über die Geburt eines Sohnes, und in vielen Gemeinden ist eine *Bat Mizwa* genauso wichtig wie eine *Bar Mizwa*.

Jüdische Lehrerinnen und Lehrer müssen Zeit und Arbeit investieren, um Strategien zu entwickeln, mit problematischen Texten der rabbinischen Tradition, die Frauen herabsetzen und beleidigen, umzugehen. Wir können nicht die Lebensumstände jüdischer Frauen in der Vergangenheit verändern und auch nicht, wie sie wahrgenommen wurden – aber wir müssen die Weise ändern, wie jüdische Frauen in der Zukunft leben. Dies kann nur geschehen, indem wir die Vergangenheit kontextualisieren und Unterrichtenden und Studierenden einen Weg aufzeigen, mit diesen Schwierigkeiten umzugehen. Die jüdische Bildung dahingehend zu verändern, sich stärker feministischen Fragen zuzuwenden, bedeutet, Männer und Frauen, Jungen wie Mädchen einzubeziehen. Dann werden vielleicht eines Tages Frauen als vollwertige Töchter des Bundes in der ganzen jüdischen Welt mit all ihren Strömungen und Ausdrucksformen anerkannt.

*Übersetzt von Axel Naguschewski
und Ursula Rudnick*

¹² Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, in: *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Crossing Press (1984), 110–114.

¹³ Vgl. auch Debbie Weissman, *Memoirs of a Hopeful Pessimist: A life of Activism through Dialogue*, Ktav Urim (2017), besonders die Kapitel 25 und 26.



Lesetipp:

Memoirs of a Hopeful Pessimist

A life of Activism through Dialogue

Von Ursula Rudnick

1947 wurde sie in New York in einer säkularen jüdischen Familie geboren. Ihre Eltern widmeten sich der Sozialarbeit, und Debbie engagierte sich früh in einer zionistischen Jugendbewegung. Dies führte dazu, dass sie als junge Frau nach Israel emigrierte. In Israel entschied sie sich – in der sehr säkular geprägten Gesellschaft Israels – für einen orthodoxen Lebensstil. Debbie Weissman widmete ihr Leben der Pädagogik. Ihre Masterarbeit und ihre Dissertation verfasste sie zur jüdischen Frauenbildung. Durch den ÖRK kam sie zum interreligiösen und insbesondere jüdisch-christlichen Dialog. Ihr Buch beginnt mit dem Satz: „Nicht viele Juden in der Welt haben positive Dinge über den Ökumenischen Rat der Kirchen zu sagen ... Aber ich fühle, dass ich ihm ein großes Maß an Dankbarkeit schulde.“ Debbie Weissman ist eine orthodoxe, politisch linke Feministin, die ihre Gedanken nicht nur in einem Salon äußert, sondern die für ihre Gedanken einsteht. So gründete sie 1980 eine orthodoxe Synagoge in Jerusalem,

mit dem Ziel, mehr Teilhabe von Frauen zu erreichen. Sie engagierte sich im politischen Dialog und nennt Mounib Younan, den lutherischen Bischof des Heiligen Landes, ihren Freund. Und sie war und ist im jüdisch-christlichen Dialog aktiv. So war sie von 2008 bis 2014 Präsidentin des International Council of Christian and Jews. In dieser Zeit wurde die Berliner Erklärung des ICCJ verabschiedet. Für ihren Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog erhielt sie 2014 das Sternberg Interfaith Gold Medallion.

› Debbie Weissman. *Memoirs of a hopeful Pessimist A Life of Activism through Dialogue*. Brooklyn: Ktav Publishing, 2017. 24,90 Euro.



Gottesdienstentwurf mit einer Lesepredigt

Von Axel Töllner

Glockengeläut

Musik zum Eingang

Begrüßung

Im Namen Gottes:

des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Amen.

„Wohl dem Volk, dessen Gott der HERR ist, dem Volk, das er zum Erbe erwählt hat.“ [Ps. 33,12] Der Wochenspruch aus Psalm 33 begrüßt uns zum Gottesdienst am Israelsonntag.

Wir feiern heute, dass Gott das jüdische Volk herausgerufen hat aus allen Völkern. Es trägt den Ehrennamen Israel – das bedeutet: Gott streitet, und zwar für sein Volk. Weil er ihm treu bleibt, dürfen auch wir hoffen, die wir durch Jesus Christus gerufen sind.

„Wohl dem Volk, dessen Gott der HERR ist, dem Volk, das er zum Erbe erwählt hat.“

Ich wünsche uns einen gesegneten Gottesdienst.

Lied 168,1–3: Du hast uns, Herr, gerufen

Psalm: 122

Kyrie – Gloria

Glorialied 293: Lobt Gott, den Herrn, ihr Heiden all

Tagesgebet:

Heiliger Gott,

vor allen anderen Völkern hast Du Dich in besonderer Weise dem Volk Israel zugewandt. In ihm zeigst Du, dass Du der ganzen Welt Deinen Segen schenken willst. In Deinem Volk Israel erkennen wir uns wieder – schwach und stark, unsicher und befreit zugleich. Mit ihm vertrauen wir, dass du mitgehst, Kraft und Orientierung schenkst. In Jesus Christus hast Du bestätigt, dass Du durch das Volk Israel der ganzen Welt deinen Segen schenken willst.

Wir bitten dich: Gib uns Anteil daran und lass uns Deine besondere Nähe erfahren. Befreie uns von Neid und Konkurrenzdenken. Mach uns stark, damit wir Ja sagen können zu dem, was Du für uns bereit hältst. Dein ist die ganze Erde. Dir allein sei Ehre und Preis und Anbetung. Amen.

Epistel: Röm 9,1–5

Lied 290,1–4: Nun danket Gott, erhebt und preiset

Evangelium: Mk 12,28–34

Glaubensbekenntnis

Lied 290,5–7: Gott zog des Tages vor dem Volke

Lesepredigt zu Exodus 19,1–8

Im Buch Exodus, dem zweiten Buch Mose, hören wir im 19. Kapitel:

„Am dritten Monat nach dem Auszug der Israeliten aus Ägyptenland, an diesem Tag kamen sie in die Wüste Sinai. Sie brachen auf von Refidim und kamen in die Wüste Sinai, und Israel lagerte sich dort in der Wüste gegenüber dem Berge.

Und Mose stieg hinauf zu Gott. Und der HERR rief ihm vom Berge zu und sprach: »So sollst du sagen zu dem Hause Jakob und den Israeliten verkündigen:

Ihr habt gesehen, was ich an den Ägyptern getan habe und wie ich euch getragen habe auf Adlerflügeln und euch zu mir gebracht. Werdet ihr nun auf meine Stimme hören und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein. Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.

Das sind die Worte, die du den Israeliten sagen sollst.«

Mose kam und berief die Ältesten des Volks und legte ihnen alle diese Worte vor, die ihm der HERR geboten hatte.

