

5. August 2018 | 10. Sonntag nach Trinitatis

... bis Zions Gerechtigkeit aufgehe

wie ein Glanz (Jesaja 62,6-12)

Eine Arbeitshilfe zum Israelsonntag 2018

„... bis Zions Gerechtigkeit aufgehe wie ein Glanz“ (Jesaja 62,6-12)

Eine Arbeitshilfe zum Israelsonntag 2018

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 (11597)

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

Auflage: 1000 Exemplare

Ausgabe 2018

- 4 Gedicht: Jerusalem
Rose Ausländer
- 5 Vorwort
- 6 Gedicht: Überall Jerusalem
Nelly Sachs
- 7 „Schau, deine Rettung kommt!“
Eine Auslegung von Jesaja 62,6-12 mit Perspektiven einer christlichen Predigt
Jürgen Ebach
- 13 Gedicht: Jerusalem ist ein sich drehendes Karussell
Jehuda Amichai
- 14 Zwischen himmlischem und irdischem Jerusalem
Eine jüdische Perspektive auf Jesaja 62,6-12
Ulrike Offenberg
- 25 Gedicht: In Jerusalem gibt es immer Hoffnung zum Guten
Jehuda Amichai
- 26 Ein liturgischer Entwurf mit Lesepredigt
Adelheid Ruck-Schröder
- 32 Gedicht: Im Nebel
Schalom Ben Chorin
- 33 Altstadt von Jerusalem - Ein Sehnsuchtsort für alle
Walter Homolka
- 35 Gedicht: Himmel still und offen
Tuvia Rübner
- 36 Die Zentralität des Landes Israel für das Judentum und der moderne Staat Israel
Jehoschua Ahrens
- 41 Gedicht: Die Stadt treibt ein Versteckspiel in ihren Namen
Jehuda Amichai
- 42 Doppelte Solidarität - Der Weg der Evangelischen Kirche im Rheinland angesichts
des Konflikts in Israel und Palästina
Volker Haarmann
- 46 Verzeichnis der Quellen
- 47 Die Autorinnen und Autoren

Jerusalem

Wenn ich den blauweißen Schal
nach Osten hänge
schwingt Jerusalem herüber zu mir
mit Tempel und Hohelied

Ich bin fünftausend Jahre jung

mein Schal
ist eine Schaukel

Wenn ich die Augen nach Osten
schließe
schwingt Jerusalem auf dem Hügel
fünftausend Jahre jung
herüber zu mir
im Orangenaroma

Altersgenossen
wir haben ein Spiel
in der Luft

Rose Ausländer

Liebe Leserinnen und Leser,

wir freuen uns, dass wir Ihnen wieder eine umfangreiche Arbeitshilfe zum Israelsonntag vorlegen können. Sie enthält eine Auslegung von Prof. Dr. Jürgen Ebach im Hinblick auf eine Predigt. Er fordert, die fraglose Selbstverständlichkeit, mit der sich Christinnen und Christen mit Israel identifizieren, aufzugeben. „Erst wenn wir diese Lektürehaltung verlernen, vermögen wir zu lernen, eine wie große Rolle im Alten Testament die Völker spielen – gewiss auch als Gegner Israels, aber ebenso als weitere Adressatinnen und Adressaten dessen, was Israel und was in Israel gesagt ist.“

Hieran schließt sich die Auslegung von Rabbinerin Dr. Ulrike Offenberg an. Sie stellt jüdische Auslegungen vor und geht auf die Geschichte der Auslegung im Horizont christlicher-jüdischer Polemik ein. Dabei nimmt sie auch die der christlichen Perikope folgenden Zeilen, die das Strafgericht über Edom thematisieren, in den Blick. Dieser Zusammenhang ist wichtig, da in der jüdischen Tradition das Christentum mit Edom identifiziert wird. Abschließend geht Ulrike Offenberg auf Auseinandersetzungen um Jerusalem in der Gegenwart ein.

Adelheid Ruck-Schröder, Leiterin des Loccumer Predigerseminars, hat einen Gottesdienstentwurf mit einer Textcollage für vier Sprecherinnen und Sprecher und eine Lesepredigt beigesteuert.

Von Rabbiner Prof. Dr. Walter Homolka, dem Direktor des Abraham Geiger Kollegs in Berlin/ Potsdam, stammt der Text, der die Bedeutung Jerusalems als einem jüdischen Sehnsuchtsort anschaulich beschreibt. Rabbiner Jehoschua Ahrens weitet den Blick auf die Bedeutung des Landes Israel und den Staat Israel für Juden und Judentum.

Der Beitrag *Doppelte Solidarität* von Dr. Volker Haarmann beschreibt den Weg der EV. Kirche im Rheinland im Angesicht des politischen Konflikts in Israel und Palästina. Dieser Text steht exemplarisch für das Ringen um Solidarität mit Jüdinnen und Juden in Israel und Palästinenserinnen und Palästinensern und macht deutlich, wie schwer es ist, die Balance der doppelten Solidarität zu wahren.

Ihnen, den Leserinnen und Lesern, wünschen wir eine anregende Lektüre, gute Vorbereitungen auf den Israelsonntag 2018 und einen gesegneten Gottesdienst.

Ihr/e



Volker Haarmann



Ursula Rudnick



Axel Töllner

Überall Jerusalem

Verborgen ist es im Köcher
und nicht abgeschossen mit Pfeil
und die Sonne immer schwarz um das Geheimnis
und gebückt die Sechsendreißig im Leidenswerk

Aber hier
augenblicklich
ist das Ende –
alles gespart für das reißende Feuer
seiner Abwesenheit –

Da
in der Krankheit
gegoren zur Hellsicht
die Prophetin mit dem Stab stößt
auf den Reichtum der Seele

da ist in der Irre Gold versteckt

Nelly Sachs

„Schau, deine Rettung kommt!“

Eine Auslegung von Jesaja 62,6-12 mit

Perspektiven einer christlichen Predigt

Von Jürgen Ebach

Eine Übersetzung von Jes 62,6-12

Zu Beginn der Abschnitt in (m)einer Verdeutschung, in der es mir weniger um eine glatte Sprache zu tun ist als darum, wo es möglich ist, den hebräischen Satzbau aufzunehmen. Die Übersetzung soll an mehreren Stellen zudem deutlich werden lassen, dass hier nicht nur von Männern die Rede, und vor allem, dass Gott in der Bibel kein Mann ist. Auch darum ist Gottes Name mit dem allein Gott vorbehaltenen Ehrfurchtswort „Adonaj“ wiedergegeben. Das folgt nicht zuletzt der Leseanweisung der hebräischen Bibel selbst, nämlich der masoretischen Vokalisierung des Tetragramms, des mit den Konsonanten JHWH geschriebenen Eigennamens Gottes.

- ⁶ Auf deine Mauern, Jerusalem, habe ich Wachende bestellt; den ganzen Tag und die ganze Nacht sollen sie fortwährend nicht schweigen. Die ihr Adonaj/ an Adonaj Erinnernde seid, lasst euch keine Ruhe!
- ⁷ Und lasst Ihn/ Sie nicht in Ruhe, bis Sie/ Er sie [die Stadt] fest hinstellt, bis Er/ Sie Jerusalem zum Lobpreis auf der Erde einsetzt.
- ⁸ Geschworen hat Adonaj mit der eigenen rechten Hand und mit starkem Arm: „Nicht mehr gebe ich dein Getreide denen zu essen, die dir feind sind, und nicht mehr trinken werden fremde Leute deinen Most, für den du schwer gearbeitet hast!“¹

¹ Die beiden Schwursätze in V. 8 erscheinen hier wie auch sonst öfter in der Form eines nicht zu Ende geführten Bedingungssatzes. Dieser Form entsprechend müsste ihre Wiedergabe lauten: „Wenn (im)

- ⁹ Vielmehr die, welche die Ernte eingebracht haben, sollen sie essen und Adonaj loben, und die ihn [den Wein] lesen, sollen ihn trinken in den Höfen meines Heiligtums!“
- ¹⁰ Durchschreitet, durchschreitet die Tore, macht frei den Weg des Volkes! Bahnt, bahnt die Straße, räumt die Steine weg, richtet auf ein Zeichen über den Völkern!
- ¹¹ Ja, Adonaj lässt sich hören bis zu den Enden der Erde: „Sagt zur Tochter Zion: ‚Schau, deine Rettung kommt!‘“² Sein Lohn ist gewiss bei ihm, sein Verdienst vor seinem Antlitz.³
- ¹² Nennen wird man sie „Heiliges Volk“, „Befreite Adonajs“. Und dich wird man nennen „Gesuchte“, „Nicht mehr verlassene Stadt“.

Schriftgelehrte Prophetie

Vor dem Blick auf diese Passage mit ihrem gottesdienstlichen Ort am Israelsonntag⁴ – aber auch an

diejenigen dein Getreide essen, die dir feind sind, und wenn (we'im) fremde Leute deinen Most trinken, für den du schwer gearbeitet hast“, woraufhin eine Art Selbstverfluchung, etwa: „dann soll (mir das und das geschehen)“ als Folge angelegt, aber nicht ausgesprochen ist. Ausformuliert begegnet eine so beschworene Selbstschädigung am Ende der langen Satzpassage Hi 31,16-22, vgl. aber auch Ps 137,5. In der Sache ist damit in beiden Teilsätzen in Jes 62,8 die unbedingte Geltung des Schwurs und damit der Zusage ausgedrückt.

² Das von der Wurzel *bō'* („kommen“) abgeleitete *bā'* lässt sich als 3. Pers. mask. Perf. Qal („ist gekommen“) oder als Partizip Qal („ist im Kommen“) verstehen. So ist es auch im ersten Vers der größeren literarischen Einheit Jes 60-62 (weiter dazu unten) in 60,1: *bā' 'ōrech* – „dein Licht ist gekommen“, „kommt“ oder „ist im Kommen“.

³ V. 11b ist eine wörtliche Aufnahme aus Jes 40,10b, die in 62,11 sperrig wirkt. Es dürfte an beiden Stellen um einen von Gott her kommenden Lohn gehen.

⁴ Nachdrücklich verwiesen sei auf die Beiträge in: Barbara Eberhardt/ Volker Haarmann/ Ursula Rudnick (Hg.), Wächter Jerusalems. Arbeitshilfe zum Israelsonntag 2012, München, Düsseldorf, Hannover 2012, und dabei bes. auf Christl Maier, Auslegung von Jes 62,6-12, Zions Rettung und Verpflichtung, ebd. 4-10.

anderen Tagen des Kirchenjahrs⁵ – empfiehlt sich eine grundsätzliche Bemerkung zur literarischen Gestalt des Jesajabuchs. Die lange Zeit übliche getrennte Wahrnehmung von (Proto-)Jesaja, Deutero- und Tritojesaja in der Annahme, hier handele es sich um drei einzelne Prophetengestalten, deren Worte auf einer Schriftrolle aneinandergesetzt seien, wird in der neueren Exegese zunehmend zugunsten eines Modells vielschichtiger Fortschreibungen der Jesajaprophetie aufgegeben. Da sind keine Propheten der exilischen und nachexilischen Zeit, die wir „Deutero-“ und „Tritojesaja“ nennen, weil wir ihre Namen nicht kennen; da gibt es keine Namen, weil es keine einzelnen Verfasser gibt.⁶ Prophetische und schriftgelehrte Kreise schrieben in exilischer und nachexilischer Zeit in je ihren Stimmen, ihrer Lage und ihren Perspektiven im Namen Jesaja(s) weiter und verfassten so das Jesajabuch. In diesem literarisch-fiktiven Sinne spricht auch in Jes 40-55 und in 56-66 Jesaja, auch wenn sein Name in 40-66 nicht vorkommt.

In der vermutlich ihrerseits mehrphasigen tritojesajanischen Fortschreibung der deuterojesajanischen Stimme(n) ist Jes 60-62 ein literarisches Kernstück, dessen Abschluss 62,1-12 bildet.⁷ Dass der Predigttext erst mit V. 6 einsetzt, ist nicht sehr glücklich, denn in den Versen 6-12 zeigen sich in Motivaufnahmen, aber auch in Gegenworten mehrfache Verknüpfungen mit den Versen 1-5. So stehen die Namen für die Stadt in V. 12 in engstem Rückbezug auf VV. 2-4; die neuen Namen „Gesuchte“ und „Nicht mehr verlassene Stadt“ kehren die Benennung als „Verlassene“ aus V. 4 um.

5 Die Passage erscheint in den Perikopenordnungen auch als Predigttext für den Reformationstag. Diese Zuordnung kann dazu verführen, die Jesaja-Passage vor allem als Modell einer oder gar der Reformation einzusetzen (in manchen im Internet einzusehenden Predigten kommt es zu abenteuerlichen bis grotesken Parallelisierungen von „Jesaja“ und Luther und in nicht wenigen spielt der biblische Text allenfalls eine marginale Rolle). Dagegen wird sie als Predigttext des Israelsonntags zur Aufforderung, die Jerusalem geltenden Verheißungen als Jerusalem geltende Verheißungen wahr zu nehmen und nicht christlich oder protestantisch zu vereinnahmen. – An eine weitere Einbindung der Passage im Kirchenjahr erinnert Henning Theissen, „... den Weg zu Gott hin leicht und gerade zu machen“. Gedanken zum Gottesdienst aus Anlass seiner jüngsten Reform am Leitfaden von Jes 63* als Perikope für den Israelsonntag, *Pastoraltheologie* 92 (2003) 306-318. Der Titel seines Beitrags nimmt eine Bemerkung aus einer Meditation über Jes 62,10-12 von Hans Joachim Iwand auf (in: Ders., *Predigt-Meditationen*, Göttingen 1964, 536), der den Predigttext entsprechend der früheren Perikopenreihe dem (4.) Advent zuordnet.

6 So für Deuterojesaja bereits *Rainer Albertz*, Das Deuterojesaja-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie, in: Erhard Blum u.a. (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. FS Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 241-256. Diese These bleibt für Deuterojesaja umstritten, andere Exeget_innen plädieren, jedenfalls für den Kern von Jes 40-55, weiter für eine Einzelfigur eines namenlosen Propheten (so etwa *Konrad Schmid*, *Literaturgeschichte des Alten Testaments*, Darmstadt 2008, bes. 132, oder auch *Christl Maier*, *Auslegung* (s. o. Anm. 4). Für Tritojesaja ist sie dagegen v.a. auf der Grundlage von *Odil Hannes Steck*, *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin/ New York 1991, weithin anerkannt.

7 *Steck*, *Studien* (s.o. Anm. 6), hier bes. 143-166, sieht in Jes 62,1-12 den Abschluss eines „Großjesajabuches“.

Die Anknüpfung an deuterojesajanische Partien ist für die gesamte Passage konstitutiv; es gibt mehrere Motiv- und Wortaufnahmen aus Jes 40-55 und auch direkte Zitate (etwa in V. 11b aus Jes 40,10b) – und Jes 49,14-26 wird geradezu zum Leittext für 62,1-12. Darin zeigt sich jene schriftgelehrte Prophetie, welche die tradierten Texte in Erinnerung ruft, sie bewahrt und im Blick auf die eigene Situation in neuer Gestalt zur Sprache bringt.

Eben diese Form der Prophetie kommt gleich zu Beginn von Jes 62,6-12 selbst ins Bild, nämlich in der Rede von den Wächtern (*šomrīm*), die zugleich die Aufgabe der Erinnerung haben (*mazkirīm*).⁸ Sie erinnern an Adonaj, aber sie erinnern auch Adonaj selbst; sie gönnen dabei sich keine Ruhe, aber sie lassen auch Gott nicht in Ruhe. Hier geht es um eine Erinnerung an die geschehenen Rettungstaten – die Rede von Gottes rechter Hand und starkem Arm ruft den Exodus in Erinnerung, man denke an Ex 6,1.6; 32,11; Dtn 4,24; Ps 136,11f. und weitere ähnliche Stellen. Auch dieses Motiv nimmt die deuterojesajanische Stimme auf, in der die Exodus-Erinnerung zum Fanal eines neuen Exodus, des Auszugs aus dem Exil wird (so bes. Jes 51,9-11). Diese Erinnerung wird nun über die Rückkehr aus dem Exil hinaus zum Unterpfand weiterhin erhoffter machtvoller göttlicher Begleitung.

Die Erinnerung an das Geschehene wird so auch zur Erinnerung an die Zukunft, nämlich zur Anmahnung des noch Ausstehenden. Solches Erinnern gibt Gott keine Ruhe, „bis Sie/ Er sie [die Stadt] fest hinstellt, bis Er/ Sie Jerusalem zum Lobpreis auf der Erde einsetzt“ (V. 7). Hier bekommt das Motiv der Propheten als Wächter, wie es besonders in Ez 33 aufscheint,⁹ eine neue Füllung.

Anders als es bei den alten Propheten erscheint, die sich auf ein Wort Gottes beriefen, das ihnen, wie immer wir uns das vorstellen mögen, persönlich zukam, sind die *šomrīm* und *mazkirīm*, die Behütenden und die Erinnernden unseres Textes auf das verwiesen, was in der „Schrift“ aufgehoben ist. Das verbindet sie letztlich auch mit denen, die zu diesen Text predigen. In dieser Perspektive ist auch

8 So mit *Wolfgang Lau*, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66*. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches (BZAW 225), Berlin/ New York 1994, zu Jes 62,6-12: 102-115, hier bes. 104.

9 Zu dieser Rolle der Prophetie *J. Ebach*, *Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes*, Gütersloh 2016, hier bes. 37-41. 303-306.

eine heutige Predigt im besten Fall und dann in bestem Sinn eine schriftgelehrte Prophetie, ein weiteres bewahrendes und behütendes Fortschreiben bzw. Weitersagen der alten Worte. Doch auch hier bleibt die Erinnerung an die je vorausgehenden Worte nicht deren bloße Archivierung. Zu fragen ist vielmehr: Was können sie je aktuell zur Sprache bringen, was haben sie je heute zu sagen? Gerade das Konzept der „Fortschreibung“ hat darum eine wichtige homiletische Dimension, während eine von Predigenden beanspruchte direkte Berufung auf Gottes Wort und Gottes Willen nicht selten zur peinlichen Anmaßung gerät. Formulierungen in Predigten wie „Gott will“ bedürfen jedenfalls der Rückfrage, wie die Predigenden so sicher sein können, was Gott will, zumal Er/ Sie nach dem Zeugnis der „Schrift“ nicht immer dasselbe will.

Bewahren und Erinnern

Nicht leicht und vielleicht auch nicht eindeutig ist die Frage zu beantworten, wer das in Jes 62,6 und zuvor in V. 1 sprechende Ich ist. Viel spricht dafür, dass es das Ich der von Gottes Geistkraft erfüllten prophetischen Stimme ist, die in 61,1 auftritt. Dabei könnte es sich auch – mit Christl Maier – um „Zitate göttlicher Zusagen“ handeln, „da das Schweigen Gottes auch in Jes 42,14; 57,11; 64,11; 65,5 begegnet und Gott nach Jes 49,16 bekräftigt, die Mauern Jerusalems stünden ihm beständig vor Augen.“¹⁰ Diese Worte werden dann in schriftgelehrter Prophetie ausgelegt und denen anvertraut, die als Wachende (šomrīm) und Erinnernde (mazkirīm) fungieren sollen. Es dürfte sich dabei nicht um zwei Gruppen mit unterschiedlichen Aufgaben handeln, vielmehr gehören das Bewachen, Bewahren, Behüten (šamar) und das Erinnern, Eingedenk-Sein (zakar) zusammen.

Ein treffliches Beispiel für diese Komplementarität von šamar und zakar bieten die beiden Fassungen des Sabbatgebots. Es beginnt in Ex 20,8 mit dem imperativischen Infinitiv zākōr („Des Sabbattags eingedenk sein!“) und in Dtn 5,12 mit dem imperativischen Infinitiv šāmōr („Den Sabbattag bewahren/ einhalten!“). Beides fällt zusammen: Die Praxis lebt aus der Erinnerung und die Erinnerung ist selbst Praxis.¹¹

¹⁰ Maier, Auslegung (s.o. Anm. 4), 5.

¹¹ Eine vergleichbare Form einer solchen Praxiserinnerung und Erinnerungspraxis begegnet im christlichen Gottesdienst im Abendmahl bzw. der Eucharistie.

