

21. August 2022 | 10. Sonntag nach Trinitatis

„Überfließende Gerechtigkeit“

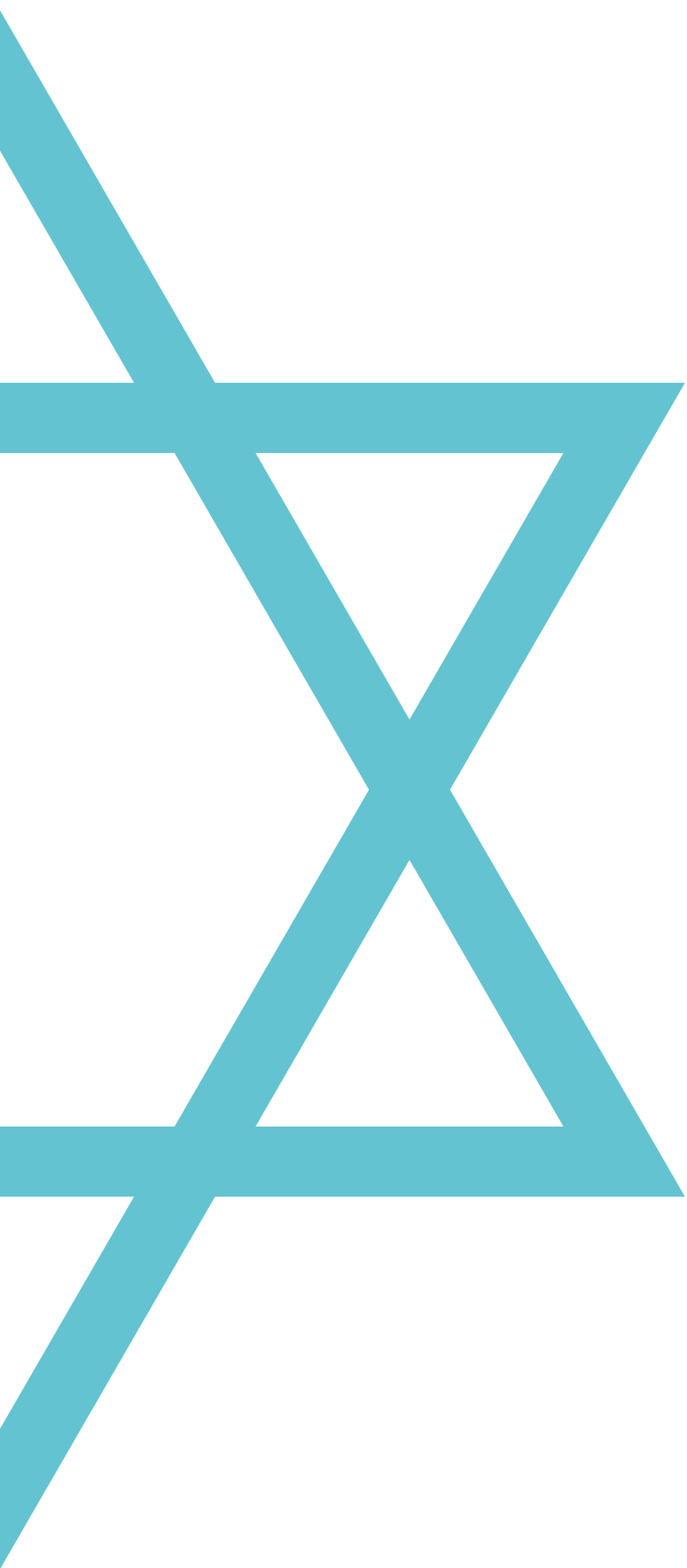
(Matthäus 5,17-20)

Eine Arbeitshilfe zu Matthäus 5,17-20
Israelsonntag 2022



Inhaltsverzeichnis

- 1 **Vorwort**
- 3 **Exegese von Matthäus 5,17-21**
Peter Wick
- 10 **Traditionelle Halacha**
Alisa Bach
- 15 **Die Halacha und das zugrundeliegende Rechtsverständnis
– eine orthodoxe Perspektive**
Jehoschua Ahrens
- 19 **Liturgie und Lesepredigt**
Ursula Rudnick
- 23 **Zur musikalischen Gestaltung des Israelsonntags**
Susanne Hiekel
- 29 **Die Autor*innen und Herausgeber*innen**



Das „Mehr“ an Gerechtigkeit, welches Jesus in der Bergpredigt einfordert, steht im Zentrum dieser Arbeitshilfe zum 10. Sonntag nach Trinitatis am 21. August 2022, dem Israelsonntag. Erst seit der Revision der Perikopenordnung von 2018 gehört der Text Matthäus 5,17-20 zu den für den evangelischen Gottesdienst vorgeschlagenen Predigttexten (Perikopenreihe VI).

Im christlich-jüdischen Gespräch wirft dieser zentrale Abschnitt innerhalb der Bergpredigt grundlegende Fragen nach dem Verständnis von göttlichem Gebieten und göttlicher Gerechtigkeit auf. Hierzu ist ein Lernen vom Judentum hilfreich - ja notwendig, um ein angemessenes Verständnis von Jesu Lehre zu entwickeln.

Die Arbeitshilfe bietet dazu - aus zwei unterschiedlich geprägten jüdischen Perspektiven - Erläuterungen zu dem, was im Judentum „Halacha“ genannt wird - der zentrale Begriff für das jüdische Religionsrecht, den man wörtlich vielleicht übersetzen kann mit „die zu gehende Wegrichtung“ oder „Gehbewegung“.

Ein kompletter Gottesdienstentwurf mit Lesepredigt und ein kirchenmusikalischer Blick auf die Gestaltung des Gottesdienstes am Israelsonntag - mit zahlreichen Hinweisen auf Orgel-, Chormusik und Lieder - bieten Anregungen, wie man diesen Sonntag würdig feiern und einladend gestalten kann.

Die Arbeitshilfe ist entstanden in Kooperation der Evangelischen Landeskirchen in Bayern, Hannover und im Rheinland. Wir danken den Autorinnen und Autoren ganz herzlich für Ihre Beiträge und wünschen der Arbeitshilfe weite Verbreitung und fruchtbare Anwendung in Gemeinden und Kirchenkreisen.


Wolfgang Hüllstrung


Ursula Ruenick


Axel Töllner



Matthäus 5,17–20

Peter Wick

Jesus tritt in der Bergpredigt als ein radikaler Toralehrer auf. Die Übersetzung von Matthäus 5,17–20 lautet: „17 Denkt nicht, dass ich gekommen bin, um die Tora oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen. 18 Denn – amen – ich sage euch: Bis der Himmel und die Erde vergehen, wird nicht ein Jota oder ein Strichlein von der Tora vergehen, bis alles geschieht. 19 Wer nun eins dieser geringsten Gebote auflöst und die Menschen so lehrt, wird der Geringste genannt werden im Königreich der Himmel. Wer sie aber tut und lehrt, dieser wird groß genannt werden im Königreich der Himmel. 20 Denn ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht mehr überfließt als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Königreich der Himmel hineingehen.“

In diesen Versen spitzt Jesus seinen Anspruch zu. Er ist gekommen, um die Tora zu erfüllen. Er stellt dieses Erfüllen in Opposition zum Auflösen. Auflösen bedeutet, einzelne Gebote oder ganze Teile der Tora für irrelevant und ungültig zu erklären. Die ganze Tora gilt. Doch „Erfüllen“ meint mehr. Es bedeutet, die Tora so zu tun und zu leben, wie sie von Gott her intendiert ist.

Es geht Jesus um die richtige Auslegung der Tora. Diese Auslegung realisiert sich in der Lehre und noch davor im Tun: „Wer sie aber tut und lehrt!“ Für den Juden Jesus

wird vorausgesetzt, dass er ein grundsätzlich positives Verhältnis zur Auslegung hat. Die hebräische Schrift kann nicht laut gelesen werden, wenn nicht die Vokale, die im Hebräischen nicht im Text stehen, interpretierend ergänzt werden. Hebräisch lesen heißt interpretieren. So muss alles, auch die Gebote, ausgelegt werden durch den Lehrer und auch durch die Schrift selbst.

Anschließend an diesen Text stehen die sechs Auslegungsworte (Mt 5,21–48), die früher „Antithesen“ genannt worden sind. Obwohl dieser Begriff die scharfen Gegenüberstellungen in diesen Worten angemessen wiedergibt, wurde er doch oft missbraucht. Es wurde behauptet, dass Jesus nicht die Tora auslegt und dabei andere Auslegungen in den Hintergrund drängt, sondern dass er die Tora aufhebt und ein neues Gesetz gibt. Doch dies ist nicht der Fall. Die Vorstellung der Pflicht zur Auslegung ist omnipräsent. So kann Jesus das Gebot zur Ausstellung eines Scheidebriefs (Mt 5,31f; vgl. Mt 9,3–9) so auslegen, dass Mose dieses Gebot wegen der Herzenshärte seiner Adressaten gegeben hat. Denn in der Tora steht für Jesus, dass Gott das von Anfang an nicht so wollte, sondern Gott hat Mann und Frau dafür geschaffen, dass sie zusammenbleiben. Mose selbst hat offensichtlich für Jesus die Tora, die er auf dem Berg empfangen hat, interpretiert, als er sie hinunter zum Volk gebracht hat. Bei seiner Interpretation hat er auf sein Zielpublikum Rücksicht genommen,

was selbstverständlich jeglicher guten Interpretation entspricht. Mose hat die Tora herunter transferiert, sowohl wörtlich, indem er sie herunter zum Volk gebracht hat, als auch inhaltlich, indem er die Situation des Volkes in seinen Toratransfer aufgenommen hat.

Jesus ist nicht ein neuer Mose, wie das oft behauptet worden ist. Er empfängt keine neue Tora, sondern er interpretiert die mosaische und verpflichtet das Volk darauf. Er tut also dasselbe wie Josua. Er ist ein neuer Josua, schließlich trägt er dessen Namen, denn Jesus ist eine ins Griechische transkribierte Kurzform von Jehoschua (Josua). Der Anspruch im Matthäusevangelium ist groß: Auf dem Berg kann Jesus den Menschen die Tora so lehren, wie Mose sie empfangen und auf dem Berg verstanden hat. Im Gegensatz zu Mose muss er sie nicht herunter transferieren, sondern er kann sie in ihrer ursprünglichen Radikalität auslegen. Weil durch ihn das Königreich Gottes angebrochen ist, dürfen nun auch seine Schüler und das Volk auf den Berg. Er bringt keine neue Tora, doch durch seine Person gewährt er die unmittelbare Nähe zu Gott.

Zurück zum Text: „17 Denkt nicht, dass ich gekommen bin, um die Tora oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ Der Evangelist hat Jesus bereits als Messias eingeführt. Jetzt lässt er Jesus offensichtlich ein mögliches Missverständnis zurückweisen: Mit Jesus ist die Tora nicht erledigt. Im Gegenteil, Jesus hat den Anspruch, die ganze Tora und die Propheten zu erfüllen.

Die Heilige Schrift wird als unermessliche Energiequelle verstanden. Diese Energie wartet darauf, sich in der Realität zu konkretisieren. Gottes Wort wartet darauf, die Realität zu gestalten und umzuwandeln. Der Gegensatz zur Auflösung des Gesetzes und der Propheten ist nicht deren Einhaltung, sondern die Realisation und Gestaltwerdung ihrer Worte auf dieser Erde und im Leben der Menschen. Das ist ihre Erfüllung. Der folgende Satz bestätigt dies

und führt weiter: „18 Denn – amen – ich sage euch:“ Mit dieser Formulierung leitet Jesus eine weitergehende Interpretation des Gesagten ein. „Bis der Himmel und die Erde vergehen, wird nicht ein Jota oder ein Strichlein von der Tora vergehen, bis alles geschieht.“ Die Tora gilt nicht nur bis an das Ende der Welt, sondern bis dann wird auch alles geschehen, was in ihr steht. So muss sich zum Beispiel das Wort aus Dtn 18,15 erfüllen: „Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, erwecken aus dir und aus deinen Brüdern; dem sollt ihr gehorchen.“ Das Matthäusevangelium stellt Jesus als diesen Propheten dar. Ohne diese Erfüllung kann das Ende nicht kommen. Doch auch die Gebote der Tora sind gemeint.

„19 Wer nun eins dieser geringsten Gebote auflöst und die Menschen so lehrt, wird der Geringste genannt werden im Königreich der Himmel. Wer sie aber tut und lehrt, dieser wird groß genannt werden im Königreich der Himmel.“ Hier geht es nicht wie in Vers 17 um das „Auflösen“ im Sinne von „zerstören“ (*katalyo*), sondern um das Lösen im Sinne von interpretierend „außer Kraft setzen“ (*lyo*). Der Gegensatz dazu ist „binden“ im Sinne von „in Kraft setzen“ gemäß einer konkreten Handlungsanweisung und damit einer bestimmten Gebotsauslegung. Wer Gebote außer Kraft setzt, der wird nicht aus dem Reich Gottes ausgeschlossen, aber er muss den geringsten Platz einnehmen. Dies ist wichtig, denn später im Evangelium erhält zuerst Petrus die Binde- und Lösegewalt (Mt 16,19 *lyo*) und darauf auch die ganze Gemeinschaft der Kirche (Mt 18,18 *lyo*). Gebote müssen wie alle Texte auf das Leben hin ausgelegt werden und konkurrierende Auslegungen müssen für die Kirche als ethisch verbindlich oder als unverbindlich erklärt werden. Es gibt somit eine große Spannung zwischen unserem Vers in Kap. 5 und Kap. 16 und 18. Kein Gebot darf für Jesus außer Kraft gesetzt werden, und doch muss sein Geltungsbereich für die Kirche durch Interpretation auf die gegenwärtige Zeit angewendet werden, indem es entweder ausgeweitet oder eingeschränkt wird.

Genau dies tut Jesus in den folgenden sechs

Auslegungsworten. Diese Worte sind je in derselben Weise aufgebaut. Jesus nennt zuerst das Gebot. Es ist den Alten gesagt und sowohl für Jesus als auch seine Zuhörer von Gott gegeben und selbstverständlich. „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist“. In diesem *passivum divinum* ist Gott derjenige, der das Gebot auf dem Sinai zu Mose gesagt hat. Mit der Auslegungsformel „ich aber sage euch“ leitet Jesus seine Interpretation ein. Dies war ein gängiges Verfahren bei jüdischen Gesetzeslehrern und wird in späteren Texten von den Rabbinen überliefert. Die Gebotsinterpretationen von Jesus, die im Folgenden kurz interpretiert werden, sind keineswegs einzigartig. Manche davon kennen wir auch aus anderen jüdischen Schriften.