Und alles Volk antwortete einmütig und sprach: »Alles, was der HERR geredet hat, wollen wir tun.« Und Mose sagte die Worte des Volks dem HERRN wieder.“

Liebe Gemeinde,

geht uns dieses Gespräch zwischen Gott, Mose und dem Volk Israel überhaupt etwas an, uns Christen aus der Völkerwelt? Wir hören doch ganz klar, dass Gott Israel sein Eigentum nennt und er dieses Volk als seinen Schatz und sein Kleinod „vor allen Völkern“ betrachtet. Dafür streitet Gott – das bedeutet „Israel“, wenn man es wörtlich übersetzt. Und als Israel verstehen wir heute die Jüdinnen und Juden. Viel zu lange hatten sich die christlichen Kirchen an deren Stelle gesetzt als vermeintlich „neues Israel“ und ihre jüdischen Geschwister verleugnet und verstoßen. So geht es nicht, und so wollen wir es heute nicht mehr. Dazu haben sich viele Kirchen mit zahlreichen Erklärungen bekannt, und deshalb haben sie auch ihre Kirchenordnungen angepasst: Gott hält diesem jüdischen Volk weiter die Treue, auch wenn er uns durch Christus dazuruft.

Wo finden wir unseren Platz, wenn Gott das Volk Israel einsetzt als „ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk“?

Wo finden wir unseren Platz, wenn Gott dieses Volk fragt, ob es auf seine Stimme hören und seinen Bund halten will, und wenn dieses Volk einmütig „Ja!“ sagt?

Hören wir zu, hören wir hin: Heute, „an diesem Tag“, nehmen uns die Frage Gottes und die Antwort seines Volkes Israel förmlich in die Wüste Sinai mit.

Von dort her begegnet uns keine gut erzählte Geschichte, die interessant ist, die aber letztlich fremd bleibt, weil wir nicht dazugehören zu den verschworenen Bundesbrüdern und -schwestern. Heute, „an diesem Tag“, stehen auch wir in der Wüste vor dem Berg dabei. Jesus weist uns Menschen aus allen Völkern an den Gott, der mit Israel am Sinai den Bund schließt. Er lässt uns teilhaben an dieser Geschichte, indem er uns lehrt: Wenn ihr Gott vertrauen wollt, dann lernt hier! Seine Geschichte mit Israel zeigt euch beispielhaft, was ihr wissen könnt, was ihr tun sollt und was ihr hoffen dürft.

Wir hören und lernen, wie Gott die Israeliten herausruft – und zwar auf doppelte Weise herausruft: Er ruft sie heraus aus der Sklaverei in Ägypten, und er ruft sie heraus aus allen übrigen Völkern. Die sind natürlich auch seine Kinder. Doch den Israeliten schenkt er Freiheit, trägt sie auf Adlersflügeln aus Ägypten. Und diese Befreiungsgeschichte ist seitdem vielen zum Segen, zur Hoffnung und zur Richtschnur geworden, Menschen aus dem Volk Israel genauso wie aus anderen Völkern dieser Erde. Und deshalb stimmen auch wir ein und singen: „Lobe den Herren, der alles so herrlich regieret, der dich auf Adlers Fittichen sicher geführt, der dich erhält, wie es dir selber gefällt; hast du nicht dieses verspüret.“

Wenn wir heute mit am Sinai stehen, dann dürfen wir durch Gottes Gnade Seite an Seite neben Jüdinnen und Juden stehen. Vielleicht stehen wir da ganz ähnlich wie die Menschen am 21. März 1965 auf dem Weg von Selma nach Montgomery im US-Bundesstaat Alabama: Auf Fotos vom berühmten Protestmarsch der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung sehen wir Frauen und Männer aller Hautfarben, die sich untergehakt haben, um den Hals haben sie einen Blütenkranz gehängt. Und in der ersten Reihe sehen wir die beiden Freunde Pastor Martin Luther King und Rabbiner Abraham Joshua Heschel. Der eine war ein afroamerikanischer Christ, Nachkomme von Menschen, die Menschenhändler aus Afrika in die Sklaverei verschleppt hatten. Der andere war ein polnischer Jude, der im Deutschen Reich studiert hatte und vor den Nationalsozialisten fliehen musste.

Christen und Juden sind nicht nur hier gemeinsam auf dem Weg der Gerechtigkeit unterwegs. Wir sind beide von der Hoffnung beflügelt und getragen, weil Gott sein Volk Israel aus der Ungerechtigkeit in Ägypten herausgerufen hat. Gott ist der Herr der ganzen Welt, deswegen muss kein Mensch den anderen beherrschen, kein Volk ein anderes, keine soziale oder ethnische Gruppe eine andere. Trotzdem dürfen sie verschieden bleiben mit verschiedenen Gaben und Aufgaben. Dieses Geschenk macht Gott in Israel den Völkern auf der ganzen Welt.

Dabei ruft Gott Israel heraus für einen besonderen Auftrag: Gott vertraut seinem Eigentum, seinem Kleinod, seinem Schatz, seinem heiligen Volk seine eigene heilige Lehre an; Gott teilt mit Israel, seinem Eigentum, seinem Kleinod, seinem heiligen Volk, seinem Schatz seinen göttlichen Schatz an Weisungen, an Regeln, an Verboten, an Verheißungen. Gott setzt Israel dazu ein, alles, was er ihm gebietet, zu bewahren. Zu diesem stellvertretenden Dienst für alle Völker setzt Gott Israel ein.

Und manches der Gebote hält auch direkte Wohltaten bereit, die weit über Israel hinausgehen. Wir verdanken Gottes Geboten für Israel zum Beispiel den Sabbat. Das ist ein Tag, an dem sich alle, Juden und Nichtjuden, ja sogar Menschen und Tiere, gemeinsam ausruhen dürfen von allen ihren Anstrengungen. Unser christlich geprägter Ruhetag mag der Sonntag sein, an dem wir feiern, dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat. Seine Wurzeln liegen im Sabbat, den Gott Israel schenkt und auferlegt. Wer praktizierenden Jüdinnen und Juden begegnet, wer mit ihnen den Sabbat feiern kann, lernt etwas von der Kraft der Unterbrechung des Alltags. Wer sich selbst einen Ruhetag gönnt, kann Kreativität und Produktivität den rechten Ort im eigenen Leben zuweisen.

Und schließlich erinnert uns die Einsetzung Israels als Gottes eigenes Volk und Israels Antwort daran, dass Gott sein Ja längst gesprochen hat: Zu Noah nach der Sintflut für alle Menschen und Tiere, mehrmals zu Abraham für seine Nachkommen und alle Völker. Und Gott wird sein Ja noch mehrfach gegenüber seinem heiligen Volk Israel wiederholen, verstärken und bekräftigen. Kein Bundesschluss hebt die anderen auf, macht sie ungültig oder weniger wertvoll.

All diese Bundesschlüsse bestätigt Gott, wenn er mit dem neuen Bund in seinem Sohn Jesus auch Menschen aus allen Völkern herausruft. Da gibt es nicht das neue Israel, das wie ein Kuckuckskind alle anderen aus dem Nest wirft und sich an ihre Stelle setzt. Um im Bild zu bleiben: Wir Christen feiern, dass Jesus Menschen aus allen Völkern zu Gott ruft, und wir Christen lernen seit etwa 70 Jahren, dass wir uns in diesem Nest mit anderen Bundesgenossen wiederfinden. Gottes Schatz, Gottes Eigentum, Gottes Augapfel vor allen Völkern ist schon da.