Jene šomrīm und mazkirīm von Jes 62,6 sollen weder sich Ruhe gönnen noch sollen sie Adonaj in Ruhe lassen. Hier klingt das Motiv der Fürbitte an, deren englische Bezeichnung intercession eine ihrer Dimensionen sinnfällig macht. Es geht um ein Dazwischen-Gehen, so wie Mose nach Ps 106,23 – im Bezug auf dessen in Ex 32,10-14 erzählte Fürbitte – „in die Bresche sprang/ in den Riss trat“ (‘āmad bappārāš). „Lass mich/ lass mich in Ruhe“ (hannīhā lī), hatte Gott zu Mose gesagt (Ex 32,10), Gottes eigenes Wutschnauben solle gegen das Volk wegen der Verfertigung des goldenen Stierbildes entbrennen und es vernichten. Doch Mose ließ Ihn, ließ Sie nicht in Ruhe. So sollen auch diejenigen, die in Jes 62,6 nicht schweigen sollen, Gott nicht in Ruhe lassen, bis Sie/ Er die Stadt gegründet und Jerusalem zum Lobpreis (tehillā) gemacht hat. Sie sollen Gott mit ihrer Erinnerung einlegenden Fürbitte so lange in den Ohren liegen, bis das Wirklichkeit wird. Denn mit der Erfüllung der in deuteromesianischer Stimme verheißenen Rückkehr aus dem Exil ist noch längst nicht alles gut. Die ersten Rückkehrer sind wieder in Jerusalem, aber die Stadt ist entleert, die Lage ist kümmerlich. Es ist noch viel zu tun – in der Perspektive von Jes 62,6-12 von Gott und von den Menschen.

Jerusalem als Gottes Geliebte

Im Zentrum des Textes steht Jerusalem. In der Figuration der Stadtfrau, für die es in der Bibel zahlreiche positive und negative Inszenierungen gibt¹², erscheint die (auch im Hebräischen grammatisch feminine) Stadt als Partnerin Gottes. Das wird in Jes 62,1-5 zum zentralen Thema und in VV. 6-12 aufgenommen. Auch hier zeigt sich tritojesanische Fortschreibung – so ist das als allemal nicht unproblematische Liebesbeziehung in Szene gesetzte Verhältnis Gottes zu dieser Stadt ein großes Thema in Jes 54.¹³

Gerade die alten und neuen Namen, welche Jerusalem in Jes 62 zukommen, setzen diese Beziehung ins Bild. War die Stadtfrau zunächst eine Verlassene (‘azūbā, V. 4), so wird sie in V. 12 zur

¹² Dazu das Kap. „Von Städten und Frauen“ in: Ulrike Sals, Die Biographie der „Hure Babylon“ (FAT II/6), Tübingen 2004, 28-43; zu dieser Dimension in Jes 62 Andrea Spans, Die Stadtfrau Zion im Zentrum der Welt. Exegese und Theologie von Jes 60-62 (BBB 175), Bonn 2015.

¹³ Dazu J. Ebach, Jes 54,7-10. Ein passionierter Liebhaber, GPM 68 (2014) 182-187.

Besuchten, Gesuchten (derūšā), geradezu zur „Exquisiten“¹⁴ und zur nicht verlassenen Stadt (ʿīr loʾ nāʿāzābā). Allerdings sollte die Metaphern-Fülle nicht davon ablenken, dass es um das reale Jerusalem zu tun ist, dessen konkrete Lage hier ins Bild kommt.¹⁵ Darum bedarf es eines Blicks auf die in diesem Text vorausgesetzte historische Situation.

Die reale Stadt

Folgen wir den Aussagen und Implikationen des Textes, so sind die Mauern Jerusalems bereits wieder aufgebaut. Hier und weiter in dieser Passage begegnet die im Nehemiabuch geschilderte Lage (zu den Mauern Neh 6,15; 7,1 u.ö.). Der Bau eines wieder errichteten, wenngleich recht bescheidenen Tempels war offenbar im Gang, doch ist die Stadt von Bewohnern entleert (vgl. Neh 7,4). Die Aufforderung, die Tore zu durchschreiten und die Straßen zu bahnen (Jes 62,10), verweist mindestens auch ganz konkret auf die notwendigen Bauarbeiten.

Jerusalem ist allemal mehr als nur eine Stadt, doch Jerusalem ist eben diese Stadt. Das ist gerade einer christlichen Lektüre und Predigt dieses Textes ins Stammbuch zu schreiben. So wichtig das Motiv des „himmlischen Jerusalem“ im Neuen Testament (Offb 21) wird und so sehr dieses Motiv beim Bau vieler und großer christlicher Kirchen Pate stand, so sehr ist doch vor einer spiritualisierenden Verflüchtigung zu warnen, in der „Jerusalem“ zum himmlischen Modell wird, während das reale Jerusalem meist seine theologische Bedeutung verliert¹⁶ und in den Niederungen politischer Konflikte verkümmert. Gerade für die christliche Lektüre dieser Jesaja-Passage und für eine Predigt über diesen Text ist ein zunächst banal-tautologisch klingender Satz eben nicht banal-tautologisch, nämlich die gebotene Beherzigung: Jerusalem ist Jerusalem!

In der großen Verheißung geht es nicht zuletzt auch um das ganz Materielle, wie sich in V. 8f. zeigt. Dass diese Verse in manchen Perikopen-Vorgaben ausgelassen sind, macht noch einmal auf die Gefahr aufmerksam, die Verheißungen des Textes ebenso eschatologisch-metaphorisch wie luftig werden zu lassen. Nein, es geht auch um das Materielle, um die Zusage, dass diejenigen die Früchte ihrer Arbeit genießen werden, die diese Arbeit getan haben, dass nicht andere den Ertrag ihrer Arbeit ‚absahnen‘. Dieses Ziel der Gerechtigkeit leuchtet auch in Jes 61,5 und 65,21f. auf. Doch auch das Materielle ist in 62,9 im Gotteslob für die Gaben und im festlichen Trinken des Weins im Tempelbezirk mit dem Heiligen verknüpft. Auch das lässt sich mit Schilderungen im Nehemiabuch verbinden (10,40; 13,5.12).

Die ganze Passage Jes 62,6-12 ist von einer doppelten Perspektive bestimmt. Die Rettung und glanzvolle Wiederherstellung Jerusalems und der die Stadt und das Land Bewohnenden kommt von Gott, doch ist kräftiges Tun der Menschen gefordert und buchstäblich notwendig. Diese doppelte Perspektive kennzeichnet die tritojesajanische Stimme, indem sie die größten Verheißungen mit konkreten ethischen Forderungen verbindet. So heißt es in Jes 56,1-2: „Bewahrt (šimrū) Recht und tut Gerechtigkeit, denn nah ist meine Rettung zu kommen und meine Gerechtigkeit offenbar zu werden. Ein Glückwunsch dem Menschen, der so handelt, und dem Menschenkind, das daran festhält.“

Gottes Gerechtigkeit ist nicht etwas ganz Anderes als das gerechte Tun von Menschen, es geht vielmehr um ein Entsprechungsverhältnis. Das Tun der Menschen soll und es kann der auf sie zu kommenden Gerechtigkeit Gottes entsprechen. Weder entwichtigt die verheißene Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes das gerechte Tun von Menschen noch bewirkt das gerechte Handeln der Menschen das Offenbar-Werden von Gottes Gerechtigkeit. Und doch muss beides zusammenkommen, damit es gut wird. Auch da wo nicht weniger verheißene wird, als dass Gott „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ schafft (Jes 65,17-25), kommt wie in 62,8f. ganz konkret ins Bild, dass Menschen nicht umsonst arbeiten und nicht von anderen ausgebeutet werden, sondern die Früchte ihrer Arbeit selbst genießen können (65,21-23).

¹⁴ In Ps 110,2 gibt die lateinische Vulgata das entsprechende Partizip Plural derūšīm mit „exquisita“ wieder.

¹⁵ Das betont mit Recht Volker Wagner, Jes 62 – Der Bericht über eine Gebetsanhörung, BZ N.F. 51 (2007) 23-43.

¹⁶ Nach Christoph Marksches, Himmlisches und irdisches Jerusalem im antiken Christentum, in: Martin Hengel (Hg.), La Cité de Dieu, Tübingen 2000, 303-350, zeigt sich im Blick auf das Thema „Jerusalem“ in der altchristlichen Literatur der ersten Jahrhunderte überwiegend ein „sukzessiver Realitätsverlust“ (303f.). Guy Stroumsa, Mystische Jerusaleme, in: Ders., Kanon und Kultur. Zwei Studien zur Hermeneutik des antiken Christentums, Berlin/ New York 1999, 31-66, spricht im Blick auf die Spiritualisierung und die Vervielfältigung – gleich mehrere Orte wurden als Realisierung des himmlischen Jerusalem angesehen – von einer „Entortung“ (34) und „Entwurzelung“ (66) der Stadt.

Die Rolle der Menschen aus den Völkern

Welche Rolle spielen die Fremden, die Völker in diesem Text? Wenn es eine besondere christliche Perspektive auf die Jesaja-Passage gibt, dann bekommt sie mit dieser Frage zu tun. Verlernen sollten Christinnen und Christen etwas, das der Tradition christlicher Lektüre des Alten Testaments und christlicher Frömmigkeitsgeschichte geradezu eingeschrieben ist, nämlich die Selbstverständlichkeit, in der Christen sich und die Kirche mit Israel identifizieren. Da wird etwa in aller Regel fraglos vorausgesetzt, dass die „Tochter Zion“, die sich nach dem bekannten Adventslied freuen soll, die das Lied singende christliche Gemeinde selbst ist¹⁷ und dass „wir“ gemeint sind, wenn in einem alttestamentlichen Predigt- oder Lesetext vom Volk Gottes die Rede ist. Erst wenn wir diese Lektürehaltung verlernen, vermögen wir zu lernen, eine wie große Rolle im Alten Testament die Völker spielen – gewiss auch als Gegner Israels, aber ebenso als weitere Adressatinnen und Adressaten dessen, was Israel und was in Israel gesagt ist.¹⁸

Diese Perspektive scheint gerade auch in tritojesajanischen Passagen auf. So wird den Fremden, die sich Adonaj zuwenden und Gott dienen, die Gottes Namen lieben, den Sabbat halten und an Gottes Bund festhalten, der Zugang zum Tempel eröffnet (Jes 56-3-8), „denn mein Haus wird ein Bethaus heißen für alle Völker“ (V. 7). Dieses Hinzukommen der Völker, ihr Mithineingenommen-Werden in den Bund ermöglicht Menschen aus den Völkern und so auch Christinnen und Christen einen Zugang zu Israels Gottesverhältnis, ohne dass sie in das Volk Israel integriert würden oder dass sich gar Israels eigene und bleibende Identität in der Völkerwelt auflöste.¹⁹

In Jes 66,19f. – fast ganz am Ende der tritojesajanischen Fortschreibung und damit des ganzen Jesajabuchs – kommt ins Bild, dass Gott Menschen aus den Völkern bis zu den fernsten Ländern aussenden werde, um Gottes káböd, Gottes Gewicht, Ehre, Herrlichkeit, zu verkünden. Etwas davon

klingt auch in 62,6-12 an. Einerseits erscheinen die Fremden (benē-nekār) in V. 8 als potenzielle Ausbeuter, andererseits und stärker noch sind sie aber in das Heilsgeschehen involviert: „Ja, Adonaj lässt sich hören bis zu den Enden der Erde“ (V. 11), und bis zu den Enden der Erde erklingt die der „Tochter Zion“ geltende Zusage: „Schau, deine Rettung kommt!“ In dieser Linie steht wohl auch die mit dem Bahnen der Straße verbundene Aufforderung: „Richtet auf ein Zeichen über den Völkern!“ (hārīmū nes ‘al-hā‘mmīm [V. 10]). Zwar kann nes auch ein „Feldzeichen“ sein und die Präposition ‘al könnte dann im Sinne von „gegen“ (die Völker) verstanden werden, doch liegt hier eine positive Bedeutung näher, in der es um ein Zeichen geht, das, für alle Völker sichtbar, Gottes heilvolles und rettendes Handeln an Jerusalem und den die Stadt und das Land Bewohnenden anzeigt.²⁰

Menschen aus den Völkern kommen also in Jes 62,6-12 und in weiteren Worten der tritojesajanischen Stimme(n) durchaus mit ins Bild. Eine christliche Perspektive auf diesen Text soll dieses „mit“ stark machen. Menschen aus den Völkern spielen hier und überhaupt in der hebräischen Bibel nicht die Hauptrolle, aber – um es ebenso allgemein wie auf diese Thematik gezielt zu sagen: Ich muss nicht die Hauptrolle in einer Geschichte spielen, um in ihr vorzukommen.

Die Kraft der Verheißung

Der Schlussvers der Passage lässt die große Zusage für die Menschen der Stadt und für die Stadt selbst in jeweils zwei neuen und glanzvollen Namen kulminieren: „Heiliges Volk“ und „Befreite Adonajs“ sowie „Gesuchte“ und „Nicht mehr verlassene Stadt“. Aber wie verhält sich die Verheißung zur Realität?

In fast allen Predigten, die ich zu diesem Text in seiner Verortung am Reformationstag und am Israelsonntag gelesen habe, nimmt die Schilderung des Unfriedens gerade in Jerusalem einen gro-

¹⁷ Einige Beobachtungen und Überlegungen zu diesem Lied und zum Verhältnis von Kirche und Israel in Kirchenliedern überhaupt bei Ebach, Klangraum (s.o. Anm. 9), 42-50.

¹⁸ Weiter ausgeführt bei J. Ebach, Hören auf das, was Israel gesagt ist – hören auf das, was in Israel gesagt ist. Perspektiven einer „Theologie des Alten Testaments“ im Angesicht Israels, EvTh 62 (2002) 37-53.

¹⁹ In dieser Sicht ausführlich Volker Haarmann, JHWH-Verhörer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (ATHANT 91), Zürich 2008.

²⁰ In eben dieser Perspektive wurde „Nes Ammim“ im Bezug v.a. auf Jes 11,10 zum Namen eines christlichen Dorfes im Norden Israels nahe Nahariya. Es will ein konkretes Zeichen der Solidarität mit dem jüdischen Volk sein und nach dem Schrecken der Schoah für eine neue Beziehung zwischen Christen und Juden stehen, dazu Simon Schoon/ Heinz Kremers, Nes Ammim. Ein christliches Experiment in Israel, Neukirchen-Vluyn 1978, sowie: 50 Jahre Nes Ammim. Ein christliches Dorf in Israel seit 1963, hg. v. Nes Ammim Deutschland e.V., Verein zur Förderung einer christlichen Siedlung in Israel, Düsseldorf 2013.

ßen Raum ein. Es ist ja nur verständlich, dass der Widerspruch zwischen den großen Verheißungen und Zusagen und der historischen und aktuellen Wirklichkeit zum schmerzlichen Begleitton der Lektüre und der Predigt wird und wohl auch werden muss. Doch auch für die Verfasser und die ersten Adressatinnen und Adressaten jener Jesaja-Passage war der Hiatus zwischen Verheißung und Realität schmerzlich erfahrbar.²¹ Eben darum bedurfte – und bedarf – es ja der großen Verheißungen, um nicht dem, was ist, zuzubilligen, dass es ‚nun einmal‘ so ist und darum immer so sein wird. Es ist darum zu tun, die Realität wahrzunehmen, sie aber nicht mit der Totalität zu verwechseln. Die mit Jerusalem verbundenen geschichtlichen und auch die gegenwärtigen politischen Erfahrungen machen den Text darum nicht obsolet, sondern umso notwendiger.

Auch deshalb sollte eine christliche Predigt über Jes 62,6-12, zumal am Israelsonntag, die Spannung zwischen Verheißung und Realität nicht in eine spirituell-metaphorische Sicht auf das, wofür hier Jerusalem stehen könnte, verflüchtigen. Darum soll am Schluss dieser Auslegung, für die ich um eine christliche Perspektive angefragt wurde, noch einmal der – es sei wiederholt – nicht banal-tautologische, sondern zentrale Satz stehen: Jerusalem ist Jerusalem – oder auch, in Anspielung an Gertrude Steins berühmte Gedichtzeile „a rose is a rose is a rose“:
Jerusalem ist Jerusalem ist Jerusalem.

²¹ Nicht ganz am Rande sei angemerkt, dass das für viele neutestamentliche Verheißungen ebenso gilt. Jedenfalls greift eine Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament im Modell von „Verheißung und Erfüllung“ zu kurz, denn weder sind die atl. Verheißungen im AT selbst durchweg unerfüllt geblieben noch sind sie im NT durchweg erfüllt.

Jerusalem ist ein Karussell, das sich dreht und dreht,
 von der Altstadt auf die neuen Viertel zu, von dort zurück zur Altstadt.
 Man kann nicht von ihm absteigen.
 Und wer von ihm abspringt, riskiert sein Leben,
 und wer am Schluss der Drehungen absteigt, muss nochmals bezahlen,
 damit man wieder aufsteigen darf zu den Umdrehungen, die kein Ende haben.
 Anstelle von Elefanten und bunten Pferden, um darauf zu reiten,
 gibt es Religionen, die aufsteigen und absteigen und sich drehen an
 ihrem Scharnier zur Stimme der fetten Melodien aus den Gebetshäusern.

Jerusalem ist eine Wippe: Manchmal steige ich hinab
 Hinein in die früheren Generationen, und manchmal steige ich auf zum Himmel, und dann
 Jauchze ich wie ein juchzendes Kind, dessen Beine in der Höhe baumeln,
 Ich will absteigen, Vater, ich will absteigen,
 Vater, lass mich runter.
 Und alle Heiligen steigen so zum Himmel auf
 Und sie sind wie ein jauchzendes Kind, Vater, ich will oben bleiben,
 Vater, hol mich nicht runter, unser Vater, unser König
 Lass uns oben, unser Vater, unser König.

ירושלים היא קרוסלה מסתובבת ומסתובבת
 מן העיר העתיקה דרך כל השכונות וחוזרת לעתיקה.
 ואי-אפשר לרדת ממנה. ומי שקופץ ממנה מסכן את חייו
 ומי שיורד ממנה בתם הסבובים חייב לשלם שוב
 כדי לעלות עליה לסבובים שאין להם סוף.
 ובמקום פילים וסוסים צבעוניים לרכב עליהם
 יש דתות שעולות ויורדות וגם מסתובבות
 על צירן לקול מנגינות משמנות מבתי התפלה.

ירושלים היא נדנדה: לפעמים אני יורד
 לתוך הדורות שהיו ולפעמים אני עולה לשמים, ואז
 אני צועק כמו ילד צועק ורגליו מתנדנדות במרומים,
 אני רוצה לרדת, אבא, אני רוצה לרדת,
 אבא, תוריד אותי.
 וכל הקדושים עולים כך לשמים
 והם כמו ילד צועק, אבא אני רוצה להשאר למעלה,
 אבא, אל תוריד אותי, אבינו מלכנו,
 תשאיר אותנו למעלה, אבינו מלכנו

Zwischen himmlischem

und irdischem Jerusalem

Eine jüdische Perspektive auf Jesaja 62,6-12

Von Ulrike Offenberg

„Wie sollen wir singen des Ewigen Lied auf fremder Erde? Sollte ich dich vergessen, Jerusalem, so verdorre meine Rechte. Kleben soll meine Zunge mir am Gaumen, wenn ich deiner nicht gedenke, wenn ich nicht Jerusalem auf den Gipfel meiner Freude erhebe.“

Psalm 137,4-6

Einleitung

Beim Schreiben meiner Betrachtungen liegt mir die Textauslegung von Jürgen Ebach vor, auf die ich gelegentlich eingehen werde. Es besteht deshalb keine Notwendigkeit, noch einmal die Gestalt des Jesaja-Buches und die Frage der Autorschaft zu erörtern – eine jüdische Perspektive, die auch die historisch-kritische Textanalyse berücksichtigt, unterscheidet sich nicht wesentlich. Auch aus sprachlicher Hinsicht ist es meines Erachtens nicht nötig, eine eigene Übersetzung zu präsentieren. Dass ich es dennoch tue, und zwar im größeren Zusammenhang der Verse Jes. 61,10 bis 63,9, hat den Grund, dass unsere Perikope ihren jüdischen „Sitz im Leben“ in diesem Zusammenhang hat. Darauf werde ich im Einzelnen in den Kapiteln 3 und

4 eingehen. Fürs Erste erscheint es mir hilfreich, diesen Text zunächst einmal vorliegen zu haben. Der Schwerpunkt meiner Auslegung wird jedoch auf den sieben Versen der Perikope für den Israel-Sonntag liegen. Ich habe lange überlegt, Jürgen Ebachs Vorschlag zu übernehmen, den Gottesnamen als „Adonai“ wiederzugeben – in manchen zeitgenössischen jüdischen Bibelausgaben (z.B. der englischen NJPS) verzichtet man ebenfalls auf das sehr distanzierende HERR oder LORD, und druckt dann mitten im Übersetzungstext die hebräischen Buchstaben des Tetragrammaton. Letztlich konnte ich mich doch nicht dazu durchringen, weil es mir wie eine Reduktion vorkommt, denn das in lateinischen Buchstaben ausgeschriebene Wort scheint mir nicht die Deutungsvielfalt der hebräischen Bezeichnung zu transportieren. Ich habe mich also für das Mendelssohnsche „Ewiger“ entschieden, auch weil das für deutsche Leser nicht so sperrig wirkt.