Neben einer legalen Auslegung und Anwendung, die etwa auch vor einem Gerichtshof einklagbar ist, weitet Jesus unter anderem das Mordverbot wie andere zeitgenössische Lehrer auf ein Beschimpfungsverbot aus, welches als Verbot des Zorns auf den Bruder nicht mehr justiziabel ist, obwohl es selbstverständlich die Gerechtigkeit im Zusammenleben fördert (5,21–26). Als Ehebruch gilt für Jesus schon dessen Vorbereitung durch begehrende Blicke (5,27–31). Er bindet also noch weitere Vergehen in diese Gebote mit ein. Doch auch der begehrende Blick ist auf der Erde nicht justiziabel. Das Gebot des Scheidebriefs löst Jesus und setzt es für fast alle Fälle außer Kraft. Es darf nur noch in den allerhärtesten Fällen angewendet werden (5,32f). Hingegen löst er das Gebot zum richtigen Schwören ganz auf, indem er es de facto außer Kraft setzt, weil er das Schwören an sich verbietet (5,34–37). Das Gebot der Talion setzt er ebenfalls außer Kraft, indem der Geschlagene nicht zurückschlagen, sondern anbieten soll, die Strafe auf sich zu nehmen und die andere Wange hinzuhalten (5,38–42). In das Gebot der Nächstenliebe bindet er auch die Feindesliebe mit ein (5,43–48). Jesus bindet und löst. Er löst das Schwurgebot, die Talion und zum Teil das Scheidebriefgebot, weil er andere Gebote umso mehr bindet. Jesus ist ein strenger Toraausleger. Doch prinzipiell entsprechen

seine Auslegungstechniken dem, was auch von den Pharisäern und anderen überliefert ist, und auch die genannten Inhalte sind nicht ungewöhnlich für den damaligen innerjüdischen Gesetzesdiskurs.¹

Die Tora will Gerechtigkeit. Die Gebote werden streng ausgelegt und auf weitere Lebensbereiche bezogen. Gerecht ist nicht nur, wenn niemand ermordet wird, sondern auch wenn Mitmenschen nicht mehr beschimpft werden. Damit wird das Potential der Gerechtigkeit der Tora erweitert umgesetzt. Dies macht die Gerechtigkeit überfließend. In diesem Sinne ist auch die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer überfließend, von denen ein ähnlicher Umgang mit der Tora überliefert ist. Dies erkennt Jesus im folgenden Satz an. Doch er will mehr. Die von ihm gelehrt Toragerechtigkeit soll „mehr“ überfließend sein als die der anderen. Und dieses „mehr“ muss genauer bestimmt werden.

Der folgende Vers geht noch weiter. „20 Denn ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht mehr überfließt als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Königreich der Himmel hineingehen.“ Die Schriftgelehrten und die Pharisäer haben nicht eine falsche Gerechtigkeit, die durch die Gerechtigkeit von Jesus ersetzt werden soll. Das ist ein verbreitetes Missverständnis in der exegetischen Wissenschaft, welches diese Gruppierungen schlecht macht und Jesus vom Judentum distanziert. Jesus will nicht eine andere Gerechtigkeit, sondern er will, dass die Gerechtigkeit seiner Hörer über das bereits überfließende Maß der Gerechtigkeit der Schriftgelehrten hinausgehen soll. Sie sollen noch radikaler sein. Doch was bedeutet das für die sechs Auslegungsworte, die Jesus paradigmatisch für seine Gesetzesauslegung gebraucht? Nun kommt das ganz Besondere der Auslegung Jesu ins Spiel. Er will, dass in allen Geboten der Tora das Liebesgebot gehört und beachtet wird.

Den hermeneutischen Schlüssel Jesu für

¹ Zum begehrenden Blick in frühjüdischen Texten s. Matthias Konrad, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 2015, 87f.

eine solche Exegese bildet das Doppelgebot der Liebe, das für ihn die Tora und die Propheten zusammenfasst (Mt 22,40): „An diesen Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“ Jesus lehrt, dass jedes Gebot über seinen Wortlaut hinausgehend zur bedingungslosen Nächstenliebe aufruft.² Und in diesem Sinne interpretiert er diese sechs Gebote in den Auslegungsworten. Die Gebote wollen die Gerechtigkeit des Zusammenlebens sichern. Wer den Aufruf zur konkreten, radikalen Nächstenliebe in allen Geboten hört und tut, der lebt die „mehr überfließende“ Gerechtigkeit.³

So fordert Jesus seine Zuhörer mit dem ersten Auslegungswort auf, den Nächsten, der einem feindlich gesinnt ist, nicht wegen mutmaßlichen Hasses anzuklagen, sondern unabhängig von der Schuldfrage selber sofort alle nur möglichen Schritte zu unternehmen, um die Versöhnung zu ermöglichen (Mt 5,23–26). Offensichtlich denkt Jesus nicht daran, das Mordverbot aufzuheben.

Im zweiten Auslegungswort wird der begehrlische Blick zur Untreue und damit zum Beginn des Beziehungsbruchs. Die Liebe verlangt, dass auch auf solche ersten Schritte verzichtet wird und dass, auch wenn es hier keinen Kläger gibt, jeder selber zu seinem Richter wird, der im Falle einer Übertretung schwerste Strafen über sich selber verhängt (Mt 5,29f.). Auch dieses Auslegungswort will die rechtliche Anwendung des Toragebotes keineswegs aufheben, sondern zusätzlich dessen Sinn auf eine lediglich individuell praktikierbare Ebene ausweiten und die Liebe in einer Ehe schützen.

Mit dem dritten Auslegungswort wird die Scheidungserlaubnis drastisch eingeschränkt und Scheidung nur aufgrund von Unzucht

erlaubt. Jesus behauptet rhetorisch zugespitzt, dass, wer seine Frau entlässt, sie dazu veranlasst, die Ehe mit ihm zu brechen; doch ein Ehebruch der Frau entehrt den Mann. Nach zeitgenössischem Verständnis würde dieser Ehebruch der Frau den Namen Gottes entheiligen und den Ehemann selbst entehren. Der Mann soll nicht nur so auf die rechtliche Möglichkeit der Scheidung so weit wie möglich verzichten, sondern – positiv gewendet – seine Frau so lieben, als ob es dabei allein um die Heiligkeit Gottes und um seine eigene Ehre ginge (5,31–33). Jesus postuliert, dass sogar hinter dem wörtlichen Verständnis der Scheidungserlaubnis implizit das Gebot steht, seine Frau zu lieben wie sich selbst.

Parallel zu anderen zeitgenössischen Strömungen, die die Inflation der Eide eindämmen wollten, verbietet Jesus paränetisch zugespitzt jeden Eid (Mt 5,33–37). Doch im letzten Satz wird die Auslegung des Toragebotes auf die Ebene der individuell zusätzlichen ethischen Möglichkeiten gesteigert. Wegen der Abhängigkeit von Gott kann der Mensch die Erfüllung seines Wortes letztlich nicht garantieren; dennoch soll jedes Wort alle anderen Qualitäten eines Eides haben. Hinter dem juristisch durchsetzbaren Verbot falscher Eide⁴ liegt der jeweils nur persönlich zu realisierende Anspruch Gottes an den Menschen, in Liebe immer wahr zu reden.⁵

Mit dem fünften Auslegungswort will Jesus sicher nicht den Strafrichter davon überzeugen, nicht mehr nach dem Prinzip der ausgleichenden Gerechtigkeit durch maßvolle Strafen oder Entschädigungen zu richten. In der paränetischen Forderung von Jesus wird das Talionsrecht eigentlich gar nicht angetastet. Es gilt immer noch „Wange um Wange“. Doch der Geschädigte soll in radikaler Nächstenliebe nicht nur den Schlag auf die Wange einstecken, sondern zusätzlich bereit sein, die andere Wange hinzuhalten und so die dem Gegner

² Vgl. etwa Heinz-Wolfgang Kuhn, Das Liebesgebot Jesu als Tora und Evangelium. Zur Feindesliebe und zur christlichen und jüdischen Auslegung der Bergpredigt, in: Hubert Frankemölle / Karl Kartelge (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus (Festschrift Joachim Gnllka), Freiburg u. a. 1989, 194–230, 204, der darauf hinweist, dass die ganze Bergpredigt vom Liebesgebot her verstanden werden muss. Allerdings führt das nach seiner Meinung in der Praxis zu einer Reduktion und Konzentration der Tora (vgl. ebd., 211).

³ Ausführlich dazu Peter Wick, Die Antithesen der Bergpredigt als paränetische Rhetorik. Durch scheinbaren Widerspruch zu einem neuen Verständnis, in: Ders., Schriftgelehrsamkeit und Toräthik. Die Bergpredigt im Kontext des Matthäusevangeliums, Stuttgart 2021, 20–44, 35–39.

⁴ Vgl. mShev 3,7; bShev 38a.

⁵ Nur derjenige, für den die Bergpredigt ein neues Gesetz ist, kann das „ja, ja – nein, nein“ re-legalisierend als Eidersatzformel verstehen: Näheres bei Joachim Gnllka, Das Matthäusevangelium, Teil 1: Kommentar zu Kap. 1,1–13,58 (HTHKNT I/1), Freiburg u. a. 1986, 175f.

zustehende Strafe auf sich zu nehmen oder dessen Entschädigungspflicht selber nachkommen. Auch wenn das Toragebot auf der legalen Ebene regulierend wirken muss, soll es auf der persönlichen Ebene als Anleitung zur kompromisslosen Liebe dienen.

Das letzte Auslegungswort nimmt nicht nur auf das Gebot der Nächstenliebe, sondern auch auf eine mögliche Auslegung desselben Bezug, die dieses als Aufforderung zum Hass gegen die Feinde versteht. Es will das Gebot vor dieser Auslegung schützen und zugleich dessen tieferen Sinn sichtbar machen. Hinter dem wörtlichen Verständnis des Gebotes der Nächstenliebe steht für Jesus der göttliche Anspruch, auch die Feinde zu lieben und für sie zu beten (Mt 5,43f.). Als letzte Motivation dafür, diese tiefste Liebesauslegung zu befolgen, wird in hyperbolischer Zuspitzung proklamiert, dass, wer nicht auch auf dieser Ebene lebt, sich überhaupt nicht von den Zöllnern und Heiden unterscheidet (Mt 5,45–47).⁶ Das höchste Handlungskriterium ist das vorbildliche Verhalten Gottes.⁷

Diese sechs Auslegungs- oder Kommentarworte sind Beispiele, die veranschaulichen, was Vers 20 bedeutet: „Denn ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht mehr überfließt als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Königreich der Himmel hineingehen.“ Auch die Schriftgelehrten und Pharisäer bleiben nicht beim minimalen, wörtlichen Sinn. Auch ihre Torainterpretation bleibt moralisch nicht minimalistisch, sondern sie fließt über. Gegenüber einem moralischen Minimalismus ist die Gerechtigkeit, die sie in

der Tora erkennen, überfließend.⁸ Doch das reicht dem Gesetzeslehrer Jesus nicht. Die Gerechtigkeit seiner Schüler und Hörer muss noch mehr überfließen. Das Liebesgebot bringt ihn zu einem noch überfließenderen Gerechtigkeitsverständnis.⁹ Nur wer nach diesem Gerechtigkeitsverständnis lebt, kann in das Königreich Gottes hineingehen. Jesus ist der noch radikalere Toralehrer. Er beansprucht, die Tora so zu verstehen, wie Mose sie verstanden hat und sie im Gegensatz zu ihm ohne Transferleistungen weitergeben zu können. Offensichtlich erwartet Jesus, dass durch seine Anwesenheit und die damit verbundene Nähe des Reiches Gottes die Hartherzigkeit der Menschen aufgelöst wird und sie zu der Liebe befähigt werden, die – nach dem matthäischen Jesus – schon immer überall in der Tora und in den Propheten präsent gewesen ist.

Um dies tiefer zu verstehen, müssen wir uns dem Begriff Gerechtigkeit zuwenden. Denn für Jesus und das zeitgenössische Judentum ist Gerechtigkeit nicht eine ideale Tugend oder Norm, an der der einzelne gemessen wird. Ihre Bedeutung wird vor allem von der hebräischen Wortwurzel *z-d-q* (*zaddiq* – gerecht; *z^edaqah* – Gerechtigkeit) mit der Kernbedeutung Beziehungsgerechtigkeit gefüllt. Die biblische *z^edaqah*-Gerechtigkeit ist weder ein blind ausgleichendes System, das erfüllt werden soll, noch eine ideale Norm, sondern ist auf das konkrete Lebensverhältnis zwischen

⁶ Diese Worte sind hyperbolisch zugespitzt und nicht wörtlich zu nehmen, zeigt doch 5,22ff, dass Jesus die Bruderliebe überhaupt nicht als eine gegebene und realisierte Tatsache betrachtet.

⁷ Die *imitatio Dei* als ethische Maxime findet sich auch in rabbinischen Schriften (etwa: MekhY 37a; bShab 133a; Sifra 85a); Näheres bei Solomon Schechter, *The Rabbinical Conception of Holiness*, in: JQR 10 (1898), 1–12, 3f. Geza Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis 1993, 200ff, betrachtet sie sogar als Schlüssel zur Religion Jesu.

⁸ Matthias Konrad, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen 2015, 73–77.79 legt eine in den Grundzügen ähnliche Auslegung vor. Allerdings wertet er die matthäische Stellung zu der Toraauslegung der Pharisäer und Schriftgelehrten negativer und nennt diese defizitär. Doch im Text ist diese auch überfließend und Jesus zeigt auch anderswo durchaus eine Wertschätzung gegenüber ihrer Torainterpretation (vgl. Mt 23,3.23). Dennoch muss die Umsetzung der Tora in der Gegenwart Jesu und der damit verbundenen Nähe zu Gott noch überfließender und damit in Bezug auf das Liebesgebot noch radikaler werden.

