

Der Jude Jesus als Dreh- und Angelpunkt der Orientierung (an) der Kirche in einer Zeit des gesellschaftlichen Klimawandels

01.10.2026 | Sonja Huber

„Jesus wurde als Jude geboren und hat als Jude gelebt“ (Papst Franziskus 2023) – in diese Worte fasste Papst Franziskus in einer Ansprache an die europäische Rabbinerkonferenz ein Faktum, das viele Jahrhunderte hinweg von christlicher Seite aus unbeachtet oder missachtet, verdrängt oder bewusst negiert worden war. Ganz anders stellt sich die Situation nach Jahrzehnten des jüdisch-christlichen Dialogs, nach der Arbeit vieler Theolog:innen und der Rezeption ihrer Erkenntnisse dar:

„Im Kontext der intensiven Leben-Jesu-Forschung seit H. S. Reimarus (1694–1768), nicht zuletzt auch von jüdischen Forschern, kam es zu einer ‚Heimholung‘ Jesu ins Judentum [...]. Erfreulich ist, dass religions-wissenschaftliche Erkenntnisse ‚an der Basis‘ angekommen sind bzw. ihre Wahrnehmung angemahnt wird“ (Frankemölle 2006, 400).

Die zitierten Worte Papst Franziskus' entsprechen inhaltlich jenen, die bereits vier Jahrzehnte zuvor „in der Erklärung der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum ‚Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche‘ von 1985“ zu lesen waren:

„Jesus war Jude und ist es immer geblieben [...]. Jesus war voll und ganz ein Mensch seiner Zeit und seines jüdisch-palästinischen Milieus des 1. Jahrhunderts, dessen Ängste und Hoffnungen er teilte“ (Frankemölle 2006, 400).

Diese Aussagen wurden „in Aufnahme und Konkretisierung früherer konziliarer, vatikanischer und bischöflicher Verlautbarungen“ (ebd.) formuliert.

Somit existiert einerseits ein Kontinuum, das sich durch die zweite Hälfte des 20. und den Beginn des 21. Jahrhunderts zieht. Andererseits aber könnte die Tatsache, dass das Jude-Sein Jesu von Nazareth rund um das 60-Jahr-Jubiläum von *Nostra Aetate*^[1] immer noch dezidiert Betonung von lehramtlicher Seite bedarf, bedeuten, dass seine Anerkennung keineswegs zu einer Selbstverständlichkeit in allen Bereichen der Kirche geworden ist. Papst Leo XIV. beschrieb im Oktober 2025 die Stolpersteine, die es auf dem Weg zu einer Überwindung von Antijudaismen in christlicher Theologie, Liturgie und Katechetik gab und gibt, mit den Worten:

„Wir können nicht leugnen, dass es in dieser Zeit auch Missverständnisse, Schwierigkeiten und Konflikte gegeben hat, die jedoch die Fortsetzung des Dialogs nie verhindert haben. Auch heute dürfen wir nicht zulassen, dass uns die politischen Umstände und das Unrecht einiger von der Freundschaft abhalten, vor allem weil wir bisher schon viel erreicht haben“ (Papst Leo XIV. 2025).

Zu ergänzen wäre meines Erachtens: „Schon viel“ wurde erreicht, aber noch nicht alles denkbar Mögliche und gerade angesichts von weltweit eminent wiederaufflammenden Antisemitismen^[2] Nötige, damit von kirchlicher Seite noch stärker als bisher eine glaubwürdige Gegenposition und eine mahnende Stimme eingenommen werden können.

Antijudaismus bildete lange eine zentrale Lebensader christlichen Denkens und Handelns

Es wäre mehr als rahmensprengend, innerhalb der vorliegenden Untersuchungen die vielen Stationen auf dem Weg des jüdisch-christlichen Dialogs seit der Schoah auch nur ansatzweise zu nennen, ebenso die Vielzahl an theologisch-wissenschaftlichen Zugängen zum „Phänomen“ des Jude-seins Jesu. Auch zum Entstehen und Bestehen christlicher Antijudaismen gibt es einschlägige Literatur in nicht geringer Zahl. Die zentralen Akteure, gesellschaftlichen und politischen Kontexte und die fatalen bis lethalen Auswirkungen werden darin klar benannt. Antijudaismus war nicht auf das Christentum beschränkt, doch bildete es mehr als fünfzehn Jahrhunderte lang eine zentrale Lebensader christlichen Denkens und Handelns, quer durch die Gesellschaftsschichten, quer durch die verschiedenen Glaubensvollzüge: „Der Antijudaismus prägte die Haltung der Christen gegenüber den Juden von Anfang an auf allen Ebenen, von der Volksreligiosität bis zur Theologie“ (Vorgrimler 2008, 46).

Erich Zenger forderte in den 1990er-Jahren

„angesichts der Schoa [...] eine entscheidende Wende im Verhältnis der Kirchen zum Judentum [...]. Auf allen Ebenen. Wenn irgendwo die Rede von einem Paradigmenwechsel sinnvoll ist, dann hier. Dabei geht es nicht mehr um Einzelkorrekturen, sondern um eine Totalrevision unserer bisherigen Denk- und Handlungsmuster“ (Zenger 2011, 16).

Drei Jahrzehnte sind seit dieser (Heraus-)Forderung ins Land gezogen – aktuell ist Zengers Kritik zum Teil leider immer noch.

Johann Baptist Metz zeigte sich an der Jahrtausendwende irritiert vom Sich-Nicht-Irritieren-Lassen durch die Schoah: „Woher, so habe ich mich im Verlaufe der letzten Jahre immer wieder gefragt, die erstaunliche Unirritiertheit der systematischen Theologie von dieser Katastrophe?“ (Metz 2001, 99) – eine Frage, die insofern den Kern jeglichen theologischen und kirchlichen Denkens trifft, als dass die in der Systematischen Theologie verhandelten Glaubensvorstellungen gleichsam das Skelett, das Grundgerüst christlicher Überzeugungen bilden und damit unmittelbare und eminente Auswirkungen auf alle anderen theologischen Disziplinen, auf katechetisches Handeln und liturgische Ausdrucksformen, auf Weitergabe, Fortentwicklung und Neuschaffung christlicher Glaubensinhalte haben können.

