

25. August 2019 | 10. Sonntag nach Trinitatis



Das höchste Gebot (Mk 12,28-34)

Eine Arbeitshilfe zum Israelsonntag 2019

Inhaltsverzeichnis

- 1 Vorwort
- 3 Zwei Bemerkungen zu den neuen Proprien des Israel-Sonntags
Johannes Wachowski
- 7 Perspektiven aus der historisch-kritischen Auslegung – und darüber hinaus
Martin Vahrenhorst
- 13 Perspektiven aus der Tora – und darüber hinaus
Antje Yael Deusel
- 23 Neuzeitliche jüdische Perspektiven auf Jesus
Walter Homolka
- 27 Ein liturgischer Entwurf
Johannes Wachowski
- 31 Eine Predigt
Ursula Rudnick
- 37 Die Autorinnen und Autoren

Liebe Leserinnen und Leser,

auch wenn uns die Evangelien leider nicht viele Dialoge überliefern, in denen es zu einem Einverständnis zwischen Jesus und anderen Schriftgelehrten kommt: In der Frage nach dem höchsten Gebot sind sich die Gesprächspartner einig. Und diese Begegnung bietet eine wunderbare Grundlage dafür, zu feiern und zu bedenken, was uns miteinander verbindet in unseren vielfältigen jüdischen und christlichen Traditionen.

Im vergangenen Advent haben die evangelischen Kirchen in Deutschland eine neue Predigt- und Leseordnung für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahrs eingeführt. Wir rücken mit dieser Arbeitshilfe für den ersten Israel-Sonntag der neuen Ordnung das Sonntags-Evangelium Markus 12,28-34 als Predigttext in den Mittelpunkt. Damit stellen wir das Thema der bleibenden Verbundenheit von Judentum und Christentum in den Vordergrund.

Johannes Wachowski entfaltet zu Anfang die Möglichkeiten der neuen Perikopenordnung, verschiedene Dimensionen des Israel-Sonntags mit ihren unterschiedlichen Lesungen und liturgischen Farben zu thematisieren. Martin Vahrenhorst kontextualisiert Jesus im Judentum seiner Zeit und entfaltet die Auslegungsgeschichte, die die Frage nach dem höchsten Gebot und die Antworten darauf nicht nur im Christentum hervorgerufen hat. Antje Yael Deusel geht der Frage nach, welche Rolle die von Jesus aus der Tora zitierten Sätze in Lehre und Liturgie der jüdischen Tradition spielen. Walter Homolka wirft ein Licht darauf, dass und wie jüdische Denker der Neuzeit einen eigenständigen Zugang zu dem Juden Jesus von Nazareth und zum Verhältnis von Judentum und Christentum gewonnen haben. Ursula Rudnick bedenkt in ihrer Predigt, welche Folgen sich für die christliche Theologie aus dem Umstand ergeben, dass die beiden Gebote, die Jesus zitiert, auch im Judentum wichtige Gebote sind. Johannes Wachowski stellt in seinem Entwurf für eine Gottesdienstliturgie liturgische Elemente zusammen, die das einzigartige Verhältnis zwischen Christentum und Judentum beim Feiern eines Abendmahlsgottesdienstes am 10. Sonntag nach Trinitatis zum Ausdruck bringen können.

Allen Autorinnen und Autoren gilt unser ausdrücklicher Dank!

Ihnen, den Leserinnen und Lesern, wünschen wir eine anregende Lektüre, gute Vorbereitungen auf den Israel-Sonntag 2019 und einen gesegneten Gottesdienst.

Ihr/e




Wolfgang Hüllstrung



Ursula Rudnick



Axel Töllner



Und es kommen orthodoxe Rabbiner dazu, die ...
rufen: „Lasst uns gemeinsam am tikkun ha-olam,
an der Besserung der Welt arbeiten!“

Johannes Wachowski

Proprien des Israelsonntags

Johannes Wachowski

Zum Doppelproprium

Der Israelsonntag hat durch die neue Perikopenordnung zwei Proprien bekommen. Beide Male ist der "Rektor" des Sonntags das Evangelium.¹ Im hier vorgelegten liturgischen Entwurf wird dem ersten Proprium entsprochen.