⁹ Jens-Christian Maschmeier, *Reziproke Barmherzigkeit. Theologie und Ethik im Matthäusevangelium* (BWANT 227), Stuttgart 2021, 328 formuliert: „Die Kommentarworte Jesu (5,21–48) gleichen sich als Konkretionen der ‚größeren‘ Gerechtigkeit (5,20) darin, dass sie in ihren Forderungen über das hinausgehen, was von Rechts wegen gefordert werden kann. Sie sind vor irdischen Gerichten nicht justitiabel, wohl aber vor Gott. Das ‚Über-Hinaus‘ bzw. ‚Mehr als‘ der ‚größeren‘ Gerechtigkeit (5,20) setzt die halachisch-justitiabile Ebene der Torainterpretation und ihre Gültigkeit weiterhin voraus. Als solche ist sie aggadischer Natur und hat eine enge Parallele in einer rabbinischen Auslegungsmethodik, die in der rabbinischen Literatur *le-fenim mi-shurat ha-din* (jenseits der Linie des Gerichts) genannt wird. Die Differenz zu der (vom Evangelisten polemisch verzerrten Darstellung der) Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten ist in erster Linie eine quantitative, die als solche und nur als solche qualitativ verstanden werden kann. Anders formuliert: Der qualitative Unterschied besteht im ‚Über-Hinaus‘.“

Partnern ausgerichtet.¹⁰ Sie beruht auf der Vorstellung, dass „zwischen Gott und seinem Volke und den Volksgenossen untereinander eine Beziehung besteht, in der jeder vom anderen ein bestimmtes Verhalten erwarten darf“, welches „nicht an einer absolut gültigen Norm“ gemessen wird.¹¹ Sie ist zuerst Gabe Gottes wie die Erwählung des Volkes, die Landnahme und die Volkwerdung. Als solche wird sie auch zur Aufgabe für den Menschen im Sinne der Tora und erst dann zur Vergeltung als Lohn oder Strafe in Bezug auf das gerechte oder ungerechte Verhalten der Menschen. Die Gerechtigkeit Gottes wirkt rettend für das Volk und die Armen und sie gewährt Schutz vor den Feinden und den bösen Menschen. Der Mensch muss nicht zuerst Gerechtigkeit erlangen, sondern durch die Beziehung zu Gott ist er bereits gerecht und soll diese Gerechtigkeit seinerseits pflegen.¹²

Die Gerechtigkeit bildet in biblischer Tradition die verlässliche Grundlage des Zusammenlebens. Sie wird als Gabe gerade auch in und durch die Tora gegeben. Sie beruht auf Ausgleich, Balance und Kompensation. Benachteiligten gegenüber wird ein Ausgleich geschaffen. Gerechtigkeit bildet die Grundlage für ein erfülltes Zusammenleben der Menschen untereinander und der Menschen mit Gott. Die Störung oder sogar Zerstörung der Gerechtigkeit durch Unrecht, Ungerechtigkeit und Sünde führt zu Ausgleichsbewegungen. Gott ist gerecht. Er garantiert, dass die Gerechtigkeit resilient ist und sich immer wieder aufrichtet. Dies geht mit Kompensations- und Ausgleichsbewegungen einher, die aus Wiedergutmachung oder Vergeltung oder Strafe bestehen. Auf Gott beruht die Hoffnung, dass Gerechtigkeit immer wiederhergestellt wird. Sie bildet das Regulativ des Zusammenlebens, das gegenseitig einforderbar und deshalb auch einklagbar und so für das Richten der

Menschen und Gottes relevant ist. Eine auf Gerechtigkeit basierte Gemeinschaft ermöglicht und schützt das Leben aller.

So wie der Gerechtigkeit ein bestimmtes Maß eignet, so kann dieses Maß auch überschritten werden. Wenn es jedoch unterschritten wird, dann wird die Gerechtigkeit zur Ungerechtigkeit. Wird es aber überschritten, dann bewegt sich die Gerechtigkeit auf die Barmherzigkeit zu, bleibt dabei aber Gerechtigkeit. Das Reich Gottes besitzt eine eigene Gerechtigkeit, die offensichtlich größer ist als die vorgegebene (s. Mt 6,33). Diese Radikalisierung der Gerechtigkeit, die auch Werke der Barmherzigkeit in ein verpflichtendes Handeln einschließt, ist allerdings nichts Neues für das Judentum. Schon die Bergpredigt zeigt, dass „Gerechtigkeit tun“ im zeitgenössischen Judentum mit Almosentätigkeit gleichgesetzt werden kann (Mt 6,1f). Das Vollbringen der sechs Werke der Barmherzigkeit ist verpflichtend und macht die Täter zu Gerechten (Mt 25,37.46), die ihren Lohn für ihr Tun erhalten. Wer diese Werke nicht vollbringt, wird für seine Ungerechtigkeit bestraft, weil er die zwischenmenschliche Gemeinschaft zerstört.

Die, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten (Mt 5,6), sehnen sich entweder nach der Wiederherstellung der Gerechtigkeit oder eben nach einer besseren Gerechtigkeit, von der auch die Verlierer, Benachteiligten und Ausgestoßenen mehr profitieren als von der üblichen Gerechtigkeit. Die bessere, „mehr überfließende“ Gerechtigkeit in der Bergpredigt und bei Matthäus ist eine Gerechtigkeit, die ganz durch die Liebe Gottes geprägt ist. Lieblosigkeit soll solange wie möglich nicht durch Lieblosigkeit, sondern durch Barmherzigkeit und Liebe ausgeglichen werden.

Das Gerechtigkeitsthema erscheint zum ersten Mal in Mt 1,19. Bereits hier zeigt sich viel vom matthäischen Gerechtigkeitsverständnis. Josef wird im Zusammenhang seiner Reaktion auf seine schwangere Verlobte Maria als gerecht bezeichnet. „Josef aber, ihr Mann, der

¹⁰ Karl Kertelege, Art. δίκαιος. In: EWNT I, 32011, 781-784 und ders., Art. δικαιοσύνη. In: EWNT I, 2011, 784-796.

¹¹ Karl-Erich Grözinger, Middat ha-din und Middat ha-rachamim. Die sogenannten Gottesattribute Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der frühen rabbinischen Literatur. In: FJB 8, 1980, 98-117, 98f.

¹² Markus Zehetbauer, Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Ihre Wurzeln im Alten Testament, im Frühjudentum sowie in der Botschaft Jesu. Konsequenzen für die Ethik, Regensburg 1999, 40f.

gerecht war und sie nicht in Schande bringen wollte, wollte sie heimlich entlassen.“ Gemäß dem Wortlaut der Tora hätte Maria gesteinigt werden müssen (Dtn 22,23f). Der Evangelist setzt implizit voraus, dass die Gerechtigkeit der Tora zu seiner Zeit in solchen Fällen nicht auf diese Weise, sondern in einer milderen Form praktiziert worden ist. Eine verlobte Ehebrecherin ist nicht gesteinigt, sondern in Schimpf und Schande entlassen worden, was wohl ihren sozialen Tod, aber eben nicht den körperlichen bedeutete. Josef wird nun als gerecht bezeichnet, weil er diese Straferleichterung weiter abmildert. Er will Maria heimlich entlassen, so dass er sie nicht sozial beschädigt. Er verzichtet nicht auf eine verpflichtende Reziprozität gegenüber dem vermeintlichen Verhalten von Maria, mildert diese aber größtmöglich ab. Deshalb bezeichnet der Evangelist ihn als gerecht. Die vom Evangelisten propagierte Gerechtigkeit lässt die größtmögliche Milde gegenüber den gesellschaftlich Schwächeren, die in diesem patriarchalen System durch die junge Frau Maria verkörpert werden, walten, ohne auf die vom Gesetz und von der Gerechtigkeit geforderten Reziprozität zu verzichten. Ganz im Sinne von Mt 5,17–20 ist Josefs Gerechtigkeit überfließend, aber sie genügt dem Anspruch des anbrechenden Gottes Reiches noch nicht. Der Engel zeigt Josef, dass er weitergehen und seine Verlobte heiraten soll. Für einen Ausgleich gegenüber Josef für die schützende Heirat seiner von jemandem anderen geschwängerte Maria kann nur noch Gott garantieren. Josef wird so zu einem Beispiel für die „mehr überfließende Gerechtigkeit“.

Die ideale Gerechtigkeit ist für den Evangelisten eine milde, fürsorgliche Gerechtigkeit, die in ihrer Praxis auf den Ausgleich sozialer Ungleichheiten hinwirkt. Der Evangelist kann die bessere Gerechtigkeit so weit in Richtung Barmherzigkeit¹³ ausweiten, weil für ihn Gott die Reziprozität dieser Gerechtigkeit durch sein Lohnversprechen auch dort garantiert, wo auf zwischenmenschlicher Ebene kein Ausgleich zu erwarten ist.

So lehrt Jesus in Mt 5,17–20, dass auch im kleinsten Gebot der Tora das Liebesgebot präsent ist und gehört werden soll. Die Liebe soll radikal in den Bahnen der Tora und der Propheten realisiert werden. In der Liebe erfüllen sich alle Schriften. Dies geschieht hier in der Lehre, im ganzen Evangelium aber durch das Leben, Sterben und Auferstehen von Jesus Christus. Im Missionsbefehl wird diese Liebes-Gebots-Ethik auf alle seine Schülerinnen und Schüler ausgeweitet (Mt 28,20).

¹³ Zur Barmherzigkeit bei Mt s. Jens-Christian Maschmeier, *Reziproke Barmherzigkeit. Theologie und Ethik im Matthäusevangelium* (BWANT 227), Stuttgart 2021, 52. Auf S. 329 schreibt er: „Barmherzigkeit und die ‚größere‘ Gerechtigkeit (5,20) haben gemein, dass sie über das hinaus gehen, was von Rechts wegen gefordert werden kann. Ebenso wie die Barmherzigkeit sind die Forderungen der Kommentarworte (5,21–48) nur vor Gott, nicht aber vor weltlichen Gerichten justitiabel. Barmherzigkeit und ‚größere‘ Gerechtigkeit teilen damit die Struktur des ‚Über-hinaus‘. Sie unterscheiden sich darin, dass der Evangelist das hermeneutische Programm der Torauslegung Jesu mit dem Begriff ‚größere‘ Gerechtigkeit auf den Punkt bringt, während er mit dem Begriff Barmherzigkeit konkrete Liebeserweise, Taten der Barmherzigkeit wie die Vergebung (6,12; 9,9–13; 18,23–35; 26,28), die Speisung Hungernder (25,35; vgl. 12,1–8) oder die Almosengabe (6,1–4) im Blick hat.“

Traditionelle Halacha

Alisa Bach

1.1 Der Begriff „traditionelle Halacha“

Mit dem Begriff "Traditionelle Halacha" soll hier die Halacha von ihrer Entstehungszeit in der Spätantike bis zum Ende des 18. Jahrhunderts abgegrenzt werden gegen die Entwicklung der Halacha in der westeuropäischen und amerikanischen Moderne. Nach dem Vorschlag Michael A. Meyers wird hier ein kultureller Wandel als grundlegendes Kriterium für den Beginn der jüdischen Moderne in Zentraleuropa angenommen: die Übernahme des Fortschrittsglaubens, der die Aufklärung begleitete, im Gegensatz zur Wertschätzung der Überlieferung in proportionalem Verhältnis zu ihrem Alter als wesentliches Element jüdischer Kultur.¹⁴ Dieser Wechsel vollzog sich seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts und brachte den Impuls hervor, nicht nur die Juden, sondern das Judentum zu modernisieren.¹⁵

John D. Rayner vergleicht diesen historischen Einschnitt sogar mit den Auswirkungen der Tempelzerstörung im Jahre 70 CE.¹⁶ Beide Ereignisse bzw. Prozesse bewirkten wesentliche Veränderungen des jüdischen Denkens und der religiösen Praxis und Anpassungen an neue Bedingungen. Nach Shmuel Feiner setzte die jüdische Aufklärung

hier den Ausgangspunkt, der den Wirkungen der französischen Revolution vergleichbar sei.¹⁷

Die traditionelle Halacha ist ein Produkt des rabbinischen Judentums, wie es sich nach der Tempelzerstörung herauskristallisierte und zur dominanten Strömung im Judentum wurde.¹⁸ Prozesse der rechtlichen Emanzipation, der wirtschaftlichen und soziokulturellen Entwicklung der Juden seit Mitte des 18. Jahrhunderts veränderten die Rahmenbedingungen des jüdischen Rechts. Die überlieferte Halacha wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts einerseits Gegenstand historischer und ethischer Kritik, andererseits wurde ihre Geltung und Praxis verteidigt.¹⁹

Wenn von der Autorität der traditionellen Halacha im europäischen Mittelalter und Früher Neuzeit die Rede ist, muss berücksichtigt werden, dass große Teile der Halacha bereits während der Redaktion der Talmude anachronistisch waren. Dies gilt für die Opferrituale des Tempels und die priesterlichen Reinheitsgebote, die infolge der Tempelzerstörung nicht mehr anwendbar waren. Ebenso wenig

¹⁴ Michael A. Meyer, *Jewish Modernization in: Ders., Judaism within Modernity. Essays on Jewish History and Religion*, Detroit 1995, S. 32–43, 35f.

¹⁵ Ebd., S. 37–39.

¹⁶ John D. Rayner, *Jewish Religious Law, A Progressive Perspective*, New York-Oxford 1998, S. 2.

¹⁷ Shmuel Feiner, *Haskala-Jüdische Aufklärung, Geschichte einer kulturellen Revolution*, Hildesheim-Zürich-New York 2007, S. 13.

¹⁸ Christine Hayes, *Law in in Classical Rabbinic Judaism*, in: Dies. (Hg.), *The Cambridge Companion to Judaism and Law*, Cambridge Mass. 2017, S. 76–127, 76–79.

¹⁹ Michael A. Mayer, *Response to Modernity*, in: Ders., *Judaism within Modernity. Essays on Jewish History and Religion*, Detroit 1995, S. 62–99; Exponenten der Kritik waren Abraham Geiger, Zacharias Frankel und Samuel Holdheim; eine Anpassung an die Moderne ohne Preisgabe der traditionellen Halacha befürwortete Samson Raphael Hirsch.

galten die auf das Land Israel bezogenen landwirtschaftlichen Gebote. Das halachische Zivil- und Strafrecht unterlag weitgehenden externen Beschränkungen.