Übersetzung von Jes 61,10 bis 63,9

61,10 Freue und frohlocke über den Ewigen,
meine Seele juble über meinen Gott,

- denn er hat mich mit den Gewändern der Rettung eingekleidet, mir den Mantel der Gerechtigkeit umgehängt, wie der Bräutigam nach Priesterart Kopfschmuck trägt und die Braut ihr Geschmeide vorzeigt.
- 61,11 Denn wie die Erde ihr Gewächs hervorbringt und wie ein Garten, der seine Saaten sprießen lässt, so lässt mein Gott, der Ewige, Gerechtigkeit und Ruhm im Angesicht aller Nationen sprießen.
- 62,1 Um Zions willen will ich nicht ruhen und um Jerusalems willen werde ich nicht schweigen, bis ihre Gerechtigkeit wie ein Strahlen hervorgeht und ihre Rettung wie eine Fackel leuchten wird.
- 62,2 Und die Nationen werden deine Gerechtigkeit sehen und alle Könige deine Ehre, und du wirst mit einem neuen Namen gerufen werden, den der Mund des Ewigen nennen wird.
- 62,3 Und du wirst eine Krone der Herrlichkeit in der Hand des Ewigen sein und ein königliches Diadem in der Handfläche deines Gottes.
- 62,4 Du wirst nicht mehr „Verlassene“ genannt werden und dein Land wird nicht mehr „allein gelassene“ genannt werden, denn du wirst „Meine Lust ist an ihr“ gerufen werden und dein Land „Angetraute“, denn die Lust des Ewigen ist an dir und dein Land wird vermählt werden.
- 62,5 Denn wie ein junger Mann die junge Frau heiratet, und wie der Bräutigam über die Braut frohlockt, so wird dein Gott über dich frohlocken.
- 62,6 Auf deine Mauern, Jerusalem, habe ich Wächter befohlen, den ganzen Tag und die ganze Nacht, niemals werden sie ruhen, ihr, die den Ewigen Erinnernden, sollt euch keine Ruhe gönnen.
- 62,7 Und gönnt Ihm keine Ruhe, bis Er befestigt und bis Er Jerusalem zum Ruhm im Land macht.
- 62,8 Der Ewige hat mit seiner Rechten geschworen und mit dem Arm Seiner Stärke, dass Ich nicht mehr gebe dein Korn zur Speise deinen Feinden und dass die Fremden nicht mehr deinen Most trinken, für den du dich mühtest.
- 62,9 Denn die es einsammeln, sollen es essen und den Ewigen preisen, und die ihn lesen, sollen ihn trinken in den Höfen meines Heiligtums.
- 62,10 Ziehet, ziehet durch die Tore, räumt den Weg des Volkes, ebnet, ebnet die Bahn, räumt die Steine, hisst ein Zeichen über den Völkern.
- 62,11 Siehe, der Ewige lässt bis ans Ende der Erde hören, spricht zur Tochter Zion: „Siehe, deine Rettung kommt“. Siehe, Sein Lohn ist mit Ihm, und Sein Werk geht Ihm voraus.
- 62,12 Und man wird sie rufen „Heiliges Volk“, „Erlöste des Ewigen“ und du wirst gerufen werden „gesuchte“, „nicht verlassene Stadt“.
- 63,1 Wer kommt dort von Edom, mit befleckten Gewändern von Botzra? Dieser prachtvoll in seinem Gewand, stattlich in der Fülle seiner Kraft? „Ich bin es, sprechend mit Gerechtigkeit, machtvoll zu erretten.“
- 63,2 Warum ist deine Kleidung rot und deine Gewänder wie die eines Keltertreters?
- 63,3 „Eine Weinpresse trat ich allein und von den Völkern war niemand mit mir, und ich zertrat sie in meinem Zorn und zertrampelte sie in meinem Grimm und ihr Blut spritzte auf meine Gewänder und alle meine Kleider besudelte ich.
- 63,4 Denn ein Tag der Rache ist in meinem Herzen und das Jahr meiner Erlösung ist gekommen.
- 63,5 Und ich schaute mich um und es war dort kein Helfer, und ich war erstaunt und es gab keinen Unterstützer. Und mein Arm half mir, und mein Grimm stützte mich.
- 63,6 Und ich zerstampfte Völker in meinem Zorn und ich machte sie berauscht in meinem Grimm und ließ zur Erde ihr Blut.“
- 63,7 Die Wohltaten des Ewigen werde ich erinnern, die Ruhmestaten des Ewigen, gemäß allem, was der Ewige uns zuteilwerden ließ und der Fülle von Gutem am Haus Israel, der sie ihnen zuteilwerden ließ in Seiner Barmherzigkeit und der Größe Seiner Huld.
- 63,8 Und Er sagte: „Sie sind doch mein Volk, Kinder, die nicht lügen werden, uns so wurde Er ihnen zum Retter.
- 63,9 In all ihrer Not war (ihnen) nicht bange, und der Engel Seiner Gegenwart rettete sie, in Seiner Liebe und in Seiner Milde erlöste Er sie, und hob sie auf und trug sie alle Tage der Welt.

Auslegung von Jes 62,6-12

Während das Kapitel 63 einen deutlichen Bruch zum Jerusalem-Thema unserer Perikope darstellt, ist nicht ganz verständlich, warum die Predigtvorgabe von Jes 62,6-12 auf die vorangehenden Verse 1-5 (und vielleicht auch 61,10-11) verzichtet. Eigentlich bildet das gesamte Kapitel 62 einen kohärenten Text, dessen sprachliche und theologischen Bilder auf einander Bezug nehmen. Dies hat auch Jürgen Ebach angemerkt. In meinen folgenden Ausführungen will ich nicht Vers für Vers vorgehen, sondern einige Themenstränge herausarbeiten. Die vor allem im Umfeld des traditionellen Judentums herangezogenen „Predigthilfen“ sind die „Mikraot Gedolot“, Bibelausgaben mit den sogenannten „klassischen“ Kommentatoren von der Spätantike (aramäischer Targum Jonathan), des Mittelalters (Raschi, Abraham ibn Esra, David Kimchi) bis hin zur frühen Neuzeit (Metzudat Zion und Metzudat David). Bis heute sind sie in ihrem Rang als Standardkommentar nicht durch andere oder auch heutige Auslegungen abgelöst worden, und so werde auch ich häufig auf sie verweisen, um das jüdische Textverständnis zu verdeutlichen.

Wer spricht? Und zu wem?

Der gesamte Text ist in direkter Rede gehalten, aber bei näherem Hinsehen wird klar, dass es hier verschiedene Adressaten und möglicherweise auch mehrere Redesubjekte gibt. In 62,2-6 scheint eindeutig zu sein, dass Jerusalem angesprochen wird, aber wer ist der oder die Sprechende? Wer hat die Wächter auf die Mauern Jerusalems gestellt? Ist es Gott, der in majestätischer Weise von sich selbst in der dritten Person spricht? Oder ist es der Prophet, der eine Mittlerfunktion zwischen Gott, der Stadt und seinen Bewohnern einnimmt? Welches Kollektiv wird in 62,6-12 angedredet – ist es das Volk Israel, die Einwohnerschaft von Jerusalem oder spezielle Funktionsgruppen wie die „den Ewigen Erinnernden“ (62,6) oder vielleicht die Priesterschaft (62,7)? Wer redet also zu wem?

Laut Targum Jonathan (2./3. Jahrhundert) ist es in 61,10-11 die Stadtfrau Jerusalem selbst, die spricht und das aus der babylonischen Gefangenschaft zurückkehrende Israel zur Freude auffordert. Ibn Esra (1092-1167) meint eher, dass hier die Rück-

kehrer zu sich selbst sprechen. Einig sind sich alle Kommentatoren, dass diese Worte in eine nach-exilische Situation hinein gesprochen werden, bei der der Augenschein des verwüsteten und entvölkerten Jerusalems die Remigranten nicht von selbst in Jubelstürme ausbrechen ließ. Aus den biblischen Büchern Chaggai, Secharja, Esra und Nechemia wissen wir, dass nicht alle Exilierten wieder zurückkehrten, sondern etliche es vorzogen, in Babylonien zu bleiben und nicht das mühsam neu eingerichtete Leben wieder aufzugeben zugunsten einer ungewissen Heimkehr in ein zerstörtes Land. Historisch liegt hier der Beginn der über 2.500 Jahre blühenden jüdischen Gemeinde in Babylonien/Irak, die erst in unseren Tagen, in den letzten Jahrzehnten, nahezu vernichtet wurde.

Doch schon in 62,1 scheint ein Wechsel der Personen vorzuliegen: Wer redet hier nahezu in der Form eines Gelöbnisses davon, um Jerusalems willen nicht zu schweigen? Nach David Kimchi (1160-1235) spricht hier Gott, während sich Israel noch im Exil befindet – er will das Volk ermutigen, das Verharren im Exil aufzugeben und in die Heimat zurückzukehren, selbst wenn diese noch verödet ist. Dem pflichtet Ibn Esra bei, gibt aber auch die Möglichkeit zu bedenken, dass hier das exilierte Israel spricht und seine eigene Entschlossenheit zur Rückkehr und zum Wiederaufbau der Stadt bekundet. Oder ist es für das Verständnis des Textes einfacher anzunehmen, dass hier ein einzelner Prophet orakelhaft in Stellvertretung Gottes spricht und sich dabei an die verschiedenen Beteiligten (Jerusalem, Israel) wendet?

Die Beantwortung der Frage: Wer spricht zu wem? scheint auch davon abzuhängen, welches Gewicht man den einzelnen Akteuren beimisst. Wird die Wiederherstellung Jerusalems und der Wiederaufbau des Landes allein Gottes Erlösungswerk sein? Oder welchen Anteil haben die Remigranten selbst dabei? Handelt es sich vielleicht um ein Gemeinschaftswerk, bei dem das menschliche Mitwirken unerlässlich für das Gelingen der göttlichen Erlösung ist?

Nicht nur in sprachlicher Hinsicht verweist der häufige Redewechsel auf ein dynamisches Geschehen. Der Nachdruck auf den Verheißungen von Wiederaufbau und Sicherheit für Jerusalem verdeutlicht auch, dass Remigration nicht nur für

die Exilierten in Babylonien, sondern immer und auch heute ein komplexer Prozess ist. Vertreibung ist eine individuelle und eine kollektive Katastrophe, aber ob Flüchtlinge die Chance zur Rückwanderung in die alte Heimat ergreifen, sobald dies politisch möglich ist, hängt nicht allein von der Aussicht auf große gesellschaftliche oder theologische Versprechungen ab. Persönliches Lebensglück versucht, sich eine Nische einzurichten inmitten des Geworfenseins durch die allgemeinen Umstände, und dann kann es sein, dass sich Einzelne gegen die Rückkehr in die Heimat entscheiden, weil die dortigen Aussichten zu ungewiss sind, und versuchen, sich in der Fremde und durch Gründung einer kulturell-religiösen Auslandsgemeinde zu beheimaten. Das Sprichwort „Lieber der Spatz in der Hand als die Taube auf dem Dach“ gilt ganz besonders für Flüchtlinge, von denen die Rückkehr erwartet wird.

Paarbeziehungen

Bereits in 61,10-11 wird ein Leitthema des folgenden Kapitels angeschlagen: Die Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und Jerusalem bzw. Israel als die eines jungen Brautpaares, das der bevorstehenden Vereinigung und dem Beginn eines gemeinsamen Lebens mit Freude entgegenschaut. Der Bräutigam ist Gott, der die Braut Jerusalem freien wird. Diese theologische Metapher von der Verbindung Gottes und Israels in der Innigkeit und Intimität einer Ehe findet sich auch an anderer Stelle in Jesaja (z.B. 54,5-8), beim Propheten Hosea oder in der allegorischen Lesart des Hohelieds. Hier wird also rückgängig gemacht, was in Klagelieder 1,1 so traurig beschrieben worden war: „Ach, wie liegt die Stadt so verlassen, die voll Volks war! Sie ist wie eine Witwe. Die groß war unter den Völkern und eine Fürstin unter den Ländern, ist nun tributpflichtig geworden.“

Genau genommen ist hier von einer Wiederverheiratung die Rede: Die Ehe war gebrochen worden durch die Untreue der Frau (Jerusalem/Israel), gefolgt von der Verstoßung und der Aufkündigung seiner Fürsorge für sie durch Gott. Nun wird die Beziehung erneuert. Und obwohl man um die durchlebten Krisen weiß, wird dies mit derselben Ausgelassenheit gefeiert wie die Hochzeit eines jungen, frisch verliebten Paares, weil es ein Grund zur Freude ist, wenn ein Paar trotz Brüchen in der

Beziehung Ja zu einander sagen kann, weil sie wissen, was sie aneinander haben und ihre Liebe nicht allein auf dem Überschwang der Gefühle beruht. Im Namenswechsel Jerusalems von „Verlassene“ (62,4) zu „nicht verlassene Stadt“ (62,12) widerspiegeln sich die Pole von Scheidung und Hochzeit. Auch in Jes 60,15 wird Jerusalem als *עזובה ושנואה* („Verlassene und Verhasste“) genannt, in Deut 24,3 findet sich die Bezeichnung *שנואה* als sprachlicher Ausdruck für Scheidung. Eine Wiederannäherung der Partner wäre nicht möglich ohne vorherige Umkehr.

In Jes 62,4-5 wird die Hochzeitsmetapher diffuser: Gott vermählt sich mit Jerusalem und dem Land Israel, aber auch die Kinder Jerusalems (=Israel) treten in einen ehelichen Bund mit Jerusalem ein. Es geht nicht darum, diese poetischen Bilder logisch miteinander in Übereinklang zu bringen; vielmehr öffnen sie den Blick dafür, dass eine Zweierbeziehung niemals nur für sich selbst besteht, sondern die Zustimmung des Umfeldes wichtig für ihr Gelingen ist. Und in vielen heutigen Patchwork-Familien ist die Frage der Zustimmung der Kinder, ihr Miteintreten in den Bund des Paares, ein wichtiges Thema.

Gerechtigkeit als Maßstab nationalen Ansehens

Jes 61,11 entfaltet ein Bild von der fruchtbaren Erde, das im Erntebild von 62,8-9 noch einmal aufgegriffen wird. Gottes allegorischer Garten wird Gerechtigkeit und Ruhm hervorbringen – nach außen wird sich das in einer Restauration des Ansehen Israels vor allen Nationen ausdrücken, nach innen wird Zedakah als Verteilungsgerechtigkeit zu spüren sein. Auch Jes 45,8 und Ps 85,12 sprechen in gleicher Weise Gottes Gerechtigkeit als Zeichen des Erlösungshandelns an. Aber dies ist keine „Einbahnstraße“ – und die verschiedenen Begriffe „Gerechtigkeit“ und „Ruhm“ können auch auf verschiedene Akteure verweisen. Im allgemeinen fassen wir die Begriffe „Zion“ und „Jerusalem“ als Synonyme auf, die literarische Struktur von 62,1 scheint das auch naheulegen. Hingegen versteht der Bibelkommentator Malbim (Me'ir Leibusch ben Jechiel Michael Wisser, 1809-1879) unter „Zion“ den Sitz des Sanhedrins, also die Rechtsprechung und die Umsetzung von göttlicher Gerechtigkeit in der Stadt. „Jerusalem“ benennt die Wohnsiedlungen der Stadt, in die die

aus dem Exil Erlösten heimgeführt werden. Auch der erste aschkenasische Oberrabbiner für das britische Mandatsgebiet, Rabbiner Abraham Jizchak Kook (1865-1935), meint, dass sich die vermeintliche Tautologie auf zwei unterschiedliche Bereiche und Aspekte dieser Stadt bezieht: „Zion“ bezeichnet die Wohnbezirke, die Ordnung und die Institutionen des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Stadt. „Jerusalem“ hingegen sei der Sitz des Tempels und stehe somit für die Wohnsitznahme Gottes in der Stadt. „Zion“ repräsentiert die säkulare Ebene und die aktive Rolle der Stadtbewohner und ganz Israels bei der Gestaltung des Zusammenlebens, „Jerusalem“ steht für die von Gott verliehene Heiligkeit. Beide Sphären durchdringen einander und können nur in gegenseitiger Interaktion zu einer Vervollkommnung des Erlösungsgeschehens führen. Auch die klassischen Kommentatoren befürworten ein aktives Handeln Israels, denn wenngleich die Erlösung allein in Gottes Macht gestellt ist – und der Schwur Gottes und Sein „rechter Arm“ in 62,8 stehen für die Souveränität von Gottes Wirken –, ist es doch vorzuziehen, wenn dies um der Verdienste Israels willen geschieht. Zedakah ist aber etwas, das sich nicht in individueller Frömmigkeit, in einer persönlichen Beziehung zu Gott erweist, sondern nur in gesellschaftlicher Interaktion, in der Organisation des Zusammenlebens von Menschen. Es geht darum, die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Stadt zu verringern, das irdische und das himmlische Jerusalem aufeinander hin zu bauen.

Namenswechsel

Im Tenach und in der rabbinischen Tradition gelten Namen nicht als etwas Zufälliges, die allein wegen eines Wohlklangs oder im Zuge eines Zeitgeschmacks verliehen werden. Namen sagen etwas über die Identität der so bezeichneten Person aus, sie sind Ausdruck von bestimmten Beziehungen. Wie es im Gedicht der israelischen Dichterin Selda (1914-1984) heißt:

„Jeder Mensch hat einen Namen / der ihm von Gott gegeben wurde, / den ihm gaben sein Vater und seine Mutter. /

Jeder Mensch hat einen Namen / den ihm gaben seine Statur, sein Lächeln, / den ihm gab seine Kleidung. / (...)

Jeder Mensch hat einen Namen / den ihm gaben

seine Sternbilder, / den ihm gaben seine Nachbarn. / (...)

Jeder Mensch hat einen Namen / den ihm gaben seine Feinde, / den ihm seine Liebe gab. (...)“

Gemäß der Mischnah (Pirke Avot 4,17) überragt die durch gute Taten erworbene Krone des guten Namens selbst die durch Studium, durch Abstammung oder durch Macht erworbenen Kronen der Torah, des Priestertums und des Königtums. Allein eine solche Krone hat wirklich Anspruch auf Ehrerbietung. Eine neue Realität verlangt nach einem neuen Namen, der diese veränderte physische und spirituelle Wirklichkeit widerspiegelt. Das zwiefache „Du sollst nicht mehr genannt werden“ in 62,4 bedeutet die Absage an die Vergangenheit der zerstörten und entvölkerten Stadt. Dem steht der Namenswechsel in 62,11-12 gegenüber, der nun die neue Verheißung von Fülle, Fruchtbarkeit und Segen über Jerusalem errichtet, wie es auch der Namenswechsel von Abram zu Abraham und Sarai zu Sarah in Gen 17,5-6 signalisierte, der mit der Ankündigung von reicher Nachkommenschaft untrennbar verbunden ist. Auch die Umbenennung von Jakob zu Israel in Gen 35,10-12 ist Ausdruck einer geänderten, vielversprechenden Realität. Die Bezeichnung Jerusalems als *דרושה* („Gefragte“) und *עיר לא נעזבה* („nicht verlassene Stadt“) ist eine direkte Umkehrung von Jer 30,17: „...denn Verstoßene nannten sie dich, Zion ist es, nach der niemand fragt“.