Mit Mk 12,28-34 wird zuerst der „Verbundenheit der christlichen Kirche mit dem bleibend erwählten Volk Israel“ (Perikopenbuch) gedacht. Im Mittelpunkt steht dann ein Gespräch zwischen einem der Schriftgelehrten und Jesus. Der Evangelist Markus legt besonders großen Wert darauf, dass die beiden gut antworten (Mk 12,28.32) und so ein positives Miteinander bei der Auslegung der Schrift in Gang kommt. Man wünschte sich, dass das so weiter geht, oder noch besser, in der Geschichte der Kirche so weiter gegangen wäre: Zwei Lernende und Lehrende fragen gemeinsam nach dem Willen Gottes. Und man könnte ins Träumen kommen, dass die Kirche mit der jüdischen Schriftgelehrsamkeit so ein wunderbares Gelehrtenpaar bilden dürfte,² das dann die Kirche vor jedem Triumphalismus bewahrt. Vielleicht sollte die Perikope sogar als Aufforderung verstanden werden, dass Christen und Juden auch gemeinsam die mündliche Lehre des Judentums

studieren sollten. In Berlin machten das vor einigen Jahren die orthodox-jüdische Feministin Prof. Chana Safrai und der evangelische Theologe Prof. Friedrich-Wilhelm Marquardt.³

Für die Gestaltung des Gottesdienstes könnte das heißen, dass man je nach örtlichen Voraussetzungen und dialogischen Gegebenheiten ein Stück der jüdisch-christlichen Tradition gemeinsam lernt, liturgisch inszeniert oder vielleicht sogar eine jüdische Stimme zu diesem Evangeliumsabschnitt einbringt. Es gibt ja das Jewish Annotated New Testament, in dem jüdische Gelehrte die Evangelien auslegen. Und ganz in der Ferne ist die Gestaltungsidee, dass man die Szene im heutigen Kontext sprachlich neu inszeniert. Auf der Bühne – in der Kirche, in der Synagoge, wo auch immer die Begegnung stattfindet – stehen dann die Rabbiner von „*Dabru emet*“⁴, die uns sagen: „Gut habt Ihr die letzten Jahre geantwortet!“ Man kommt ins Gespräch. Und es kommen orthodoxe Rabbiner⁵ dazu, die zwar zurückhaltender sind, aber mit der neu antworten-

1 Das Evangelium wird in der liturgischen Tradition als „caput“ und „principale“ des Sonntags angesehen, das im Ablauf des Hauptgottesdienstes ein spezifisches Gepräge gibt. Siehe Otto Dietz, Unser Gottesdienst, München 21983, 90f.

2 Zum Grundsatz der Kollektivität jüdischen Lernens, den Lern-/Lehrpaaren, den sogenannten *suggot*, siehe einzelne Beiträge des Sammelbands von Uwe Bauer/Andreas Wöhle (Hg.), Lehren und Lernen in jüdisch-christlicher Tradition. Erfahrungen aus den Niederlanden, Knesebeck 1995, 52f. Und zum jüdischen Bildungswesen und dem Talmudismus siehe Andreas Nachama/Walter Homolka/Hartmut Bomhoff, Basiswissen Judentum, Freiburg 2015, 98-113 (Jüdische Gelehrsamkeit: Lernen und Lehren).

3 Friedrich-Wilhelm Marquardt/Chana Safrai, Talmud lernen. Berliner Vorträge 1992-2001, in Zusammenarbeit mit Daniela Koeppler hg. und eingeleitet v. Andreas Pangritz, Bonn 2014.

4 Rainer Kampling/Michael Weinrich (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit*. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003.

5 Jehoschua Ahrens/Karl-Hermann Blicke/David Bollag/Johannes Heil (Hg.), Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen: "Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Den Willen unseres Vaters im Himmel tun", Berlin 2017. In der Erklärung heißt es u.a.: „Wir (sc. die Unterzeichnenden) »erkennen [...] an, dass das Christentum weder ein Zufall noch ein Irrtum ist, sondern göttlich gewollt und ein Geschenk an die Völker. Indem Er Judentum und Christenheit getrennt hat, wollte Gott eine Trennung zwischen Partnern mit erheblichen, theologischen Differenzen, nicht jedoch eine Trennung zwischen Feinden. [...] Keiner von uns kann die Mission Gottes in dieser Welt alleine erfüllen.“ Und: „Indem sie Gott nachfolgen, müssen Juden und Christen Vorbilder geben in Dienst, bedingungsloser Liebe und Heiligkeit. Wir sind alle im heiligen Ebenbild Gottes geschaffen und Juden wie Christen werden diesem Bund treu bleiben, indem sie gemeinsam eine aktive Rolle bei der Erlösung der Welt übernehmen.“ (253-258).

den Kirche zusammenarbeiten, um den Willen des Vaters zu tun und die Welt menschlicher zu machen. Sie strecken ebenfalls die Hand aus und rufen: „Lasst uns gemeinsam am tik-kun ha-olam, an der Welt Besserung arbeiten!“ Christinnen und Christen ergreifen sie; sie müssen aber weiter auch an ihren Antworten hörend und wortorientiert, demütig und voll Wortfreude, basteln, denn zu oft ist über die Jahrhunderte der „Vergegnung“⁶ nicht so wie im Evangelium geantwortet worden.