1.2 Schriftliche und mündliche Lehre

In der Tora, der schriftlichen Lehre, werden die Satzungen und Gebote als von Gott an Mose übergebenes, positives Recht legitimiert. Dieses, in der Offenbarung auf göttlichem Willensentschluss beruhende Recht ist adressiert an die das Volk Israel konstituierenden Individuen, die sich mit einem Willensakt dem göttlichen Gesetz unterwerfen:²⁰ „In line with this view are biblical passages in which the ideal human type is the servant (*eved*) of unquestioning loyalty.“²¹ Neben diesem – deontischen – Autoritätsmodell, in welchem sich göttlicher Souverän und gehorsames Volk gegenüberstehen, sind zwar auch andere Autoritätsmodelle in der Tora auszumachen, jedoch handelt es sich bei dieser Unterwerfung unter die kraft göttlichen Willens offenbarten Gebote um das dominante Modell.

Die Geltung des göttlich gegebenen Rechts ist nach rabbinischer Tradition unabhängig von dessen Rationalität. Während der Sinn einiger Rechtssätze – die „*Mischpatim*“ – sich der menschlichen Ratio unmittelbar erschließt, wie z.B. das Verbot zu töten, gilt dies für zahlreiche Satzungen, den „*Chukim*“, nicht: die Regeln des Essens, die Reinheitsgesetze oder rituelle Gebote sind ausschließlich dadurch begründet, dass Gott sie gesetzt hat. Ihre Befolgung hat nach rabbinischer Auffassung zwar den Zweck, den Menschen zu kultivieren, seine natürlichen Triebe zu zähmen und ihm zahlreiche Gelegenheiten zu geben, Gott zu dienen. Hierbei handelt es sich aber um eine vom Inhalt der jeweiligen Gebote unabhängige Rationalisierung.²²

²⁰ Ex 19,8: „Alles, was der Ewige geredet, wollen wir tun“.

²¹ Christina Hayes, *What's Divine about Divine Law? Early Perspectives*, Princeton 2015, S. 23; Hayes bezieht sich hier auf Abrahams gehorsame Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern (Gen 22,16–18) sowie auf zahlreiche Belege im 5. Buch Mose (Dtn 4,40 u.a.).

²² Ebd., 271–274.

Die mittelalterliche jüdische Philosophie hat unter dem Begriff „*Ta'amei Ha-Mitzvot*“ (Gründe für die Gebote) den Versuch unternommen, die Verpflichtung zur Observanz sämtlicher Gebote mit der Ratio in Übereinstimmung zu bringen.

Neben die schriftliche Tora, die Mose von Gott am Sinai mit allen darin enthaltenen Geboten übergeben wurde, tritt die mündliche Lehre als zweiter Inhalt der Offenbarung. Diese wurde von Mose an seinen Nachfolger Jehoschua und dann von Generation zu Generation weitergereicht. Diese Lehre wurde in amoräischer Zeit entwickelt²³ und wurde im Mittelalter zur zentralen Doktrin, mit der die gesamte Halacha, die schriftliche und mündliche Lehre, legitimiert wurde. Damit erstreckt sich die Autorität der Rabbinen und die Verpflichtung zur Observanz nicht nur auf die Interpretation der Tora, sondern auch auf die rabbinischen Entscheidungen. Maimonides leitet seinen Codex *Mischne Tora* wie folgt ein: „Mit allen Gesetzen wurden Mose auf dem Berge Sinai auch deren Erläuterungen übergeben; denn es heißt: ‚Ich werde dir übergeben die steinernen Tafeln, die Thora und das Gebot‘ (2. Buch Mose, Cap. XXIV, V.12). Unter ‚Thora‘ wird die Heilige Schrift verstanden. – Das ‚Gebot‘ deutet auf deren Erläuterung hin. Er befahl uns also, die Thora nach deren Erläuterungen auszulegen. Diese aber bilden die Tradition oder die mündliche Überlieferung.“²⁴ Nach Maimonides hat Mose Tora und Gebote schriftlich und mündlich, in jedem Fall aber wörtlich überliefert. „Moses empfing alles von der Allmacht Gottes, – und also haben wir dasselbige [Recht, d. V.] vom Gotte Israels überliefert bekommen.“²⁵ Die göttliche Autorität der mündlichen Überlieferung erstreckt sich ausdrücklich auch auf Gebote, die nicht in der Tora enthalten sind wie die Gebote zu Chanukka und das Fasten am 9. Aw, denn sie dienen der Erinnerung an die Tora und stellen keine verbotene Erweiterung dar. Im Rahmen dieser Doktrin wird auch die Arbeit der

²³ Peter Schäfer, *Das ‚Dogma‘ von der mündlichen Torah im rabbinischen Judentum*, in: Ders., *Studien zur Geschichte und Theologie des Rabbinischen Judentums*, Leiden 1978, S. 153–197.

²⁴ Maimonides, *Das Buch der Erkenntnis*, Berlin 1994, S. 9.

²⁵ Ebd., S. 21.

nachfolgenden Generationen von Gelehrten als Erläuterung und Spezifizierung der überlieferten schriftlichen und mündlichen Lehre von der Aura der ursprünglichen göttlichen Autorität erfasst.

Der Grundsatz – *Tora min ha-Schamajjim* – ‚Die Torah (ist) vom Himmel‘,²⁶ ist der 8. der 13 Grundsätze des Maimonides,²⁷ welcher in Mose einen Schreiber gesehen hat, dem der Text diktiert wird; ein Vergleich, der ein wörtliches Verständnis der Gebote als unmittelbares Wort Gottes nahelegt, das allerdings interpretations- und erklärungsbedürftig ist. Auf der Ebene der Rechtsanwendung bleibt Spielraum für die Anpassung der Entscheidungsregeln an neue Tatbestände. Die Doktrin von der Göttlichkeit der schriftlichen wie der mündlichen Lehre hat eine doppelte Funktion: Zum einen begründet und legitimiert sie die Autorität der Rabbinen als Interpreten und Teilnehmer des hermeneutischen Diskurses, zum zweiten postuliert sie den Gehorsamsanspruch gegenüber den halachischen Lebensregeln und Rechtsentscheidungen.

1.3 Die Flexibilität der traditionellen Halacha und ihre Grenzen

Die Offenbarung des Rechts durch den göttlichen Souverän steht dessen Veränderbarkeit nicht entgegen. Gerade, weil die Gebote der Torah als durch göttlichen Willensakt offenbart, und nicht als mit der Schöpfung gegebenes oder aus ihr ableitbares Naturrecht gedacht werden, sind sie auch durch nachfolgende Offenbarungen oder durch Interpretationen und Entscheidungen von hierzu legitimierten Personen änderbar und kein ‚ewiges‘ Naturrecht. Die Frage nach der Flexibilität der traditionellen Halacha ist im Kontext der Reflexion halachischer Autorität insofern relevant, als die Möglichkeit von Veränderungen die Autorität von rabbinischen Entscheidungen

der Vergangenheit für spätere Interpreten und Entscheider begrenzt.

Die Frage nach der Flexibilität und Dynamik der traditionellen Halacha kann wohl nur bezogen auf einzelne Epochen, geographische Zentren und Ebenen der halachischen Rechtsentwicklung beantwortet werden. Auszugehen ist davon, dass jedes Rechtssystem sowohl statische als auch dynamische Elemente aufweisen muss – statische Elemente, um als Einheit identifizierbar zu sein und Stabilität zu gewährleisten; dynamische Elemente, um kontingenten historischen Entwicklungen Rechnung tragen zu können. Als unterscheidbare rechtliche Ebenen können bezeichnet werden: allgemeine Rechtssätze, verfahrensrechtliche Regelungen und Einzelfallentscheidungen, die den Status von Präzedenzfällen erlangen können²⁸; hinzu kommen Responsa und anerkannte Rechtsmeinungen.

Für die talmudische Zeit weist Hayes nach, dass biblische Rechtssätze durch rabbinische Entscheidungen zwar nicht formal abgeschafft, aber umgangen und ausgehebelt werden können. Dies geschieht allerdings selten, und teilweise mit hohem argumentativem Aufwand, oft gepaart mit dem Bestreben, den Umstand der Neuerung als solcher im Wege der Exegese zu verdecken. Reichmann vertritt die These, dass die Prinzipien der Einzelfallgerechtigkeit, der abduktiven Interpretation und der Diskursivität bedeuten, dass sich die Rabbinen grundsätzlich nicht nur als Interpreten göttlichen Rechts sondern als Rechtsfortbilder verstanden.

Im Mittelalter erlangten die in der Rechtspraxis weithin akzeptierten Entscheidungen der Rabbinen sowie die mittelalterlichen Codices fast kanonischen Status als „substantive law“.²⁹ Eine tatsächliche Verengung des argumentativen Spielraums für Innovationen oder für

26 Mischna Sanhedrin, 10:1, <http://www.sefaria.org>, abgerufen am 5.2.2021.

27 Maimonides, Commentary to the Mishnah, Sanhedrin 10:1, <http://www.sefaria.org>, abgerufen am 5.2.2021.

28 Norman Lamm / Aron Kirschenbaum, Freedom and Constraint in the Jewish Judicial Process in: Martin P. Golding (Hg.), *Jewish Law and Legal Theory*, Aldershot / Hong Kong / Singapore / Sydney 1994, S. 267–302, S. 289.

29 Ebd., S. 291.

abweichende Entscheidungen einzelner rabbinischen Gutachter und Gerichte dürfte insbesondere seit Erscheinen des monumentalen Codex „Beit Josef“ von Joseph Karo im 16. Jahrhundert und seiner verkürzten Ausgabe, dem „*Schulchan Aruch*“ (gedeckter Tisch) bewirkt worden sein.³⁰ Dieses Werk ist bis zur Gegenwart durch keine nachfolgenden Werke eingeholt worden. Es stellt eine überörtliche, transnationale Rechtsammlung für die damalige „jüdische Ökumene“ dar, und setzte sich als Referenzbuch der jüdischen Rechts- und Lebenspraxis durch.

Obwohl das jüdische Recht prinzipiell Richter und Gerichte nicht an Präzedenzfälle bindet, werden im Corpus der halachischen Literatur verbindliche Regeln und Vorentscheidungen (Präzedenzfälle) bereitgestellt, die in jedem einzelnen Entscheidungsprozess beachtet werden müssen. Diese schränken die Möglichkeiten des einzelnen rabbinischen Entscheiders, eines Gerichts oder einer Interessengruppe zu neuen, abweichenden Auffassungen und Entscheidungen in Einzelfällen zu gelangen, zwar ein, schließen abweichende Entscheidungen jedoch nicht aus. Beispielsweise kann im Einzelfall ein Sachverhalt abweichend von Regeln und Vorentscheidungen entschieden werden, wenn genügend Spielraum für die Auswahlentscheidung des Gerichts oder Gutachters bleibt, nach welchen der zahlreichen, geltenden Grundsätze und Präzedenzen ein bestimmter Fall entschieden werden kann. Trotz dieser Flexibilität ist die starke Bindung an die Vorgaben der Codices sowie an Regeln und Vorentscheidungen, die durch Generationen hindurch die Zustimmung einer Mehrheit von Gelehrten und Entscheidern erhalten hatten, ein Kennzeichen der traditionellen Halacha: „Even a superficial perusal of the vast responsa literature, the case law of the Jewish legal system, leads the conclusion that Jewish judicial decisions reveal a remarkable loyalty to the body of codified law, a steadfast adherence to the rules of judicial procedure and a most

respectful attitude to precedent as being extremely persuasive though not formally binding“.³¹ Dieser ‚halachische Konsens‘ erschwert im Kontext der traditionellen Halacha allgemeine und grundsätzliche Aufhebung von Rechtssätzen im Wege von halachischen Leitentscheidungen oder Einzelfallentscheidungen, die diesem Konsens widersprechen oder ihn abändern.

Dieser halachische Konsens in Form der weitgehenden Treue und Zustimmung der Rabbinen zur Auslegungspraxis und Entscheidungen der vorangegangenen Generationen von Rabbinen wird im Grundsatz der ‚*yeridat ha-dorot*‘ – Niedergang der Generationen – ausgedrückt. Menachem Kellner verweist darauf, dass sich die Idee der intellektuellen und spirituellen Überlegenheit vorangegangener Generationen zwar in circa neun talmudischen Passagen findet, aber erst im 10. Jahrhundert als ausgearbeitete Doktrin entwickelt wird. Da hiernach jede Rabbinergeneration mit geringerer Erkenntnisfähigkeit ausgestattet ist als vorangegangene Generationen, liefert sie den jeweils zeitgenössischen Rabbinen Grund und Motivation für die Zuschreibung von Autorität, gestuft nach Alter, an die Vorgänger und begrenzt hierdurch die Freiheit, von deren Entscheidungen und Lehren abzuweichen. Der ‚halachische Konsens‘ wird so gestützt und tradiert. Beide Doktrinen, die Göttlichkeit der Tora, der schriftlichen wie auch der tradierten mündlichen Lehre und diejenige vom Niedergang der Generationen machen nach Suzanne Last Stone einen spezifischen Konservatismus der traditionellen Halacha aus: „Im Kontext der halachischen Tradition gibt es einen fortdauernden Prozess der Kanonisierung der rabbinischen Rechtsliteratur, der das Recht vereinheitlicht und seine Fragmentierung verhindert. Dieser Prozess erfordert bisweilen eine bewusste Preisgabe des kritischen Urteils, eine selbstaufgelegte Beschränkung der interpretativen Freiheit zugunsten der

³⁰ Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971, Bd. 5 Art. Caro, Joseph ben Ephraim.

³¹ Norman Lamm / Aron Kirschenbaum, Freedom and Constraint in the Jewish Judicial Process in: Martin P. Golding (Hg.), Jewish Law and Legal Theory, Aldershot / Hong Kong / Singapore / Sydney 1994, S. 267–302, S. 297. Den Grund hierfür sehen die Autoren in einer außerordentlichen Wertschätzung der vorangegangenen Generationen.