Laut Midrasch Bemidbar Rabbah 14,12 hat Jerusalem 70 Namen, darunter auch die in 62,4.12 erwähnten „Meine Lust ist an ihr“ und „Die Gefragte/Gesuchte“. Auffällig viele dieser Namen stammen aus dem Jesaja-Buch und sind Ausdruck der Zukunftshoffnung für eine Stadt des Friedens und der Gegenwart Gottes. Laut Jes 62,1 wird es allein Gott sein, der diese neuen Namen verleiht.

Das Wächteramt über Jerusalem

Wer und was beschützt Jerusalem? Wem wurde diese Aufgabe übertragen oder wer macht sie sich zu eigen? Sind die Wächter identisch mit den „Erinnernden“ (hamaskirim), deren bestimmter Artikel gewisse Funktionsträger zu bezeichnen scheint?

Die traditionelle Auslegung von 62,6 reicht von allegorischer Auslegung der Wächter und der Mau-

ern bis hin zu einer ganz konkreten Identifikation mit bestimmten Personengruppen. Wenn Gott der Auftraggeber ist und übermenschliche Fähigkeiten wie das pausenlose Wachen tags und nachts angesprochen sind, liegt es nahe, dabei an Engel zu denken (so Raschi zu bT Menachot 87a unter Berufung auf den Midrasch Exodus Rabbah 18,5). Deren Aufgabe sei es, Gott ständig an die Zerstörung Jerusalems und den ausstehenden Wiederaufbau zu erinnern. Der Talmud überliefert eine Diskussion verschiedener Rabbiner darüber, welcher Psalmverse die Engel sich dabei bedienen, um Gott an seine Verheißungen zu gemahnen. Sie würden rufen: „Du wirst aufstehen und dich über Zion erbarmen“ (Ps 102,14) oder „Der Erbauer Jerusalems ist der Ewige“ (Ps 147,2), um mit diesen Versen Gott auf seine Zusagen festzulegen und keine Optionen offen zu lassen. Die Mauern werden dabei figurativ als die Verdienste der Vorfäter verstanden, die die Stadt schützen. Die Engel nehmen auch die Aufgabe der „den Ewigen Erinnern“ wahr, indem sie eine Chronik schreiben, damit nicht die Verdienste Israels von Gott vergessen werden.

Ibn Esra holt das Wächteramt auf die Erde zurück: Die um Zion Trauernden tun nichts anderes, als um die Stadt zu weinen und für ihr Wohl zu beten. Deshalb sind sie tags wach und können auch nachts nicht schlafen. Nach David Kimchi sind unter den „Erinnernden“ die Exilierten zu verstehen, deren Aufgabe es ist, mit ihren Gebeten und Segenssprüchen Gott an Seinen Bund mit Israel und Seine Verheißungen zum Wiederaufbau der Stadt und des Landes zu gemahnen. Als weitere Möglichkeit schlägt er vor, hier eine Selbstbeschreibung des Propheten zu sehen: Die Propheten wenden sich an die Exilierten, erinnern sie an Gottes Zusagen und mahnen sie, nicht darin nachzulassen, ihre Sehnsucht nach Jerusalem vor Ihm auszubreiten, bis Er sich erbarmt, die Verstreuten zurückführt, Jerusalem wiedererbaut und es zum Ruhm des ganzen Landes macht.

In 1. Chr 16,4 ist die Rede von Leviten, deren Amt darin besteht, „den Ewigen zu erinnern, zu danken und zu preisen“. In der rabbinischen Literatur werden sie „die Aufweckenden“ (hame'orerin) genannt, die dem täglichen Gesang der Leviten den Vers „Wach auf, warum schläfst Du, Ewiger, erwache!“ (Ps 44,24) zufügten – ein Amt, dass noch während des Bestehens des Zweiten Tempels

durch den makkabäischen Fürsten und Hohepriester Jochanan Hyrkanos abgeschafft wurde, weil es zu blasphemischer Missdeutung verleiten könnte.²² Heißt es denn nicht: „Der Ewige schläft und schlummert nicht“ (Ps 121,4)? Jedoch zu Zeiten, da die Götzendiener wohl und angenehm leben, Israel sich aber in Bedrängnis befindet, solle doch Ps 44,24 rezitiert werden.²³ Notzeiten werden als Ausdruck der Gottabgewandtheit interpretiert, aber Gott ist den Bitten der Menschen gegenüber nicht taub, göttliches Erlösungshandeln ist durch Menschen beeinflussbar.

Der Targum sieht alle gerechten und Jerusalem liebenden Menschen als Wächter der Stadt. Die Frage nach den Wächtern Jerusalems lädt uns ein, darüber nachzudenken, was heute den Schutz der Stadt gewährleisten könnte. Welche Personengruppen oder Schutzmaßnahmen würden wir dafür ausmachen? Oder gibt es nichts, was Menschen tun können – bleibt alles allein Gott anbefohlen?

Erlösung und Ebenen der Wege nach Jerusalem

In 62,8 gewinnt die Erlösungshoffnung an Nachdruck. Gottes Schwur „mit seiner Rechten und mit dem Arm seiner Stärke“ lässt unweigerlich an *אֶרְמוֹתַי*, an den „ausgestreckten Arm“ denken, mit dem Israel aus Ägypten herausgeführt und befreit wurde. Dabei handelte es sich ganz einseitig um Gottes Handeln, das nicht auf aktuelle Verdienste der Israeliten reagierte, sondern nun endlich die Abraham, Isaak und Jakob gegebenen Zusagen verwirklichen wollte. So auch hier: Israel soll sein Land und Jerusalem wieder in Besitz nehmen, nicht mehr die Fremden sollen das Sagen haben und das Land ausbeuten, sondern Israel soll selbst als Souverän des Landes wieder eingesetzt werden. Unter den „Vorhöfen“ werden nicht allein bestimmte Teile des Tempelareals verstanden, sondern das Jerusalem umgebende Land Israel. Das Ende von Fremdausbeutung und die Ermöglichung eines Lebens aus eigenen Ressourcen ist bereits Teil des Erlösungsprozesses.

Der Babylonische Talmud, Berachot 6a, zitiert 62,8 und meint, dass hier in einem anthropomorphen

²² mSotah 9:10.

²³ bTSotah 48a.

Bild von den beiden Armen Gottes die Rede ist – die Rechte ist die Schwurhand und der „Arm Seiner Stärke“ ist der linke Arm, an dem Gott selbst Tefillin trägt. Die Mitzwah des Tefillinlegens soll Menschen auf eine ganz handfeste Weise daran erinnern, sich stets Gott, Torah und die Gebote vor Augen zu führen; in den Kapseln von Arm und Stirn stehen Torah-Abschnitte, die das Festhalten an dieser Beziehung unterstreichen. Welche Verse sind dann aber in den Tefillin von Gott geschrieben? Nach Ansicht von Rav Chija bar Avin steht dort mit 1. Chr 17,21 die umgekehrte Mahnung zur Treue gegenüber Israel und den ihm gegebenen Erlösungsverheißungen: „Und wer ist wie Dein Volk Israel, die einzige Nation auf Erden, für die Gott hingegangen ist, um sie zu erlösen als Volk für sich und um Dir einen Namen zu machen mit großen und furchterregenden Taten, indem Du vor Deinem Volk, das Du aus Ägypten erlöst hast, Nationen vertrieben hast?“ Die Tefillin Gottes haben hier die Funktion der „Hamaskirim“ aus 62,6, sie sollen Gott stets Israels Schicksal präsent halten und eine Erfüllung Seiner Zusagen anmahnen.

In Vers 10 wechselt der Redestil: Unmittelbar auf das Bild von der bevorstehenden Erlösung folgt nun eine Aufforderung zu aktivem Handeln: „Zieh, ziehet durch die Tore, räumt den Weg des Volkes, ebnet, ebnet die Bahn, räumt die Steine, hisst ein Zeichen über den Völkern!“ An wen richtet sich diese Aufforderung? Und welche Hindernisse sind gemeint? Welches Zeichen, das oft als „Heereszeichen“ oder „Panier“ übersetzt wird, soll errichtet werden? Die mittelalterlichen Kommentatoren sind sich darin einig, dass in den Versen 62,9-12 die Rückführung der Exilierten angesprochen ist. Rabbiner David Kimchi sieht in den wegzuräumenden Steinen und der gehissten Fahne einen figurativen Ausdruck: Wenn die Zeit der Erlösung kommt, werden die Völker zu Israel sagen: „Geht zurück in euer Land“. Das wird sein, als ob sie eine Flagge für sie setzten, denn die Erlösung wird weltweit wahrnehmbar sein. Nun bekommt Israel seinen guten Lohn von Gott dafür, dass sie das Galut (Exil) um Seines großen Namens willen erlitten. In aller Bedrängnis haben sie an Seiner Torah und Seinen Mitzwot festgehalten und hätten als Volk zusammengehalten. Jetzt kehre Sein Werk zu Ihm zurück, und ihr Werk ist Sein Werk, denn um Seinetwillen haben sie es getan. Auch Ibn Esra meint, dass in Vers 10 die Nichtjuden

angeredet sind: Die Obersten der Völker werden durch die Tore der Häuser ziehen und ihre Untertanen anweisen: „Ebnet den Weg, macht Bahn für das Volk“. Raschi sieht hier aber auch eine Aufforderung an Israel selbst, alle Hindernisse spiritueller Art fortzuräumen, bevor der Weg für die Heimführung der Verstreuten geebnet ist. Erlösung ist also ein komplexer Prozess, keine vom Himmel auf diese Erde herabgesenkte andere Welt, sondern ein allmähliches Werden unter Mitwirkung der Menschen. Dabei sprechen 62,10-11 auch das Verhältnis von nationaler und universaler Erlösung an: Israels und Jerusalems Erlösung wird Ergebnis einer geänderten Einstellung der Völker zu Israel sein, und der von Jerusalem ausgehende Glanz der Gerechtigkeit (62,1) wird die ganze Welt erhellen. Auf diese Weise werden Juden und Nichtjuden zugleich an den Verheißungen für Jerusalem teilhaben.

Ibn Esra weist auf ein grammatikalisches Unikum in 63,3 hin: Das Verb אגאלתי („erlösen“) mit Gott als Subjekt trägt sowohl das Präfix des Imperfekts, also der Zeitform der Zukunft, als auch das Suffix der Vergangenheit. Vielleicht haben Literarkritiker eine Erklärung für diese merkwürdige Form, mir aber erscheint es bezeichnend, dass sich diese Mischung von Zeitformen ausgechnet beim Verb „erlösen“ findet. Vielleicht will es uns sagen, dass ein zukünftiger Erlösungszustand sich nicht losgelöst von der Vergangenheit ereignen wird? Was bedeutet hinsichtlich der Erlösung mit Gott als Handelndem die Mischung von Perfekt und Imperfekt, von abgeschlossen und unvollständig, von perfekt und unvollkommen? Könnte es sein, dass trotz „ausgestrecktem Arm“ Erlösung erst dann kommen wird, wenn göttliches und menschliches Erlösungshandeln kulminieren?

Die Verse Jes 62,6-12 in jüdischer Liturgie

Wie bereits in der Einleitung angedeutet, hängt das allgemeine Verständnis der Perikope von ihrer Einbettung in Leseweisen innerhalb der jüdischen Liturgie ab. Für Schabbat Nitzawim, an dem Deut 29,9-30,20 gelesen wird, wurde Jes 61,10 bis 63,9 als Haftarah, also als zusätzliche Lesung aus den Prophetenbüchern, bestimmt. Dieser Zusammenhang ist für das allgemeine Verständnis der Perikope von Bedeutung, denn

anders als die Fünf Bücher Mose werden die Prophetenbücher nicht konsekutiv gelesen. Durchschnittlich interessierte Gemeindemitglieder kennen daher deren Texte meist nicht oder eben in der Fassung als Haftarah. Daher ist die Verknüpfung mit einer bestimmten Torah-Lesung und/oder einer spezifischen Zeit im Jahreskreis sowie der Zuschnitt eines Textes wichtig für dessen allgemein wahrgenommene Interpretation.

Bei der Haftarah für den Schabbat Nitzawim also wird das Band hergestellt durch die im Torah-Text zentrale Betonung der Erneuerung des Bundes zwischen Gott und Israel sowie die Androhung von Exil und Verwüstung des Landes, falls Israel diesem Bundesschluss untreu wird und fremden Göttern dient. Auch die erforderliche Umkehr Israels zu Gott und die von Ihm verheißene Rückführung der Verstoßenen werden im Wochenabschnitt der Torah angesprochen und finden ihren Widerhall in der Prophetenlesung. Hinzu kommt, dass es sich hier um die siebte „Haftarah des Trostes“ handelt, also Lesungen aus den Büchern Jesaja und Jeremia für die sieben Wochen nach Tisch'ah Beaw, dem Trauer- und Fastentag über die Zerstörung Jerusalems. Das schafft natürlich eine Verbindung zum Israel-Sonntag, der historisch ja dieses Datum aufgriff, ursprünglich als „Salz in die Wunde“, also in christlicher Betonung des Übergangs der göttlichen Verheißungen vom Alten auf den Neuen Bund, nun in jüngster Zeit in theologischer Abkehr davon mit Nachdruck auf der bleibenden Erwählung Israels.

Für das jüdische Verständnis der Haftarah und der in sie eingebetteten Perikope Jes 62,6-12 ist auch zentral, dass sie stets am letzten Schabbat vor Rosch Haschanah (Neujahr) und der mit ihm beginnenden zehn Tage der Umkehr vorgetragen wird. Viele der Leitthemen dieser Hohen Feiertage klingen in der Haftarah an: Umkehr/Heimkehr, Erinnern, Königtum Gottes, Tag des Gerichts. Die biblische Bezeichnung für das Neujahrsfest ist Jom Hasikkaron, Tag des Erinnerns – und zwar ist damit das Besinnen Israels auf seinen Bund mit Gott wie auch ein persönliches Resümee über das zurückliegende Jahr gemeint. Es meint aber zugleich auch das Erinnern Gottes an die Verdienste der Vorfahren, die als Fürsprecher für Israel angerufen werden. Darauf beruht auch Raschis Interpretation der Jerusalem schützenden Mauern als Verdienste der Väter und der Aufgabe

der „Hamaskirim“, Gott unermüdlich an Seine Eigenschaft des Erbarmens zu erinnern (Jes 62,6-7). Diese von den Engeln geführte Chronik der Verdienste Israels erinnert an das von Rosch Haschanah bis Jom Kippur vor Gott geöffnete Buch unserer Taten und Missetaten. Die Fülle der Gebete zu den Hohen Feiertagen dient ebenfalls dazu, Gott keine Ruhe zu lassen und ein vielleicht bereits gefasstes negatives Urteil zum Guten zu wenden. Die Hauptlesungen am 1. Tag Rosch Haschanah handeln von der Verheißung von Nachkommenschaft an Sarah (Gen 21) und Hannah (1. Sam 1): Die einst Unfruchtbaren werden zu angesehenen Völkern werden – auch das ein prominentes Feature der Haftarah in Jes 61,11 und 62,4-5. In der Liturgie der Hohen Feiertage spielt die Anerkennung des Königtums Gottes eine große Rolle, daher lässt sich die majestätische Gestalt aus 63,1 nicht anders als auf Gott bezogen lesen. Dazu passt, dass in 62,11 und 63,4.7-9 Gerichtsmotive von Erbarmen und Vergeltung angesprochen werden und somit eine Parallele zu Gottes Gerichthalten am Jom Kippur gezogen wird.

Insgesamt ist es wohl überflüssig darauf hinzuweisen, welche zentrale Rolle Jerusalem in jüdischem Denken und Beten spielt. In jedem der drei täglichen Hauptgebete wird um die Wiederherstellung Jerusalems, die Rückkehr der Gegenwart Gottes und die Rückführung der Exilierten Israels gebetet, ebenso in jedem Tischgebet. Die Schabbathymne „Lecha Dodi“ nimmt zahlreiche der jesajanischen Verheißungen über Jerusalem auf; in den Pilgerfesten Pessach, Schawuot und Sukkot ist die Erinnerung an die frühere Wallfahrtspraxis stets präsent; vier der fünf jährlichen Fastentage beruhen auf dem Gedenken an die Zerstörung Jerusalems. Auch zu freudigen Ereignissen wie einer Hochzeit ist die Trauer um Jerusalem in Gestalt des zerbrochenen Glases gegenwärtig. Und natürlich wenden sich Juden und Jüdinnen überall auf der Welt beim Beten Jerusalem zu. Mit Blick auf unsere konkrete Perikope wäre noch zu erwähnen, dass das Lied „Sissu et Jeruschalajim“ (Freut euch an/mit Jerusalem) nahezu den Rang eines Gassenhauers hat. Dessen Strophen nehmen nahezu als wörtliches Zitat verschiedene Verse von jesajanischen Verheißungen über Jerusalem auf, und als zweite Strophe findet sich Jes 62,6 wieder: „Auf deine Mauern, Davidsstadt, habe ich Wächter gestellt, den ganzen Tag und die ganze Nacht.“

Jes 62-63 in jüdisch-christlicher Polemik

Eine Arbeitshilfe für den Israel-Sonntag und den hierfür gewählten Predigttext kann nicht übersehen, dass die Tradition des Aufeinander-Hörens und des gegenseitigen wohlwollenden Respekts nur sehr kurz ist. Die Wurzel des Israel-Sonntags liegt in einer christlichen Theologie, die dem Judentum den Fortbestand der göttlichen Verheißungen abspricht und als „Beweis“ für das Verworfensein des Judentums ausgerechnet die politisch-religiöse Katastrophe der Tempelzerstörung heranzieht. Das ist der Grund, warum dieser spezielle Thementag stets in zeitlicher Nähe zu Tisch'ah Beaw liegt. Gleichzeitig beinhaltet die Haftarah, besonders die Verse Jes 63,1-6 ein Kernstück jüdischer Polemik gegen das Christentum. Spätestens seit byzantinischer Zeit wird das Christentum bzw. die Kirche mit dem Codewort „Edom“ bezeichnet. Diese Zuschreibung geht auf den Bruderstreit zwischen Esau und Jakob über Erstgeburtsrecht und Hauptsegen ihres Vaters Isaak zurück – ein Bild, das große Nähe suggeriert, nur um diese dann in der religionspolitischen Auseinandersetzung umso schärfer zurückzuweisen.

Es gibt verschiedene Theorien, warum die Identifikation Roms und der Kirche über Edom lief: Einige sehen in der Farbe Rot (Adom = Rot) einen Hinweis auf römische Uniformen oder liturgische Gewänder; andere meinen, das Christentum sei in der Region des Königreichs Edom (= Ostjordanland) groß geworden. Letztere Theorie findet sich auch im Kommentar von Ibn Esra zu Jes 63,1, wo es heißt: „Edom meint das Reich von Rom und Konstantinopel. Sie werden Edomiter genannt, weil sie die Lehre von Edom angenommen haben. Sie ist nach Edom benannt, weil diese zuerst an die Lehre von dem gewissen Mann [= Jesus, laut der Konsonanten kann Edom auch als Adam = Mann/Mensch gelesen werden] glaubten“. Die „klassischen“ Kommentatoren der „Mikraot Gedolot“ lesen Jes 63 einstimmig als Ankündigung von Gottes Strafgericht über der Kirche, die Interpretation ist diesbezüglich ganz eindeutig. In vielen Druckausgaben waren allerdings Erörterungen zu Edom wie die Ibn Esras von der Zensur gestrichen oder aus Angst vor Zensur und Verfolgung selbst weggelassen worden. Anhand der Lebensdaten von Raschi, Ibn Esra und David Kimchi wird aber auch deutlich, dass sie Zeitzeugen des Ersten Kreuzzugs und der nachfolgenden Pogro-

me im 11. und 12. Jahrhundert waren, die große jüdische Gemeinden in Europa buchstäblich niedermetzelten. Es fällt nicht schwer zu verstehen, dass die Ohnmacht und die Wut sich in solchen Lesarten der Bibel niederschlug. Unter den in Jes 62,8 genannten Feinden wurden deshalb nicht nur die historischen Anrainer des Landes Israel verstanden, sondern die umgebende christliche Mehrheitsgesellschaft, die jüdische Gemeinden in einem Zustand von Rechtlosigkeit, Zwangsabgaben und Ausplünderung hielt. Im orthodoxen Judentum ist die Codierung des Christentums als „Edom“ auch heute noch verbreitet, im liberalen Judentum eigentlich nur noch unter Fachleuten bekannt. Heutige Bibelkommentare nehmen darauf allenfalls in Form einer historischen Anmerkung Bezug, und die meisten Gemeindeglieder stehen diesem Text ganz verständnislos gegenüber, erst recht, wenn er in Diasporagemeinden auf Hebräisch vorgetragen wird.