Das andere Proprium steht dem jüdischen Datum des *Tischa be-Aws* (10.-11. August) inhaltlich näher, denn es ist geprägt vom „Gedenktag der Zerstörung des Tempels“. Für dieses Proprium findet sich eine eindrückliche liturgische Inszenierung in einem Vorbereitungsheft von Aktion Sühnezeichen.⁷ Das Bild, wie Jesus über die Zerstörung Jerusalems weint (Lukas 19,41-48), ist wichtig für das theologische Gedächtnis der Kirche. Und eigentlich brauchen wir auch einen Tag, an dem wir demütig und bußfertig zusammen mit dem Judentum weinen und trauern können.

Aus der Trauerpraxis rund um den *Tischa be-Aw* möchte ich Dreierlei festhalten. Der Trauertag kennt eine Reihe von ganzheitlichen Trauer Ritualen: Es werden nicht nur der Gottesdienstraum und die traditionellen Gebete verändert und besondere Klagelitanen (*Kinot*) gesprochen, es wird nicht nur gefastet und mit leiserer Stimme als sonst gebetet, auch die Kleidung bezeugt die Trauer. Im Morgengottesdienst tragen die Betenden keinen Gebetsmantel und keine Gebetsriemen und man erscheint unbeschuht (keine Lederschuhe) in der Synagoge. Wenn man hier eine Analogie im Christentum suchen möchte, dann fallen mir zuerst die Rituale rund um den Karfreitag ein. Mit dem *Tischa be-Aw* sind aber auch theologische Hoffnungssplinter verbunden. Die jüdische Tradition lehrt zum einen, dass der

Messias am Tag der Tempelzerstörung geboren wurde. Darin zeigt sich der Glaube, dass in jeder Katastrophe auch ein Stück Neuanfang steckt und die Katastrophe nie vollkommen ist: Aus Leid erwächst die Erlösung.

Zum anderen ist *Tischa be-Aw* verknüpft mit der Erinnerung an die Reaktion Rabbi Akivas auf die Zerstörung des Tempels. Im Babylonischen Talmud wird am Ende des Traktates *Makkot* (Makkot 24a/b) erzählt, dass Rabbi Akiva angesichts des zerstörten Tempels lachte, während seine Zeitgenossen weinten. Rabbi Akiva argumentiert dann klassisch: Sowohl die Zerstörung Jerusalems als auch der Wiederaufbau Jerusalems wurden von Propheten angekündigt. Wenn die Erfüllung für die angekündigte Zerstörung gilt, dann umso mehr für den Wiederaufbau. Seine Zeitgenossen dankten ihm und sprachen: „Akiba, Du hast uns getröstet, du hast uns getröstet!“ Auch mit dem zweiten Proprium könnte also der Verbundenheit mit dem Volk Gottes – kirchlicherseits demütig und bußfertig – gedacht werden. Demnach muss dieses Proprium nicht zwangsläufig in den Irrweg einer allegorisch-moralischen (Jerusalem wird „wegen ihrer Sünden“ zerstört) oder allegorisch-historischen (die Tempelzerstörung ist „Rache“ für den Tod Jesu) antijudaistischen Predigt des Evangeliums führen. Echte Tränen der Kirche und deren Buße und Reue über die Zerstörung und „Vergegnung“ einer Auslegungsgemeinschaft mit dem Volk Gottes hätten vielleicht eine reinigende Auswirkung auf eine immer noch von vielen Antijudaismen und Triumphalismen durchsetzten kirchlichen Verkündigungskultur. Fast reizt mich dieses Proprium mehr zu einer Gottesdienstgestaltung.