Entscheidungen der vorangegangenen Generationen“.³² Darüber hinaus stützen beide Doktrinen, sofern sie als begründende Narrative von den Mitgliedern der jüdischen Gemeinschaften akzeptiert werden, die Zuschreibung einer imperativen, ‚deontischen‘ Autorität an die zeitgenössischen Rabbinen ebenso wie deren Verpflichtung, die Befolgung der halachischen Gebote zu verlangen.

³² Suzanne Last-Stone, Jüdisches Recht in der postmodernen Rechtstheorie in: Karl-Heinz Ladeur (Hg.), Talmudische Tradition und moderne Rechtstheorie, Tübingen 2013, S. 153–180, S. 174



Jehoschua Ahrens

Die Tora (Pentateuch, hebr. auch Tora *schebichtaw*, d.h. schriftliche Lehre/Überlieferung/ Unterweisung) ist als Gottes Wort und Offenbarung vom Berg Sinai³³ ganz zentral. Alle *Mizwot* (Gebote und Verbote) und damit grundsätzlich alles, was für die jüdische Religionspraxis und die *Halacha* (das jüdische Religionsrecht) relevant ist, befindet sich in bzw. kommt aus, der Tora – im Prinzip ist in ihr – nach jüdischem Verständnis – ganz grundsätzlich alles enthalten.³⁴ Daneben gibt es aber auch eine mündliche Tora (hebr. *Tora schebal Pe*) die nach traditionellem Verständnis bereits am Berg Sinai von Mose empfangen und dann von Generation zu Generation weitergegeben wurde.³⁵ Diese zweite, mündliche Offenbarung wird im Pentateuch erwähnt: „Das sind die Gesetze und die Satzungen und die Lehren [hebr. *Torot*, plural von *Tora*]...“³⁶ Nach den Rabbinern lehrt dies, dass „Israel zwei Torot gegeben wurden, eine schriftliche und eine mündliche...“³⁷ Mose erhielt also auf dem Berg Sinai die Tora und dazugehörige, mündliche Kommentare. Diese grundlegenden Einsichten der schriftlichen Tora und bestimmte Interpretationsregeln wurden dann generationsübergreifend überliefert und später weiter systematisiert.³⁸ Die mündliche

Tora wurde lange Zeit – wie der Name bereits sagt – mündlich weitergegeben³⁹, dann aber um das Jahr 200 herum, aufgrund von schweren politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen, schließlich verschriftlicht.⁴⁰ So entstand mit den sechs Ordnungen der Mischna der erste Teil des Talmuds. Diese Überthemen wurden in Traktate unterteilt und dann in der Gemara, dem jüngeren Teil des Talmuds, weiterdiskutiert und schließlich zusammen mit der Mischna als Talmud Anfang des 6. Jahrhunderts redaktionell abgeschlossen.⁴¹

Der Talmud ist allerdings kein Gesetzbuch, sondern eher eine Anthologie von Rechtsdiskursen, aber auch philosophischen Reflexionen und verschiedenster Geschichten und Legenden (hebr. *Aggada*). Während des Mittelalters und der frühen Neuzeit wurden immer wieder Versuche unternommen, die Gesetzesdiskussionen aus dem Talmud systematisch zu ordnen. Der *Schulchan Aruch* von Rabbiner Josef Karo aus dem 16. Jahrhundert, mit der Ergänzung von Rabbiner Mose Isserles, wurde schließlich eine der Hauptreferenzen des jüdischen Religionsgesetzes. Er hat mehrere wichtige vorangegangene Werke inkorporiert.⁴² Damit war der Prozess des jüdischen Rechts aber keinesfalls abgeschlossen

33 Exodus 19.

34 Hayim H. Donin, *Jüdisches Leben: eine Einführung zum jüdischen Wandel in der modernen Welt*, Basel 1987, S. 2.

35 Mischna Awot 1,1.

36 Leviticus 26,46.

37 Sifre Kommentar, zu Lev 26,46.

38 Schemot Rabba 41,6.

39 Babylonischer Talmud Gittin 60b.

40 Tosefta Edujot 1,1.

41 David Hoffmann, *Mischnajot: Die sechs Ordnungen der Mischna*, Bd. 1, Basel 1986, S. 7–9.

42 Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch: Den Talmud lesen*, Weinheim/Berlin 1990, S. 84–91.

oder dogmatisch systematisiert, ganz im Gegenteil. Wie der Name *Halacha* (von hebr. *Haloch*, also „gehen“) andeutet, ist das jüdische Religionsrecht eine Lehre in Bewegung, die sich immer wieder erneuert. Sie ist die Brücke, über die sich die Tora vom geschriebenen Wort zum lebendigen, konkreten Handeln hinbewegt. Normalerweise gibt es einen Gegensatz zwischen dem Text, der bestimmt und festgesetzt ist, und dem Leben, das ständig in Bewegung ist. Die Tora muss aber immer wieder neu interpretiert werden. Selbst ein scheinbar einfaches Gebot wie das Arbeitsverbot an Schabbat⁴³ bedarf ausführlicher Erklärungen. Das gilt umso mehr bei schwer verständlichen oder nur rudimentär erwähnten Geboten. Genau dafür braucht das Judentum eine mündliche Lehre. Sobald man nun diese Aufgabe angeht, befindet man sich direkt im Spannungsbogen zwischen dem geschriebenen Text und realen Lebenssituationen. Es gibt unzählige Möglichkeiten für menschliches Verhalten und Handeln, unzählige menschliche Bedürfnisse und daraus resultierende Probleme. Wie man – um beim Beispiel des Arbeitsverbots von Schabbat zu bleiben – die spezifische Definition von „Arbeit“ auf sie anwendet, bedarf weiterer und genauer Erläuterungen und Interpretationen. Wie man der Spannung zwischen dem Text und der tatsächlichen Lebenssituation begegnet, wie man die Probleme löst, die sich aus diesem Gegensatz ergeben, ist die Aufgabe der mündlichen Überlieferung. Diese zweite Tora begleitet seit den Tagen Moses das geschriebene Wort auf seinem Weg der praktischen Umsetzung in den unzähligen konkreten Situationen, durch die das jüdische Volk im Laufe seiner Geschichte geht. Sie ist die Lebensweisheit der Anwendung der Tora im täglichen Leben des jüdischen Volkes. Sie macht damit Tora zu *Torat Chajim*, einer lebendigen Lehre und einem bedeutungsvollen Recht. Die Essenz der mündlichen Lehre ist die Halacha. Sie weist den Weg, den Juden gemäß der Tora gehen sollen. Sie ermöglicht die Anwendung

der Tora im Alltag. Da es jedoch keinen „Alltag“ im Allgemeinen gibt, da es sich immer um eine bestimmte Lebensform zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer bestimmten Situation handelt, bedeutet Tora-Anwendung immer die Anwendung in einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Situation.⁴⁴

Eine Geschichte im Talmud über Mose unterstreicht die Kreativität und permanente Weiterentwicklung der Halacha. Demnach reist Mose vom Berg Sinai fast 1500 Jahre in die Zukunft, direkt ins Lehrhaus von Rabbi Akiva, der die Tora von Mose auf solch kreative Weise erklärt, dass Mose selbst kein Wort versteht. Erst ist er ziemlich entsetzt, doch als Rabbi Akiva seine Erklärung mit der Formulierung schließt, dass dies eine *Halacha LeMosche miSinai* ist, also ein Gesetz des Mose vom Berg Sinai, beruhigt sich Mose und versteht, dass diese „neue“ Tora im Einklang mit der Tora steht, die er von Gott am Berg Sinai empfangen hat. Gott machte laut Talmud *Tagin* (aramäisch „Krönchen“⁴⁵) in die Tora, metaphorisch meint das Dinge, die Mose am Berg Sinai nicht verstehen konnte, später aber von Rabbi Akiva verstanden werden.⁴⁶ Die Geschichte soll verdeutlichen, dass bestimmte Deutungen in der Tora verwurzelt sind, die weit über das hinausgehen, was Mose selbst in der ursprünglichen Offenbarung jemals hätte verstehen können und die erst später als Quelle neuer Interpretationen und Gesetze dienen werden. Alle rabbinischen Kommentare, die in der Zukunft gemacht werden – und damit auch die halachischen Entscheidungen in unserer Generation – waren also bereits in der ursprünglichen Offenbarung am Sinai angelegt und haben so ihre göttliche Legitimation.⁴⁷ Damit konnten Rabbiner immer wieder die Herausforderungen zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten und mit verschiedenen gesellschaftlichen, bzw. kulturellen Hintergründen annehmen und

44 Eliezer Berkovits, *Not in Heaven: The Nature and Function of Halakha*, New York 1983, S. 1f.

45 Gemeint sind die kaligrafischen Zierhäkchen, die sich in handgeschriebenen Torarollen auf manchen Buchstaben befinden.

46 Babylonischer Talmud Menachot 29b.

47 Vgl. Marc D. Angel, Maimonides, Spinoza and Us: *Toward an Intellectually Vibrant Judaism*, Woodstock 2009, S. 84–86.

die notwendigen Entscheidungen treffen, auch in Bezug auf neue Technologien. Rabbiner hatten und haben allerdings per se keine Autorität, auch gibt es im Judentum keine zentralen Strukturen oder Hierarchien. Die Halacha ist eigentlich demokratisch, denn letztlich ist es die *Zibur*, also die Gemeinde bzw. Öffentlichkeit, die eine rabbinische Entscheidung durch ihre Anerkennung legitimiert.⁴⁸ Das jüdische Recht hat keinerlei Zwangsgewalt oder Sanktionsmöglichkeiten.⁴⁹ Es orientiert sich bei Entscheidungen zudem immer am konkreten Fall und vermeidet Pauschalisierungen oder Verallgemeinerungen, denn „für den Richter existiert nur das, was seine Augen sehen“.⁵⁰ Dem Individuum kommt dabei große Bedeutung zu, denn „groß ist die Menschenwürde, die sogar ein Gebot aus der Tora außer Kraft setzen kann.“⁵¹ Selbst bei normativen Grundsätzen gibt es immer wieder auch individuelle Ausnahmen.

Die Halacha ist ein Fall-, bzw. Präzedenzrecht. In Responsen geben die Rabbiner jeder Generation Antworten auf die Fragen ihrer Zeit, doch das passiert nicht im Vakuum. Die Entscheidungen der vorherigen Rabbiner werden als *Ikar* (hebr. „grundlegendes Prinzip“) respektiert und immer wieder zur Entscheidungsfindung herangezogen. Andererseits gab und gibt es immer wieder *Chidduschim*, also Neuerungen und Innovationen. Wie der erste Oberrabbiner des modernen Staates Israel vor einem Jahrhundert diesen Prozess so treffend bezeichnete: „Das Alte wird erneuert und das Neue heilig gemacht.“⁵² Natürlich geschieht das nie reibungslos. Die *Machloket* (hebr. Streitdiskussion) ist Grundbestandteil des rabbinischen Denkens. Das Hinterfragen von Positionen und Meinungen und die Diskussion darüber gehören ganz selbstverständlich zur Halacha.⁵³ Damit geht

48 Daniel Sperber, „Why Modern Orthodoxy is True Orthodoxy“, Vortrag in New York, 18. Oktober 2012.

49 François-Xavier Licari, *An Introduction to Jewish Law*, Cambridge/MA 2019, S. 8.

50 Babylonischer Talmud Baba Batra 130b.

51 Babylonischer Talmud Brachot 19b.

52 Rabbiner Avraham Jizchak Kook, *Introduction to Shabbat Ha'Aretz*

53 Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch: Den Talmud lesen*, Weinheim/Berlin 1990, S. 40-42.

auch eine große Meinungsvielfalt einher. Selbst Minderheitenmeinungen bleiben im Korpus der mündlichen Tora enthalten. Im Talmud heißt es: „Raw Abba sagte im Namen Schmuels: Drei Jahre stritten die Schule Schamajs und die Schule Hillels. Eine sagte: Die Halacha sei nach ihr zu entscheiden, und eine sagte, die Halacha sei nach ihr zu entscheiden. Da ertönte eine Hallstimme und sprach: ‚Diese und jene Worte sind Worte des lebendigen Gottes...‘“⁵⁴ Diese Pluralität ist keine Theorie, sondern wurde und wird so praktiziert. Ob rabbinische Schulen im Talmud oder verschiedene Gruppen innerhalb der jüdischen Orthodoxie heute – wie beispielsweise aschkenasische und sephardische Juden oder Chassidim und Mitnagdim – es gibt neben universal akzeptierten Grundsätzen teils sehr unterschiedliche Glaubenspraktiken und *Minhagim*, also Bräuche.⁵⁵

So entstand über die Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg eine unglaublich facettenreiche und vielschichtige Auslegungstradition, eine generationsübergreifende Debatte des jüdischen Rechts, die einerseits die Konzepte der Tora als göttliche Offenbarung anerkennt, die unveränderlich und eine immerwährende Gültigkeit haben, doch andererseits gerade deshalb immer wieder die praktische Implementierung im Alltag veränderte, damit nicht bestimmte Ausdrucksformen dogmatisch festgeschrieben werden, sondern das eigentliche Konzept aus der Tora damit gewahrt bleibt. Damit schafft es die Halacha selbst aus jahrtausendealten Konzepten modernste Fragen, wie Gentechnik oder Stammzellenforschung, zu beantworten und in den Alltag von Juden zu implementieren.

Anmerkung der Herausgeber:

Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Auszug aus dem Buch: Jehoschua Ahrens/ Rana Alsoufi/Mira Sievers, *Zwischen Leben und Tod. Medizinethische Beiträge aus Judentum und Islam*, Matthias Grünewald Verlag Ostfildern, 2022. Wir danken dem Autor für die Genehmigung des Vorabdrucks.

54 Babylonischer Talmud Eruwin 13b.

55 Kenneth Atkinson, *Judaism*, New York 2004, S. 8–9.



MUSIK

BEGRÜSSUNG

Liebe Gemeinde, mit dem Wochenspruch aus Psalm 33 begrüße ich Sie zum Gottesdienst: „*Wohl dem Volk, dessen Gott der Herr ist, dem Volk, das er zum Erbe erwählt hat.*“ (Ps 33,12).

Das Volk, von dem hier die Rede ist, ist das Volk Israel. Heute am Israelsonntag, denken wir Christ*innen darüber nach, was wir dem Judentum verdanken. Zunächst: unsere ganze Existenz. Ohne das biblische Judentum gäbe es uns nicht: nicht unsere Bibel und auch nicht Jesus Christus, durch den wir Zugang zu Gott haben.