Die Notwendigkeit des Aufspürens und Eliminierens von Antijudaismen betrifft allerdings jeglichen Teilbereich der Theologie. In einem besonderen Ausmaß wäre neben der Dogmatik meines Erachtens die Kirchengeschichtsschreibung ein zentrales Fach für ein solches Unterfangen.^[3] Überblickt man jedoch die Literaturverzeichnisse jener Kirchengeschichtsdarstellungen, die beispielsweise laut Vorlesungsverzeichnissen an den Katholisch-Theologischen Fakultäten der Universitäten Wien und München für Lehrveranstaltungen des Bereiches Kirchengeschichte zur Lektüre empfohlen werden, so kann eine ernüchternde bis erschreckende Bilanz erstellt werden. Statistisch betrachtet, werden in den meisten dieser Werke für weniger als 5 Prozent ihres Seitenumfangs die Begriffe „Juden“ oder „Judentum“ zumindest im Titel von Textabschnitten genannt,^[4] darüber hinaus gehen nur drei Publikationen, mit 6 bis 8 % (vgl. Mitchell et al. 2006; Dassmann 2012; Lange 2025). Zu keinerlei Erwähnung der genannten Begriffe kommt es in vier

Publikationen (vgl. Logan 2005; Heim 2008; Frank 2008; Bischof et al. 2012), obwohl diese zwischen 211 und 636 Seiten umfassen. Hierbei handelt es sich klarerweise nur um einen groben Überblick über den Zustand von kirchengebundener Geschichtsschreibung und -vermittlung. Eine detaillierte inhaltliche Analyse hinsichtlich der Art und Weise, wie innerhalb der genannten Textabschnitte über Jüdinnen und Juden bzw. Judentum gesprochen wird, ist an dieser Stelle aufgrund der gebotenen Kürze nicht durchführbar. Eine Tendenz wird jedoch bereits bei dieser oberflächlichen Statistik deutlich: In den betreffenden Werken wird kein oder wenig Interesse am Judentum, aber auch an der Aufarbeitung der Christentumsgeschichte als Gewaltgeschichte am Judentum erkennbar. Dass „die Christentumsgeschichte [...] gegenüber dem Judentum eine breite Blutspur“ (Brocke 2001, 21) hinterließ, wird damit in allenfalls geringem Ausmaß an jene Studierenden vermittelt, welche auf der Basis ihres im Theologiestudium erworbenen Wissens als kirchliche Akteure und Entscheidungsträger, als traditionelle und/oder modern-digitale Influencer agieren und das Erlernte selbst weitergeben.

Noch viele andere Bereiche theologischer Wissensvermittlung, aber auch all- und sonntäglicher kirchlicher Vollzüge, wären für eine Darstellung der konkret notwendigen Schritte zur Zengerschen „Totalrevision“ zu nennen. Angefangen von der Wahrnehmung des „Alten“ Testaments, d. h. (größtenteils) jener Schriften, die die Basis des Glaubens des Juden Jesus von Nazareth bildeten, über die Antijudaismen innerhalb des „neu“testamentlichen Schriftenreigens, inklusive der Erfordernis, bei den relevanten Stellen Übersetzungsalternativen zu entwickeln,^[5] bis hin zur Analyse lehramtlicher Dokumente des 21. Jahrhunderts: Es gibt noch enorm viel zu tun.

Kritische Wachsamkeit auf die Liturgie

Ebenso wichtig ist die Anwendung der kritischen Wachsamkeit bezüglich ex- oder impliziter Antijudaismen auf ein Herzstück christlicher Glaubensvollzüge: die Liturgie.^[6] Eine bis heute zentrale Rolle für die Feier des Gottesdienstes, für die Schaffung jener Atmosphäre, in die die dabei vorgetragenen Texte eingebettet und von den Mitfeiernden eingeordnet werden, spielt das *Gotteslob* (in der Folge auch: GL), das „Gebet- und Gesangbuch“, das am 1. Advent 2013 in den deutschsprachigen Diözesen (außer in der Schweiz) in einer revidierten Fassung eingeführt wurde. Wie aus dem 2025 veröffentlichten Redaktionsbericht hervorgeht, haben zuvor „zwölf Jahre lang [...] ca. 120 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter [...] am neuen Gotteslob gearbeitet“ (Vogel et al. 2025, 11 [Geleitwort F. Hofmann]). Dabei wurden „einige offensichtliche Mängel und Defizite des Gebet- und Gesangbuchs von 1975“ beseitigt, dazu zählten der Andachtsteil, der laut der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet als „wortlastig, trocken und belehrend“ bezeichnet wurde (Vogel et al. 2025, 16), melodische Dürftigkeit, einseitige Liedauswahl, „liturgisch teilweise veraltete und die Vielfalt der Feierformen unzureichend berücksichtigende Inhalte“ oder auch eine eingeschränkte Stilistik (Vogel et al. 2025, 17).

Überblickt man die Grundlinien zur Überarbeitung des Gotteslobs (Hofmann 2025, 46–47), welche 2002 seitens beider Bischofskonferenzen in Kraft gesetzt wurden, so ist weder in den „Grundsätzen“, noch in den „inhaltlichen Ansprüchen“, noch in den „Kriterien“ auch nur ansatzweise davon die Rede, dass Antijudaismen aufzuspüren und zu vermeiden seien, dass es eine besondere Sensibilität hinsichtlich möglicher substitutionstheologischer Inhalte geben solle oder die Anerkennung, dass Jesus von Nazareth Jude war, Berücksichtigung finden solle. Im detaillierten „Nummernbericht“ (Vogel et al. 2025, 431–631) wurde lediglich zum Lied „O Traurigkeit, o Herzeleid“ (GL 295) unkommentiert, ohne Hintergründe zu beleuchten, angemerkt, dass die ehemalige vierte Strophe mit dem Text „Es muss da sein aus Marmelstein der Juden Herz gewesen, weil sie nur zu solcher Pein lachten, wie wir lesen“ entfernt wurde.

Implizite Antijudaismen erscheinen nicht selten

Explizite Antijudaismen, etwa in der Form eines Aufrufes zu feindseligem Verhalten von Christen gegenüber Jüdinnen und Juden, sind in den Texten des Gotteslobes nicht zu finden. Implizite Antijudaismen hingegen erscheinen leider nicht selten, in verschiedenen Ausprägungen, wovon ich an dieser Stelle beispielhaft drei Kategorien im Detail besprechen möchte:

- Texte, in welchen an „Jerusalem“ ein Appell gerichtet wird;
- Texte, in denen das Heilsmonopol Christi und/oder der Kirche verkündet wird;
- Texte, denen die Substitutionstheologie noch immer zugrunde liegt.