Wenn Gott ruft, dann geht es ihm nicht darum, Nesthocker zu produzieren, die sich in einer besseren Position fühlen und aus sicherer Warte auf andere herunterschauen. Wenn Gott ruft, dann geht es ihm darum, Menschen zu stärken. Er hebt und trägt sie wie auf Adlersflügeln, damit sie ihre Aufgaben wahrnehmen können, stellvertretend für den Rest der Menschheit. Darum schließt er seinen Bund mit Israel. Und das ist das eigentliche Geheimnis der Erwählung.

Das Wort „Erwählung“ hat bei uns einen schlechten Klang, so als ginge es um nationalen Hochmut, elitäres Gehabe und Verachtung dessen, was verschieden ist. „Am deutschen Wesen soll die Welt genesen.“ In diese Formel sind die böartigen Verzerrungen dessen gegossen, was Erwählung wirklich bedeutet. Biblisch ist diese Deutung nicht, und sie entspricht auch nicht dem jüdischen Selbstverständnis. Wenn die Welt an irgendetwas tatsächlich genesen kann, dann ist es das, dass die, die Gott in die Pflicht nimmt, miteinander für die Würde der Verschiedenen eintreten. Für diesen Auftrag hat Gott Israel herausgerufen.

Stellvertretend für andere für Gott einzustehen, seiner Gerechtigkeit und der Würde der Vielfalt seiner Schöpfung Raum zu verschaffen, das ist die Aufgabe des heiligen Volks von Priestern. Israels Auftrag, Israels Mission ist es, Licht der Völker zu sein, hören wir im Buch des Propheten Jesaja. Zu diesem Auftrag hat Gott Israel als heiliges Volk eingesetzt. Und für diesen Auftrag versammeln auch wir uns in Jesu Namen, lassen uns von ihm heiligen, rufen, stärken und ausrichten – an der Seite von Jüdinnen und Juden.

Gottes Ruf ist die eine Seite der Begegnung am Sinai. Es kommt aber auch auf die Israeliten an. Wie reagieren sie auf diesen Ruf und diese Frage Gottes? Gott will eine Beziehung mit seinem Volk. Gott will auch das Ja Israels hören. Er ist kein Despot, der befiehlt und dem egal ist, was sein menschliches Gegenüber denkt und sagt. Ein Bund braucht beide Seiten – auch Gott hört und Menschen reden. Gott sucht den Menschen und will sein Ja hören. Daran erinnert die Erzählung vom Sinai ebenfalls.

Wir hören und lernen, dass das Volk Israel in der Wüste ein Beispiel gibt, das den Weg weist für die Nachkommen dieser Generation bis zu den heutigen Jüdinnen und Juden. Dieses Beispiel weist auch uns den Weg, wenn wir auf den Ruf Jesu Christi hören: Folgt mir nach!

Das Volk Israel steht an der Schwelle: Es ist befreit und herausgeführt aus der Unfreiheit, und noch ist da in der Wüste gar nicht erkennbar, wie diese Zukunft in Freiheit aussehen soll. In der Antwort bekommt sie hier zum ersten Mal eine klare Form. Die Befreiten und Ermutigten sind mündig geworden: „Alles, was der Herr geredet hat, wollen wir tun.“ Dabei wissen sie noch gar nicht, was Gott ihnen alles im Einzelnen sagen wird und was genau mit diesem Bund eigentlich auf sie zukommt.

Und doch sagt Israel donnernd Ja – „alles Volk antwortete einmütig und sprach: Alles, was der HERR geredet hat, wollen wir tun.“ Was es bis hierher gehört und erfahren hat, reicht ihm, um zu vertrauen, unbedingt und einmütig. Und nachdem Mose die Zehn Gebote und die anderen Lehren des Bundesbuchs dem Volk vorgetragen hat, stimmt es wieder „mit einer Stimme“ zu. So hören wir es in der Geschichte vom Bundschluss in Kapitel 24 des Exodusbuchs.

Am Sinai beginnt Israel mit einem einmütigen Ja zu der Lehre, die es von Gott hören wird. Wer die Geschichte weiterverfolgt, weiß, dass es dabei nicht bleibt, sich Zweifel, Untreue und Misstöne breit machen. Doch auf Gottes Seite stehen die Bundesschlüsse fest, da mögen die Menschen noch so wankelmütig sein. Gott wiederholt sein Rufen und fragt immer wieder danach: „Werdet ihr meine Stimme hören und meinen Bund halten?“ Und er wartet immer wieder auf eine mündige Antwort, wie das Volk Israel sie damals gegeben hat. Trotz aller Enttäuschungen wartet auch Gott nicht vergeblich: Zu allen Zeiten hat es Menschen gegeben, die Ja gesagt haben, die stellvertretend für die Menschheit gehandelt haben. Martin Luther King und Abraham Joshua Heschel haben viele Verbündete.

Amen.

Musik

Lied 317: Lobe den Herren, den mächtigen König

Abkündigungen

Fürbitten:

Ewiger, treuer Gott,

Du hast den Himmel und die Erde geschaffen und das Volk Israel herausgerufen, dass es Vorbild und Segen für alle Völker sei.

In dem Juden Jesus von Nazareth bist Du zur Welt gekommen, du hast in ihm bestätigt, dass Dein Volk das Licht der Völker sein soll und Du das Heil der Welt willst.

So bitten wir dich für dein Volk Israel:

Beschütze, führe und leite es. Lass Jüdinnen und Juden in Frieden leben, in Deutschland, in Israel, auf der ganzen Welt. Segne Jerusalem, dass sie eine Stadt wird, in der man zusammenkommt.

Wir bitten dich für deine Kirche:

Gib uns Begegnungen, die uns ermutigen auf dem Weg zu mehr Vertrauen und Gemeinschaft von Juden und Christen. Schenke, dass wir aufeinander hören und miteinander handeln können. Hilf, dass wir unsere Verantwortung für Israel wahrnehmen.

Wir bitten dich für deine Gemeinden:

Stärke sie, dass sie deine Stimme hören und deine Kraft in der Welt bezeugen.

Erhalte sie in Zeiten des Unglaubens. Lass Frieden und Gerechtigkeit von ihnen ausgehen.

Wir bitten dich für uns als einzelne Christen:

Lehre uns jeden Tag neu, dass wir dir vertrauen.

Befreie uns, damit wir deinem Christus Jesus nachfolgen.

Stärke uns durch die Kraft deines Heiligen Geistes, dass wir nicht müde werden, dein Reich zu bauen.

Alles, worum wir dich sonst noch bitten, legen wir in das Gebet, das Jesus uns selbst gelehrt hat.

Vaterunser

Sendung und Segen

Musik

Handwritten Hebrew text in a cursive script, likely from a manuscript. The text is arranged in multiple columns, with a quill pen resting on the page, pointing to a specific line of text.



Spiel mit dem weißen Feuer.