Wir feiern diesen Gottesdienst im Namen des Einen Gottes Israels: Der Himmel und Erde geschaffen hat, der durch Jesus Christus sein befreiendes Wort zu uns, den Völkern der Welt, bringt, der Quelle der Geistkraft, die zum Leben befreit.

Amen.

PSALMLESUNG

In Verbundenheit mit dem Volk Israel preisen wir Gott und stimmen ein in die Worte des Psalmbeters: Psalm 122,1–9

GLORIA PATRI

Mit der ganzen Christenheit loben wir Gott und sprechen:

Ehre sei dem Vater, durch den Sohn, im Heiligen Geist...

CONFITEOR

Einziger Gott, du hältst deinem Volk Israel bis heute die Treue.

Bis heute stehst du zu deinen Verheißungen. Bis heute ist dir Israel kostbar wie dein Augapfel.

Wir bekennen: lange haben wir dies geleugnet.

Lange meinten wir, wir seien an Israels Stelle getreten und deine Liebe gelte nur uns.

Gott, vergib uns unsere Blindheit und unsere Selbstgerechtigkeit.

EINGANGSLITURGIE – WIRD GESPROCHEN

L.: Kyrie eleison

G.: Herr, erbarme dich.

L.: Christe eleison

G.: Christus erbarme dich.

L.: Kyrie eleison

G.: Herr, erbarm dich über uns.

L.: Ehre sei Gott in der Höhe

G.: und auf Erden Fried, den Menschen ein Wohlgefallen.

GLORIALIED

EG 179,1: Allein Gott in der Höh' sei Ehr

KOLLEKTENGEBET

Ewiger Gott,

Du hast uns aus den Völkern an die Seite
deines Volkes Israel gerufen.

Wir bitten dich: Lass uns Israels eigene Wege
achten und schätzen.

Segne die Wege des neuen Miteinanders.

Lehre uns Geschwisterlichkeit, die aus der
Treue zu Dir lebt.

Du, unser Gott, sei gelobt in Ewigkeit.

Amen.

SCHRIFTLESUNG: Ex 19, 1–8.

LIED

EG 293, 1–2:

Lobt Gott den Herrn, ihr Heiden all

SCHRIFTLESUNG: Mt 5, 17–20

GESUNGENES GLAUBENSBEKENNTNIS

EG 184, 1–5:

Wir glauben Gott im höchsten Thron

PREDIGT

heute Morgen lade ich Sie zu einer Zeitreise ins erste Jahrhundert nach Galiläa ein. Auf einen Hügel oberhalb des Sees Genezareth. Dort ist Jesus und spricht. Jüdische Männer und Frauen und Kinder sind anwesend. Der Evangelist Matthäus beschreibt, was Jesus dort auf dem Berg sagt. Die Worte, die wir heute schon einmal gehört haben, sind Teil der Bergpredigt, der großen Rede Jesu. Hören wir diesen Text noch einmal:

Ihr sollt nicht meinen, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich, ich sage euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüpfelchen vom Gesetz, bis es alles geschieht. Wer nun eines von diesen kleinsten Geboten auflöst und lehrt die Leute so, der wird der Kleinste heißen im Himmelreich; wer es aber tut und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreich. Denn ich sage euch: Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ (Mt 5,17–20)

Jesus, so wie ihn der Evangelist Matthäus hier zeichnet, ist ein frommer, ein Tora-treuer Jude. Keiner, der im Gegensatz zum Judentum seiner Zeit stand. Nein, einer der vielen Tora-Gelehrten, der die Tora auslegte. Denn nichts anderes mit dem Wort „Gesetz“ gemeint.

Die Tora, das ist die Weisung Gottes für ein gelingendes Leben in Freiheit: auf dem Sinai dem Volk Israel gegeben, um ein Leben in Gemeinschaft und Gerechtigkeit zu gestalten. Darin enthalten ist auch der große Satz: „Liebe Deinen Nächsten wie dich selbst.“ – ein Satz, der zu einer Grundlage christlicher Ethik wurde. Genügt er nicht, so mögen manche von Ihnen fragen? Die jüdische Tradition sagt hier „nein“. Die Frage, wie das Leben gemäß Gottes Willen zu gestalten sei, braucht eine kontinuierliche Diskussion anhand von konkreten Beispielen und Antworten. Weil es immer wieder

Zweifelsfälle und Grauzonen gibt.

Evangelische Stimmen haben immer wieder die Bedeutung der Freiheit – auch und gerade vom Gesetz – betont. Hier im Evangelium des Matthäus tritt uns eine andere Stimme entgegen. Ein Jesus, der uns unvertraut ist. Ein Jesus, dem die Tradition und die Beachtung der Gebote wichtig ist. Für diesen Jesus gelten die Tora und die Propheten: unverbrüchlich, unbedingt, ohne Änderung, bis Gott kommt.

Hier sehen wir einen Jesus, dessen Stimme im Widerspruch zur „Freiheit vom Gesetz“ steht. Eine Position, die man gerne dem Paulus zuschreibt, die aber vor allem von den Kirchenvätern vertreten wurde. Und die dann je nach Konfession mehr oder weniger stark akzentuiert wurde und wird. „Freiheit vom Gesetz“ das klingt in evangelischen Ohren vertraut und bewährt. Der Evangelist Matthäus würde sich wundern...

„...ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ So hat es Martin Luther übersetzt. Dieser Satz könnte auch übersetzt werden als *„... ich bin nicht gekommen, um zu zerstören, sondern um aufzurichten.“* Diese Übertragung erzeugt andere Assoziationen.

Die Tora aufrichten: das heißt, ihr Geltung verschaffen. Es bedeutet, einen Raum zu erschaffen, in dem Gottes Gebote Gültigkeit haben und in dem sie erfüllt werden. Auf diese Weise wird Gottes Königsherrschaft auf Erden realisiert. Es heißt, Gott eine Heimstatt auf Erden zu verschaffen. Damit sich Gott zu Hause fühlt, weil Menschen einander achten und füreinander sorgen.

Es bedeutet nicht, in den Himmel aufzusteigen, um dort Teil des Reich Gottes zu werden, sondern der Herrschaft Gottes auf Erden Raum und Geltung zu verschaffen. Nicht jenseitig, sondern diesseitig, ganz praktisch und konkret.

„Wer nun eines von diesen kleinsten Geboten auflöst und lehrt die Leute so, der wird der Kleinste heißen im Himmelreich; wer es aber tut und lehrt, der wird groß heißen im

Himmelreich.“

Diese Aussage Jesu ist in zweifacher Weise interessant. Schon der erste Teil: Jesus, der die unbedingte Gültigkeit aller Weisungen vertritt, weiß, dass es – neben seiner Auffassung des Umgangs mit den Geboten der Tora – andere als seine gibt. Auslegungen, die er für falsch hält, eine Person, die „auflöst“. Und dennoch sieht er diesen Menschen im Himmelreich, wenn auch als „der Kleinste“.

Der zweite Teil des Satzes enthält eine Aussage, von grundlegender Bedeutung: „Wer es tut und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreich.“

Vorhin haben wir die Lesung vom Bundesschluss auf dem Sinai gehört. Was antwortete das Volk auf dem Sinai als Mose es fragte, ob es den Bund mit Gott schließen wolle: *„Wir tun's und wir hören.“* Das Tun ist dem Hören bzw. dem Lehren vorgeordnet. Die Praxis hat Vorrang vor der Lehre. Was immer ich lehre, ist immer zuerst zu tun. Hier formuliert Jesus eine Richtschnur des Handelns, die in unseren Kirchen leider immer wieder vernachlässigt wurde und wird. Wenn wir glaubwürdig sein wollen, ist sie zu beherzigen.

Und dann folgt ein Satz, der in der Geschichte unserer Kirchen zur Diffamierung von Juden und Judentum verwendet wurde: *„Denn ich sage euch: Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“*

Wer auslegt, wer verkündigt, steht immer in der Gefahr, dass die eigenen Taten hinter den Worten zurückbleiben. Immer wieder. Dies wissen Eltern, Lehrer*innen, Prediger*innen und auch Schriftgelehrte.

Dieser Satz ist nicht als eine grundlegende Kritik an der Lehre der Pharisäer und Schriftgelehrten zu verstehen, sondern als eine Kritik der Praxis. Eine Kritik, die nicht von außen kommt, außerhalb eines jüdischen Wir, sondern von innen heraus.

Eine Kritik, die nicht darauf zielt das Gegenüber zu diffamieren, sondern zu einer besseren Praxis zu motivieren.

Der von Matthäus beschriebene Jesus kommt mir als ein traditioneller Jude entgegen: mit einer Mission, der er sich verschrieben hat. Er will bewahren, erfüllen, nicht einreißen und umstürzen. Dieser Jesus sieht sich an das *Am Israel*, das Volk Israel, gewiesen und lädt es zur Umkehr ein, zur Umkehr zur Tora und zum Tun der Gebote der Tora. Der Jesus, den Matthäus zeichnet, ist ein der Tradition und Halacha verpflichteter Jesus.

Diese Stimme bestärkt mich nicht in meiner evangelischen Identität. Sie nötigt mich die Verschiedenheit wahrzunehmen.

Sie macht deutlich, dass wir Christ*innen später Hinzugekommene sind, Gäste im Haus des Ewigen. Gäste, die dann das Haus übernommen haben und den Gastgebern eine winzige Ecke überlassen haben. „Blinde Zeugen der Wahrheit“ – so hat Augustinus die fortwährende Existenz der Juden im Abendland charakterisiert. Wir haben uns die biblische Tradition angeeignet und die alleinige Deutungshoheit beansprucht.

Tempi passati. Vergangene Zeiten? Nicht immer und nicht überall.

Also: es ist ein Stachel im Fleisch: dieser Jesus ist anders, als wir ihn haben wollen. Ziemlich anders. Was er hier fordert oder verheißt, haben unsere Väter und Mütter – zumindest die allermeisten von ihnen - nicht beherzigt. Und nun?

Lade ich Sie ein, sich zum Judentum zu bekehren? Nein, aber ich lade Sie ein, mit Jüdinnen und Juden ins Gespräch zu kommen. Jüdisch-beziehungsweise-christlich lautete der Titel der Kampagne. Anders als du denkst: manchmal näher, manchmal fremder – aus christlicher Perspektive aber immer in Beziehung.

Jesus kommt uns hier als ein Anderer entgegen. Lassen wir ihn hier anders sein

und hören auf die Stimme, die uns auf neue Wege führt, neue Impulse gibt und zeigt, wie sehr wir Christ*innen mit dem Judentum verbunden sind. Mehr als wir denken.

Amen

LIED

295 Wohl denen, die da wandeln

ABKÜNDIGUNGEN

FÜRBITTEN

Gott,

der du uns das Leben geschenkt hast – und den Glauben an Dich:

es möge wohl ergehen denen, die dich lieben und die Deinen Willen tun.

Schenke uns die Erfahrung versöhnter Verschiedenheit.

Lass uns lernen von und mit unseren jüdischen Geschwistern.

Stärke uns durch die Kraft deines Geistes.

Mach uns wachsam gegen jede Form von Antisemitismus.

Behüte uns und alle, die wir in Gedanken in unser Gebet einschließen, vor allem Übel.

Wir beten mit den Worten, die uns Jesus gelehrt hat:

VATERUNSER

SEGEN

MUSIK

zum Singen „mit Israel“

EIN KIRCHENMUSIKALISCHER BLICK AUF DIE GESTALTUNG DES GOTTESDIENSTES AM ISRAELSONNTAG

Susanne Hiekel

Am Israelsonntag steht, ausgelöst durch das Gedenken an die Zerstörung des Tempels in Jerusalem, die enge Verbundenheit zwischen Christen- und Judentum im Mittelpunkt.

Gerade im Dialog mit anderen Religionen bietet sich durch die Musik die große Chance, emotionale Gleichklänge und Korrespondenzen – vielleicht an einigen Stellen auch Divergenzen – erlebbar zu machen und dadurch Brücken zwischen den Religionen zu bauen.

Deswegen ist es möglich, durch die kirchenmusikalische Gestaltung am Israelsonntag besondere inhaltliche Akzente zu setzen. Natürlich ist ein besonderer Segen, dass die hebräische Bibel des Volkes Israel auch das Erste Testament der christlichen Kirche ist und wir somit auf eine große Fülle an gemeinsamen biblischen Texten zurückgreifen können, die vertont wurden und uns verbinden können.

Es gibt eine Fülle von Stücken – Orgelmusik, Chormusik und Lieder –, die für den Israelsonntag geeignet sind. Kirchenmusiker*innen sind seit Jahren kreativ im Aufspüren und Umsetzen von musikalischen Möglichkeiten. In diesem Artikel möchte ich mich schwerpunktmäßig auf hebräisch-sprachige Lieder und Chormusik konzentrieren. Mag die hebräische Sprache im ersten Moment fremd klingen und vielleicht sogar zunächst Distanz erzeugen, so ist es dennoch meine

Erfahrung, dass durch das Einhören in den Klang der Sprache und in die Melodien Israels die Verbindung zum Judentum tiefer und enger wird. Deswegen plädiere ich dafür, an mindestens einer Stelle im Gottesdienst auf Hebräisch zu singen und/oder die hebräische Sprache in der Chormusik zu hören, denn im „Singen mit dem Volk Israel und im Hören auf Israel“ ist es möglich, den Reichtum der jüdischen Religion und Kultur unmittelbar zu erfahren und die enge Verbindung zu ihr zu spüren.

Ich gliedere die Ideensammlung an Chormotetten und Gemeindegeseängen nach vier mir für den Gottesdienst am Israelsonntag wichtig erscheinenden inhaltlichen Aspekten:

1. Gemeinsames Lob des Namens
2. Gemeinsame Anrufung des Namens, Klage, Gebet
3. Gemeinsame Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde – Jerusalem als Symbol für den ewigen Frieden
4. Gemeinsam unter dem Segen stehen

1. Gemeinsames Lob des Namens

„Gelobt sei der Gott Israel!...“ heißt es in der zweiten Strophe des Wochenliedes zum Israel-Sonntag „Nun danket Gott, erhebt

und preiset!“ EG 290. Den Gott, der das Volk Israel erwählt hat und dessen bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung Teil unseres Glaubens ist, dürfen wir gemeinsam mit dem Volk Israel anrufen und loben: insbesondere die Psalmen geben uns dafür eine gemeinsame Grundlage. Auch wenn der Aspekt des Lobes Gottes in den Lesungen des Israelsonntags nur verborgen zum Ausdruck kommt, ist dieser Aspekt wichtig als gemeinsames Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erden, dem Gott, der seinen Freunden Schutz zusagt.