Dennoch bleiben die damit verbundenen Fragen relevant. Selbst wenn Jes 63 nicht mehr Teil des Predigttextes von Jes 62,6-12 sind, lässt sich von jüdischer Seite diese Abgrenzung nicht so einfach vollziehen. Die auf Edom bezogenen Verse von Jes 63 sind Teil des jüdischen Lesezusammenhangs im Rahmen der Haftarah, zudem gibt es das rabbinische hermeneutische Prinzip, nach dem benachbarte Perikopen sehr wohl etwas miteinander zu tun haben und sich gegenseitig erhellen. Die Weissagung über die Wiederherstellung Jerusalems lässt sich daher nicht von der Vorstellung eines damit einhergehenden Strafgerichts trennen. Ich habe selbst noch keine Lösung für eine Auslegung, die nicht in die alten Grabenkämpfe zurückfällt. Das liegt zum einen daran, dass die Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Christentum und Judentum erst etwa fünf Jahrzehnte alt ist und somit historisch eine äußerst knappe Zeitspanne umfasst, die einfach zu kurz ist, um alte Feindbilder aufzulösen. Das wird einer Fortsetzung des jüdisch-christlichen Gesprächs, der Aufgabe und der Neuformulierung von religiösen Überzeugungen bedürfen – und zwar nicht nur auf der Ebene von professionellen Theologinnen und Theologen, sondern auch auf der Alltagsebene der Gemeinden. Letztlich ist Theologie immer ein Spiegel der Lebenswirklichkeit, und religiöse Feindbilder verlieren erst dann an Relevanz, wenn ihnen ein Alltag gegenübersteht, der von respektvoller Koexistenz, vielfältiger Begegnung

und Zusammenarbeit geprägt ist. Eine weitere Schwierigkeit hält das Gerichtsthema bereit: Liberale Theologie hat grundsätzlich ein Problem mit Bildern von göttlicher Rache und Gericht. Wen verstehen wir heute als Gottes Feinde, die zerschmettert und niedergetrampelt werden sollen? In der Beantwortung dieser Frage weichen wir als „Liebale“ oft aus auf allgemeine Begriffe und Eigenschaften wie „Bosheit“ oder „Selbstüberhebung“, vermeiden aber, konkrete Personen oder Gruppen als deren Träger zu benennen.

Nicht nur, aber ganz besonders auch im Blick auf das jüdisch-christliche Verhältnis wirft dieser Text für uns viele Fragen auf. Wie können wir Bilder vom gewalttätigem Handeln Gottes in eine weniger blutrünstige Sprache übersetzen? Wie können Juden und Jüdinnen dieses Bild eines Gottesgerichts ohne antichristliche Konnotation lesen? Was fehlt in der Neubestimmung unseres Verhältnisses, damit solche Projektionen nicht mehr benötigt werden? Und vor allem: Wem gelten die Zukunftsverheißungen und die Treue Gottes?

Auseinandersetzungen um Jerusalem heute

Und was bedeuten all diese Verheißungen für uns heute? Wie bringen wir die mit religiösen Hoffnungen aufgeladene Stadt mit dem realen, „irdischen“ Jerusalem zusammen?

Diese Zeilen des Buches Jesaja wurden geschrieben, als die Prophezeiung, Jerusalem werde einst „die Gefragte“ genannt werden (Jes 62,12), sich bewahrheitet zu haben scheint. Viele wollen einen Anteil an der Stadt oder beanspruchen sie gleich ganz. Die Vollversammlung der Vereinten Nationen empört sich über die Entscheidung der USA, Jerusalem als Hauptstadt des Staates Israel anzuerkennen und ihre Botschaft von Tel Aviv nach Jerusalem zu verlegen. Die UNESCO verabschiedete eine Resolution, in der der Tempelberg ausschließlich mit dem arabischen Haram al-Scharif bezeichnet und die Klagemauer nur in Anführungszeichen erwähnt wird – so wie einst der Springer-Verlag die DDR apostrophierte, um jeden Anschein einer Existenzberechtigung zu vermeiden. Den Schlüssel zur Grabeskirche hat eine muslimische Familie in Verwahrung, weil die christlichen Denominationen sich nicht selbst darüber verständigen können. Hinzu kommen noch die internen Auseinandersetzungen zwischen verschie-

denen Gruppen ein und derselben Religionsgemeinschaft. Wenngleich niemand das himmlische Jerusalem besitzen kann, soll doch das irdische Jerusalem als Faustpfand dafür dienen.

Der Jerusalemer Anwalt David Seidemann beschreibt die spannungsgeladene Koexistenz von Judentum, Christentum und Islam als Zusammenreffen von drei tektonischen Platten, bei denen jede leichte Verschiebung des Status Quo heftige Erschütterungen bis hin zu Erdbeben auslösen kann. Aber was ist der Status Quo? Über die letzten 3.000 Jahre hinweg hat Jerusalem mehrfach den Besitzer gewechselt – der jeweilige Status Quo war immer das Ergebnis einer militärischen Niederlage, niemals das Resultat einer konsensualen Vereinbarung. Einen gerechten Status Quo kann es darum gar nicht geben. Vielleicht sind an die Stadt auch deshalb so viele Hoffnungen auf göttliche Erlösung geknüpft, weil der Status Quo schon von jeher so verfahren war und Menschen ihre Geschichte nicht hinter sich lassen können?

Bis Mitte des 19. Jahrhunderts war Jerusalem ein verarmtes und vergessenes Städtchen mit knapp 17.000 Einwohnern. Heute leben in der Stadt über 800.000 Menschen. Die Anziehungskraft des himmlischen Jerusalem führt dazu, dass sich das irdische Jerusalem verändern muss. Anders als in früheren Zeiten ist es für Pilger und Touristen heute einfach und erschwinglich, in die Stadt zu reisen. Auch das natürliche Bevölkerungswachstum der jüdischen ebenso wie der muslimischen Einwohnerschaft nimmt unverändert zu. Die Stadt besteht nicht nur aus goldenen Kuppeln oder Steinen, die heilig sind für die einen oder die anderen, schlimmstenfalls für alle gleichzeitig.

Wie lebt es sich in einem religiösen Symbol? So wie in anderen Städten auch: Fragen von Lebensunterhalt, Wohnungsmarkt, Schulen und Kinderbetreuung, Infrastruktur, Geschäften, Verkehr, Sportstätten bestimmen den Alltag. Die Stadt ist stark segmentiert, und zwar nicht nur gemäß jüdischen und arabischen Wohnbezirken oder nach religiösen Denominationen, sondern auch sozial, politisch, kulturell und ethnisch. Die Möglichkeiten zur Ausdifferenzierung sind kaum überschaubar, vor allem nicht jenseits der eigenen Religion oder Ethnie. Und es scheint wie ein Paradox: Muslime, Christen und Juden aller Couleur hängen mit großer Liebe an Jerusalem, aber da es nur sehr

zarte Pflänzchen von interreligiösem Dialog gibt, weiß man fast nichts voneinander und nimmt sich eher als Rivalen wahr.

In Deutschland wird Jerusalem heute entweder als Kriegsgebiet oder als religiöses Symbol wahrgenommen, am liebsten als Mischung von beidem – ein gewisser Gruselfaktor scheint in der Berichterstattung durchaus erwünscht zu sein. Die deutsche Gesellschaft ist meist darauf bedacht, Religion in die Privatsphäre jedes Einzelnen zu verbannen und den öffentlichen Raum als ausschließlich säkular zu definieren (auch hier stimmen Anspruch und Wirklichkeit nicht überein, sobald es um christliche Symbole geht). Darum fehlt oft das Verständnis für Gesellschaften, in denen Religionsausübung auch das öffentliche Leben durchdringt. Israel und der gesamte Nahe Osten sind aber keine säkularen Gesellschaften europäischer Prägung, Religiosität ist nicht auf Gebet und Gottesdienst beschränkt, sondern drückt sich in fast allen Lebensbereichen eines Individuums und demzufolge auch der Gesellschaft aus. Schnell ist darum in Europa der Verdacht des Missbrauchs von Religion als Staatsideologie oder für politischen Extremismus zur Hand. Leider ist das nicht unbegründet, aber politischem Radikalismus in religiösem Gewand kann man nicht wehren, indem man Religion verbietet.

Es gibt in Jerusalem auch Gruppen und Aktivisten, die das Streben nach Heiligkeit und Nähe zu Gott, das diesen Ort so zeichnet, bejahen und es zum Wohl der Stadt dienstbar zu machen versuchen: Religion also nicht nur als Triebkraft für den Konflikt, sondern auch für die Konfliktlösung anzusehen. Von der Vision eines erlösten Jerusalem lassen sie sich leiten im Hier und Heute. Sie wollen ihren Beitrag dazu leisten, dass sich Erlösung auf der Welt ereignen kann, indem sie darauf hinarbeiten, eine Gesellschaft von Recht und Gerechtigkeit zu errichten. Sie nehmen die Aufforderung von Jes 62,10 ernst, den Weg zu ebnen und Steine wegzuräumen. Eben nicht vor einer komplizierten Realität kapitulieren und sich zurückziehen, sondern nach Wegen suchen, die Abgrenzungen zwischen den verschiedenen ethnischen, religiösen und kulturellen Gruppen einzureißen. Jerusalem soll wieder gemeinsamer Besitz aller seiner Bewohner werden, erst dann wird es einladend sein für Gott, darin wieder Seinen Wohnsitz zu nehmen. Zu diesen neuen Initiativen gehört z.B. „Re-

schút Harabbím“²⁴ ein Verbund mehrerer Organisationen, der sich für Austausch und Gespräch miteinander einsetzt. In öffentlichen Veranstaltungen werden Vertreter und Vertreterinnen von jüdischen, christlichen und muslimischen Gruppen zusammengebracht, um einmal die Gemeinsamkeiten entdecken zu können, anstelle der Unterschiede, die sowieso immer präsent sind. Religiöse Menschen setzen sich dafür ein, dass auch Säkulare die Stadt lebenswert finden und nicht von religiösen Restriktionen erdrückt werden. Auch soziale Gerechtigkeit, die Gleichstellung von Frauen und die Akzeptanz unterschiedlicher Lebensentwürfe stehen auf der Agenda dieser Organisationen. Ihre Aktivitäten schaffen es bei uns nicht in die Nachrichten, aber eigentlich sind sie es, die sich unbeirrt von den prophetischen Visionen leiten lassen und damit tatsächlich zu Frieden und Erlösung in der Stadt beitragen. Auch Gruppen aus Deutschland, die zu Pilger- oder Bildungsreisen ins Heilige Land aufbrechen, können zu einer differenzierteren Wahrnehmung Jerusalems beitragen, indem sie sich nicht mit einer Wallfahrt zu den Stätten der eigenen Religion begnügen, sondern auch zu denen der anderen fahren und sich deren Narrativ anhören.

Wer Jerusalem und das Leben seiner Bewohner und Bewohnerinnen inmitten all dieser Aufgeladenheit von Heiligkeit, Geschichte und Erlösungshoffnungen verstehen will, dem seien die Texte des israelischen Dichters Jehuda Amichai empfohlen. Eine kleine Auswahl seiner Jerusalem-Gedichte ist im Jahr 2000 im Züricher Pendo-Verlag erschienen. Hier möchte ich zwei darin nicht enthaltene Texte vorstellen. Der erste beschreibt sehr treffend die Schwindelgefühle, die einen fast unausweichlich in dieser so angespannten und erwartungsvollen Stadt befallen. Das zweite Gedicht widmet sich dem Wechsel von Hoffnung und Verzweiflung und Hoffnung, dem man sich in Jerusalem nicht entziehen kann.

24 „Öffentlicher Raum“. Zugleich ist dieser Ausdruck ein halachischer Begriff, der einen gemeinsam zu nutzenden Lebensbereich beschreibt, der allen zur Verfügung steht und nicht privatisiert werden kann.

In Jerusalem gibt es immer Hoffnung zum Guten. Die Hoffnung ist wie eine treue Hündin, manchmal läuft sie voraus, um zu prüfen und die Zukunft zu schnuppern und dann rufe ich sie: „Hoffnung, Hoffnung, komm!“, und sie kommt zu mir, ich streichle sie und sie frisst mir aus der Hand und manchmal bleibt sie hinter mir zurück für eine andere Hoffnung und um vielleicht dem hinterher zu schnuppern, was war. Und dann rufe ich sie: „Meine Verzweiflung“ und rufe sie laut „Verzweiflung, Verzweiflung, komm zu mir“, und sie kommt und lässt sich liebkosen und dann nenne ich sie wieder Hoffnung.

בירושלים תמיד תקוה לטוב. התקוה כמו כלבה נאמנה
לפעמים היא רצה לפני לבדק ולהריח את העתיד
ואז אני קורא לה, תקוה, תקוה, בואי, והיא
באה אלי, אני מלטף אותה והיא אוכלת מידי
ולפעמים היא נשארת מאחרי ליד תקוה אחרת
ואולי להריח את מה שהיה. ואז אני קורא לה "יאושי"
וקורא לה בקול
"יאוש, יאוש, בוא אלי", והיא באה ומתפנקת
ואני קורא לה שוב תקוה

Jehuda Amichai

Ein liturgischer Entwurf

mit Lesepredigt

Von Adelheid Ruck-Schröder

Musik zum Eingang

Votum und Begrüßung

Herzlich willkommen zum Gottesdienst heute am Israelsonntag! Israel – dieses Stichwort provoziert sofort ein Füllhorn an Meinungen und Bildern: Nirgendwo ist der Nahostkonflikt greifbarer, nicht erst, seit Donald Trump die Verlegung der US-Botschaft von Tel Aviv nach Jerusalem ankündigte. Jerusalem ist Sehnsuchtsort und politisches Pulverfass; spirituelles Zentrum von Juden, Christen und Muslimen und Heimat von Menschen unterschiedlicher Herkunft. Eine hart umkämpfte Stadt. Was gibt es da zu feiern?

Im Schatten aller Debatten über das politische und religiöse Israel ist seit 70 Jahren etwas Zartes, unendlich Wichtiges gewachsen: Christen haben sich um eine Erneuerung ihres Verhältnisses zum Judentum bemüht. Hier ist etwas Kostbares entstanden: ein besseres gegenseitiges Verstehen von Christen und Juden, der Anfang einer Partnerschaft.

Lasst uns deshalb diesen Gottesdienst feiern im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Unsere Hilfe steht im Namen des HERRN, der Himmel und Erde gemacht hat, der Bund und Treue ewig hält und nicht preisgibt das Werk seiner Hände.

Lied: Lobe den Herren (EG 317,1+2)

Psalmgebet: Psalm 122

Lasst uns im Wechsel beten mit Worten des 122. Psalms.

- I Ich freute mich über die, die mir sagten:
Lasset uns ziehen zum Hause des HERRN!
Nun stehen unsere Füße in deinen Toren,
Jerusalem.
- II Jerusalem ist gebaut als eine Stadt,
in der man zusammenkommen soll,
wohin die Stämme hinaufziehen,
die Stämme des HERRN,
- I wie es geboten ist dem Volke Israel,
zu preisen den Namen des HERRN.
- II Denn dort stehen Throne zum Gericht,
die Throne des Hauses David.
- I Wünschet Jerusalem Frieden!
Es möge wohlgehen denen, die dich lieben!
- II Es möge Friede sein über deinen Mauern
und Glück in deinen Palästen!
- I Um meiner Geschwister und Freunde willen
will ich dir Frieden wünschen.
- II Um des Hauses des HERRN willen,
unseres Gottes, will ich dein Bestes suchen.

Kyrie (freiTöne Nr. 39)

Gloria: Lobe den Herrn, was in mir ist, lobe den Namen (EG 317,5)

Tagesgebet

Du Gott Abrahams, Rebekkas und Jesu!
 Du hast Israel zu deinem Volk erwählt
 und einen ewigen Bund mit ihm geschlossen.
 In Jesus Christus hast du uns dieses Geheimnis
 offenbart
 und auch uns einen Weg zu Dir gebahnt.
 Dafür preisen wir Dich!
 Wir rufen Dich an: Hilf uns, in der Welt zu bezeugen,
 wie barmherzig du bist.
 Darum bitten wir durch Jesus Christus, unseren
 Bruder, Amen.

Lesung: Mk 12,28-34

Lied: Wohl denen, die da wandeln (EG 295,1-4)

Lesung von Jesaja 62,6-12 als Textcollage mit vier SprecherInnen und Sprecher

Das fett Gedruckte ergibt den fortlaufenden Predigttext. Die jeweils in Klammern notierte „Haltung“ akzentuiert den Text und kann natürlich – je nach eigener Lesart – verändert werden. Sprecher*in 1 liest vom Leseputz aus, die anderen Sprecher*innen stehen den Möglichkeiten des Kirbraums entsprechend verteilt.

- Sprecher 1 (*rufend*): Oh Jerusalem!
 (*flüsternd*): Ich habe Wächter über deine Mauern bestellt, die den ganzen Tag und die ganze Nacht nicht mehr schweigen sollen,
- Sprecher 2 (*erstaunt*): Wächter über deine Mauern?
- Sprecher 3 (*erstaunt*): Den ganzen Tag?!
- Sprecher 4 (*erstaunt*): Und die ganze Nacht?!
- Sprecher 2 (*fragend*): Die nicht mehr schweigen sollen?
- Alle (*hoffnungsvoll*): Wächter, die nicht mehr schweigen sollen!
- Sprecher 1 (*eindringlich*): Die ihr den HERRN

- erinnern sollt, ohne euch Ruhe zu gönnen, lasst ihm keine Ruhe,
- Sprecher 2 (*überrascht*): Den Herrn erinnern?!
- Sprecher 3 (*erstaunt*): Wächter?!
- Sprecher 4 (*erstaunt*): Wir?!
- Sprecher 2 (zur Gemeinde): Ihr?!
- Sprecher 1 (*eindringlich*): Ohne euch Ruhe zu gönnen!
- Sprecher 2 (*skeptisch*): Ohne uns Ruhe zu gönnen?!
- Sprecher 3 (*irritiert*): Wem keine Ruhe gönnen?
- Sprecher 4 (*fordernd*): Uns!
- Sprecher 2 (*fordernd*): Ihm!
- Sprecher 2 (*irritiert*): Ihm keine Ruhe lassen?!?!
- Alle (*mit Nachdruck*): Ihr Wächter, erinnert den Herrn! Gönnst euch keine Ruhe! Lasst ihm keine Ruhe!
- Sprecher 1 (*verheißungsvoll*): Bis er Jerusalem wieder aufrichte und es setze zum Lobpreis auf Erden.
- Sprecher 2 (*sehnsüchtig*): Jerusalem wieder aufrichte!
- Sprecher 3 (*freudig*): Zum Lobpreis! auf Erden!
- Sprecher 4 (*jubilend*): Auf Erden!
- Alle (*flüsternd*): Auf Erden!
- Sprecher 1 (*feierlich*): Der Herr hat geschworen bei seiner Rechten und bei seinem heiligen Arm Bei seiner rechten Hand.
- Sprecher 2 (*bekräftigend*): Bei seinem heiligen Arm.
- Sprecher 3 (*bekräftigend*): Bei seinem heiligen Arm.
- Sprecher 1 (*kraftvoll*): Ich will dein Getreide nicht mehr deinen Feinden zu essen geben noch deinen Wein, mit dem du so viel Arbeit hattest, Fremden trinken lassen,
- Sprecher 2 (*bitter*): Die Fremden, die Fremden,
- Sprecher 3 (*bitter*): Den Feinden, den Feinden!
- Sprecher 4 (*empört*): Dein Getreide und deinen Wein!
- Sprecher 2 (*seufzend*): Mit dem du so viel Arbeit hattest!

Sprecher 1 (*frohlockend*): Sondern: Die es einsammeln, sollen es auch essen und den Herrn rühmen, und die ihn einbringen, sollen ihn auch trinken in den Vorhöfen des Heiligtums.

Sprecher 3 (*mit Genugtuung*): Sie sollen es auch essen.