Zur ersten dieser drei Kategorien zählen m. E. beispielsweise die Lieder GL 150, 228, 260, 280, 284, 395 oder 554. In einem nach Ps 147,12 gestalteten Text für „Gesänge zur Eröffnung“ (der Messfeier) heißt es etwa in GL 150: „Jerusalem, rühme den Herrn, lobsinge, Zion, deinem Gott“. Dies könnte als neutraler Aufruf zum Lobe Gottes interpretiert werden, problematisch daran ist jedoch, dass dieser Aufruf von Christen gesungen wird und aus dem Kontext keine anderen Adressaten als die im originalen Ps 147 Angesprochenen, i. e. „die Versprengten Israels“ (V. 2), „Jakob“ (V. 19), das „Volk“ Israel (vgl. V. 20), erschließbar sind

Fraglich bleibt somit, zu welchem Zwecke ein solcher Text von Christen gesungen werden soll, ob von einer negativ zu bewertenden kulturellen und religiösen Aneignung eines genuin an das Volk Israel gerichteten Textes, von einer Substituierung desselben (indem der christliche Sänger oder Hörer sich selbst als „Jerusalem“ ansprechen lassen soll), oder aber von einem Missionierungsansinnen die Rede sein kann. Fakt jedenfalls ist, dass aus Ps 147 gerade V. 12 verarbeitet wurde. An seiner Stelle wäre mit ähnlicher inhaltlicher Aussage auch V. 1 („Halleluja! Ja, es ist gut, unserem Gott zu spielen! Ja, ein Lobgesang ist lieblich, ist schön“) oder V. 7 („Stimmt dem HERRN ein Danklied an, spielt unserem Gott auf der Zither!“) verwendbar gewesen, ohne Nennung der Worte „Jerusalem“ oder „Zion“. Die Fragen nach den Textadressaten und der Aussageintention stellt sich angesichts des Liedes GL 228 noch stärker, wo es heißt: „Tochter Zion, freue dich, jauchze laut, Jerusalem! Sieh, dein König kommt zu dir“. So sehr eine freudige und feierliche Stimmung dieser Gesang aufkommen lassen kann, so fragwürdig ist bei näherem Hinsehen wiederum die Transferierung und Erweiterung eines Textes des „Alten“ Testaments, näherhin aus dem Buch Sacharja (Sach 9,9), insbesondere hinsichtlich des bereits genannten Faktums, dass dieses Lied von Christen gesungen werden soll. An „Jerusalem“ ergeht der Appell der Freude und des lauten Jauchzens, da „dein König“ „zu dir“ kommt – lässt sich dies mit jüdischen Ohren anders denn als Imperativ, Jesus als Messias, als Anzubetenden anzuerkennen, hören? Wenn nicht, so tritt in dieser Passage die bereits genannte Problematik des Missionsansinnens gegenüber Juden besonders deutlich zu Tage. Ähnliches ist bezüglich GL 280 festzustellen („Zion, streu ihm deine Palmen, sieh, dein König naht heran! [...] Sieh, Jerusalem, dein König“), in abgeschwächter Form auch zu GL 260 („Werde Licht, Jerusalem, Halleluja, dein Licht ist uns erschienen, Halleluja“). Im Falle der letztgenannten Textpassage kann das Wort „uns“ zusätzlich als mögliche Spitze gegen Juden interpretiert werden.

Ein noch eklatanteres Missionierungsansinnen wurde für GL 284 vertont: „Jerusalem, Jerusalem, bekehre dich zum Herrn, deinem Gott“. Gegenüber der innerjüdischen Kritik, die in der dafür verwendeten Textbasis Hos 14,2 zum Ausdruck gebracht wird, ist dieser Text aus christlichem Munde gesungen m. E. einer der problematischsten innerhalb des Gotteslobes, insbesondere angesichts der mehr als fünfzehn Jahrhunderte alten christlichen Tradition des Vorwurfes an Jüdinnen und Juden, Jesus nicht nur nicht als Messias, sondern insbesondere nicht als Gott resp. Gottessohn anzuerkennen, eine Tradition, die in ihrer Variante als Gottesmordvorwurf seit Melito von Sardes ungezählte Verfolgungen und Ermordungen von Jüdinnen und Juden zur Folge hatte.

Im Bewusstsein um diese christliche Tradition werden auch jene Liedtexte des Gotteslobes fragwürdig, welche das allein durch Christus geschehen(d)e Heil zum Ausdruck bringen sollen, was beispielsweise in GL 220, 230, 299, oder auch in GL 159 und 163,2 mitschwingt.

„Wer schuldig ist auf Erden, verhüll nicht mehr sein Haupt. Er soll errettet werden, wenn er dem Kinde glaubt“, so lautet die zweite Strophe des Liedes GL 220. Unzweifelhaft ist mit dem Begriff „Kinde“ Jesus als Gottessohn gemeint, was aus dem zuvor Gesungenen hervorgeht: „Dem alle Engel dienen, wird nun ein Kind und Knecht. Gott selber ist erschienen“. „Wenn er dem Kinde glaubt“: Hierbei wird, genau genommen, keine Aussage darüber gemacht, was überhaupt „dem Kinde“ zu glauben sei, welche seiner Botschaften. Aufgrund des bereits zitierten Textumfeldes ist jedoch vermutlich vielmehr ein Glauben an das Kind, an das Menschgeworden-Sein Gottes, als Aussageintention anzunehmen. Damit erhält die Bedingung „wenn“ eine weit drastischere Bedeutungszuschreibung: Wo kein Glaube (an das „Kind“), da keine Rettung für Schuldiggewordene.