Aus einem Bibliolog zu Exodus 19,1–8

Von Katharina Bach-Fischer und Franziska Grießer-Birmeyer

› 1. Einführung

Mit einem jüdischen „Vater“ und – zumindest im deutschsprachigen Raum – zwei christlichen „Müttern“ ist der Bibliolog ein echtes Kind des christlich-jüdischen Gesprächs. Peter Pitzele, Uta Pohl-Patalong und Maria Elisabeth Aigner verknüpfen Erkenntnisse und Methoden aus dem Psychodrama, der Literaturwissenschaft sowie insbesondere aus der rabbinischen Hermeneutik und entwickeln den Bibliolog als (eine) moderne Form des Midrasch: Hier begegnen sich Mensch und biblischer Text.

Insbesondere in christlichen Kontexten (Gottesdienst, Gemeinde und Schule) erfreut sich diese Methode der gemeinsamen Bibelauslegung mittlerweile großer Beliebtheit und hat daher in einer Arbeitshilfe zum Israelsonntag aus unserer Sicht einen guten Ort.

In unserem Beitrag werden wir Ihnen diese Methode kurz vorstellen und von den Entdeckungen aus unserem Bibliolog mit Erlanger Studierenden berichten. Auf diese Weise möchten wir Ihnen Anregungen für Ihre Predigt am Israelsonntag 2017 geben und zugleich die ausgebildeten¹ Bibliolo-

ginnen und Bibliologen motivieren, einen Bibliolog zu Ex 19 zu versuchen (in einem Gottesdienst am Israelsonntag selbst, in einem Gesprächskreis oder in einer Einheit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden), auch wenn dies der Text – zunächst – nicht unmittelbar nahelegt.

„Die Schrift offenbart ihren Sinn erst in der Verbindung mit uns als Leser, die den Text laut vortragen.“² Dieser Gedanke findet sich bei Michael Goldberger und bezieht sich auf die unvokalisierte Konsonantenschreibweise der Torarollen, die im Synagogengottesdienst verwendet werden. Auch im Bibliolog wird der Bibeltext in der gewählten Übersetzung laut vorgetragen. Alle, die sich zum Bibliolog versammelt haben, haben immer wieder die Möglichkeit, ihre Stimmen einzubringen und ihre Gedanken und Einfälle laut zur Sprache zu bringen.

Wir sehen die Chancen des Bibliologs als gemeinsamer Bibelauslegung vor allem darin, dass er dort neue Wege beschreitet, wo die klassische Verkündigung auf bislang ungelöste Probleme und Herausforderungen stößt: Der Bibliolog würdigt und fördert Subjektivität und entspricht der Vielfalt der Lebensformen, die in ihm ganz natürlich zur Sprache kommen. Der Bibliolog nimmt das bib-

¹ Weitere Informationen zur Methode und Kurstermine finden Sie hier: <http://www.bibliolog.de/> (letzter Aufruf 27.12.2016).

² Goldberger, Michael, Schwarzes Feuer auf weissem Feuer. Ein Blick zwischen die Zeilen der biblischen Wochenabschnitte, 14.



lische Zeugnis und den Wortlaut der Bibel sehr ernst und ist zugleich Spiel und Inszenierung des Textes. Dabei ermöglicht eine Hermeneutik des Zutrauens, dass der biblische Text und seine Zwischenräume durchlässig und bedeutsam für das gelebte Leben werden.

Einen zentralen Aspekt möchten wir an dieser Stelle herausgreifen: Die rabbinische Unterscheidung zwischen dem biblischen Text und seinen Zwischenräumen, zwischen dem „schwarzen“ und dem „weißen“ Feuer;³ diese bezieht sich auf die Formulierung *esch da'at* im letzten Wochenabschnitt der Tora (*Wesot Habracha*):

Er [Mose] sprach: Der HERR ist vom Sinai gekommen und ist ihnen aufgeleuchtet von Seir her. Er ist erschienen vom Berge Paran her und ist gezogen nach Meribat-Kadesch; in seiner Rechten ist ein feuriges Gesetz für sie. (Dtn 33,2)

Das „schwarze Feuer“ hat verschiedene Facetten: Zunächst meint es die Buchstaben an sich, außerdem die wortwörtliche Bedeutung der Buchstaben und Wörter und nicht zuletzt betont die Formulierung die intellektuellen und rationalen Gedanken (in) der Schrift. Das „weiße Feuer“ beschreibt nun die Auffassung, dass der Raum zwischen den Buchstaben und Worten nicht einfach leer ist; das, was zwischen den Zeilen steht, ist genauso wichtig wie der offenbarte Text – hier ist Raum für das Mystische, das Schweigen, das Unsagbare, das noch nicht Sagbare. Interessant dabei: Die Tora enthält weit mehr weißes als schwarzes Feuer.

Das weiße Feuer ist integraler Bestandteil der Tora! Hier wird deutlich, was es bedeutet, Bibliolog als eine aktuelle Form des Midrasch zu begreifen: Biblische Texte werden ausgelegt, indem mit dem „weißen Feuer“ gespielt wird.

› 2. Bibliolog zu Exodus 19

Katharina Bach-Fischer hatte die Begegnung mit Ex 19 vorbereitet, indem sie sich zunächst selbst auf die Suche nach dem weißen Feuer im Text gemacht und daraus Szenen, Rollen und Fragen entwickelt hat.⁴ Unter ihrer Anleitung führten wir den Bibliolog dann am 30. November 2016 in der Kapelle der Evangelischen Studierendengemeinde Erlangen mit einer Gruppe von sieben Teilnehmenden (Studierende und Franziska Griebler-Birmeyer) durch.

Die abgedruckten Antworten (eingerückt und kursiv) stellen Gedächtnisprotokolle der Autorinnen dar und fassen die im Bibliolog gegebenen Antworten und das jeweilige *Echoing* (sprachliche Wiederaufnahme und Verstärkung der Äußerungen der Teilnehmenden) zusammen.

Nach einer kurzen Einführung zum Bibliolog und den Handlungsanweisungen für die Teilnehmenden (Prolog), folgte als Einstieg in den Bibliolog die Hinführung, in der die Situation der biblischen Geschichte skizziert wurde:

³ Vgl. jT Schekalim 6,1; Tanhuma, Gen 1.

⁴ Unser herzlicher Dank gilt an dieser Stelle Andrea Felsenstein-Roßberg (Trainerin für Bibliolog) für die kritische Beratung bei der Erarbeitung des Bibliologs.



Hinführung

Ich lade Sie ein zu einer großen Reise: In Gedanken verlassen wir jetzt die ESG. Wir verlassen Erlangen, den nasskalten Herbst und das Schmuddelwetter und finden uns in einer Zeit vor vielleicht dreitausend Jahren wieder. Wir sind in der Wüste zwischen Ägypten und dem Heiligen Land. Wir sind in der Wüste Sinai. Steine und Sand – so weit das Auge reicht. Die Sonne brennt heiß vom Himmel. Und vor uns erhebt sich ein hoher, ausladender Berg. Wir schauen uns um.