6 Martin Buber, Autobiographische Fragmente, Heidelberg ³1978, 10f. (Die Mutter). Und in den Erzählungen der Chassidim, Zürich 101987, erzählt der Dialogphilosoph zum Begriff der Begegnung folgende Geschichte: „Auf einer Fahrt erfuhr Rabbi Jehuda Zwi von Stretyn, daß Rabbi Schimon von Jaroslaw in der entgegengesetzten Richtung desselben Weges fahre. Er stieg aus dem Wagen und ging ihm entgegen. Aber auch Rabbi Schimon hatte von seinem Nahen gehört, war ausgestiegen und kam ihm entgegen. Sie begrüßten einander brüderlich. Dann sprach Rabbi Jehuda Zwi: „Jetzt ist mir der Sinn des Spruchs aufgegangen: ‚Mensch und Mensch begegnen, Berg und Berg begegnen nicht.‘ Wenn der eine sich für einen einfachen Menschen hält und der andre desgleichen, können sie einander begegnen. Wenn aber der eine sich für einen hohen Berg hält und der andre desgleichen, können sie einander nicht begegnen.“ (615f.).

7 Das Mysterium der Erwählung Israels, Predigthilfe zum Israelsonntag 1998, Aktion Sühnezeichen Friedensdienste, Berlin 1998.

**Zur liturgischen Farbe:
Der Israelsonntag als „roter Sonntag“**

Das neue Perikopenbuch schlägt für die beiden Proprien unterschiedliche Farben vor: Für den „Gedenktag der Zerstörung Jerusalems“ soll die liturgische Farbe violett und für das Proprium „Kirche und Israel“ grün sein.⁸ Warum kann man nicht das Grün der Sonntage nach Trinitatis auch für dieses Proprium ändern? Dazu gebe ich Gedanken aus dem Sonntagsblatt gekürzt wieder:

"Welche Farbe hat der Israelsonntag? Trägt er liturgisch schwarz? So war das eine lange Zeit. Christinnen und Christen gedachten an diesem Tag der Zerstörung Jerusalems. In der Katastrophe der Heiligen Stadt sahen sie eine Strafe Gottes gegenüber den Juden. Der 10. Sonntag nach Trinitatis war dann ein Bußtag. Nicht nur der Textraum und die Predigt waren mit dem Schwarz des Totensonntags eingefärbt, an manchen Orten trugen auch die Gemeindeglieder Trauerbekleidung. Man teilte die Tränen Jesu über die Zerstörung Jerusalems, wenn an diesem Tag das entsprechende Evangelium gelesen wurde (Lk 19,41-48), gleichzeitig aber fühlte man nicht mit dem jüdischen Volk, wenn es verfolgt und getötet wurde. Man bezog sich also auf ein entscheidendes Datum jüdischer Geschichte, ohne danach zu fragen, wie das Judentum selbst diesen Gedenktag beging.

Welche Farbe hat der Israelsonntag?... Warum nicht Weiß, die Christusfarbe? Es geht am Israelsonntag um den ‚Messias Israels‘, den Messias aus Israel. Ohne Judenmission geht es also auch darum, dass der Heiland der Welt im Volk der Juden ins Dasein trat. Es tönt nicht nur weihnachtlich-kleinlich ‚Bethlehem Du kleine Stadt‘ und ‚Eia‘ und ‚Susanni‘ zur Geburt des Kindes in der Krippe, es geht dann auch um dieses kleine, in Liebe von Gott erwählte Volk (5. Mose 7,7f). An Weihnachten ist die Kirche gerne kleinlich: ‚Weihnachten ist Klein-achten‘, predigen manche. Aber in Bezug auf das Judentum wollen viele in der Kirche gerne groß, weltläufig und universalistisch sein. Die Farbe Weiß könnte hier demütiger und realistischer stimmen!

Vielleicht aber wäre die richtige liturgische Farbe für diesen Tag Violett! Das Entsetzen darüber, dass die meisten Mörder der Juden in der Shoa getaufte


Christen waren, hat die Kirchen nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zur Umkehr und Veränderung veranlasst. Der Gedenktag des Untergangs von Jerusalem wurde mehr und mehr zu einem Tag der Erinnerung der Gemeinsamkeiten von Christen und Juden. Das schlug sich auch liturgisch nieder: Das Gottesdienstbuch führte als alternative Lesung des Evangeliums ‚Die Frage nach dem höchsten Gebot‘ (Mk 12,28-34) und das Formular ‚Christen und Juden‘ mit dem Evangelium Joh 4,19-28 ein. Jetzt konnte man mit dem Juden Jesus in die Theologie des Frühjudentums einsteigen und den Herrn und Meister im Kontext seines Volkes diskutierend erleben oder den Rabbi sagen hören: ‚Das Heil kommt von den Juden!‘ (Joh 4,22)