Fragwürdige Liedtexte

Im Zuge des Aufspürens von Antijudaismen entscheidend ist auch der Halbsatz zuvor („verhüll nicht mehr sein Haupt“), insbesondere die Worte „nicht mehr“. Das Verhüllen des zum Zwecke des Reimens verwendeten Hauptwortes „Haupt“ kann als Synonym für all jene Entsühnungspraktiken stehen, welche wichtige Bestandteile jener Schriften sind, die im Judentum zur Lebenszeit Jesu von Nazareth zentrale Bedeutung hatten.^[7] Damit wird zugleich ein völlig verändertes Gottesbild entworfen, als es im „Alten“ Testament an vielerlei Stellen zum Ausdruck gebracht wird. In Ps 51,4 („Wasche mich völlig von meiner Schuld“), Mi 7,18 („Wer ist ein Gott wie du, der Schuld vergibt und Vergehen verzeiht [...]! Nicht für immer behält er seinen Zorn, denn er hat Gefallen an Gnade“), Ps 32,2 („Glücklich der Mensch, dem der HERR die Schuld nicht zurechnet“), Lev 16,21–22 („Und Aaron lege seine beiden Hände auf den Kopf des lebenden Ziegenbocks und bekenne auf ihn alle Schuld der Söhne Israel und all ihre Vergehen nach allen ihren Sünden. Und er lege sie auf den Kopf des Ziegenbocks und schicke ihn durch einen bereitstehenden Mann fort in die Wüste, damit der Ziegenbock all ihre Schuld auf sich trägt in ein ödes Land; und er schicke den Ziegenbock in die Wüste“) u. a. wird ohne Zweifel davon ausgegangen, dass es die Möglichkeit zur Schuldvergebung bereits vor Lebzeiten Jesu von Nazareth gibt, auf unterschiedlichste Weise, bzw. dass ein Vergeben von Schuld durch Gott bereits eingetreten ist, siehe z. B. Ps 32,5 („du hast vergeben die Schuld meiner Sünde“), Ps 78,38 („Er aber war barmherzig, er vergab die Schuld und vertilgte nicht“) oder Klgl 4,22 („zu Ende ist deine Schuld, Tochter Zion!“).

Dies alles soll nun „nicht mehr“ gelten, stattdessen wird die im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils zumindest etwas (wenn auch nicht hinlänglich zur Vermeidung von Antijudaismen in später entstandenen kirchlich konnotierten Schreiben wie etwa *Dominus Iesus*) aufgeweichte „extra ecclesiam nulla salus“-Diktion in belehrender Weise fortgeführt, was gerade in Verbindung mit Musik und dem (intentionstypisch) kollektiven gesanglichen Umsetzen innerhalb eines feierlichen, liturgischen Kontextes eine noch größere Bedeutung erhält, als diese Textpassage dann hätte, wenn sie lediglich in einem Andachtsbuch des 18. Jahrhunderts stünde, welches in heutiger Zeit nicht mehr benutzt wird. Im Unterschied zu GL 220 richtet sich das bekannte Weihnachtslied „O du fröhliche“ (GL 238) nicht an die gesamte Menschheit, sondern nur an die „Christenheit“, wenn es in der zweiten Strophe heißt: „Christ ist erschienen, uns zu versöhnen: Freue, freue dich, o Christenheit“. So sehr theologisch die dadurch zum Ausdruck gebrachten soteriologischen Vorstellungen an anderer Stelle hinterfragenswert wären, so enthalten sie zumindest m. E. keine Antijudaismen, wenn das „uns“ als auf die „Christenheit“ bezogen interpretiert wird. Ähnliches ist bezüglich der dritten Strophe von GL 510 festzustellen, die da lautet: „Jesum Christ, der für mich ist gestorben, des Vaters Huld erworben“.

Unklarer ist die Lage allerdings in der dritten Strophe von GL 250, denn aus der Textpassage „Christ, der Retter, stieg hernieder, der sein Volk von Schuld befreit“ geht nicht hervor, wer hier als „sein Volk“ bezeichnet wird: Der Jude Jesus war Teil des Bundesvolkes Israel, als solcher ist es fraglich, ob er eine rettende Messiasfigur als „herabsteigend“, d. h. wie im christlichen Sinne

unmittelbar aus der göttlichen Sphäre (die noch dazu „oben“, also im physischen „Himmel“ „wohnend“ bildhaft suggeriert wird) heraus tretend überhaupt für denkmöglich gehalten, oder gar sich selbst als solcher gewähnt hätte. Wird bei der Interpretation von GL 250 hingegen angenommen, dass es sich um die Christen als „neues“ Volk Gottes (mehr dazu siehe untenstehend) handelt, so könnten ebendiese in der zitierten Textpassage angesprochen sein. Auch hier bliebe aber eine Leerstelle vorhanden, indem die Beziehung zum Volk Israel nicht bedacht oder nicht erwähnt wird, falls es sich nicht um eine absichtlich formulierte Substituierungsvorstellung handelt.

Auch in GL 279 („Hosanna dem Sohne Davids [...]. Du König deines Volkes“) kann wie bei GL 250 die Frage aufkommen, wer mit dem Begriff „Volk“ näherhin gemeint ist bzw. welche Konnotationen zu diesem Begriff mitschwingen, wenn er aus Christenmund besungen wird (vgl. dazu die oben angesprochene Problemstellung zu GL 280).

Unzweifelhaft hingegen ist die Sachlage in der dritten Strophe von GL 395: „Jetzt hat er sein Erbarmen an Israel vollbracht, sein Volk mit mächtigen Armen gehoben aus der Nacht“. Es handelt sich hierbei um eine Bearbeitung des Magnificat-Textes durch Maria Luise Thurmair aus der Mitte des 20. Jahrhunderts. Besonders bedeutsam sind jedoch die eklatanten Unterschiede zwischen diesen beiden Texten, welche in der folgenden Tabelle dargestellt sind:

Lk 1,46–55

Und Maria sprach:

Meine Seele erhebt den Herrn, 47 und mein Geist hat geb jubelt über Gott, *meinen Retter*.

48 Denn er hat hingeblickt auf die Niedrigkeit seiner Magd; denn siehe, von nun an werden mich glückselig preisen alle Geschlechter.

49 Denn Großes hat der Mächtige *an mir* getan, und heilig ist sein Name.

50 Und seine Barmherzigkeit ist von *Geschlecht zu Geschlecht* über die, welche ihn fürchten
51 Er hat Macht geübt mit seinem Arm; er hat zerstreut, die in der Gesinnung ihres Herzens hochmütig sind.