Sprecher 4 (*mit Genugtuung*): Sie sollen ihn auch trinken.

Sprecher 1 (*rufend, schneller werdend*):

Gehet ein, gehet ein durch die Tore, bereitet dem Volk den Weg! Machet Bahn, machet Bahn, räumt die Steine hinweg! Richtet ein Zeichen auf für die Völker!

Sprecher 2 (*auffordernd*): Bereitet dem Volk den Weg!

Sprecher 3 (*überrascht*): Dem Volk?

Sprecher 4 (*besser wissend*): Bereitet dem Herrn den Weg!

Sprecher 2 (*bestätigend*): Dem Volk!

Sprecher 3 (*überrascht*): Als Zeichen für die Völker?!

Sprecher 4 (*irritiert*): Für die Völker?!

Alle (*erfreut*): Für die Völker!

Sprecher 1 (*deklarierend*): Siehe, der HERR lässt es hören bis an die Enden der Erde:

Sprecher 2 (*bewundernd*): Bis an die Enden der Erde!

Sprecher 1 (*rufend*): Sagt der Tochter Zion: Dein Heil kommt!

Sprecher 3 (*flüsternd*): Dein Heil kommt!

Sprecher 4 (*ungläubig*): Mein Heil kommt?

Sprecher 1 (*verheißungsvoll*): Siehe, was er gewann, ist bei ihm, und was er erwarb, geht vor ihm her! Man wird sie nennen: „Heiliges Volk“! „Erlöste des HERRN“, und dich wird man nennen: „Aufgesuchte“²⁵ und: „Nicht mehr verlassene Stadt“.

Sprecher 2 (*ehrfürchtig*): Man wird Jerusalem

nennen: „Heiliges Volk, Erlöste des Herrn“!

Sprecher 3 (*frohlockend*): Man wird Jerusalem nennen: „Aufgesuchte!“

Sprecher 4 (*sehnsüchtig*): Aufgesuchte!

Sprecher 2 (*kritisch fragend*): „Aufgesucht“, „heimgesucht“, „gesucht“?

Sprecher 3 (*frohlockend*): Aufgesucht!

Alle (*glücklich*): Man wird sie nennen: „Aufgesuchte, nicht mehr verlassene Stadt!“

Glaubensbekenntnis als Lied:

Wir glauben Gott im höchsten Thron
(veränderter Text: freiTöne Nr. 137)

Predigt zu Jesaja 62,5-12

Die Stephanuskirche in Göttingen ist ein Kleinod des modernen Kirchbaus. Gleichwohl hat sie einen argen Konstruktionsfehler. Ihr Eingang liegt im Süden, der Altar im Westen. Hatte der Architekt komplett die Orientierung verloren?! Oder haben die Gründerväter der Gemeinde vergessen, wie Kirchen immer gebaut wurden, nämlich ausgerichtet nach Osten, nach Jerusalem, und damit in guter Verbindung von Kirche und Israel?

Ich weiß nicht, wie das passieren konnte. Dieser Konstruktionsfehler regt mich zum Nachdenken an. Heute hilft er mir, meine Gedanken am Israelsonntag zu sortieren. Denn heute suchen wir nach einer neuen Blickrichtung. Auch wenn die meisten Kirchen nach Osten ausgerichtet sind und deren Gemeinden jeden Sonntag unbewusst ihren Blick nach Jerusalem richten, geht es doch um einen bewussten Perspektivwechsel der Kirche: um ein tieferes gegenseitiges Verstehen von Christen und Juden.

Der Predigttext aus dem Buch des Propheten Jesaja hilft dabei. Jesaja lenkt unseren Blick direkt nach Jerusalem. „Oh Jerusalem!“ so hebt der Prophet an – und meint dabei nicht uns, sondern das Jerusalem am Ende des babylonischen Exils. Der Neubau des Tempels war voll im Gang, zwar bescheidener als der zerstörte, aber immerhin. Die Mauern standen schon. Die Stadt jedoch war noch verlassen. Kaum einer war zurückgekehrt. Die ersten, die auf

²⁵ Luther übersetzt derschua mit „Gesuchte“. Das ist missverständlich, da „gesucht“ heute eher an eine Fahndung erinnert.

den Mauern sichtbar werden, sind die Wächter:
[Sprecher 1 liest:] Oh Jerusalem, ich habe Wächter über deine Mauern bestellt, die den ganzen Tag und die ganze Nacht nicht mehr schweigen sollen, die ihr den Herrn erinnern sollt, ohne euch Ruhe zu gönnen, lasst ihm keine Ruhe!

Diese Stadt brauchte von Anfang an Wächter. Damals schon. Heute erst recht. Ich kann diese Prophetenworte nicht hören, ohne an das heutige Jerusalem zu denken. Jerusalem ist kompliziert. Nicht erst seit Präsident Donald Trump die Verlegung der US-amerikanischen Botschaft von Tel Aviv nach Jerusalem ankündigte. Wie keine andere Stadt ist Jerusalem Schauplatz des Nahostkonflikts und zugleich Heimat und Wohnort unterschiedlichster Menschen. Einfache Antworten verbieten sich. Der Dokumentarfilm „24h Jerusalem“ hat mit 70 Kamerateams 90 Bewohner und Bewohnerinnen Jerusalems und deren Alltag 24 Stunden lang porträtiert: Den Palästinenser, der täglich den Checkpoint an der Mauer zwischen Jerusalem und Bethlehem passieren muss, die orthodoxe jüdische Siedlerfamilie, eine linke israelische Friedensaktivistin, Christen und Christinnen und andere. Herauskam ein sehr vielgestaltiges Porträt dieser Stadt, voll alltäglicher Momente, voller Widersprüche und Sehnsüchte.

Jerusalem braucht Wächter. Das wusste schon Jesaja. Tag und Nacht. Die sich keine Ruhe gönnen und die Gott keine Ruhe lassen.

Uns Christen darf Israel keine Ruhe lassen. Weil Israel und Jerusalem Heimat für Juden und Jüdinnen auf der ganzen Welt ist. Ganz physisch als sichere Heimat, aber auch religiös. Wenn wir Christen das vergessen, dann vergessen wir unsere Wurzeln und unsere Verantwortung.

Nicht dass wir die Wächter Jerusalems wären, die hier vom Propheten Jesaja aufgerufen werden. Die jüdische Tradition hat in den Rabbinern und jüdischen Gelehrten diese Wächter wiedererkannt. Sie sollen sich Tag und Nacht um Gerechtigkeit und die rechte Auslegung der Tora kümmern und auch Gott dabei in den Ohren liegen. Das ist ein schönes Bild für die Verantwortlichen in Sachen Religion: Wächter auf der Mauer zu sein, die sich und Gott Tag und Nacht keine Ruhe gönnen und nach dem Wohl der Stadt und der Menschen suchen.

Auf Umwegen fühle ich mich nun doch in dieses Bild, in diese Prophetenrede hineingezogen. Sie gibt auch einen Impuls für uns Christen heute. Die Wächter sind es, die mir zu denken geben. Stellen wir uns doch einmal bildlich gesprochen neben diese Wächter auf die Mauer. Unsere Blickrichtung wird dabei aber eine andere sein als die bei Jesaja. Unser Blick muss in unsere eigene Richtung gehen, vor unsere eigene Haustür. Welche Steine müssen da beiseite geschafft werden? Sind wir wachsam genug, was den aufkeimenden Antisemitismus in Deutschland angeht? An den beiden Berufsschulen, an denen ich gearbeitet habe, habe ich mit unverhohlenen antisemitischen Parolen von muslimischen Schülern und Schülerinnen zu kämpfen gehabt. Mir ist das gar nicht immer so gut gelungen. [Hier können eigene Beispiele genannt werden]. Judenhass ist auch unter Flüchtlingen aus Syrien und dem Irak ein Problem. Wachen wir genug darüber, solchen Stimmen mit Vernunft und Entschiedenheit entgegenzutreten? Sind wir wach genug, nicht selbst in Klischees über Juden und Jüdinnen oder „das Judentum“ zu verfallen? Erinnern wir uns gegenseitig genug daran, dass das alte unsägliches Muster vom zornigen Gott des AT und dem liebenden Gott des NT doch endlich überwunden ist?

In diesem Sinn sollen wir Wächter und Wächterinnen sein, die sich keine Ruhe gönnen, um Judenfeindlichkeit in allen Varianten zu überwinden.

Wir müssen kurz innehalten. Denn wir sind ein bisschen vorschnell gleich auf die Mauer Jerusalems gestiegen und haben uns von den Wächtern inspirieren lassen. Das war auch durchaus ergiebig, ein Wächteramt für uns identifiziert zu haben. Aber ursprünglich, im biblischen Sinn, haben wir in dieser großen prophetischen Szenerie, einen ganz anderen Platz: Nicht auf der Mauer, sondern vor den Toren der Stadt, bei den Völkern. Diese Prophetenrede spannt einen enormen Horizont auf. Er fängt bei Jerusalem an und gelangt mit wenigen Pinselstrichen bis an die Enden der Erde. In dieser Vision kommen die Völker, also alle außer Israel, Schritt um Schritt mit ins Bild. Das hört sich dann so an:

[Sprecher 1 liest:] Gehet ein, gehet ein durch die Tore, bereitet dem Volk den Weg! Machtet Bahn, machtet Bahn, räumt die Steine hinweg! Richtet ein Zeichen auf für die Völker! Siehe, der HERR lässt es

hören bis an die Enden der Erde: Sagt der Tochter Zion: Dein Heil kommt!

Wir stehen nicht im Zentrum dieses Bildes. Im Zentrum der Prophetenrede stehen die, die Steine wegräumen, die ein Zeichen für die Völker aufrichten sollen.

Wir neigen dazu, diese visionäre prophetische Aufgabe sehr schnell auf uns als Kirche zu beziehen. Uns kommt aber in dieser Rede eine ganz andere Aufgabe zu, nämlich erst einmal zu hören, und zwar von weiter weg: Nicht von den Mauern Jerusalems her, sondern von den Enden der Erde. Das ist eine Rolle, die für uns etwas ungewohnt ist. Ich kann aber viel damit anfangen: Im Blick auf unsere Wurzeln im Judentum heißt Christ sein erst einmal hören.

[*Sprecher 1*]: „Der Herr lässt es hören bis an die Enden der Erde: Sagt der Tochter Zion, dein Heil kommt.“ Hören ist also das Erste, was wir zu tun haben. Und dann Gott zu loben für dieses Zeichen der Hoffnung. Das schließt auch ein: Wahrnehmen, was dem Anderen heilig ist. Unterschiede respektieren. Gemeinsamkeiten entdecken. Da sind wir noch ziemlich auf dem Weg – und nicht alle Steine sind aus dem Weg geräumt.

Es gibt eine bahnbrechende Entwicklung im christlich-jüdischen Dialog in den letzten zehn Jahren. Die ist in den christlichen Gemeinden viel zu wenig bekannt: Ich rede von zwei wegweisenden Erklärungen von jüdischer Seite. Am 10. September 2000 veröffentlichten mehr als 200 jüdische Gelehrte und Rabbiner in der New York Times eine Stellungnahme. Die hat richtig Aufsehen erregt. Denn diese prominenten Vertreter des liberalen Judentums gehen in ihrer Erklärung wirklich bahnbrechend auf uns Christen zu. Sie erkennen an, dass sich die kirchliche Wahrnehmung des Judentums grundlegend verändert hat, weg von der Besserwisserei und Überheblichkeit hin zum Lernen und Hören auf das Judentum. Ein echter Dialog hat begonnen. Vor zwei Jahren folgte eine ebenso bahnbrechende Erklärung von orthodoxen Rabbinern. Darin werden die Unterschiede nicht eingeebnet, aber Brücken gebaut. Sie schreiben: „Wir glauben, dass G'TT viele Boten nutzt, um Seine Wahrheit zu offenbaren“²⁶, und weiter: „Wir Juden und Christen

haben viel mehr gemeinsam, als uns trennt: den ethischen Monotheismus Abrahams, die Beziehung zum Einen Schöpfer des Himmels und der Erde, der uns alle liebt und umsorgt; die jüdische Heilige Schrift; den Glauben an eine verbindliche Tradition; die Werte des Lebens, der Familie, mitfühlende Rechtschaffenheit, der Gerechtigkeit, der unveräußerlichen Freiheit, universeller Liebe und des letztendlichen Weltfriedens.“²⁷ Inzwischen gibt es sogar noch eine weitere Stellungnahme. Mich haben diese Dokumente berührt. Sie sind Meilensteine im Dialog. Jüdische Gesprächspartner haben bis dahin eher zurückhaltend gegenüber christlichen Gesprächsangeboten reagiert. Verständlicherweise. Diese Schritte aufeinander zu sind für mich ermutigend.

Da kommt es dann am Ende nicht mehr darauf an, ob die Stephanuskirche in Göttingen nach Osten ausgerichtet ist oder nicht. Es kommt auf die Ausrichtung unserer Herzen an. Als Wächter gegen judenfeindliche Worte und Taten bei uns, als Hörende auf die Verheißung des Propheten für das schwer umkämpfte Jerusalem: „Siehe, der HERR lässt es hören bis an die Enden der Erde: Sagt der Tochter Zion: Dein Heil kommt!“. Wir spielen dabei eine schöne Rolle: als die, die Gott für diese große Friedensvision loben und preisen. Amen.

Lied: „Gloria sei dir gesungen“ (EG 535)

Abkündigungen

Lied: Du meine Seele (EG 302,1-2.4.7-8)

Fürbitten

Du Gott der Klarheit,
wir bitten dich für unsere Kirche,
hilf uns, wach zu bleiben in deinem Geist.
Sorge erfüllt uns über den wachsenden
Antisemitismus in unserem Land.
Schenke uns Mut, dagegen mit Worten und Taten
zu kämpfen.

Du Gott der Kraft,

²⁶ Zitiert aus: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Hg. v. Jehoschua Ahrens, Karl-Hermann Blickle, David Bollag und Johannes Heil, Berlin 2017, 256.

²⁷ Ebd. 255.

wir sind dankbar für die jüdischen Gemeinden in Deutschland.

Hilf Du uns, dass Juden und Jüdinnen hier sicher und gut leben können.

Du Gott des Friedens,
wir bringen vor dich den Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern.

Schenke du Israel Frieden.

Wir sehnen uns danach, dass Jerusalem wieder die Stadt der Hoffnung und eine Verheißung des Friedens für alle werde. Nur Du kannst diesen Frieden schaffen.

Du Gott der Liebe,
wir denken heute auch an alle Sterbenden in unserer Stadt,
steh ihnen bei, behüte ihren Ausgang und ihren Eingang.

Alles, was wir nicht ausgesprochen haben,
bringen wir in der Stille vor dich.

- Stille -

Vaterunser

Segenslied: Verleih uns Frieden gnädiglich
(EG 421)

Segen (Numeri 6,24-26):

Der HERR segne dich und behüte dich;
Der HERR lasse leuchten sein Angesicht über dir
und sei dir gnädig;
Der HERR hebe sein Angesicht auf dich und gebe dir Frieden.
Amen.

Im Nebel

Die Stadt, von Nebeln ist sie ganz verhüllt
Am Ölberg sind die Toten aufgewacht.
Die Stimme Gottes aus der Wüste brüllt
Jerusalem ist ohne Stern zur Nacht.

Die Krüge sind mit Tränen ganz gefüllt
Nur noch ein Irrer durch die Straßen lacht.
Ein wilder Hund im feuchten Unrat wühlt
Jerusalem ist ohne Schlaf zur Nacht.

Der Nebel hat das Herz mir leer geweht
Was mir befohlen ist vollbracht.
Kein Lied mehr habe ich und kein Gebet
Jerusalem ist ohne Trost zur Nacht.

Schalom Ben Chorin

ein Sehnsuchtsort

Von Walter Homolka

Für uns Juden ist Jerusalem ein Sehnsuchtsort, so wie der Baum, zu dem ein Liebespaar immer wieder zurückkehrt, weil es sich in dessen Schatten erstmals seine Liebe gestanden hat. Es gibt eine traditionelle Einheit zwischen dem Gott Israels, dem Volk Israel und dem Land Israel. Gottes Thronsessel ist für die Juden Jerusalem. Die Hoffnung auf Erlösung ist in der jüdischen Tradition unmittelbar mit Zion verbunden. „Wenn ich dich vergesse, Jerusalem, so möge meine Rechte verdorren“, heißt es in den Psalmen, und wir richten uns beim Gebet immer nach Jerusalem aus.

Um 1.000 vor unserer Zeitrechnung machte König David Jerusalem zu seiner Hauptstadt, sein Sohn Salomon errichtete dort den ersten Tempel. Unter König Hiskia wurde der Jerusalemer Tempel schließlich zur zentralen Kult- und Wallfahrtsstätte Israels. Die Stadt entwickelte sich also früh zum Mittelpunkt der Verehrung Gottes, und so war es auch zur Zeit Jesu: Der herodianische Tempel war Gottes Wohnung bei seinem Volk und Zentrum des sozialen Lebens. Doch im Jahr 70 nach Christus nahmen die Römer Jerusalem ein und zerstör-

ten den Tempel mit dem Allerheiligsten. Für die jüdische Bevölkerung bedeutete die Eroberung den endgültigen Verlust politischer Autonomie. Viele verließen die Stadt. Obwohl der Großteil der Juden heute in der Diaspora lebt, riss die Verbindung zu Jerusalem nie ab. Der Wunsch „Nächstes Jahr in Jerusalem!“ bringt eine Sehnsucht zum Ausdruck, die sich über zwei Jahrtausende erhalten hat. Doch Jerusalem wurde später auch Sehnsuchtsstätte für Christen und Muslime. Im alten Opferkult Israels waren auch sie, die anderen, bereits mitgedacht. Und nach dem Propheten Jesaja sollen alle Völker am Ende der Tage nach Jerusalem ziehen, um dort das endgültige Friedensreich zu empfangen. Das gilt insbesondere auch für die Christen, für die der Jude Jesus hier wirkte, hier gekreuzigt und begraben wurde, schließlich auferstanden ist. Doch zunächst entstand ein mächtiger Zwist zwischen Juden und Christen um den wahren Glauben. Später war Jerusalem Hauptstadt des christlichen Kreuzfahrerstaats. Auch christliche Ritterorden heute führen ihren Ursprung auf dieses Königreich zurück. Und evangelikale Christen halten „die heilige Stadt Jerusalem“ immer noch

für ihre „spirituelle Hauptstadt“. So ist die amerikanische Anerkennung Jerusalems als Hauptstadt Israels ebenso die Einlösung eines Wahlversprechens, das US-Präsident Donald Trump vorrangig seiner evangelikalen Wählerschaft gemacht hat. Und der Islam? Für einen historischen Moment stand Jerusalem auch an der Wiege dieser Religion. Daran erinnern der Felsendom und die Al-Aksa-Moschee aus dem 7. Jahrhundert. Nach islamischer Tradition soll Mohammed vom Tempelberg aus die Himmelfahrt und seine Begegnung mit Jesus und den früheren Propheten des Judentums unternommen haben. Die Muslime beteten allerdings nur 14 Jahre in Richtung Jerusalem, bevor der Prophet im Jahr 624 die Kaaba in Mekka zum Ort der Ausrichtung des Gebets machte. Doch fast 13 Jahrhunderte lang stand Jerusalem unter islamischer Herrschaft. 1917 erklärte sich Großbritannien schließlich einverstanden, eine „nationale Heimstätte“ des jüdischen Volkes zu errichten. Der Völkerbund machte die Briten zur Mandatsmacht, und 1920 wurde Jerusalem Hauptstadt. Seither nimmt die Einwanderung von Juden aus aller Welt stetig zu. Im Judenstaat von 1896 klagt Theodor Herzl „Vergebens sind wir treue und an manchen Orten sogar überschwängliche Patrioten, vergebens bemühen wir uns, den Ruhm unserer Vaterländer in Künsten und Wissenschaften, ihren Reichtum durch Handel und Verkehr zu erhöhen.“ Die Shoah hat Herzls Klage grausam bestätigt. Erst die Wiedererrichtung eines jüdischen Staates könne den Juden Gleichberechtigung unter den Nationen gewähren. Deshalb beschlossen die Vereinten Nationen 1947, einen vorwiegend jüdischen und einen palästinensischen Staat zu schaffen – mit Jerusalem als internationaler Stadt und mit gleichberechtigtem Zugang zu den heiligen Stätten. Nach dem Sieg im Unabhängigkeitskrieg machte Staatsgründer David Ben-Gurion Jerusalem 1950 zur Hauptstadt des wiedererstandenen Staates Israel. Jordanien annektierte daraufhin das Westjordanland und Ostjerusalem. Im Sechstagekrieg 1967 erlangte Israel erneut die Souveränität über ganz Jerusalem und stellte den allgemeinen, ungehinderten Zugang zu den heiligen Stätten sicher. Juden konnten nun endlich wieder an der Westmauer des herodianischen Tempels beten. Das Heilige ist aber auch gefährlich. Im Vorhof Jerusalems gibt es viele, die sich ohne Rücksichtnahme auf die jeweils andere Religion zum Heil drängeln. Wie bringt man sie zusammen? In Altneuland, einem Roman von der Zukunft Jerusa-

lems, hatte Theodor Herzl 1902 eine Friedensvision: „Es gab da Pilgerhäuser für die Gläubigen aller Bekenntnisse. Christen, Mohammedaner und Juden. Ein gewaltiges Viereck nahm der Friedenspalast ein, in welchem die internationalen Kongresse von Friedensfreunden und von Gelehrten aller Wissenszweige abgehalten wurden. Die Altstadt war überhaupt ein internationaler Ort, welcher allen Völkern als eine Heimat erscheinen musste. Denn hier waren auch alle Formen der Hilfe versammelt: Glaube, Liebe, Wissenschaft.“ Diese Vision hält der Gründervater des Zionismus für alle Gläubigen bereit. So könnte es werden. Nur wann?