Und wie wäre es mit Rot? Das ist die Farbe der Zeugen und Märtyrer, die Farbe der Kirche und der Reformation. Im Markus-Evangelium bezeugt Jesus seine Tradition des höchsten Gebots. Mit dem Bekenntnis des ‚Schema Israel‘ gingen Juden in den Tod. Und eine Kirche, die bußfertig vor ihren eigenen Taten erschreckt, ist bereit zur Veränderung und Reformation. Der Israelsonntag wird dann zu einem roten Sonntag!⁹

⁹ Evangelisches Sonntagsblatt aus Bayern, Jahrgang 2015 Nr. 32 (09.08.2015).

⁸ Thomas Menzel. Die revidierten Perikopen. Praktische Einführung. Nürnberg 2018, 99.





„Liebe du Gott in den Kreaturen, er will es nicht, dass du ihn in seiner Majestät liebst. [...] Siehe nicht in die Höhe, fall in die Tiefe, in den Staub, da wirst du mich sehen. [...] Da bin ich ganz, da suche mich, sonst nirgends; sieh nicht, wie schön ich bin, sondern ihn, diesen Verachteten sieh an; da hilf, wo nichts Gutes und Schönes ist.“

Martin Luther

Perspektiven aus der

historisch-kritischen Auslegung

– und darüber hinaus

Martin Vahrenhorst

In der historisch-kritischen Exegese ist es seit einigen Jahren Konsens, dass das Bild, das die Evangelien von den mit Jesus in der Diskussion befindlichen Gruppen zeichnen, weit davon entfernt ist, diesen gerecht zu werden. Die Polemik zwischen den Jesus-Anhängern und anderen jüdischen Gruppierungen in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts wirft ihre dunklen Schatten auf die Darstellung der Interaktion zwischen Jesus und seinen Zeitgenossen. Dabei ist das Bild der Pharisäer und der mit ihnen verbundenen Schriftgelehrten in den Evangelien selbst vielschichtig. Die Erzählung Mk 12,28-34 zeigt zum Beispiel einen Schriftgelehrten, der ein ehrliches Interesse an Jesu Antwort hat. In der matthäischen Parallele (Mt 22,34-40) heißt es, dass er Jesus mit seiner Frage versuchen wollte, und für gewöhnlich hören wir hier einen negativen Unterton. Dass auch das nicht in jedem Fall zwingend so sein muss, kann man bei Augustin (354 - 430 n. Chr.) lernen: „Man lasse sich nicht davon irritieren, dass Matthäus sagt, der, der dem Herrn diese Frage stellte, versuchte ihn. [...] Wir müssen die Versuchung nicht als etwas Böses werten, als Absicht, einen Feind zu überlisten, sondern eher als Vorsichtsmaßnahme eines Mannes, der etwas Unbekanntes ausprobieren möchte (*sed cautam potius tamquam experiri amplius volentis ignotum*).“ (*De consensu evangelistarum* 2,73). Nachdem Jesus in der vorangegangenen Erzählung den Sadduzäern, die die Auferstehung der Toten für ein Hirngespinnst hielten, eine so schöne Antwort gegeben hatte, könnte

es doch interessant sein, von ihm zu erfahren, welches Gebot von den vielen in der Tora er denn wohl für das bedeutendste hält. Vielleicht sollte so manche Frage an Jesus in den Evangelien in diesem Licht gelesen werden. In der Markusfassung, die wir zu besprechen haben, verhält es sich zweifellos so.

Der erste Teil der Antwort Jesu stammt aus der Tora, aus dem *Schema Jisrael*, dem "Höre Israel", das in der jüdischen Liturgie bis heute im Morgen- und im Abendgebet seinen festen Ort hat. Ursprünglich wurde es wohl im Tempelgottesdienst rezitiert, doch lässt sich vermuten, dass es sich schon um die Zeitenwende herum auch jenseits Jerusalems größerer Beliebtheit erfreute.¹ Dafür sprechen die in Qumran gefundenen Mesusot und Tefillin, die Verse des *Schema* enthalten.² Markus lässt Jesus also einen Text aufrufen, der seinerzeit möglicherweise in vieler Munde, auf vielen Herzen und an vielen Türen war. Anders als Matthäus und Lukas fängt er dabei mit dem Anfang an (Dtn 6,4). Damit wird deutlich: Das Bekenntnis zum einen Gott gehört integral zum Gebot dazu, denn es gibt ihm seinen Grund. Nur in der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk ist es sinnvoll, überhaupt von Geboten zu sprechen und nach ihnen zu fragen. Wenn man es

¹ Vgl. Hannanel Mack, *Introduction to Jewish Liturgy*, Tel Aviv 2001, 20; Lawrence H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia 1994, 293f.