An dem sonst so ruhigen und stillen Ort ist heute echt was los. Viele, viele Menschen sind unterwegs. Männer und Frauen. Familien. Kinder und Alte. Bepackt mit kleinen und großen Bündeln. Bedeckt vom Staub und Sand der Wüste. Es ist das Volk Israel, das hier gerade sein Lager aufbaut. Vor drei Monaten ist es vor dem ägyptischen Pharao geflohen und durch das Schilfmeer gezogen, das Gott für sie auf wunderbare Weise rettend geteilt hat. Sie haben schon einiges erlebt auf ihrer Flucht unterwegs und jetzt halten sie an und bauen sich ihr Lager. Da setzt unsere Geschichte ein:

1 Im dritten Monat nach dem Auszug der Israeliten aus Ägyptenland, an diesem Tag kamen sie in die Wüste Sinai.⁵

2 Sie brachen auf von Refidim und kamen in die Wüste Sinai, und Israel lagerte sich dort in der Wüste gegenüber dem Berge.

Das Volk lagert sich. Männer, Frauen Kinder. Unter ihnen sind auch Mose und seine Familie, seine Frau, sein Schwiegervater und seine Schwester Miriam. Sie sind jetzt Miriam, die Schwester Moses.

Du bist Miriam. Miriam, du bist seit wohl 90 Tagen unterwegs in der Wüste. Ägypten hast du hinter dir gelassen. Um dich herum beginnen alle Menschen auszupacken und ihre Lager zu errichten. Wie erlebst du diese Situation? Was geht dir durch Kopf und Herz, was bewegt dich jetzt?

➔ *Ich bin erschöpft und müde nach dem vielen Laufen. Und ich hoffe, es lohnt sich, dass wir hier unser Lager aufbauen. Wer weiß, wo Gott uns als nächstes hinschickt? Nach dem Durchzug durch das Schilfmeer war ich euphorisch und glücklich. Jetzt frage ich mich, wie es weitergeht.*

⁵ Rat der EKD (Hg.), Lutherbibel, Stuttgart 2017.

➔ *Meine Gedanken gehen in die Vergangenheit. Ich sehe diesen Mose an und denke, das ist der, den ich als Baby im Nil ausgesetzt und bewacht habe. Und dann kommt er plötzlich zurück. Ein fremder Mann mit Frau und Familie. Er tut alle diese Wunder. Spricht mit Gott. Wer ist dieser Mann? Er ist mir fremd und unheimlich geworden.*

Danke, Miriam.

Weiter heißt es im Text:

*3 Und Mose stieg hinauf zu Gott. Und der Herr rief ihm vom Berge zu und sprach: So sollst du sagen zu dem Hause Jakob und den Israeliten verkündigen:
4 Ihr habt gesehen, was ich an den Ägyptern getan habe und wie ich euch getragen habe auf Adlerflügeln und euch zu mir gebracht.*

Sie sind jetzt Mose. Du bist Mose. Mose, du hast dich vom Volk entfernt, bist auf den Berg hinaufgestiegen und bist angekommen in der Nähe des Gipfels. Da hörst du die Stimme Gottes. Gott erinnert daran, was er Gutes für das Volk Israel getan hat und dass er es hierher zu sich geführt hat. Was bewegt dich, als du das hörst?

➔ *Gott sagt, er hat uns auf Adlers Fittichen getragen. Ich kann nicht vergessen, was wir hinterlassen haben. Wir haben eine Blutspur hinter uns hergezogen. All die Menschen in Ägypten, die gestorben sind. Die hatten Familien, Eltern, Kinder. Was ist das für ein Gott, der das für uns tut?*

➔ *Ich bin hin- und hergerissen. Auf der einen Seite frage ich mich, wie bin ich hier bloß hineingeraten? Komme ich hier wieder raus? Kann ich das, was Gott von mir will und verlangt? Und auf der anderen Seite bin ich stolz – auch wenn man das nicht so laut sagen darf –, dass Gott mich ausgesucht hat für die Aufgabe, das Volk zu führen und mit ihm, Gott, zu sprechen.*

Danke, Mose.

Und Gott spricht weiter zu Mose:

*5 Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein.
6 Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein. Das sind die Worte, die du den Israeliten sagen sollst.*

Mose stieg vom Berg herab und was dann passiert, hören wir nun:

7 Mose kam und berief die Ältesten des Volks und legte ihnen alle diese Worte vor, die ihm der Herr geboten hatte.

Sie sind nun ein Ältester des Volkes. Du bist ein Ältester. Du gehörst zu einer Gruppe von Männern, die Mose mit Rat und Tat zur Seite stehen und mit ihm die Geschicke des Volkes beraten. Mit ihm und weiteren Männern sitzt du jetzt im Zelt am Boden und hast gehört, was Mose von seinen Erlebnissen auf dem Berg und der Begegnung mit Gott gesagt hat. Die Worte Gottes waren:

5 Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein.

6 Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein. Das sind die Worte, die du den Israeliten sagen sollst.

Du, Ältester, was geht dir durch den Sinn, als du das hörst?

➔ *Wir müssen diesen Mose loswerden. Der ist ja verrückt. Er schickt uns in die Wüste. Hat keine Ahnung, wo wir hinsollen. Und er behauptet, er kann mit Gott sprechen.*

➔ *Hoffentlich hat Mose Gott richtig verstanden. Woher wissen wir das eigentlich, ob Mose das kann, mit Gott reden und ihn verstehen?*

➔ *Das sind große Worte, die Mose uns da ausrichtet. Können wir diesen Worten und Gott überhaupt gerecht werden? Dieser Anspruch ist viel zu groß für uns, das kriegen wir nur hin, wenn Gott uns hilft.*

➔ *Ich fürchte mich davor, Eigentum Gottes zu sein. Dann kann Gott alles mit uns machen, was ihm einfällt. Da bin ich lieber nicht erwählt.*

➔ *Super! Jetzt sind endlich wir dran. Wir sind jetzt das erwählte Volk. Das Königreich der Priester. Wir werden tolle, große Paläste haben und riesige Tempelanlagen. Und mit Gott auf unserer Seite wird unser Heer unschlagbar sein. Das hat man ja schon bei den Ägyptern gesehen, die alle ertrunken sind.*

➔ *Ich will nicht schon wieder Eigentum sein! Jetzt habe ich jahrzehntelang den Ägyptern gehört. Und jetzt soll ich Gott gehören? Ich gehöre gar niemandem! Ich will frei sein!*

Danke, Ältester.

Dann heißt es weiter in der Schrift:

8 Und alles Volk antwortete einmütig und sprach: Alles, was der Herr geredet hat, wollen wir tun. Und Mose sagte die Worte des Volks dem Herrn wieder.

Sie sind noch einmal Mose. Du bist Mose. Mose, nach dem Gespräch mit den Ältesten bist du wieder unterwegs auf den Berg hinauf. Richtung Gipfel. Richtung Gott. Du wirst ihm die Zustimmung des Volkes überbringen. Das Volk ist einverstanden, auf das Angebot Gottes einzugehen. Was geht in dir vor, was bewegt dich, während Deine Füße Dich den Berg hochtragen?