Himmel still und offen

Himmel still und offen
über der Stadt sie war das Gut Gottes
über der Stadt sie war das Gut
über der Stadt sie war

Tuvia Rübner

Die Zentralität des Landes Israel für das Judentum und der moderne Staat Israel

Von Jehoschua Ahrens

Das Judentum ist keine Religion im Sinne eines modernen, westlichen Verständnisses. Im Judentum gibt es auch keine klare Trennung zwischen Staat und Religion (ausgenommen natürlich während des Exils in einem nichtjüdischen Land) und schon gar nicht zwischen Land und Religion. Im Gegenteil ist das Land integraler Bestandteil des Judentums. Die jüdische Glaubenswelt fußt grundsätzlich auf drei Säulen: Avodat Jisrael („Dienst“, also Kultus / Religiöses im weiteren Sinne), Am Jisrael („Volk“, also eine Verbindung zwischen allen Jüdinnen und Juden, nicht unbedingt im ethnischen Sinne, sondern eher als „Peoplehood“) und eben Erez Jisrael („Land“, also die Verbindung mit einem bestimmten Land und mit dem Tempel als Zentrum der Heiligkeit). Diese drei Komponenten ziehen sich wie ein roter Faden durch die Geschichte Israels, von den biblischen Anfängen bis heute.

Schon beim ersten Bund mit Abraham wird das deutlich (1. Mose 17,7-8): „Und ich will aufrichten meinen Bund zwischen mir und dir und deinen Nachkommen von Geschlecht zu Geschlecht, dass

es ein ewiger Bund sei, sodass ich dein und deiner Nachkommen Gott bin. Und ich will dir und deinem Geschlecht nach dir das Land geben, darin du ein Fremdling bist, das ganze Land Kanaan, zu ewigem Besitz und will ihr Gott sein.“ Das Land ist nicht nur unabdingbarer Teil des Bundes, sondern auch das Ziel Abrahams; Israel ist das Land, das er anfangs bei seiner Berufung noch nicht kennt und wohin er gehen soll. Dieses Versprechen wird den anderen Vorvätern, also Isaak und Jakob, gegenüber später auch nochmals bekräftigt. Das jüdische Volk wird sogar einen „Heiligen Krieg“ unter Gottes Führung gegen andere Völker führen, die das Land Israel besetzt halten (5. Mose 7,1-2): „Wenn dich der HERR, dein Gott, ins Land bringt, in das du kommen wirst, es einzunehmen, und er ausrottet viele Völker vor dir her, die Hetiter, Girgaschiter, Amoriter, Kanaaniter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, sieben Völker, die größer und stärker sind als du, und wenn sie der HERR, dein Gott, vor dir dahingibt, dass du sie schlägst, so sollst du an ihnen den Bann vollstrecken. Du sollst keinen Bund mit ihnen schließen und keine Gnade gegen sie üben.“

Gott gehört das Land (vgl. z.B. 3. Mose 25,23) und Er kann entscheiden, was Er damit macht und wem Er es gibt. Das Land Israel hat für Juden zwei wichtige Bedeutungen:

Erstens ist es der Ort jüdischer Souveränität und Sicherheit, ein Ort der Freiheit (2. Mose 14,13-14): „Da sprach Mose zum Volk: Fürchtet euch nicht, steht fest und seht zu, was für ein Heil der HERR heute an euch tun wird. Denn wie ihr die Ägypter heute seht, werdet ihr sie niemals wiedersehen. Der HERR wird für euch streiten, und ihr werdet stille sein.“ Der Auszug aus Ägypten steht direkt in Zusammenhang mit der eigenen Staatlichkeit im Land Israel – als Ziel und Höhepunkt der Befreiung.

Zweitens ist es ein Heiliges Land. In der Mischna (Kelim 1,6-9) steht: „Zehn Heiligkeitsgrade gibt es: Das Land Israel ist heilig vor allen andern Ländern. Mit Mauern umgebene Städte [im Land Israel] sind heiliger. Innerhalb der Mauern [Jerusalems] ist der Raum noch heiliger. Der Zwinger ist noch heiliger. Der Frauen-Vorhof ist noch heiliger. Der Israeliten-Vorhof ist noch heiliger. Der Raum zwischen Vorhalle und dem Altar ist noch heiliger. Der Tempel ist noch heiliger. Das Allerheiligste ist heiliger als jene [genannten] Räume, denn dies darf bloß der Hohepriester am Versöhnungstage zur Zeit des Dienstes betreten.“

Das spiegelt sich auch in den Geboten wider. Es gibt laut dem Sefer HaChinuch (einem Kompendium der Gebote und Verbote im Judentum) mehr als 45 Mizwot hatluyot ba'aretz, also Gebote, die mit dem Land Israel verbunden sind, und sie fallen in zwei Kategorien:

1. Gesetze, die sich auf die Heiligkeit des Landes beziehen, also bspw. die Unterstützung der Armen und gegenseitige Verantwortung.
2. Mizwot, die Ausdruck unserer Verbundenheit mit der Heiligkeit Jerusalems, der Heiligkeit der Kohanim (Priester) und der Heiligkeit des Beit HaMikdasch (des Tempels) sind.

Die mit dem Land Israel verbundenen Gebote und Verbote umfassen nahezu die ganze Ordnung Sera'im (mit Ausnahme von Traktat B'rachot) – also fast ein Sechstel des Talmud befasst sich ausschließlich mit diesen Mizwot.

Das Land Israel kommt also auch mit einer großen Verantwortung und Verpflichtung: es ist ein Land, in dem Jüdinnen und Juden ihrem Auftrag als auserwähltes Volk nachkommen sollen, also anderen Völkern ein Beispiel zu sein, in dem sie ein Leben nach Gottes Wort und Seinen Mizwot leben. Nur dann kann das jüdische Volk im Land Israel verweilen und seine Vorteile genießen, wie es heißt (5. Mose 11,8-9): „Darum sollt ihr alle die Gebote halten, die ich dir heute gebiete, auf dass ihr stark werdet, hineinzukommen und das Land einzunehmen, dahin ihr zieht, es einzunehmen, und dass du lange lebest in dem Lande, das der HERR, wie er euren Vätern geschworen hat, ihnen und ihren Nachkommen geben will, ein Land, darin Milch und Honig fließt.“ Wenn sich das jüdische Volk allerdings nicht an Gottes Gebote hält, wird es schlimme Konsequenzen haben (4. Mose 35,33-34): „Und schändet das Land nicht, darin ihr wohnt; denn wer des Blutes schuldig ist, der schändet das Land, und das Land kann nicht entsühnt werden vom Blut, das darin vergossen wird, außer durch das Blut dessen, der es vergossen hat. Macht das Land nicht unrein, darin ihr wohnt, darin auch ich wohne; denn ich bin der HERR, der mitten unter den Israeliten wohnt.“

Die Propheten warnten immer wieder davor, was passieren wird, wenn sich das Volk Israel von Gott abwendet, Götzendienst betreibt und sich vor allem unethisch verhält. Der Monotheismus, der Glaube an den Einen Gott, und ethisch-moralisches Verhalten gehören im Judentum elementar zusammen. Das steht bereits so in der Torah (3. Mose 18, 24 und 28): „Ihr sollt euch mit nichts dergleichen unrein machen; denn mit alledem haben sich die Völker unrein gemacht, die ich vor euch her vertreiben will... damit nicht auch euch das Land ausspeie, wenn ihr es unrein macht, wie es das Volk ausgespien hat, das vor euch war.“

Tatsächlich musste das Volk Israel also ins Exil. Das Ende des Judentums? Mit der Zerstörung des Ersten Tempels 586 v.d.Z. und dem Exil in Babylonien hatten viele Juden geglaubt, dass der Bund mit Gott vorbei wäre, das völlige Ende des jüdischen Staatswesens. Und gerade in dieser Zeit der Zerstörung und des Untergangs erklärten die Propheten Hesekiel und Jeremia (die vorher vehement die Zerstörung prophezeit hatten), dass das eine falsche Annahme sei, dass das eben nicht das Ende ist, sondern das jüdische Volk nach 70 Jahren

wieder ins Land Israel zurückkehren und den Tempel und damit das Staatswesen wieder aufbauen wird. Das klang natürlich in dieser desolaten Zeit völlig absurd, aber die Geschichte gab den Propheten Recht. Hesekiels berühmte Vision der „Trockenen Knochen“ drückt exakt die Gefühle der Menschen zu dieser Zeit aus: „Und er sprach zu mir: Oh Sterblicher, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Siehe, jetzt sprechen sie: Unsere Gebeine sind vertrocknet, und unsere Hoffnung ist verloren, und es ist aus mit uns.“ (Hesekiel 37,11) Das ist eine Parabel für das jüdische Volk, es ist ohne Hoffnung, fühlt sich tot wie vertrocknete Knochen, aber Gott verspricht, dass er die Knochen wieder mit Leben füllt und das Volk nach Israel zurückbringt (ibid., 12): „Darum weissage und sprich zu ihnen: So spricht Gott der Ewige: Siehe, ich will eure Gräber auf tun und hole euch, mein Volk, aus euren Gräbern herauf und bringe euch ins Land Israel.“ In den späteren Kapiteln beschreibt er dann noch den neuen Tempel.

Diese Vision war also sehr konkret und eng mit dem verbunden, was in dieser Epoche historisch passiert, denn tatsächlich wird drei Generationen später das scheinbar unbesiegbare Babylonien von den Persern geschlagen und – was noch weniger vorstellbar scheint – König Kyros der Große erlaubt den Juden die Rückkehr ins Land Israel und den Wiederaufbau des Tempels (vgl. Esra 1,1.2).

Aber war alles perfekt und war das die vollständige Erlösung Israels?

Zunächst schien es so. Das zweite Kapitel von Esra enthält eine lange Liste mit Exilanten, die zurückkehrten, und Kapitel 3 berichtet über den Beginn des Wiederaufbaus des Tempels in Jerusalem. Aber in die Freude mischte sich auch Trauer der Alten, die merken, dass der neue Tempel nie an den ersten Tempel heranreichen kann. Der Talmud (Joma 21b) erklärt warum: „Dies deutet auf die fünf Dinge, durch welche sich der zweite Tempel vom ersten unterschieden hatte, und zwar: die Bundeslade mit der Deckplatte und den Kerubim, das [Altar-]Feuer, die göttliche Präsenz, der Heilige Geist [Die Prophetie] und das Orakelschild.“ Die wichtigsten Dinge im Tempel fehlten also. Ebenso gibt es einen wichtigen Unterschied zwischen den Zerstörungen des ersten und zweiten Tempels. Rabbi Jochanan und Rabbi Elasar sagen beide (Joma 9b): „Die Sünden der Ersteren wurden bekannt gege-

ben, so wurde auch das Ende bekannt gegeben, die Sünden der Späteren wurden nicht bekannt gegeben, so wurde das Ende nicht bekannt gegeben.“ Die Generation des ersten Tempels, war also besser als die des zweiten Tempels, denn sie hatte zwar schwer gesündigt, aber es wenigstens offen getan und nicht heimlich, wie die Generation des zweiten Tempels, die nach außen hin heuchlerisch alle rituellen Gebote erfüllte, aber ethisch-moralisch verwerfliche Dinge tat. Daher wurde nach der Zerstörung des ersten Tempels ebenso offen die Zeit der Rückkehr verkündet, nämlich 70 Jahre, beim zweiten Tempel aber nicht und ein Datum gibt es bis heute nicht.

Die Hoffnung aber ist immer geblieben, durch all die Jahrhunderte des Exils, denn es heißt: „Wenn du bis ans Ende des Himmels verstoßen wärst, so wird dich doch der HERR, dein Gott, von dort sammeln und dich von dort holen und wird dich in das Land bringen, das deine Väter besessen haben, und du wirst es einnehmen, und er wird dir Gutes tun und dich zahlreicher machen, als deine Väter waren.“ (5. Mose 30,1-5)

Wenn wir Jüdinnen und Juden es also schaffen, uns endlich nach den Geboten Gottes zu richten und die Sünden der Generation des zweiten Tempels zu überwinden, dann werden wir wieder ins Land Israel zurückkehren. Diese Hoffnung und der Wunsch zur Rückkehr in das Heilige Land, das Gott uns gegeben hat, ist stark in unserer Tradition verankert. Im Siddur (Jüdisches Gebetsbuch) beispielsweise heißt es in der Amida (Hauptgebet): „Stoße in das große Schofar zu unserer Befreiung, tue ein Wunder zur Sammlung unserer Verbann ten, und führe uns zusammen von den vier Enden der Erde. Gelobt seist du, Ewiger, der du die Verstoßenen deines Volkes Israel sammelst! [...] Nach Jeruschalaim, deiner Stadt, kehre in Erbarmen zurück, wohne in ihr, wie du gesprochen hast. Erbaue sie bald in unseren Tagen als ewigen Bau, und Davids Thron gründe schnell in ihr. Gelobt seist du, Ewiger, der du Jeruschalaim erbaust! [...] Den Sprössling deines Knechtes David lass rasch emporsprießen, sein Horn erhöhe durch deine Hilfe, denn auf deine Hilfe hoffen wir den ganzen Tag. Gelobt seist du, Ewiger, der das Horn der Hilfe emporsprießen lässt!“ Diesen Text beten orthodoxe und traditionelle Jüdinnen und Juden mindestens dreimal täglich, und er nimmt in der Liturgie eine zentrale Stellung ein. Juden haben zu jeder

Zeit im Land Israel gelebt, wenn auch als Minderheit und wenn auch ohne eigenen Staat, dem jüdischen Ideal (Tosefta Avoda Sara 4,3) folgend: „Eine Person sollte immer im Land Israel leben, selbst in einer Stadt, in der die Mehrheit der Einwohner Heiden sind, und nicht im Ausland leben, nicht einmal in einer Stadt, in der alle Einwohner Juden sind. Das lehrt uns, dass das Leben im Land Israel so viel wiegt, wie alle Gebote der Torah.“

Natürlich gab es dagegen immer wieder Vorbehalte. Schon im Talmud finden wir Quellen über das erste Exil, das die Rückkehr ins Land Israel einschränkt (Babylonischer Talmud Kidduschin 110b-111a): „Rav Jehuda hatte folgende Ansicht geäußert: Wer von Babylon ins Land Israel einwandert, übertritt ein positives Gebot, denn es heißt [Jeremia 27,22]: ‚Sie sollen nach Babylon geführt werden und dort bleiben, bis zu dem Tag, an dem ich mich an sie erinnere, sagt der Herr‘... Rav Jehuda sagte: Wer in Babylon lebt, dem wird es so angerechnet, als lebte er im Land Israel.“ Das heißt also, dass nur Gott das Jüdische Volk ins Land Israel zurückführen kann und wir abwarten müssen, bis das von außen her passiert. Diese Kontroverse verstärkte sich mit dem aufkommenden Zionismus und der späteren Staatsgründung Israels. Doch während die Mehrheit der Jüdinnen und Juden im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dem Zionismus kritisch oder ablehnend gegenüber stand, ist heute die überwiegende Mehrheit zionistisch oder dem modernen Staat Israel gegenüber positiv eingestellt. Das gilt auch für das Reformjudentum, obwohl in manchen liberalen Gemeinden nicht mehr für die Rückkehr und/oder den Tempelbau gebetet wird, da man sich heute nicht mehr im Exil, sondern in der freiwilligen Diaspora sieht und sich in erster Linie mit dem Heimatland verbunden fühlt und nicht mit dem Land Israel. Die größte Ablehnung des modernen Staates Israel findet sich in einigen sehr kleinen Gruppierungen der Ultraorthodoxie, wie beispielsweise der Satmarer Chassiden. Deren spiritueller Führer, Rabbiner Joel Teitelbaum sagte kurz nach der Schoah: „Wegen unserer Sündhaftigkeit haben wir sehr gelitten... schlimmer als irgendein Israel es gewusst hat, seit es ein Volk geworden ist... Früher, wann immer Jakob in Schwierigkeiten geriet, wurde nachgedacht und Gründe gesucht – welche Sünde hatte die Schwierigkeiten gebracht – damit wir Wiedergutmachung leisten und zum Herrn zurückkehren können, möge Er gesegnet sein... Aber

in unserer Generation braucht man nicht weit nach der Sünde zu schauen, die für unser Unglück verantwortlich ist... Die Ketzer haben sich auf alle Arten bemüht, diese Eide zu verletzen, mit Gewalt nach oben zu gehen und vor der festgesetzten Zeit Souveränität und Freiheit zu ergreifen... [Sie] haben die Mehrheit des jüdischen Volkes in eine schreckliche Häresie gelockt, wie es sie noch nie seit der Erschaffung der Welt gegeben hat... Und so ist es kein Wunder, dass der Herr im Zorn um sich schlug... Und es gab auch rechtschaffene Menschen, die wegen der Ungerechtigkeit der Sünder und Verderber umkamen, so groß war der [göttliche] Zorn.“ Der Satmarer Rebbe machte also die Zionisten für die Schoah verantwortlich, weil sie die Rückkehr ins Land Israel selbst in die Hand genommen und nicht auf die messianische Zeit gewartet haben. Seiner Meinung nach kann die Erlösung nur von Gott kommen, sonst wird es zu weiterem Leid und Joch führen, basierend auf dem Talmud (Jerusalem Talmud Kidduschin 2,1): „Obwohl eure Väter erlöst wurden, kehrten sie zurück, um wieder unterjocht zu werden; aber wenn ihr erlöst werdet, dann werdet ihr nie wieder unterjocht werden.“ Ebenso der Rebbe von Munkács: „Wir dürfen uns nicht auf irgendein natürliches Phänomen oder auf physische Erlösung durch menschliche Mittel verlassen. Das Prinzip bleibt, zum Herrn zu rufen; wir dürfen uns nicht auf irgendeine andere Quelle der Handlung oder Rettung verlassen...“. Zionistische Rabbiner, wie Mordechai Atiyah oder Zvi Yehudah Kook kamen gerade zum gegenteiligen Ergebnis: die Schoah ist die Strafe dafür, dass sich das Jüdische Volk vom Land Israel abgewandt und es zu gering geschätzt hat.