52 Er hat Mächtige von Thronen hinabgestoßen und Niedrige erhöht.

53 Hungrige hat er mit Gütern erfüllt und Reiche leer fortgeschickt.

54 Er hat sich Israels, seines Knechtes, angenommen, um der Barmherzigkeit zu gedenken

55 – wie er zu unseren Vätern geredet hat – gegenüber Abraham und seinen Nachkommen in Ewigkeit.

GL 395 (Maria Luise Thurmair)

Den Herren will ich loben, es jauchzt in Gott mein Geist;
denn er hat mich erhoben, dass man mich selig preist.

An mir *und meinem Stamme* hat Großes er vollbracht,
und heilig ist sein Name, gewaltig seine Macht.

Barmherzig ist er allen, die ihm in Ehrfurcht nahn;
die Stolzen lässt er fallen, die Schwachen nimmt er an.

Es werden satt aufstehen, die arm und hungrig sind; die Reichen müssen gehen, ihr Gut verweht im Wind.

Jetzt hat er sein Erbarmen an Israel *vollbracht*, sein Volk mit mächtigen Armen *gehoben aus der Nacht*.

Der uns das Heil verheißen, hat eingelöst sein Wort. *Drum werden ihn lobpreisen die Völker* fort und fort.

Die Maria des Lukasevangeliums nennt Gott „meinen Retter“, in Lk 1,49 spricht sie davon, dass „der Mächtige an mir“ Großes getan habe. Aus Thurmairs Text geht einerseits nicht einmal klar hervor, dass es sich beim lyrischen Ich um Maria handelt, im Gegenteil ist davon auszugehen, dass sich die Textrezipienten, d. h. Sängerinnen und Sänger dieses Liedes, mit dem lyrischen Ich identifizieren können oder sogar sollen. Doch selbst wenn den Ausführenden bewusst sein sollte, dass es sich ursprünglich um einen Text aus dem Mund der Maria des Lukasevangeliums handelt,

so hat Thurmair jedenfalls im Pendant zu Lk 1,49 „und meinem Stamme“ ergänzt. Dies ebnet bereits die Bahn für die Textveränderungen in der dritten Strophe, wo in der oben zitierten, hinsichtlich Antijudaismen kritischen Textpassage betont wird, dass Gott „jetzt [...] sein Erbarmen an Israel vollbracht“ habe. Dies steht in Kontrast zum entsprechenden Passus in Lk 1,54: Von V. 50 an nämlich erinnert die Maria des Lukasevangeliums an die Heilsgeschichte des Volkes Israel, an die vielen Zeichen der Barmherzigkeit, die Gott „von Geschlecht zu Geschlecht“ geübt hat, an „Abraham und seinen Nachkommen“. V. 54 steht dabei innerhalb dieses Gedenkens an die bereits vergangenen Heilstaten Gottes. Dass sich die Maria des Lukasevangeliums in diesem Vers auf das Kind, das sie erwartet, bezieht, ist eine denkbare, eine mögliche Interpretation des Textes, jedoch nicht einmal eine besonders naheliegende, berücksichtigt man den Kontext, in dem er steht, und die Tatsache, dass die lukanische Maria zuvor (V. 47 und 49) ihre Schwangerschaft nur als zu bejubelndes Wirken Gottes an ihr bezeichnet.

Demgegenüber ergänzt Thurmair nicht nur das bereits Erwähnte, sondern auch, dass Gott „sein Volk mit mächtigen Armen [...] aus der Nacht“ gehoben habe. Durch die unmittelbar zuvorgehende Satzeinleitung ist davon auszugehen, dass hier „sein Volk“ als Synonym für „Israel“ steht. Dieses wird – in konträrer Denkweise zum Text des Lukasevangeliums – nicht als vielfacher Empfänger von Gottes Barmherzigkeit, „von Geschlecht zu Geschlecht“, dargestellt, sondern stattdessen als bisher, bis zum Erscheinen des Gottessohnes, in der „Nacht“ lebend. Bildlich gesprochen, geschieht hier ein Umschwenken der Sichtweise auf das Volk Israel als im Licht versus als in der Dunkelheit lebend, bis zum „jetzt“ Geschehenen. Auch hierbei handelt es sich um einen Nährboden für mögliche anzuknüpfende Antijudaismen. Dem entspricht zudem, dass das Lied mit der Ankündigung des Lobpreises Gottes durch „die Völker“ endet – das Volk Israel wird damit noch weiter ins Dunkel gerückt, wiederum in scharfem Kontrast zum Text des Lukasevangeliums, in welchem von „Abraham und seinen Nachkommen“ die Rede ist, jedoch kein Gegensatz zwischen Judentum und Christentum bzw. Israel und den Völkern konstruiert wird.

In gleicher Weise einer Hinterfragung und Revidierung bedürftig ist auch der Text der zweiten und dritten Strophe von GL 527, wo es an Maria gerichtet heißt: „[...] den Heiland Jesus Christ, der unser Retter ist aus aller Sünd und allem Schaden. Denn nach dem Sündenfall wir warn verstoßen all und sollten ewig sein verloren. Da hast du, reine Magd, wie dir vorhergesagt, uns Gottes Sohn zum Heil geboren.“ In diesem Text, der aus dem Jahr 1675 stammt, scheint es auf den ersten Blick keine Antijudaismen zu geben, denn es ist davon die Rede, dass alle Menschen, unterschiedslos, inklusive des Beters bzw. Sängers selbst, der in der Wir-Form spricht bzw. singt, aufgrund des Sündenfalls „verstoßen“ gewesen seien. Auf die inhärente Unlogik, dass ein Mensch, der nach dem bereits „zum Heil geborenen“ Gottessohn geboren wurde, sich sprachlich subsumiert in die Gruppe aller zuvor Geborenen, sei nur nebenher hingewiesen. Bei näherer Reflexion jedenfalls besagt diese Textpassage implizit, dass es vor der Geburt des Gottessohnes keine Möglichkeit gegeben habe, der ewigen Verlorenheit zu entfliehen, Sühne, Gnade und Barmherzigkeit von Gott zu erhalten – was wiederum in eklatantem Gegensatz zum ersten Teil der auch christlichen Bibel steht und Antijudaismen beinhaltet bzw. hervorrufen kann.