² Vgl. Schiffman, 309ff.

genau nimmt, dann ist sogar schon das Hören geboten, denn mit diesem Imperativ beginnt der Text, den Markus zitiert. Hören ist geboten, weil nur im Hören auf die Geschichte des einen Gottes mit seinem Volk deutlich wird, wen Israel denn lieben soll. Die einzelnen Elemente des in Mk 12,29b zitierten Verses lassen sich dann auch gleichsam als eine Zusammenfassung dieser Geschichte lesen: Der Gottesname, für den in der griechischen Fassung *Kyrios* steht, erinnert an den, der diesen Namen trägt, und an den Weg, den er mit den Erz- eltern, mit Mose und schließlich dem ganzen Volk zurückgelegt hat. Dass er „unser Gott“ genannt werden darf, erinnert an die einzigartige Bindung, die Gott mit seinem Volk eingegangen ist. Das Prä- dikat der Einheit verweist abschließend darauf, dass diese Bindung für beide Partner andere Bin- dungen ausschließt – es mag mehr als einen Gott geben, aber es gibt nur einen Gott „für uns“, so wie es für ihn auch nur ein Volk gibt.

Im hebräischen und im griechischen Text steht die Fortsetzung nicht im Imperativ, sondern in einer Form des Futurs. Das kann man imperati- visch übersetzen, man muss es aber nicht, und es könnte sich lohnen, es einmal nicht zu tun: „Höre ... und du wirst lieben...“; könnte es heißen. Liebe erwüchse dann aus dem Hören.

Wenn Liebe sich gleichsam natürlich aus dem Hören entwickelte, wäre damit einer möglichen Schwierigkeit beim Textverständnis etwas von ihrer Schwere genommen. Man kann nämlich mit guten Gründen fragen, ob Liebe eigentlich gebo- ten werden kann. Immanuel Kant (1724-1804) hat sich dazu eindrücklich geäußert: „Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben“ (Kritik der Praktischen Vernunft, 148f). Liebe – im Sinn emotionaler Zuneigung – kann in der Tat nicht geboten werden, aber man könnte damit rechnen, dass sie sich entwickelt.

Kant selbst schlussfolgert, es könne nur „prakti- sche Liebe“ gemeint sein: „Gott lieben heißt, in dieser Bedeutung, seine Gebote gerne tun; und den Nächsten lieben heißt, alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben“ (ebd.). Damit ginge es beim Lie- ben also um den Modus, in dem man seine Pflicht

erfüllt. Dies könnte man mürrisch tun – oder eben gerne. Eine ähnliche Alternative steht Johannes Chrysostomos (349-407) vor Augen. Pflichten lassen sich nämlich auch aus Furcht erfüllen. Er schreibt: „„Liebe!“ sagte er, nicht: ‚Fürchte!‘ Denn Lieben ist mehr als Fürchten; Fürchten ist typisch für Sklaven, Lieben aber für Söhne. Furcht unter- liegt dem Zwang, Liebe aber vollzieht sich in Frei- heit. Wer in Furcht dem Herrn dient, der entgeht zwar der Strafe, erhält aber keinen Lohn für seine Gerechtigkeit, weil er unwillig das Gute aus Furcht tat. Gott will also nicht, dass er in sklavischer Weise von den Menschen gefürchtet wird wie ein Herr, sondern dass er geliebt wird wie ein Vater, der den Menschen den Geist der Gotteskindschaft geschenkt hat.“³ Aber – kann man eine solche Liebe gebieten? Diese Frage geht an dem Bedeu- tungsspektrum, das Liebe in der Bibel hat, vorbei. Liebe bezeichnet dort „eine soziale Beziehung, die emotionale Dimensionen umfassen kann, aber nicht muss“. Sie ist „Ausdruck sozialen Verhaltens, das unabhängig von persönlichen Zu- oder Abnei- gungen verantwortungsvolles Handeln begrün- det“.⁴ Die Liebe, von der in Mk 12,30 die Rede ist, wäre dann eine Einstellung, die ein der Beziehung zu Gott angemessenes Verhalten ermöglicht. Im Deutschen entsprechen dem Begriffe wie Loyalität und Respekt.