➔ *Es ist ganz schön anstrengend, der Bote Gottes zu sein. Immer diesen Berg rauf und runter zu laufen.*

➔ *Ich hoffe, das klappt. Ich kenne doch meine Israeliten. Da sind Hitzköpfe darunter... Und manche sind so leicht zu verführen. Jetzt schreien sie noch „Juhu“, aber wehe es wird schwierig. Wer weiß, was Gott dann tut?*

➔ *Ich habe einen Lauf. Alles, was ich anpacke, wird gut. Erst die Zeit in Ägypten. Die Plagen. Das Schilfmeer. Jetzt der Bund mit Gott. Ich bin zuversichtlich.*

Danke, Mose.

Epilog

Aus der Bibel wissen wir, dass Gott mit dem Volk Israel den angekündigten Bund geschlossen hat. Er gab dem Volk als Zeichen seines Bundes die zehn Gebote.

Derolung

Wir lassen das Volk Israel hinter uns. Wir lassen die Wüste hinter uns und kehren zurück nach Erlangen. Wir gehen nicht mehr auf Sand. Wir spüren den festen Boden unter uns und kommen

wieder an, hier in der ESG. Danke Miriam, Mose, Ältester. Danke, dass Sie ihnen Ihre Stimmen geliehen haben. Wir geben sie jetzt wieder zurück in die Bibel. Dort bleiben sie, bis sie an einem anderen Ort und zu einer anderen Zeit wieder lebendig werden. Wir hören die Verse aus der Bibel noch einmal im Zusammenhang: An dieser Stelle folgt die Lesung des kompletten Textes.

➤ 3. Ausblick

Im sog. Sharing konnten die Teilnehmenden zum Schluss ihre Eindrücke in die Runde geben.

Zwei Teilnehmende hatten bereits an einem Bibliolog teilgenommen, für die anderen war es eine Erstbegegnung. Es wurde positiv angemerkt, dass die einigermaßen knappe biblische Erzählung durch den Bibliolog deutlich an Anschaulichkeit gewonnen hat und bildhaft einprägsam wurde. Mehrfach wurde erwähnt, dass das eigene Ich und Geschichte in Ex 19 zusammengekommen sind.

Bei der Vorbereitung war uns klargeworden, dass sich die Perikope nur bedingt für einen klassischen Bibliolog eignet: Es handelt sich zwar um eine Erzählung, im Mittelpunkt steht jedoch die Gottesrede – die Gottesrolle wird im Bibliolog i.d.R. nicht angeboten, d.h. Gott wird nicht befragt. Als Hauptrollen bleiben daher „nur“ Mose, die Ältesten sowie Miriam aus dem „weißen Feuer“.

Hinzu kommt, dass wir auf der Textoberfläche zunächst keinen Konflikt finden, keinen Zwispalt oder Widerstreit aufgrund innerer Probleme. Vielleicht war es gerade diese vermeintliche Glattheit, die die Teilnehmenden angeregt hat, den verschiedenen Rollen und insbesondere den Ältesten, den Ambivalenzen im „weißen Feuer“ nachzuspüren.

In unserem Bibliolog wurde insbesondere die Frage, was es mit dem Auserwähltsein auf sich hat, stark gemacht.

Dies zeigt sich zunächst an der Frage, wie das Volk Israel seine besondere Stellung als Gottesvolk einschätzt: Ist es dankbar für diese Auszeichnung oder wäre es lieber ganz normal – wie alle ande-

ren Völker um sich herum? Zweitens an der Figur Moses: Plagen ihn nach wie vor Selbstzweifel (vgl. Ex 4,10: Mose aber sprach zu dem HERRN: Ach, mein Herr, ich bin von jeher nicht beredt gewesen, auch jetzt nicht, seitdem du mit deinem Knecht redest; denn ich hab eine schwere Sprache und eine schwere Zunge.), hat er sich mit seinem Auftrag arrangiert oder genießt er sogar seinen Status?

Eine dritte Facette von Berufung zwischen Privileg und Bürde wurde nicht explizit angesprochen, berührt jedoch die biographische Situation der Teilnehmenden: Eine Gruppe mit mehrheitlich angehenden Pfarrern reflektiert ihre zukünftige Führungsfunktion vielleicht besonders intensiv durch die Gestalt Moses. Welche Formen von Führung habe ich bislang erlebt? Flache oder steile Hierarchien, Show-Demokratie oder ergebnisoffene Debattekultur? Wie möchte ich selbst führen?

Für die (homiletische) Weiterarbeit empfehlen wir daher ein Nachdenken über die Bezeichnung „Königreich von Priestern und ein heiliges Volk“ (vgl. auch die Ausführungen von H. Utzschneider): In welchem Verhältnis stehen spirituelle und politische Führung in Ex 19? Wie viel „wahrnehmbare[s] geistgewirkte[s] Verhalten des Christen [resp. Gläubigen] vor Gott“⁶ verträgt bzw. braucht es für die Leitung einer Gemeinschaft? Wo können wir gegenwärtig beobachten, wie sich die spirituelle Dimension politischer sowie die politische Dimension spiritueller Führung zeigt?

Das schwarze Feuer unserer Erzählung ist relativ gemäßigt: Das Volk lagert am Fuße des Bergs, Gott ist auf dem Berg und Mose bewegt sich zwischen beiden hin und her. Es herrscht große Einigkeit zwischen allen – kein Murren, kein Widerspruch, keine Uneinigkeit. Unsere Bibliolog-Gruppe hat aus dem weißen Feuer dann die Frage nach verschiedenen Führungsstilen, ob autoritär oder partizipativ, gehoben – eine (im wahrsten Sinne des Wortes) brennend aktuelle Frage, die wir ohne die gemeinsame Bibelauslegung wahrscheinlich nicht mit Ex 19 in Verbindung gebracht hätten.

Wir sind daher überzeugt, dass es sich in jedem Fall lohnt, mit dem weißen Feuer zu spielen!

› 4. Literaturhinweise zur Methode des Bibliolog

- Aigner, Maria Elisabeth, *Bibliodrama und Bibliolog als pastorale Lernorte*, Praktische Theologie heute Bd. 138, Stuttgart 2015.
- Netzwerk Bibliolog, <http://www.bibliolog.de/> (letzter Aufruf 27.12.2016)
- Pitzele, Peter A., *Scripture Windows. Toward a Practice of Bibliodrama*, Los Angeles 1998.
- Pohl-Patalong, Uta, Art. Bibliolog (NT) (erstellt: 12/2010), WiBiLex, Stuttgart o.J., o.S.; online abrufbar: <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/59494/> (27.12.2016).
- Pohl-Patalong, Uta, *Bibliolog. Impulse für Gottesdienst, Gemeinde und Schule*, Bd. 1: Grundformen, Stuttgart 2009.
- Pohl-Patalong, Uta, *Predigt als Bibliolog. Homiletische Anstöße einer neuen Predigtform*, in: *Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven*, hg. v. ders./Frank Muchlinsky, Hamburg 2001, 258–268.
- Pohl-Patalong, Uta, *Through the White Fire to the Black Fire. The Bibliolog as a Path for Bible Interpretation in Judaism and Christianity*, in: *Preaching in Judaism and Christianity. Encounters and developments from biblical times to modernity*, hg. v. Alexander Deeg/Walter Homolka/Heinz-Günther Schöttler, SJ 41, Berlin/New York 2008, 221–233.
- Pohl-Patalong, Uta/Aigner, Maria Elisabeth, *Bibliolog. Impulse für Gottesdienst, Gemeinde und Schule*, Bd. 2: *Aufbauformen* [2009], Stuttgart 2013.