Auch christologisch und soteriologisch bedenklich

Nicht nur hinsichtlich möglicher daraus resultierender Antijudaismen, sondern auch christologisch und soteriologisch bedenklich ist der Text der fünften Strophe von GL 299, wo es heißt: „O heiliges Kreuz, sei uns begrüßt, du einzige Hoffnung dieser Welt!“, ein Text, der auf dem Hymnus „Vexilla regis prodeunt“ basiert. Nicht Jesu irdisches Wirken, seine Verkündigung oder – noch frappierender – sein Auferweckt-worden- Sein bieten diesem Text zufolge Anlass zu Hoffnung, sondern das „heilge Kreuz“. Ebenso hoffnungslos erscheinen dem „heilgen Kreuz“ gegenüber all jene Erzählungen über Gottes Wirken, die in das „Alte“ Testament, einer vom schierem Umfang her wesentlich größeren Textsammlung als jene des „Neuen“ Testaments, Eingang gefunden

haben. Nicht zuletzt handelt es sich um eine Sichtweise, die mit keiner der Erzählvarianten der vier kanonischen Evangelien dahingehend übereinstimmen würde, als dass die darin vorkommenden Jesusfiguren ebenfalls das Kreuz als Hoffnungszeichen interpretieren würden. Auch bezüglich des historischen Jesus von Nazareth als Jude wäre eine solche Annahme m. E. sehr unwahrscheinlich: In einer religiösen Tradition tief verwurzelt, die das Leben als größtes Gottesgeschenk betrachtet, wäre es mehr als ungewöhnlich, wenn ein Jude einem grausamen römischen Hinrichtungswerkzeug, mit intentionsweise abschreckender Wirkung, überhaupt eine positive Konnotation beigemessen hätte, oder gar eine Ausschließlichkeit der Hoffnung. Diese gilt in den Judentümern aller Zeiten Gott und seiner Wirkmacht, nicht irgendeinem Gegenstand aus Menschenhand, erst recht nicht einem Folterinstrument.

Hinweisen möchte ich auch auf die Problematik des Liedtextes der vierten Strophe von GL 230. Die Textpassage, mit welcher besungen wird, dass „sich beugen müssen alle Knie im Himmel und auf Erden hie“ basiert prinzipiell auf einer Aussage des Philipperbriefes (Phil 2,10). Dort heißt es: „??? ?? ?? ?????? ????? ??? ??? ?????? ?????? ??? ?????? ??? ??????“, was für die Elberfelder Bibel ins Deutsche übertragen wurde als „damit in dem Namen Jesu jedes Knie sich beugt, der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen“, für die Einheitsübersetzung als „damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihr Knie beugen vor dem Namen Jesu“ oder etwa für die Lutherbibel als „dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind“. Im Unterschied dazu ist in GL 230, wofür die Bearbeitung des Hymnus „Conditor alme siderum“ von Thomas Müntzer aus dem Jahr 1523 verwendet wurde, vom „Müssen“ des Sich-Beugens „aller“ Knie die Rede. Dies kann den Gedanken aufkommen lassen, wie mit all jenen zu verfahren sei, die diesem „Müssen“ nicht nachkommen, da sie weder den Namen Jesu noch seine ab dem 4. Jahrhundert dogmatisierte Gottessohnschaft im nicht-jüdischen Begriffsverständnis verehren möchten – was Intoleranz gegenüber sog. „Ungläubigen“, Andersdenkenden, aber eben auch gegenüber Jüdinnen und Juden hervorrufen kann.

Als Beispiele für jene Liedtexte, die der oben genannten dritten Kategorie, nämlich Texte, denen die Substitutionstheologie noch immer zugrunde liegt, zugeordnet werden können, seien GL 209, 213 und 498 genannt. Mit GL 209 und 213 hängt die Problematik der Rede vom in resp. durch Christus gestifteten „Neuen“ Bund zusammen, welche andernorts inklusive Bezugnahme auf bereits existierende Literatur umfassend zu erörtern wäre. In der gebotenen Kürze sei zumindest darauf hingewiesen, dass sich die zugrundeliegenden „neu“testamentlichen Stellen essentiell von den Liedtexten des Gotteslobes unterscheiden. In Mt 26,28 und Mk 14,24 ist von „?? ??? ?? ??“ („mein Blut des Bundes“) die Rede, in Lk 22,20 und 1 Kor 11,25 wird dieser „Bund“ als „? ??? ??“ bezeichnet, wobei „?“ in gängigen Bibelübersetzungen als „neu“ ins Deutsche übertragen wird, jedoch auch die Bedeutung „ungewöhnlich, überraschend, sonderbar“ und vor allem „erneuert“ haben kann, wodurch es zu keiner bzw. einer geringeren Abwertung des gemeinhin auf einen Singular reduzierten „Alten“ Bundes käme.

Die Konstruktion eines Gegensatzes zwischen „Altem“ und „Neuem“ Bund

In der dritten Strophe von GL 213 heißt es jedoch: „[...] ich will euch wiedergeben mit meinem Blut das Leben! Dies ist der neue, ewge Bund“. Dies kann im Hörer die Vorstellung erwecken, dass der „Alte“ Bund kein ewiger gewesen sei, sondern nur bis Christus gegolten habe – was implizit auch in GL 209 zum Ausdruck gebracht wird: „für immer ist der Bund geschlossen, der euch zum Volke Gottes macht“. Die so Angesprochenen werden demnach als „Volk Gottes“ bezeichnet, ein Bezug zum Volk Israel als Volk Gottes wird zwar nicht explizit hergestellt, jedoch liegt der gedankliche Schluss nahe, dass die „Kirche“ das Volk Israel als „Volk Gottes“ substituiert habe.^[8] Anders würde sich die Sachlage darstellen, wenn im Liedtext z. B. davon die Rede wäre, dass die Angesprochenen „dem Volk Gottes hinzugefügt“ worden wären oder dergleichen.