„*Hodo al erez*“ von Max Löwenstamm (1814–1881)⁵⁶ ist eine wunderbar kraftvolle, kurze Motette für 4-stimmigen Chor, die die Verse 13 und 14 aus Psalm 148 vertont. Max Löwenstamm wurde in Mähren geboren, nach Studien in Prag und Wien war er 40 Jahre Oberkantor bei der israelitischen Kultusgemeinde in München.

In seiner Motette verzichtet er auf die ersten Verse des Psalm 148, der ein imperativer Hymnus ist und die ganze Schöpfung detailliert zum Lobe Gottes aufruft. Löwenstein fasst durch seine Versauswahl das Lob zusammen und stellt die Nähe des Volkes Israels zum Namen (*Ha-Schem*) in den Mittelpunkt, der „hebet seines Volkes Horn“. Die Formulierung – hier in einer Übersetzung von Moses Mendelssohn⁵⁷ – hat eine besondere Bedeutung im Judentum. Denn die damit gemeinten Hörner des Altars bedeuten im übertragenen Sinne Halt und Schutz für das Volk Israel. Die vier erhabenen, erhöhten Ecken des Altars im Tempel sind die Hörner, an denen sich das Volk festhalten kann, von ihnen kann es keiner vertreiben. Darin liegt eine frühe Begründung des Asylrechts: bei Gott haben wir Schutz.

Spannend und bereichernd kann es sein, sich bei der Erarbeitung und Einstudierung dieses nur 25 Takte umfassenden strahlenden Chorsatzes mit dem Vergleich der Übersetzungen von Moses Mendelssohn und Luther zu befassen. Bei einer Aufführung in einem Konzert ist eine Gegenüberstellung zwischen einer jüdischen und einer

christlichen Vertonung empfehlenswert. Der Hörer im Gottesdienst wird gewiss vom zuversichtlichen Klang der Chormotette und seinem Halleluja mitgerissen.

Im synagogalen Gottesdienst hat diese Motette ihren Platz nach der Lesung, während die Torarollen zurück in den Toraschrein gebracht werden. Diese und andere Informationen kann man dem Vorwort der modernen Erstausgabe dieser Motette im Laurentius-Musikverlag entnehmen, einem Band, in dem sich noch drei weitere Motetten befinden.⁵⁸

Aus dem großen Repertoire an synagogaler Chormusik in hebräischer Sprache möchte ich noch eine weitere kurze Psalmmotette empfehlen, in der das Lob des Namens im Mittelpunkt steht und die wiederum gut mit einem Kirchenchor zu erlernen ist.

„*Tow le hodos*“ von David Rubin (1837–1922)⁵⁹ ist ebenfalls eine Motette für vierstimmigen Chor, eine Vertonung von Psalm 92,1–5. „Lieblich ist, dem Herren danken; Höchster! Deinem Namen singen“ lautet die Übersetzung von Moses Mendelssohn.⁶⁰

„*Halleluyah, halleluhu*“, eine Vertonung des Lobpsalms 150, dieses hebräischen Schabbatliedes aus dem 19. Jahrhundert empfehle ich sowohl in seiner Vertonung im schlichten Chorsatz, als auch in für den Gesang der Gemeinde geeigneter einstimmigen Form.

Der Chorsatz, der auf Hebräisch, Deutsch und/oder Englisch gesungen werden kann, stammt von Jürgen Schmeer (*1948), die deutsche Übersetzung „Lobet, lobet, lobet den Herrn“ stammt von Dieter Trautwein, der Satz ist im Chorbuch „...wenn alles singt! Chorbuch nicht nur für Kirchentage“⁶¹ zu finden.

Als einstimmiges Gemeindelied ist es sogar mit drei Strophen in dem empfehlenswerten Liederbuch „*Schiru!* Singt!...“⁶² zu finden. Dieses hebräische Liederbuch mit Noten,

58 Ebd., S. 3f.

59 David Rubin, Drei Psalmvertonungen für Chor mit und ohne Orgelbegleitung, hg. von Wolfram Hader, Frankfurt a.M. 2004.

60 Zitiert nach ebd. S. 4.

61 ... wenn alles singt, hg. von Deutscher Evangelischer Kirchentag, München 2008.

62 Daniel Kempin (Hg.), *Schiru! Singt!*, Freiburg, Schweiz 2011, S. 49.

56 Max Löwenstamm, Synagogale Gesänge für Chor und Orgel, hg. von Wolfram Hader, Laurentius-Musikverlag, Frankfurt a.M. 2005.

57 Zitiert nach ebd., S. 4.

Gitarrengriffen und Umschriften bietet im Schlussteil sehr hilfreiche Erklärungen zu den 60 Liedern, ihren Quellen und Hintergründen.

2. Gemeinsame Anrufung des Namens, Klage, Gebet

Neben dem gemeinsamen Lob von Juden- und Christentum wenden wir uns auch in Not an den Gott Jakobs, Abrahams und Isaaks (wie es auch in unserem bekannten Lied „Du meine Seele singe“ heißt: „wohl dem, der einzig schauet nach Jakobs Gott und Heil“).

Eines der bekanntesten Gebete, das in verschiedenen Vertonungen vorliegt, ist das jüdische Gebet *Adon Olam*, in welchem des Herrn Ewigkeit und Einheit besungen wird und er als Retter in der Not und sicherer Hort angerufen wird. Auch hier gibt es zahlreiche Motetten für Chor, eine der berühmtesten Vertonungen ist die doppelhörige, achtstimmige Motette von Salomone Rossi (um 1570–1630)⁶³. Eine musikalisch weniger aufwendige vierstimmige Komposition, die zwischen Chor und Kantor (unbegleitetes Solo) strophenweise wechselt, ist das *Adon Olam* von Fabian Ogutsch (1845–1922)⁶⁴. Ogutsch stammt aus Vilnius, er war später viele Jahre Kantor der Synagoge in Frankfurt am Main.

Auch eine feierliche, einstimmige für den Gemeindegesang geeignete Fassung des *Adon Olam* möchte ich empfehlen: Von dem sechsstrophigen hebräischen Hymnus, einem sephardischen Schabbat-Lied aus dem 19. Jahrhundert, ist zumindest die erste Strophe auf Hebräisch singbar. Der deutsche Text – es sind alle sechs Strophen übersetzt – stammt von Hermann Jaklitsch (2004), es ist unter dem Titel „Der Herr der Welt“ auf der Website „Edition Biblische Lieder“ im Internet zu finden⁶⁵, auf der Peter F. Schneider gerade das Repertoire an

hebräischen Liedern erweitert.

„*Eli, Eli shelo yigamer le olam*“ von Chana Senesch (1921–1944), vertont von David Zehavi (1910–1977), wird schnell zum Lieblingslied, es ist ein besonders inniges, emotionales, einstimmiges Gebetslied, das sehr gut im Gottesdienst in Verbindung mit einem Klageruf, einem Psalmtext oder Kyriegebet gesungen werden kann. Auch kann es die Gemeinde gut singen, insbesondere wenn eine Chorgruppe es vorsingt. Meiner Erfahrung nach singen Jugendliche dieses Lied sehr gerne.

Die Übersetzung des Liedes lautet: „Mein Gott, lass niemals enden: den Sand, das Meer, das Rauschen der Wellen, die Blitze am Himmel, die Gebete der Menschen“.

Es ist im ESG-Liederbuch „Durch Hohes und Tiefes“ zu finden.⁶⁶

„*Hashiveynu, Hashiveynu adonai eleycha*“, ein Kanon mit einer Melodie von Meir Ben Uri (1908–1983), passt ebenso in diesen Abschnitt der gemeinsamen Klage und ist von der ganzen Gemeinde anzustimmen. Der hebräische Text und die Melodie finden sich ebenfalls im ESG-Liederbuch⁶⁷. Der dort abgedruckte deutsche Text ist sehr schön, er ist allerdings keine Übersetzung. Der hebräische Text ist aus Klagelieder 5,21 und kann zum einen Umkehr im Sinne von Reue bedeuten, zum anderen auch Rückkehr nach Zion, hier einige wörtliche Übersetzungsvarianten:

„Bring uns zurück, HERR,/Kehre uns um, HERR,/ Wende dich zu uns um, HERR/
Damit wir umkehren/damit wir umgekehrt werden und unsere Tage sich erneuern wie einst.“⁶⁸

Das „*Awinu Malkenu*“ ist ein jüdisches Gebet, das viele Bitten aneinanderreicht, jeweils eingeleitet mit der Anrufung „Unser Vater, unser König“. Das Lied wird in synagogalen Gottesdiensten in den zehn Tagen der Umkehr zwischen *Rosch ha-Schanah* und dem Versöhnungstag *Jom Kippur*

⁶³ [https://www.cpd.org/wiki/index.php/Adon_Olam_\(Salamone_Rossi\)](https://www.cpd.org/wiki/index.php/Adon_Olam_(Salamone_Rossi)), abgerufen am 9.9.2021.

⁶⁴ Fabian Ogutsch, *Adon olam für Kantor und Chor*, hg. von Wolfram Hader, Frankfurt a.M. 2017.

⁶⁵ <https://biblische-lieder.de>. Im Austausch mit Peter F. Schneider bekräftigte dieser sein Ziel, auf seiner Website weitere hebräische Lieder, auch mit Chorsätzen zur Verfügung zu stellen, abgerufen am 12.9.2021.

⁶⁶ *Durch Hohes und Tiefes – ESG-Liederbuch*, hg. von Eugen Eckert u.a., München 2008, Nr. 223.

⁶⁷ Ebd., Nr. 261.

⁶⁸ Zitiert nach: Jonas Marquardt, *Gottesdienstblatt Stadtkirche Kaiserswerth* zum 21.3.2021

gesungen. Das Lied schließt das lange gesprochene Bittgebet ab, indem die letzte Bitte des Gebets um Gnade, Milde und Liebe gesungen wird. Die Anrede Gottes als Vater und König verbindet Judentum und Christentum. Die ruhige, orientalisch anmutende Melodie kann gut durch eine Chorgruppe vorgesungen werden und von einer musikalischen Gemeinde mit- bzw. nachgesungen werden. Ich habe es in einer für mich sehr wichtigen Quelle für den musikalischen interreligiösen Dialog (bzw. Dialog) gefunden, dem interreligiösen Liederbuch „*Trimum*“⁶⁹. In diesem Liederbuch des *Trimum*-Projekts⁷⁰ stehen jüdische, christliche und islamische Lieder nebeneinander und thematisch aufeinander bezogen.

„*Kol ha'olam kulo*“ – auch dieses recht bekannte volkstümliche Lied, das Rabbi Nachman ben Simcha von Bratzlaw (1722–1811) zum Urheber hat, findet sich im Liederbuch „*Trimum*“⁷¹. Die Übersetzung des eingängigen Liedes, das zum Gottvertrauen aufmuntert, lautet: „Die ganze Welt ist eine schmale Brücke, die Hauptsache ist, sich nicht zu fürchten“⁷².

3. Gemeinsame Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde (Jesaja 65,17ff.) – Jerusalem als Symbol für den ewigen Frieden

In den Lesungen und Gebeten des Israelsonntags wird neben dem Glauben an die Einheit Gottes (Mk,12,28–34 bzw. Dtn 6,4–5) die Stadt Jerusalem in den Mittelpunkt gerückt „Wünschet Jerusalem Frieden! Es möge wohl gehen denen, die dich lieben“, heißt es im Psalm 122, dem Eingangspsalms des Israelsonntags. Jerusalem ist mehr als eine Stadt, sie ist für das Volk Israel und das Christentum (und auch den Islam) Symbol

für die ewige Herrlichkeit und Nähe zu Gott. Hoffen und glauben doch beide Religionen auf ein Leben in Frieden bei Gott und eine Auferweckung nach dem Tod – auch wenn im Judentum die unmittelbare Verbundenheit mit Gott entschieden als präsent und immanent hier auf Erden aufgefasst wird und nicht erst eschatologisch erwartet wird.

So ist auch Sehnsucht nach und die Freude über Jerusalem in den jüdischen Gesängen nicht nur Teil der liturgischen Musik, sondern findet Eingang in die Volksmusiktradition der Klezmermusik und ist von viel Temperament und Leidenschaft geprägt. Diese Leidenschaft für Jerusalem hat ihre Grundlagen zwar natürlich in den Schriften der Hebräischen Bibel, zudem wird die immerwährende Liebe zur Jerusalem durch die Erfahrung der Diaspora nach der Zerstörung des 2. Tempels 70 n. Chr. und ganz besonders durch das Trauma der Schoah gestärkt.

Auch wir Christen und Christinnen singen leidenschaftlich von Jerusalem in unseren Liedern, denken wir nur an das barocke Lied von Johann Matthäus Meyfart „Jerusalem, du hochgebaute Stadt, wollt Gott, ich wär in dir!“ (EG 150). „Von zwölf Perlen sind die Tore“ heißt es in dem Lied „Wachet auf, ruft uns die Stimme...wach auf, du Stadt Jerusalem!“ bei Philipp Nicolai (EG 147,3). Unser Bild von Jerusalem ist von der „Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde“ geprägt, das schon Jesaja zeichnet.

Auch hier gibt es eine Reihe von jüdischen Liedern, in die wir als christliche Gemeinde einstimmen können:

„*Sisu et Yerushalayim*“ von Akiva Nof (*1936) ist ein besonders temperamentvolles volkstümliches Lied, das auf Versen aus Jesaja 66,10 u.a. basiert. Die Übersetzung des Refrains lautet „Freut euch mit Jerusalem, jubelt um sie, alle ihr, die sie lieben“⁷³.

Ich habe dieses tänzerische Lied, das für mich eine wunderbare Einheit zwischen irdischer und himmlischer Freude ausdrückt, über das Liederbuch „*Aschira*“⁷⁴ kennengelernt, das schon 1985 herauskam.