⁶ Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1979.

Kundgebung der EKD Synode

„... der Treue hält ewiglich.“ (Psalm 146,6)

Eine Erklärung zu Christen und Juden

als Zeugen der Treue Gottes

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

1.

1950 erklärte die Synode der EKD in Berlin-Weißensee, „daß Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist.“¹

Die Einsicht in die bleibende Erwählung Israels ist seitdem in Theologie und Kirche bedacht, auf ihre Folgen hin befragt und für die kirchliche Lehre fruchtbar gemacht worden. Wir bekräftigen: Die Erwählung der Kirche ist nicht an die Stelle der Erwählung des Volkes Israel getreten. Gott steht in Treue zu seinem Volk. Wenn wir uns als Christen an den Neuen Bund halten, den Gott in Jesus Christus geschlossen hat, halten wir zugleich fest, dass der Bund Gottes mit seinem Volk Israel uneingeschränkt weiter gilt. Das nach 1945 gewachsene Bekenntnis zur Schuldgeschichte gegenüber den Juden und zur christlichen Mitverantwortung an der Schoah hat zu einem Prozess des Umdenkens geführt, der auch Konsequenzen im Blick auf die Möglichkeit eines christlichen Zeugnisses gegenüber Juden hat.

¹ Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, hg. v. Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix, Paderborn und München 1989, 549.

2.

Die Studie „Christen und Juden III“ der Evangelischen Kirche in Deutschland hat im Jahr 2000 festgehalten: „Der Begriff ‚Bund‘ verweist auf das Handeln Gottes, seine begleitende Treue, von der Juden und Christen gleichermaßen leben“ (Kap. 2.9).² Daraus folgt für uns: Christen sind – ungeachtet ihrer Sendung in die Welt – nicht berufen, Israel den Weg zu Gott und seinem Heil zu weisen. Alle Bemühungen, Juden zum Religionswechsel zu bewegen, widersprechen dem Bekenntnis zur Treue Gottes und der Erwählung Israels.

3.

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

4.

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

5.

In der Begegnung mit jüdischen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern haben wir gelernt, einander gleichberechtigt wahrzu-

nehmen, im Dialog aufeinander zu hören und unsere jeweiligen Glaubenserfahrungen und Lebensformen ins Gespräch zu bringen. Auf diese Weise bezeugen wir einander behutsam unser Verständnis von Gott und seiner lebenstragenden Wahrheit.

6.

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

Wo in Verkündigung und Unterricht, Seelsorge und Diakonie das Judentum verzeichnend oder verzerrt dargestellt wird, sei es bewusst oder unbewusst, treten wir dem entgegen. Wir bekräftigen unseren Widerspruch und unseren Widerstand gegen alte und neue Formen von Judenfeindschaft und Antisemitismus. Das Miteinander von Christen und Juden ist vielmehr ein gemeinsames Unterwegssein in der Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

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

Die Synode wird in drei Jahren die Ergebnisse der von ihr angeregten Weiterarbeit überprüfen.

Magdeburg, den 9. November 2016

Die Präses der Synode
der Evangelischen Kirche in Deutschland

Dr. Irmgard Schwaetzer

² Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986 bis 2000, hg. v. Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus, Paderborn und Gütersloh 2001, 889.

Kommentar zur und Einordnung

der Kundgebung der EKD-Synode

vom 9. November 2016

„... der Treue hält ewiglich“ (Psalm 146,6)

Von Michael Volkmann und Volker Haarmann

Lange Zeit sah es nicht danach aus, als könnte die Evangelische Kirche in Deutschland das Reformationsjubiläum gerade auch als Chance und Herausforderung erkennen und nutzen, der Erneuerung des christlichen Verhältnisses zum Judentum Ausdruck und Nachdruck zu verleihen. Doch dann kam auf der Synode der EKD in Bremen im November 2015, angestoßen nicht zuletzt durch den Besuch des Vorsitzenden des Zentralrates der Juden in Deutschland, Dr. Josef Schuster, doch Grundlegendes in Gang. Die EKD-Synode distanzierte sich nicht nur von Luthers Antijudaismus, sondern benannte gleichermaßen auch die bleibenden Herausforderungen, die sich uns heute stellen, wollen wir die antijüdischen Denkmuster Luthers und reformatorischer Theologie nicht fortführen.

Es war in diesem Sinne nur konsequent, dass die Präses der Synode, Dr. Irmgard Schwaetzer, der Synode und Herrn Schuster schon im November 2015 zusagte, dass man bei dieser Erklärung noch nicht Halt machen könne, sondern die Frage der Judenmission dringend einer Klärung bedürfe. Über die Frage der Judenmission, d.h. die Frage, ob wir als Christinnen und Christen dazu

berufen sind, Juden zu missionieren, herrschte seit Langem Uneinigkeit im Bereich der EKD. Während beispielsweise die Rheinische Landeskirche schon 1980 der Judenmission und ihrem theologischen Ansatz eine Absage erteilt hatte, gibt es in anderen Landeskirchen bzw. in kirchlichen Gruppen und Einrichtungen bis heute starke judenmissionarische Aktivitäten, die mit einer defizitären Sicht auf das nicht-Christus-gläubige Judentum einhergehen.

Die EKD Synode in Magdeburg hat nun am 9. November 2016 einen überaus wichtigen Beschluss gefasst, der Judenmission ausdrücklich aus theologischen Gründen heraus ablehnt. Die Bedeutung des damit nun erreichten theologischen Grundkonsenses kann unseres Erachtens kaum hoch genug gewertschätzt werden. Die Kundgebung steht unter dem programmatischen Titel: „'... der Treue hält ewiglich.' (Psalm 146,6) Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes“ (<http://www.ekd.de/synode2016/beschluesse/117563.html>).

Die ersten drei Punkte der Erklärung legen den theologischen Grund für konkrete Konsequenzen,

die in den Punkten 3-6 ausgeführt werden: Im ersten Punkt knüpft die EKD-Synode an die vom selben Gremium 1950 beschlossene Erklärung von Weißensee an, dass Gottes Verheißung über Israel in Kraft geblieben sei. Die damit ausgesagte „Einsicht in die bleibende Erwählung Israels“ und in die uneingeschränkte Gültigkeit des Gottesbundes mit Israel ist der Dreh- und Angelpunkt der gesamten Argumentation. Da die Kirche nicht an die Stelle Israels getreten ist, sind – so zweitens – Christen „nicht berufen, Israel den Weg zu Gott und seinem Heil zu weisen“. Christliche Versuche, Jüdinnen und Juden zum „Religionswechsel“ zu bewegen, widersprechen dieser Einsicht. Diese Argumentation deckt die Abhängigkeit der Judenmission von der Ersatztheologie (Substitutionstheologie) auf. Wer als Christ den Anspruch, an Israels Stelle getreten zu sein, aufgegeben hat, stellt den dem Volk Israel und jeder einzelnen Jüdin und jedem einzelnen Juden von Gott zugewiesenen Platz nicht mehr infrage.