Ein Gegensatz zwischen „alt“- und „neu“testamentlichen Erzählungen wird auch in der dritten Strophe von GL 498 konstruiert, diesmal mit Bezugnahme auf die Zuwendung Gottes zum Volk Israel im Zuge des Exodus: „Das wahre Manna, das ist hie, davor der Himmel beugt die Knie; hier ist das rechte Himmelsbrot“. Das in der ersten Strophe besungene „Heil der Welt, Herr Jesus Christ“ wird dadurch in Kontrast gesetzt zum „alt“testamentlichen Manna, bei dem es sich in naheliegender Schlussfolgerung um das „falsche“, „nicht wahre“ oder „unrechte“ Himmelsbrot gehandelt habe. Der Text dieses Liedes stammt aus dem Jahr 1638 und ist somit aus seinem Zeitkontext heraus erklärbar. Was aber einer Rechtfertigung bedürfte, ist die Frage, warum er weiterhin Eingang in das Gotteslob gefunden hat.[\[9\]](#)

Bedenkt man die Tatsache, dass „besonders das Singen und Musizieren sowie das aktive Hören von Musik in der Liturgie und in Gottesdiensten, aber auch ganz allgemein in Sakralräumen [...] geistliche und spirituelle Ressourcen“ (Ebenbauer/Esterbauer 2024, 8) erschließen, so handelt es sich bei den oben angeführten und weiteren, nicht erwähnten Texten, die hinsichtlich impliziter Antijudaismen zumindest als hinterfragenswert oder problematisch einzustufen sind, um keine auf Dauer zu ignorierenden Nebensächlichkeiten. Im Hinblick auf eine künftige Revision des Gotteslobes wären daher einerseits Kriterien, die z. B. für die Erstellung des künftigen Evangelischen Gesangbuches erarbeitet wurden,[\[10\]](#) als Inspiration heranzuziehen. Andererseits wäre eine große Überschrift über alle Lied- und sonstigen Textinhalte zu setzen, nämlich die Frage: Ist es denkbar, dass Jesus von Nazareth als Jude auf diese Weise gesungen und gebetet hätte?

Die vorangegangenen Überlegungen sind, aufgrund der notwendigen Beschränkung in der Auswahl und in der Einbettung in größere theologische und gesamtgesellschaftliche Argumentationskontexte, als Gedankenanstöße zu verstehen, die andernorts in extenso weitergeführt und diskutiert werden können. Prinzipiell standen sie unter jenem Motto, welches Pinchas Lapide in seinem mit Ulrich Luz gemeinsam verfassten Buch *Der Jude Jesus* formulierte:

„Nicht so sehr um Anklage oder Anprangerung geht es [...], als um die Bewältigung einer traumatischen Vergangenheit, die noch immer die Gegenwart vergiftet und jedweden Dialog durch allzu grauenvolle Erinnerungen überschattet“ (Lapide/Luz 1979, 8).

Lapides Beobachtung galt der „Gegenwart“ von 1979. In heutigen Zeiten, wo die katholische Kirche sich mitten in einem multiperspektivischen Prozess der Neuorientierung befindet, könnte die Erinnerung an die Schoah nicht zuletzt durch das sukzessive Sterben der letzten Zeitzeugen verblassen oder angesichts anderer bedeutender, weltpolitischer wie auch innerkirchlicher Herausforderungen in den Hintergrund geraten.

Immer wieder und mit Blick auf je aktuelle Entwicklungen immer neu ist daher eine „christliche Theologie im Angesicht des Judeseins Jesu“ (vgl. Striet 2019) zu entwerfen. Immer wieder sind aber auch katechetische Praxis und liturgische Vollzüge zu beleuchten und zu hinterfragen, inwiefern sie mit dem Judesein Jesu kongruent gehen und im Bewusstsein der Wirkungsgeschichte von christlichen Antijudaismen ausgestaltet werden.

Literatur

- Andresen, Carl (2011)**, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1: Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Basse, Michael (2009)**, Von den Reformkonzilien bis zum Vorabend der Reformation, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Bischof, Franz X. et al. (2012)**, Einführung in die Geschichte des Christentums, Freiburg i. Br.: Herder.

- Brocke, Edna (2001)**, Anmerkungen zu Thesen von Tiemo Rainer Peters, in: Manemann, Jürgen / Metz, Johann Baptist (Hg.), Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters, Münster: Lit (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 12), 2. Aufl., 20–23.
- Brox, Norbert (2008)**, Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf: Patmos.
- Chadwick, Henry (2001)**, The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great, Oxford et al.: Oxford University Press.
- Dassmann, Ernst (2012)**, Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, Stuttgart: Kohlhammer, 3. Aufl.
- Ebenbauer, Peter (2018)**, Das Judentum in Kirchenliedern einst und heute. Traditionen und Transformationen im neuen katholischen Gesangbuch Gotteslob, in: Himmelbauer, Markus / Jäggle, Martin / Siebenrock, Roman A. / Treitler, Wolfgang (Hg.), Erneuerung der Kirchen. Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog, Freiburg i. Br. et al.: Herder (Quaestiones disputatae 290), 274–291.
- Ebenbauer, Peter / Esterbauer, Reinhold (2024)**, Editorial, LIMINA – Grazer theologische Perspektiven 7, 1: Klingende Welten. Potentiale und Wirkweisen von Klang und Musik, 7–10. DOI: 10.25364/17.6:2023.2.1.
- Förster, Hans (2024)**, Veritas Graeca und christlicher Antijudaismus. Mögliche Quellen judenfeindlicher Formulierungen in modernen Übersetzungen des Neuen Testaments, auge. Amt und Gemeinde. Zeitschrift für evangelisch-theologische Impulse & Diskurse 73, 2, 80–87.
- Frank, Isnard W. (2008)**, Kirchengeschichte des Mittelalters, Düsseldorf: Patmos.
- Frankemölle, Hubert (2006)**, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart: Kohlhammer (KThSt 5).
- Gerhards, Albert (2016)**, Das neue „Gotteslob“ (2013) und die Hebräische Bibel. Ein kritischer Durchblick, in: Petschnigg, Edith / Fischer, Irmtraud (Hg.), Der „jüdisch-christliche“ Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnen-sicht, Wien u. a.: Böhlau, 164–172.
- Groen, Bert (2006)**, Antijudaismus in der christlichen Liturgie und Versuche seiner Überwindung, in: Kügler, Joachim (Hg.), Prekäre Zeitgenossenschaft. Mit dem Alten Testament in Konflikten der Zeit. Internationales Bibel-Symposium Graz 2004, Berlin: Lit, 247–278.
- Heim, Manfred (2008)**, Einführung in die Kirchengeschichte, München: Beck, 2. Aufl.
- Huber, Sonja (2025)**, „... eingetreten in den Schabbat“. Eine Theologie des Karsamstags unter besonderer Berücksichtigung jüdischer Perspektiven, Baden-Baden: Karl-Alber-Verlag.
- Kaufmann, Thomas et al. (2006–2008)**, Ökumenische Kirchengeschichte, 3 Bde., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lange, Christian (2025)**, Kirchengeschichte des Altertums. Ein Studienbuch, Stuttgart: Kohlhammer.
- Lapide, Pinchas / Luz, Ulrich (1979)**, Der Jude Jesus. Thesen eines Juden. Antworten eines Christen, Zürich et al.: Benziger et al.
- Lenzenweger, Josef et al. (1995)**, Geschichte der katholischen Kirche, Graz: Styria, 3. Aufl.
- Logan, F. Donald (2005)**, Geschichte der Kirche im Mittelalter, Darmstadt: Primus.
- Metz, Johann Baptist (2001)**, Auf dem Weg zur „geschuldeten Christologie“, in: Manemann, Jürgen / Metz, Johann Baptist (Hg.), Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters, Münster: Lit, 2. Aufl., 99–103.
- Mitchell, Margaret M. et al. (2006), The Cambridge history of Christianity, Bd. 1: Origins to Constantine, Cambridge: Cambridge University Press.
- Papst Franziskus (2023)**, Ansprache an die europäische Rabbinerkonferenz, Konsistoriensaal, 6. November 2023,
<https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2023/november/documents/20231106-european-rabbis.html> [27.01.2026].
- Papst Leo XIV. (2025)**, Generalaudienz, Petersplatz, 29. Oktober 2025,
<https://www.vatican.va/content/leo-xiv/de/audiences/2025/documents/20251029-udienza-generale>.