69 *Trimum* – interreligiöses Liederbuch, hg. von Bettina Strübel, 2. Auflage Wiesbaden 2018.

70 Das *Trimum*-Projekt ist ein interreligiöses und interdisziplinäres Gemeinschaftsprojekt, in welchem Juden, Christen und Muslime zusammenarbeiten. Regelmäßig gestaltet das Projekt Veranstaltungen auf Kirchentagen, es lohnt sich sehr und bereichert enorm, diese zu besuchen. Auf der Homepage des Vereins *Trimum* e.V. <https://trimum.de> finden sich viele gute Anregungen zur Programmgestaltung von interreligiösen Konzerten.

71 *Trimum* – interreligiöses Liederbuch, hg. von Bettina Strübel, 2. Auflage Wiesbaden 2018, S. 9.

72 Zitiert nach ebd., S. 9.

73 Zitiert nach *Aschira*-jüdische Lieder, hg. von Andreas Brosch u.a., Edingen 1985, S. 48. <http://www.aschira.de/verzeichnis/index.htm>.

74 Ebd.

Das Lied gibt es auch in einem ein- bis dreistimmigen Satz mit Klavierbegleitung, arrangiert von Bonia Shur (1923–2012), der auch als Download erhältlich ist.⁷⁵

Mit dem Lied „*Oseh schalom bimromav*“ von Nurith Hirsch (*1942) können wir einstimmen in die Bitte um Frieden, die das jüdische Gebet „Kaddisch“ beendet. „Der Frieden schafft in seinen Höhen, er schaffe Frieden über uns und über ganz Israel! Darauf sprecht: Amen“, lautet der Text am Ende des Kaddisch, der auch als Zusatz am Ende der *Amida*, dem 18-Bitten-Gebet, gesprochen wird.⁷⁶ Hier ist eine Ahnung und Zuversicht auf den ewigen Frieden zu spüren, den der Herr im Himmel schaffen kann trotz aller Widrigkeiten auf Erden – immanent wie transzendent! Dieses Lied findet sich in recht vielen Liederbüchern, auch in „Das Liederbuch – Lieder zwischen Himmel und Erde“⁷⁷ und dem ESG-Liederbuch „Durch Hohes und Tiefes“⁷⁸, dort hat es zusätzlich einen singbaren deutschen Text von Dieter Trautwein, der in beiden Büchern leicht variiert.

„*Od Yishama*“, ein Lied von Rabbi Shlomo Carlebach (1925–1994) über prophetische Worte aus Jeremia 33,10–11, ist ein gut von Jugendchor und Gemeinde singbares Lied, das die Stimmen der Freude und Wonne, die kommen werden, mit dem biblischen Bild der Stimme von Braut und Bräutigam verbindet. Außer im eben erwähnten Liederbuch „*Aschira*“ findet sich dieses Lied in einer musikalisch etwas ausführlicheren Fassung im oben genannten Liederbuch „*Schiru! Singt!...*“.⁷⁹

Die Melodie des Kanons „*Vihuda le'olam teshev*“ ist den meisten von uns bekannt, findet sie sich doch z.B. im rheinisch-westfälisch-lippischen Anhang des

⁷⁵ Akiva Nof, *Sisu et yerushalayim*, <https://www.alle-noten.de/Chor/Chor-divers/Sisu-Et-Yerushalayim.html>, abgerufen am 7.9.2021.

⁷⁶ Zitiert nach: *Aschira-jüdische Lieder*, hg. von Andreas Brosch u.a., Edingen 1985, S. 27.

⁷⁷ „Lieder zwischen Himmel und Erde“, hg. von Peter Böhlemann u.a., Düsseldorf 7. Auflage 2012.

⁷⁸ *Durch Hohes und Tiefes – ESG-Liederbuch*, hg. von Eugen Eckert u.a., München 2008, Nr.372.

⁷⁹ Daniel Kempin (Hg.), *Schiru!Singt!*, Freiburg 2011, S. 26.

Evangelischen Gesangbuch EG.RWL 591, verbunden mit dem Text „Gottes Wort ist wie Licht in der Nacht“. Die Melodie stammt von Joseph Jacobsen (1897–1943). Der hebräische Text ist aus Joel 4,20 „Aber Juda bleibe für immer (wörtlich heißt es: für Weltzeit) bewohnt und Jerusalem für Geschlecht um Geschlecht“, Thema dieses Kanons ist die Bedeutung Jerusalems als „ewige Stadt und das Zusammenfinden der Generationen“.⁸⁰

4. Gemeinsam unter dem Segen stehen

Martin Luther führte den Aaronitischen Segen als Schlussegel in den evangelischen Gottesdiensten ein, einen Segen, den wir aus der hebräischen Bibel, der Tora, übernommen haben. Der Segen stiftet Gemeinschaft und sagt Schutz, Gnade und den Frieden des Herrn für sein Volk zu. Auch hier kann die Verbundenheit zwischen dem Volk Israel und dem Christentum durch Lieder erfahrbar gemacht werden.

„*Hinneh ma tov*“ ist ein sehr bekannter, in vielen Liederbüchern abgedruckter Kanon mit einer traditionellen aschkenasischen Melodie. Er ist eine Vertonung von Psalm 133,1 und besingt die friedliche geschwisterliche Gemeinschaft der Menschen. Im erwähnten Liederbuch „*Trimum*“ werden dem hebräischen Text außer der deutschen Übersetzung noch eine türkische und arabische Fassung hinzugefügt.⁸¹

„*Schalom chaverim*“⁸² ist ein ebenso eingängiger bekannter Kanon, der zur Verabschiedung mit Friedenswunsch geeignet ist. Selbstverständlich haben auch die seit Jahren immer wieder gerne auf Hebräisch gesungenen Lieder „*Hevenu Schalom alejchem*“ und „*Hawa nagila*“ weiterhin eine Berechtigung, in unseren Gottesdiensten, besonders in Familiengottesdiensten, gesungen zu werden.

Die enge Verbundenheit zwischen

⁸⁰ Ebd., S. 101.

⁸¹ *Trimum – interreligiöses Liederbuch*, hg. von Bettina Strübel, 2. Auflage Wiesbaden 2018, S. 15

⁸² U.a. in „*WortLaute – Liederheft zum Evangelischen Gesangbuch*“, 5. Auflage Gütersloh u.a. 2015, Nr. 87.

Judentum und Christentum kann gerade am Israelsonntag auch durch die Vertiefung des Themas Segen ausgedrückt werden. Auf die Zusage des Segens durch den Namen des Herrn (*Ha-Schem*) folgt als Reaktion der Gläubigen das darauffolgende Lob des Herrn. Hier kann ich die hebräische Kantate „*Haschem s'charanu*“ über Psalm 115,12–18 des jüdischen Komponisten Albert Kellermann (1863–1927) für Chor, Sopran und Orgel (oder auch in einer Fassung für Streichquintett) empfehlen⁸³. „Der Herr denkt an uns und segnet uns“, übersetzt Luther diesen Text. Der in Bayern geborene Kellermann, einst Kapellmeister an der Neuen Deutschen Oper Berlin sowie Dirigent des Chores der Neuen Synagoge und zu Lebzeiten eine feste Größe im Musikleben der deutschen Hauptstadt, gehört zu jenen durch die Folgen der NS-Zeit als Komponist verdrängten und vergessenen Persönlichkeiten, deren Schaffen noch einer umfassenden Wiederentdeckung harret. Die Kantate bezieht sich auf Psalm 115, einen der sogenannten *Hallel*-Psalmen, die an den drei jüdischen Wallfahrtsfesten *Pessach*, *Schawuot* (Wochenfest) und *Sukkot* (Laubhüttenfest) gesungen werden und theologisch auf musikalische Weise mit einer Mischung aus kräftigen und leise innigen Klängen den Zusammenhang zwischen dem Segen Gottes und dem daraus folgenden Lob des Namen des Herrn (*Ha-Schem*), des Gottes des Volkes Israel verdeutlicht. Wie wichtig für den jüdisch-christlichen Dialog dieser *Hallel*-Psalmtext ist, erkennt man auch daran, dass er im Oratorium „Paulus“ von Felix Mendelssohn-Bartholdy in der Einleitung zum Schlusschor erscheint – in dem Oratorium, in welchem der Komponist gewissermaßen seine jüdischen Wurzeln mit der christlichen Botschaft des Paulus verbindet. Am besten wohl wird man diese etwa zehnminütige Kantate nicht am Ende des Gottesdienstes aufführen, sondern als musikalischen Akzent deutlich weiter vorne – eventuell nach der Predigt – platzieren.

Zweifellos sind das Miteinander,
die Abwechslung und das

Aufeinanderbezogensein von Wort und Musik das Entscheidende für einen jeden gelungenen Gottesdienst, deswegen sind die im Artikel geäußerten Ideen für sich alleine nur Impulse, die im Gespräch zwischen Kirchenmusiker*in und Pfarrer*in zu einem Austausch anregen können. Ich bin hier sehr dankbar für den fruchtbaren Austausch mit Pfarrer Jonas Marquardt gerade bei diesem Thema.

Auf Hebräisch singen! – Die Ermunterung zum Singen „mit Israel“ wird nur sinnvoll in Kombination mit anderen deutschsprachigen Liedern, von denen auch in unserem Gesangbuch geeignete zu finden sind, ich denke besonders an das Wochenlied EG 290 „Nun danket Gott, erhebt und preiset“ oder EG 429 „Lobt und preist die herrlichen Taten“. Auch das Lied „Gott Abrahams sei Preis, des Herrschaft ewig ist“⁸⁴ von Lothar Pöll (2000) nach Worten von Moses Maimonides aus dem Gesangbuch der Evangelischen Brüdergemeinde ist ein wichtiges Lied für den Israel-Sonntag.

Eine Zusammenstellung von für Gottesdienste geeigneten deutschen und hebräischen Liedern sollte bei der Gestaltung des neuen Evangelischen Gesangbuchs dringend in den Blick gestellt werden – zumindest als Möglichkeit zum Download.

Das Schöne ist, dass die enge Verbundenheit mit dem Judentum nicht nur am Israel-Sonntag gefeiert, erlebt und bedacht werden kann, sondern zu vielen Gelegenheiten im ganzen Kirchenjahr. Auch hier darf dann gelten:

Auf Hebräisch singen! Singt mit Israel!

⁸⁴ Gesangbuch der Evangelischen Brüdergemeinde, hg. von der Brüder-Unität/Herrenhuter Brüdergemeinde, Basel 2007, Download über die christliche Liederdatenbank <https://liederdatenbank.strehle.de/songbook/24315>, abgerufen am 9.9.2021.

⁸³ Albert Kellermann, *Haschem s'charanu* für Solo, Chor und Orgel/ Streichquintett, hg. von Wolfram Hader, Frankfurt a.M. 2014.

Dr. Jehoschua Ahrens,

Studium in Ramat Gan, Budapest, Cambridge und Luzern.

Rabbiner und Director Central Europe am Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation in Jerusalem. Zuvor tätig als Gemeinderabbiner in Sofia, Zürich, Düsseldorf und Darmstadt.

Alisa Bach,

Mitglied der liberalen jüdischen Gemeinde Hannover, wo sie seit vielen Jahren Kinder zur Bat- und Bar Mizwa führt. Sie ist Sozialwissenschaftlerin und studiert jüdische Theologie an der Universität Potsdam.

Susanne Hiekel,

Studium der evangelischen Kirchenmusik an der Robert-Schumann-Hochschule Düsseldorf (Abschluss mit dem staatlichen A-Examen); während des Studiums Orgel- und Chorassistentin bei Prof. Almut Rößler an der Johanneskirche in Düsseldorf, ferner privates Orgelstudium bei Prof. Ewald Koimann in Amsterdam.

Seit 1988 A-Kirchenmusikerin und Kantorin der Evangelischen Kirchengemeinde Düsseldorf-Kaiserswerth. 2022 Ernennung zur Kirchenmusikdirektorin.

Wolfgang Hüllstrung,

Studium der evangelischen Theologie, Philosophie, Altorientalistik, Semitistik in Bonn, Tübingen, Hamburg, New Haven (CT) und Heidelberg. Nach 10 Jahren Gemeindepfarramt in Andernach und Koblenz ist er seit 2018 Beauftragter der Evangelischen Kirche im Rheinland für Christlich-jüdischen Dialog. Zugleich ist er Vorsitzender der Gesellschaft für Christlich-jüdische Zusammenarbeit Koblenz.

Apl. Prof. Dr. Ursula Rudnick,

Beauftragte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers für Kirche und Judentum im Haus kirchlicher Dienste. Sie studierte Theologie und Judaistik, u. a. in Jerusalem und New York, wo sie am Jewish Theological Seminary of America promovierte. In ihrer Habilitation beschäftigt sie sich mit Judentum als Thema zeitgenössischer protestantischer kirchlicher Bildungsarbeit. Sie lehrt an der Leibniz Universität Hannover.

Autor*innen und Herausgeber*innen

Dr. Axel Töllner,

Pfarrer, ist Beauftragter für den christlich-jüdischen Dialog in der Ev.-Luth. Kirche in Bayern beim Institut für christlich-jüdische Studien und Beziehungen an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau. 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“.

Prof. Dr. Peter Wick,

seit 2003 Inhaber des Lehrstuhls für Exegese und Theologie des Neuen Testaments und Geschichte des Urchristentums an der Ruhr-Universität Bochum. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen die Paulusbriefe, das Matthäusevangelium und den Jakobusbrief sowie neutestamentliche Ethik und deren Relevanz für ethische Diskurse heute. Seit vielen Jahren veranstaltet er regelmäßig in Bochum ein jüdisches Lehrhaus mit Rabbiner Michel Birnbaum.

„Überfließende Gerechtigkeit“

Eine Arbeitshilfe zu Matthäus 5,17-20 zum Israelsonntag 2022

Herausgeber: Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers

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

Redaktion: Kirchenrat Pfarrer Wolfgang Hüllstrung (Beauftragter für Christlich-Jüdischen Dialog der Ev. Kirche im Rheinland), apl. Prof. Dr. Ursula Rudnick (Arbeitsfeld Kirche und Judentum im Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers) (v. i. S. d. P.), Pfarrer Dr. Axel Töllner

Layout: Evangelische Medienarbeit; HkD (13472)

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

Auflage: 700 Exemplare

Ausgabe 2022