Die Entwicklung im Mainstream des Judentums wird deutlich an der Position von Rabbiner Joseph B. Soloveitchik. In seiner Rede „Kol Dodi Dofek“, die er 1956 an der Yeshiva University hielt, erläuterte er sechs Ereignisse, die er als Wunder Gottes versteht, in Bezug auf den Staat Israel: Die politische Anerkennung, der militärische Sieg, die Änderungen der christlichen Theologie in Bezug auf das Judentum, die Wiederentdeckung der Religion durch viele säkulare und assimilierte Juden, die Tatsache, dass Juden sich wehren und sich nicht einfach zur Schlachtbank führen lassen, wie in der Schoah und schließlich die Entstehung eines Ortes der Sicherheit als Fluchtmöglichkeit für verfolgte Juden, der durch die jüdische Souveränität

entstanden ist. Diese „Theologisierung“ des politischen, säkularen, sozialistischen Staates Israels in den 1950ern bedeutete ein starkes Umdenken von Rabbiner Soloveitchik im Spiegel der historischen Ereignisse. Ursprünglich war er kein Zionist; ich will nicht sagen Antizionist, aber sicherlich kein Zionist. Die Entwicklungen haben ihn aber überzeugt. Und als zweites ist wichtig, dass zu diesem Sinneswandel und seiner Philosophie gehörte, dass Antithese und Synthese zusammen gehören, dass also nach Ablehnung und Vernichtung des jüdischen Volkes in der Schoah, zwangsläufig eben auch die Gründung des Staates Israels, und dessen positive Entwicklung, inklusive der christlichen Umwelt dazugehören. Dass also das jüdische Volk, gerade nachdem es so dezimiert und fast ausgelöscht wurde, eben nicht von der Bildfläche verschwindet, sondern wieder ein zentraler Spieler in der Weltöffentlichkeit wird. Das ist Gottes Antwort auf die Schoah. Der Staat Israel wird heute strömungsübergreifend im Judentum theologisch als Reschit Z'michat Ge'ulatenu (der erste Spross unserer Erlösung) bezeichnet. D.h. natürlich ist der politische Staat Israel nicht das messianische Israel, auf das wir noch warten, aber es ist ein erster Schritt dorthin.

Und momentan sind wir mitten in dieser Entwicklung. Laut unserer Tradition wird die messianische Zeit mit politischer Unabhängigkeit beginnen (Sanhedrin 98a), nach Meinung einiger mit der Zustimmung der anderen Nationen (so der Ramban) – immerhin hat die UNO-Hauptversammlung die Staatsgründung unterstützt und heute ist Israel von den allermeisten Ländern anerkannt. Der heiligste Ort in Israel ist Jerusalem und Jerusalem muss wieder aufgebaut werden (so Chatam Sofer, Joreh Deah 234). Denn nachdem eine Minderheit an Juden nach Israel zurückgekehrt ist, wird nach der Befreiung Jerusalems die Mehrheit der Juden in ihr Heimatland zurückkehren, so wie es in den Psalmen (147,2) steht: „Gott baut Jerusalem wieder auf; dann wird Er die Verstreuten in Israel sammeln“, so im Talmud (B'rachot 49a). Jerusalem wird also der Schlüssel sein; von dort wird die Erlösung ausgehen. Übrigens nicht nur für uns Juden, sondern nach christlichem Verständnis auch für die Christen. Jerusalem und das Land Israel sind also der Gradmesser der Erlösung.

Die Stadt treibt ein Versteckspiel in ihren Namen.

Yeruschalayim, Al Quds, Geru, Jeru,
flüstert: Jebus, Jebus, Jebus, im Dunkel.
Weint sehnsüchtig: Aelia Capitolina, Aelia, Aelia.
Sie kommt zu jedem, der sie einsam ruft
in der Nacht. Doch wir wissen,
wer zu wem kommt.

Jehuda Amichai

Doppelte Solidarität.

Der Weg der Evangelischen Kirche im

Rheinland angesichts des Konflikts in

Israel und Palästina

Von Volker Haarmann

„Doppelte Solidarität“ angesichts des Konflikts zwischen Israel und Palästina hat keinen guten Ruf. Oft wird sie missverstanden (oder auch verleumdet), als liefe sie auf eine distanzierte Nichtanteilmahme hinaus, die bestenfalls den Status quo des Konflikts und damit einhergehende Völkerrechtsverletzungen kaschieren wolle. Doch dem ist nicht so. Im Gegenteil. „Doppelte Solidarität“ mit Israel und mit Palästina beschreibt vielmehr ein am Völkerrecht ausgerichtetes Drängen auf eine sog. „Zwei-Staaten-Lösung“. „Doppelte Solidarität“ ist proaktiv und schweigt nicht zu Unrecht und Existenzbedrohung.

Schritte der EKIR zu Israel und Palästina

Eintreten der EKIR für diplomatische Beziehungen mit dem Staat Israel (1965)

Die Rheinische Kirche hat schon früh beschlossen, „dass ihre Beziehung zum jüdischen Volk nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische Dimension umfasst“, und zwar nicht zuletzt auch mit Blick auf die bedrohte Existenz des Staates Israel (Kremers, 89). So hat sich die rheinische Synode im Januar 1965 als erste Landeskirche bei der Bundesregierung ausdrücklich für die Aufnahme

diplomatischer Beziehungen mit Israel eingesetzt. Damals bat die Synode „die Bundesregierung dringend, entgegenstehende Schwierigkeiten zu überwinden und Israel das Angebot zur Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu machen.“ (LS Beschluss Nr. 34 vom 15.01.1965)

„Zeichen der Treue Gottes“ (1980)

Der im Januar 1980 von der Synode gefasste Beschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ formulierte vier Gründe, die die Rheinische Kirche nach der Shoa dazu veranlassen haben, „ein neues Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk“ gewinnen zu wollen. Als einer dieser Gründe wird die Einsicht benannt, „daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind.“ Der Terminus „Zeichen“ ist dabei in Abgrenzung von jedem „christlichen Zionismus“, der im Staat Israel den Anfang göttlichen Erlösungshandelns sieht, zunächst ein kritischer Begriff im Sinne von eben „nur Zeichen“. Auch ist nicht „der Staat“ als Zeichen der Treue Gottes interpretiert, was oft unterstellt wird, sondern seine Errichtung als Schutzfunktion für das Überleben des jüdischen Volkes.

Schließlich scheint mir ein weiterer Punkt entscheidend: Aussagen über „Zeichen der Treue Gottes“ sind (wie alle theologischen Aussagen) nie per se wahr, sondern können immer nur aus der „story“ heraus interpretiert und gedeutet werden, die die entsprechende Perspektive trägt (vgl. Ritschl, 45ff.) Bei einem Seelsorgebesuch im Krankenhaus kann eine Patientin bzw. ein Patient seine/ihre Genesung im Gespräch möglicherweise als „Zeichen der Treue Gottes“ deuten. Damit ist aber nicht gesagt, dass gleichsam im Umkehrschluss der Bettnachbar beim Ausbleiben entsprechender Heilung davon ausgehen müsste, Gott sei ihm/ihr weniger treu. Von einem „Zeichen der Treue Gottes“ zu sprechen, kann immer nur eine doxologische Aussage, ein Lobpreis Gottes, sein. Es kann auch immer nur eine kontextuelle Aussage sein und muss einen Bezug zur eigenen „Story“, d.h. zur eigenen Geschichte haben.

„Palästina-Israel-Rheinland“ Netzwerk

In intensiven Diskussionen hat die rheinische Kirche den Text „Stunde der Wahrheit“ (2009) aufgenommen und diskutiert. Im Herbst 2011 entstand daraus ein „Diskussionsimpuls“, der das sog. „Kairos Palästina“-Dokument als „Bekanntnis zum gewaltfreien Handeln und zur Versöhnung“ dankbar aufgreift.

Die tiefen Gräben zwischen vermeintlichen Unterstützern Israels auf der einen und vermeintlichen Unterstützern Palästinas auf der anderen Seite boten den Anlass für ein weiterreichendes Projekt: Zusammen mit Vertreterinnen und Vertretern aus der Friedensarbeit gründete die rheinische Kirche das „Palästina-Israel-Rheinland Netzwerk“ (PIR). Seit 2014 finden dabei jährlich zahlreiche Gruppen und Initiativen aus der rheinischen Kirche zusammen, die sich in Israel und/oder Palästina engagieren. Ziel ist nicht die Konsensfindung, sondern die Fortführung eines konstruktiven Austauschs über die völkerrechtlichen Fragen und einschlägige Initiativen.

Christlich-jüdische Workshops von EKIR und ELCJHL

Auf einer anderen Schiene hat die rheinische Kirche durch ihre Abteilung „Theologie und Ökumene“ seit 2013 jährlich einen christlich-jüdischen Workshop in Palästina bzw. in Ost-Jerusalem organisiert. Gemeinsam mit Bischof Dr. Munib Younan und seiner Evangelical Lutheran Church in Jordan and the Holy Land (ELCJHL) kommt dazu jeweils

ein Kreis von ca. 30 jüdischen Israelis, palästinensischen Christen aus Israel und Palästina, sowie jüdischen und christlichen Gesprächspartnern aus den USA und Europa zusammen.

Ursprünglich als einmalige Zusammenkunft geplant, haben die jüdischen wie christlichen Teilnehmerinnen und Teilnehmer von Jahr zu Jahr beschlossen, dass der Dialog in diesem geschützten Raum unbedingt weitergehen soll. Die Begegnungen sind kostbar und werden intensiv genutzt, um die jeweils andere Perspektive besser kennenzulernen. Dafür gibt es neben den von der EKIR und der ELCJHL getragenen Workshops nur noch wenige vergleichbare Kontaktmöglichkeiten.

Beschluss zur Anerkennung Palästinas (2016)

Als Delegation aus den jüdisch-christlichen Workshops in Israel-Palästina waren 2015 Deborah Weissman und Yohanna Katanacho Gäste der rheinischen Landessynode. Sie berichteten aus jüdischer und christlich-palästinensischer Sicht von den Workshops und riefen die Synode eindrücklich auf: „Lasst uns mit dem Konflikt nicht alleine! Wir sind hier, weil wir Hilfe brauchen. Denkt mit uns.“

Ein Jahr später brachte die Kirchenleitung auf der Synode im Januar 2016 die Beschlussvorlage „Schritte auf dem Weg zu Gerechtigkeit und Frieden in Israel und Palästina“ ein. Mit überwältigender Mehrheit wurde die Resolution beschlossen, die darauf zuläuft, dass die Evangelische Kirche im Rheinland „für notwendige Schritte in Richtung auf eine völkerrechtliche Anerkennung der palästinensischen Eigenstaatlichkeit durch die Bundesrepublik Deutschland eintreten“ soll.

Auch wenn im Gespräch mit den anderen Landeskirchen oder auch auf EKD-Ebene bisher noch keine ähnlichen Beschlusslagen erreicht werden konnten, so hat doch ein intensiver Diskurs über die Frage der Anerkennung Palästinas begonnen. Dabei kam Ablehnung interessanterweise von beiden Seiten vermeintlicher Solidaritätsgruppen: BDS-Befürworter wie das „Kairos Palästina Solidaritätsnetz“ lehnten den rheinischen Beschluss als „höchst problematisch“ ab. Gleichzeitig warfen andere der Rheinischen Kirche eine „Anti-Israel-Haltung“ und „Antisemitismus“ vor.

Die rheinische Kirche sieht sich auf der Linie einer schon im Dezember 2014 von israelischen Intellek-

tuellen wie Amos Oz und David Grossmann an die europäischen Regierungen gerichtete Forderung nach Anerkennung palästinensischer Eigenstaatlichkeit. (www.haaretz.com/israel-news/1.630423). 2015 hat der Vatikan eine solche Anerkennung Palästinas ausgesprochen. Auch im Januar 2017 wurde diese Forderung noch einmal von namhaften Stimmen aus Israel selber unterstützt (Vgl. www.adbusters.org/news/israeli-delegation-submits-the-petition-of-1200/).

„Zeichen der Treue Gottes“ – zu Seinem Volk und zu Seiner Kirche

Die Rede von den „Zeichen der Treue Gottes zu Seinem Volk“ im Beschluss von 1980 gehört zu unserer kontextuellen Theologie in Deutschland und richtet sich nicht gegen die Palästinenser. Dass dabei die Palästinenserinnen und Palästinenser den „Preis“ für unsere „Post Holocaust Theologie“ gezahlt hätten, halte ich aus zwei Gründe für falsch: Weder war die Errichtung des Staates Israel eine „Wiedergutmachung“ für die Schoa, noch ist das Eintreten für die Existenz Israels durch die Kirchen eine Buße für Jahrtausende der Judenfeindschaft. Auf beiden Ebenen geht es vielmehr um Völkerrecht. Klar ist aber auch: Die hermeneutisch-theologische Frage, ob wir uns als Kirche in Kontinuität zum biblischen Israel verstehen oder ob wir das heutige Judentum als dessen Fortsetzung verstehen oder ob die Antwort komplexer ausfallen muss, darf nicht durch den Vorwurf des Antisemitismus gegenüber unseren palästinensischen Gesprächspartnern ausgehebelt werden.

Mein Verständnis von Paulus läuft darauf hinaus, dass wir als Kirche an der Seite des Volkes Israels und nicht als Israel JHWH verehren. Dabei verstehe ich aber zunehmend, dass aus palästinensisch-christlicher Sicht missverständlich sein musste, dass im rheinischen Beschluss von 1980 neben den „Zeichen der Treue Gottes zu Seinem Volk [Israel]“ nicht auch von „Zeichen der Treue Gottes zu seiner Kirche [aus allen Völkern]“ gesprochen wurde. Das müssten wir im Kontext unseres Dialogs mit palästinensischen Christinnen und Christen heute m.E. entsprechend ergänzen und damit auch die fortdauernde Existenz der Kirchen im Heiligen Land für uns als ein „Zeichen der Treue Gottes“ erkennen und deuten. Damit umfasst schließlich nicht nur unsere Beziehung zum

Judentum eine politische Dimension (vgl. Kremers), sondern auch die Beziehung zu den palästinensischen Christinnen und Christen. Mit Karl Barth können wir sowohl die „Geschichte der Kirche“ als auch „die Geschichte der Juden“ tastend und dogmologisch als „Zeichen und Zeugen“ dafür deuten, „daß auch das allgemeine Weltgeschehen tatsächlich von [...] dem regiert wird, der [...], Gott' heißt.“

„Wir müssen mitten hinein in die Enttäuschungen der Geschichte, nicht aus ihnen heraus“, mahnt schon 1967 Rabbiner R. R. Geis gegenüber einem Rückzug des christlich-jüdischen Gesprächs aus dem Bereich der Politik. – Wir sind dabei angewiesen auf das Gespräch mit Juden und mit Palästinensern. Das meint im Kern doppelte Solidarität.

Literatur

Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik. Von der Lehre der Schöpfung. III/3, Zollikon-Zürich 1950, 231; 238; 225.

Evangelische Kirche im Rheinland, Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden (Handreichung 39), Düsseldorf 1985, 97. – neu abgedruckt und erläutert in: EKIR, Den rheinischen Synodalbeschluss zum Verhältnis von Christen und Juden weiterdenken - den Gottesdienst erneuern. Arbeitshilfe, Düsseldorf 2008 [www.ekir.de/christen-juden].

---, Diskussionsimpuls zur Lage in Israel/Palästina, 09.09.2011: www.ekir.de/www/ueber-uns/nahost-14397.php.

---, Schritte auf dem Weg zu Frieden und Gerechtigkeit in Israel und Palästina. Beschluss Nr. 19 der Landessynode vom 14.01.2016 (mit Beschlusstext und Einbringungsreden): www.ekir.de/www/downloads/ekir2016ls_schritte-auf-dem-weg-zum-frieden.pdf.

Geis, Robert Rafael, Juden und Christen. Ihr biblischer Friedensauftrag, in: F. Lorenz (Hg.), Juden und Christen im Dienst für den Frieden. Vorträge in der Arbeitsgruppe Juden und Christen des 13. Deutschen Evangelischen Kirchentags, Hannover 1967, Stuttgart 1967, 5-14.

Kremers, Heinz, Der Weg der Rheinischen Kirche von 1945 bis zur Landessynode 1980, in: H. Kremers / A. Weyer / T. Kremers-Sper (Hg.), Liebe und Gerechtigkeit. Gesammelte Beiträge, Neukirchen-Vluyn 1990, 85-91.

Katanacho, Yohanna & Deborah Weissman, Israel und Palästina. Wahrheit ist vielstimmig. Tonmitschnitt eines Gesprächs bei der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland am 13.01.2015: www.ekir.de/www/ueber-uns/begegnung-weissman-katanacho.php.

Ritschl, Dietrich, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken (Kaiser-Taschenbücher 38), München 1988.

VERZEICHNIS DER QUELLEN

Jehuda Amichai. Die Stadt treibt ein Versteckspiel in ihren Namen. In: Jehuda Amichai. Jerusalem Gedichte. Zürich, München: Pendo Verlag, 2000. 35. ©Pendo Verlag AG Zürich 2000.

Jehuda Amichai. Jerusalem ist ein sich drehendes Karussell. Und In Jerusalem gibt es immer eine Hoffnung zum Guten. In: פתוח סגור פתוח (Open Closed Open). Tel-Aviv: Schocken, 1998. c Schocken Publishing House 1998.

Ausländer, Rose. Jerusalem. In: Im Aschenregen die Spur deines Namens. Gedichte und Prosa 1976. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1984. 77. © S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt a.M. 1984.

Ben Chorin, Schalom. Im Nebel. In: Gedichte. München: Sankt Michaelsbund, 2007. 49. ©Avital Ben-Chorin

Haarmann, Volker. Doppelte Solidarität. Der Weg der Evangelischen Kirche im Rheinland angesichts des Konflikts in Israel und Palästina. In: Junge Kirche 78, Heft 4 (2017), 7-10.

Homolka, Walter. Die Altstadt von Jerusalem. Ein Sehnsuchtsort für alle. In: Die ZEIT NR. 52/2017, <http://www.zeit.de/2017/52>, 13. Dezember 2017, [<http://www.zeit.de/thema/jerusalem>] ©Die Zeit.

Rübner, Tuvia. Himmel still und offen. In: Stein will fließen. Ausgewählte Gedichte. Aachen: Rimbaud, 1999. 24. ©Rimbaud Verlag Aachen.

Nelly Sachs. Überall Jerusalem. In: Nelly Sachs. Gedichte 1951-1970. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010. 148. © Suhrkamp Verlag Berlin 2010.

Jehoschua Ahrens studierte zunächst internationales Management in Deutschland und England, arbeitete für unterschiedliche Konzerne, bevor er in Israel eine Ausbildung zum Rabbiner absolvierte. Nach Sofia, Zürich und Düsseldorf arbeitet er als Rabbiner in Darmstadt und ist Beauftragter für Interreligiösen Dialog des Landesverbandes der Jüdischen Gemeinden in Hessen.

Prof. Dr. Jürgen Ebach lehrte bis 2010 als Professor für Theologie des Alten Testaments und biblische Hermeneutik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Er publizierte zahlreiche Bücher und Aufsätze zu Themen biblischer Exegese und Theologie sowie zur Hermeneutik und zu Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs.

Dr. Volker Haarmann leitet seit 2017 in der Evangelischen Kirche im Rheinland das Dezernat "Theologie". 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.

Prof. Dr. Rabbiner Walter Homolka ist Rektor des Abraham-Geiger-Kollegs an der Universität Potsdam und Professor für jüdische Religionsphilosophie der Neuzeit mit Schwerpunkt jüdische Denominationen und interreligiöser Dialog. Darüber hinaus ist er Geschäftsführender Direktor der School of Jewish Theology der Universität Potsdam. Von ihm gibt es zahlreiche Veröffentlichungen zum christlich-jüdischen Dialog.

Dr. Ulrike Offenberg ist promovierte Historikerin und Rabbinerin der Liberalen Jüdischen Gemeinde Hameln. In ihrer Dissertation beschäftigte sie sich mit den jüdischen Gemeinden in der sowjetisch besetzten Zone und der DDR. Sie erhielt ihre Ordination vom Hebrew Union College in Jerusalem.

Dr. Adelheid Ruck-Schröder ist Studiendirektorin des Predigerseminars in Loccum. Sie studierte Ev. Theologie in Tübingen und Berlin, war Mitarbeiterin im Institut Kirche und Judentum in Berlin und promovierte bei Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken über den „Namen Gottes und den Namen Jesu im Neuen Testament“. Sie war u.a. tätig als Berufsschulpfarrerin in Saarbrücken, als Gemeindepastorin in Göttingen und beim Wort zum Sonntag.

Apl. Prof. Dr. Ursula Rudnick ist Beauftragte der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers für Kirche und Judentum im Haus kirchlicher Dienste in Hannover. Sie promovierte am Jewish Theological Seminary of America in New York. 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 „Arierparagraphen“ und den bayerischen Pfarrfamilien mit jüdischen Vorfahren im „Dritten Reich“.