Im dritten Punkt heißt es: Jesus verbindet uns Christinnen und Christen bleibend mit dem Volk Israel, dieses Verhältnis gehört zu unserer Identität. Hier zitiert die EKD-Synode die Erklärung der rheinischen Synode von 1980, die von Jesus Christus als dem „Messias Israels“ spricht. Die EKD-Synode kritisiert im Kern, Juden zum Bekenntnis zu Jesus als Christus bzw. Messias zu bewegen. Sie versteht ein solches Vorgehen als Veranlassung zum „Religionswechsel“ und will es in keiner Form mehr akzeptieren, denn es widerspreche Israels Erwählung und Gottes Treue.

Im Fortgang des dritten Punktes bezieht sich die EKD-Synode auf Römer 11,25ff und legt diesen Text, der keine Namen nennt, sondern vom „Erlöser aus Zion“ spricht, eindeutig so aus, dass „Gott selbst sein Volk Israel die Vollendung seines Heils schauen lassen“ wird.

Im vierten Punkt dankt die Synode für vielfältige Begegnungen und Lernwege und ermutigt dazu, diese zu intensivieren. Hier wird freilich der noch viel zu unverbindliche Lernweg innerhalb des Theologiestudiums nicht eigens erwähnt, der dringend verbindlich gemacht werden muss – Absolventinnen und Absolventen eines Theologiestudiums dürfen nicht länger Analphabeten in Sachen Judentum sein.

Der fünfte Punkt bekennt sich zu gleichberechtigter Begegnung und Dialog, in die das Bezeugen der jeweils eigenen Glaubenserfahrung behutsam einzubringen sei. Aus den Erfahrungen mit der Erklärung „Dabru emet“ progressiver jüdischer Gelehrter (2000) und der neuen Erklärung modern-orthodoxer Rabbiner zum Christentum („Gemeinsam den Willen unsers Vaters im Himmel tun“; 2016) können Christinnen und Christen lernen, dass Juden sich neben einem Austausch über unser jeweiliges Verständnis von Gott vor allem auch für eine praktische Zusammenarbeit zum *Tikkun olam*, zur Verbesserung der Welt interessieren.

Der Punkt Weltverantwortung kommt als letzter, sechster, zur Sprache. Hier wird erneut der protestantische Widerstand gegen Judenfeindschaft und Antisemitismus bekräftigt. Hier wird aber auch ausdrücklich dazu aufgefordert, Jüdinnen und Juden einzubeziehen in den Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Insgesamt besiegelt die Kundgebung der Synode vom 9. November 2016 einen enormen theologischen Fortschritt für die EKD, der die Begegnungen zwischen Juden und Christen sicherlich nachhaltig weiter stärken wird.

Gábor Lengyel:

› Da ich G'tt, wie es Maimonides schreibt, nicht beschreiben kann, antworte ich sehr „unpathetisch“: der Bund bedeutet für mich eher die Ethik und Weisungen, welche wir und damit alle Juden am Berg Sinai erhalten haben. Die Folge daraus: כל ישראל ערבים זה לזה. Auf Deutsch: jeder Jude ist für den anderen verantwortlich! ‹



Jehoschua Ahrens (geb. 1978 in Erlenbach bei Frankfurt am Main) studierte zunächst internationales Management in Deutschland und England, arbeitete für unterschiedliche Konzerne, bevor er in Israel eine Ausbildung zum Rabbiner absolvierte. Nach Gemeinde-Rabbinaten in Sofia (2010–2013), Zürich (2013–2015) und Düsseldorf (2015) arbeitet er derzeit an einem Forschungsprojekt an der Universität Luzern und hilft nebenbei in kleineren Gemeinden als Rabbiner aus. Er ist Mitinitiator des *Orthodox Rabbinic Statement on Christianity*.

Dipl. theol. Katharina Bach-Fischer ist seit März 2017 Vikarin in Weiden. Im Jahr 2015 absolvierte sie den Grundkurs Bibliolog und ist seitdem Mitglied im Europäischen Netzwerk Bibliolog. Sie ist langjähriges Mitglied bei BCJ.Bayern.

Franziska Grießer-Birmeyer, M.A. ist als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Theologie am Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg tätig und predigt als Prädikantin der ELKB. Seit 2011 ist sie im Vorstand von BCJ.Bayern.

Dr. Volker Haarmann ist Landespfarrer für christlich-jüdischen Dialog der Evangelischen Kirche im Rheinland. Er studierte Evangelische Theologie und absolvierte einen M.A. in Jüdischen Studien in Heidelberg, Jerusalem, Tübingen und Cambridge/USA. In seiner Dissertation beschäftigte er sich mit „JHWH-Verehrern der Völker“ in alttestamentlicher Überlieferung.

Apl. Prof. Dr. Ursula Rudnick ist Beauftragte der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers für Kirche und Judentum. Sie studierte Theologie und Judaistik, u.a. in Jerusalem und New York, wo sie am Jewish Theological Seminary of America promovierte. In ihrer Habilitation beschäftigt sie sich mit Judentum als Thema zeitgenössischer protestantischer kirchlicher Bildungsarbeit. Sie lehrt an der Leibniz Universität Hannover.

Dr. Axel Töllner, Pfarrer, ist Beauftragter für den christlich-jüdischen Dialog in der Ev.-Luth. Kirche in Bayern. Er studierte evangelische Theologie und Judaistik in Erlangen, Kiel und Jerusalem. In seiner Promotion beschäftigte er sich mit dem „Arierparagrafen“ und den bayerischen Pfarrfamilien mit jüdischen Vorfahren im „Dritten Reich“.

Prof. em. Dr. theol. Helmut Utzschneider war bis zu seiner Emeritierung 2014 Lehrstuhlinhaber für Altes Testament an der Augustana-Hochschule, Theologische Hochschule der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern in Neuendettelsau. Er arbeitet zusammen mit Prof. Dr. Wolfgang Oswald, Tübingen, an einem Exoduskommentar (bereits erschienen: Exodus 1–15, Kohlhammer: Stuttgart 2013) in der Reihe IEKAT. Ein weiteres Forschungsgebiet sind die prophetischen Redetexte als dramatisch-performative Texte.

Dr. Michael Volkmann ist Pfarrer für das Gespräch zwischen Christen und Juden und Geschäftsführer der Arbeitsgruppe „Wege zum Verständnis des Judentums“ im Bereich der Evangelischen Landeskirche in Württemberg.

Dr. Debbie Weissman ist eine jüdische Erziehungswissenschaftlerin. In ihrer Dissertation beschäftigte sie sich mit der Sozialgeschichte jüdischer Frauenbildung. In ihrem Berufsleben widmete sie sich Projekten jüdischer Bildung weltweit. Ein Schwerpunkt ihrer Arbeit ist der interreligiöse Dialog. Debbie Weissman nahm an zahlreichen Dialogen des ÖRK teil und war Präsidentin des International Council of Christian and Jews von 2008–2014. Für ihren Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog erhielt sie 2014 das *Sternberg Interfaith Gold Medallion*.