Dtn 6,5 möchte Liebe auf drei Bereiche erstreckt sehen: Das Herz (*lev*), vornehmlich als Sitz des Denkens, aber auch des Gefühls, die Seele (*nefesch*) – besser übersetzt als Personenzentrum oder Lebenskraft – und schließlich die (körper- liche) Kraft (*me'od*). Damit sind alle Bereiche des Menschseins im Blick. Markus lässt Jesus diesen Vers zunächst nach der griechischen Übersetzung (Septuaginta) zitieren. Herz (*kardia*) und Seele (*psyche*) machen den Anfang. Dann aber weicht der Text ab. An die Stelle des offeneren Ausdrucks ‚Kraft‘ (*dynamis*) tritt ein Wort, das eindeutig die körperliche Kraft eines Menschen bezeichnet (*ischys*). Davor aber wird ein viertes Glied einge- schieben, das intellektuelle Fähigkeiten und die Intention des Handelns meint (*dianoia*).

Möglicherweise ist diese Ergänzung nötig gewor- den, weil das Wort "Herz" im Griechischen anders

³ Zitiert nach der *Catena aurea* des Thomas von Aquin (*catena-aurea.de* [zuletzt abgerufen am 27.10.2018]).

⁴ Jansen, C. / Kessler, R., Art. Liebe / Gemeinschaft, Sozialgeschichtli- ches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 357.

als im Hebräischen deutlicher mit Emotionen und Leidenschaften assoziiert ist. Die viergliedrige Aufzählung bei Markus erreicht so, was schon im hebräischen Text vorgegeben ist: Der ganze Mensch mit all seinen Lebensäußerungen ist gefordert – oder wie Augustin sagt: „Es bleibt also kein Teil unseres Lebens übrig, der leer bleiben dürfte und gleichsam Platz böte, um anderes genießen zu wollen“.⁵ Das gesamte Leben eines Menschen soll von der Liebe zu Gott geprägt sein.

Das ist leichter gesagt als getan. Martin Luther schreibt dazu: „Niemals hat jemand auch nur den kleinsten Teil von diesem Gebot gehalten“. Für Luther ist es gleichsam ein Spiegel, „in dem wir unser Leben und Elend sehen“.⁶ Wir können Gott nicht so lieben, wie er es in diesem Gebot verlangt, meint Luther, wir können darin nur unsere Unzulänglichkeit erkennen.

Auf solche Gedanken sind Jesus und seine Zeitgenossen sicher nicht gekommen. Ihnen dürfte sehr wohl bewusst gewesen sein, dass man dieses Gebot nicht vollständig halten kann. Das bedeutet aber nicht, dass man es nicht wenigstens versuchen sollte. In der Mitte des Vaterunsers findet sich die Bitte: „Und erlass uns, was wir schuldig geblieben sind“ (Mt 6,12). Man kann und wird Gott gegenüber auch Liebe und Loyalität schuldig bleiben – aber diese Schuld kann erlassen werden. Im Wissen um diese Entlastung braucht man auch an diesem Gebot nicht zu verzweifeln. Ebenso wenig wie an seinem Pendant, dem Gebot der Nächstenliebe.

Der Liebe / Loyalität gegenüber Gott soll nämlich die zum Mitgeschöpf entsprechen. In der christlichen Tradition erscheinen beide gelegentlich als zwei Seiten der gleichen Medaille. Hören wir noch einmal Chrysostomos: „Wer aber den Menschen liebt, tut etwas Ähnliches wie der, der Gott liebt; denn der Mensch ist ein Abbild Gottes, in dem Gott geliebt wird, so wie ein König in seinem Bild geehrt wird.“⁷ Im Abbild wird das Urbild verehrt. Mit der ihm eigenen Sprachgewalt bringt es Martin Luther auf den Punkt: „Liebe du Gott in den Kreaturen, er will es nicht, dass du ihn in sei-

ner Majestät liebst. [...] Siehe nicht in die Höhe, fall in die Tiefe, in den Staub, da wirst du mich sehen. [...] Da bin ich ganz, da suche mich, sonst nirgends; sieh nicht, wie schön ich bin, sondern ihn, diesen Verachteten sieh an; da hilf, wo nichts Gutes und Schönes ist“.⁸