[html](#) [27.01.2026].

Schwendemann, Wilhelm (2018), Antisemitismus – das Gift der Gegenwart in einer demokratischen Zivilgesellschaft, Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 3, 236–244.

Seebaß, Gottfried (2006), Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung, Stuttgart: Kohlhammer.

Striet, Magnus (2019), Christliche Theologie im Angesicht des Judeseins Jesu, in: Homolka, Walter / Striet, Magnus, Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser, Freiburg i. Br.: Herder, 71–140.

Vogel, Winfried et al. (2025), Redaktionsbericht zum Katholischen Gebet- und Gesangbuch Gotteslob (2013), Trier: Deutsches Liturgisches Institut.

Vorgrimler, Herbert (2008), Neues theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br.: Herder, 6. Aufl.

Wolf, Hubert (2004), Den ganzen Tisch der Tradition decken, Theologische Quartalschrift 184, 4, 254–276.

Zenger, Erich (2011), Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Kevelaer: Topos plus, unveränd. Nachdruck der 4. Aufl. 1994.

[1] „Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“, eines der wegweisendsten Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils.

[2] Wilhelm Schwendemann bezeichnet diese als „das Gift der Gegenwart in einer demokratischen Zivilgesellschaft“ (Schwendemann 2018).

[3] Hubert Wolfs auf eigene Erfahrung gründende Beobachtung hinsichtlich von Forschungsergebnissen der Kirchengeschichte, denen „eine kritische innerkirchliche ‚Memoria‘-Funktion“ zukäme, sei allerdings auch erwähnt, nämlich dass „zu befürchten steht, dass die Ergebnisse von der institutionalisierten Kirche nur bedingt zur Kenntnis genommen werden“ (Wolf 2004, 272).

[4] So im Falle der Kirchengeschichtsdarstellungen von Josef Lenzenweger et al. (1995), Henry Chadwick (2001), Gottfried Seebaß (2006), Thomas Kaufmann et al. (2006–2008), Michael Basse (2008), Norbert Brox (2008) und Carl Andresen (2011).

[5] Hans Förster führt dies in zahlreichen Publikationen durch und weist dabei auf die antijudaistische Geprägtheit der dafür gängigerweise verwendeten Hilfsmittel (Wörterbücher u. dgl.) hin, vgl. z. B. Förster 2024. Siehe dazu auch Huber 2025.

[6] Bert Groen spricht in diesem Zusammenhang über „das in fast allen christlichen Liturgiefamilien weit verbreitete Phänomen des Antijudaismus“ (Groen 2006, 247).

[7] Auf das Verhüllen des Antlitzes in Gottes Gegenwart, beispielsweise in Ex 3,6 oder 1 Kön 19,13, wird hier höchstwahrscheinlich nicht rekurriert.

[8] Zu dieser Thematik im Zusammenhang mit dem Gotteslob siehe z. B. Ebenbauer 2018, bes. 277.

[9] Möglichkeiten dafür sind in Albert Gerhards' Darstellung der Revisionsarbeit am Gotteslob nachzulesen (Gerhards 2016).

[10] Vgl. die konzeptionellen Überlegungen der Konferenz landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden, „Israel im Gesangbuch“ vom März 2023, [klak.org](#) index_html_files/2023-03-06-Eingabe- KLAK-final.pdf [25. 08. 2025].

Dr. Dr. Sonja Huber, (Jhg. 1980), studierte von 1998 bis 2006 Komposition, Musiktheorie und Konzertfach Klavier an der Universität für Musik und darstellende Kunst Wien. Im Jahr 2011 folgte ihre Promotion im Fach Musikwissenschaft. Anschl. war sie international als solistische und kammermusikalische Pianistin aktiv und unterrichtete von 2008 bis 2015 an Universitäten wie dem Wiener Leonard-Bernstein-Institut und wurde 2010 mit dem Kulturanerkenntnispreis für Musik des Landes Niederösterreich geehrt. Im Jahr 2015 begann sie das Studium der Katholischen Fachtheologie an der Universität Wien, welches sie 2020 erfolgreich beendete. 2024 Promotion. Ihre Dissertation trägt den Titel: „*... eingetreten in den Schabbat*“ Eine Theologie des Karsamstags unter besonderer Berücksichtigung jüdischer Perspektiven“, (Karl Alber Verlag 2025). Derzeit forscht sie an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften über die Rezeption des Buches Esther in der Zeit der Aufklärung.

Quelle: [Limina. Grazer theologogische Perspektiven](#), 2026, Band: 9. Creative Commons Attribution 4.0 International Licence.