Jesus zitiert wiederum aus der Tora, diesmal aus Lev 19,18. Dort ist nicht nur eine Verpflichtung gegenüber dem Mitmenschen beschrieben. Es wird auch ein Maßstab benannt, an dem sich die „Liebe“ orientieren soll. Die Liebe zum anderen soll der – als selbstverständlich vorausgesetzten – Liebe zu sich selbst entsprechen. Im griechischen Text ist das eindeutig, während die hebräische Vorlage auch mit „er ist wie du“ übersetzt werden könnte (so Martin Buber und Franz Rosenzweig). Ibn Esra (1089-1167) erklärt das Gebot wie folgt: „Man soll das Gute für seinen Mitmenschen so lieben, wie man es für sich selber liebt“. Ähnlich formuliert Hiskija ben Manoach (1250-1310): „Du sollst es lieben, ihm Gutes zu tun, so wie du es liebst, dass man dir Gutes tut“. Die Auslegung der beiden mittelalterlichen Exegeten liegt ganz auf der Linie der Goldenen Regel (Mt 7,12).

Der Schriftgelehrte, den Markus hier im Gespräch mit Jesus zeigt, steht mit seiner Frage nach dem ersten Gebot nicht allein. Im Judentum um die Zeitenwende herum wurde verschiedentlich nach der Quintessenz der Tora gesucht. Dies versteht sich vor dem Hintergrund einer Vielzahl von einzelnen Weisungen, die es ermöglichten, das alltägliche Leben in all seinen Facetten im Angesicht des Gottes Israels zu leben. Einige davon finden sich in den fünf Büchern Mose, andere entwickelten sich beim Versuch, diese auf das Leben anzuwenden: Wenn es in der Tora heißt, dass man am Sabbat keine Arbeit tun solle, was bedeutet das konkret? Wann fängt man damit an, wann hört man damit auf? Welche Tätigkeiten sind als Arbeit zu verstehen und welche nicht? Wenn man kein Feuer anzünden darf, ist es dann erlaubt, ein Licht zu löschen? Daneben gab es Traditionen, die ebenfalls als zu beherzigen galten, ohne einen Anhalt an der Schrift zu haben.

Wenn es aber so viele Gebote gibt, gibt es dann wichtigere oder weniger wichtige? Oder gibt es ein Gebot, das alle anderen gleichsam in sich

5 Zitiert nach der Catena aurea des Thomas von Aquin (catena-aurea.de [zuletzt abgerufen am 27.10.2018]).

6 Zitiert nach Mülhaupt, E. (Hg.), D. Martin Luthers Evangelienauslegung, Bd. 2, Göttingen 41973, 755.

7 Zitiert nach der Catena aurea des Thomas von Aquin (catena-aurea.de [zuletzt abgerufen am 27.10.2018]).

8 Zitiert nach Mülhaupt, E. (Hg.), D. Martin Luthers Evangelienauslegung, Bd. 2, Göttingen 4 1973, 756.

schließt? Die Antworten auf solche Fragen ähneln nicht selten der, die Jesus gibt. So führt Philon von Alexandrien (20/10 v. Chr. - 40/50 n. Chr.) in seiner Auslegung des Sabbatgebotes aus, dass der Sabbat zum einen als Ruhetag von körperlicher Arbeit gedacht sei, zum anderen aber auch Gelegenheit biete, sich dem Studium der Philosophie zu widmen. In jeder Stadt stünden am Sabbat tausende Schulen (*didaskaleiai*) der Tugenden offen, in denen die besten und nützlichsten Dinge erklärt werden, die das gesamte Leben besser zu machen geeignet seien. Damit meint er die Gebote der Tora. Unter diesen gebe es zwei Hauptstücke (*kephalaia*): „das gegenüber Gott – durch Ehrfurcht und Gewissenhaftigkeit – und das gegenüber den Menschen – durch Menschenfreundlichkeit und Gerechtigkeit“ (Philo, SpecLeg 2,63).

Dieses Nebeneinander von angemessenem Verhalten gegenüber Gott und den Menschen hat Philon nicht erfunden. Schon in den Testamenten der 12 Patriarchen, die in ihrem Grundbestand wohl aus dem 2. Jh. v. Chr. stammen, findet es sich. Dabei handelt es sich um eine Sammlung fiktiver Reden, in denen die dem Sterben nahen Söhne Jakobs ihren Nachkommen Lebensregeln hinterlassen, die sie zum Teil selbst am eigenen Leib gelernt haben. So spricht Issachar zu seinen Kindern (TestIss 5,2): „Aber liebt den Herrn und euren Nächsten“, bevor er im Rückblick auf sein Leben sagt: „Ich habe den Herrn mit meiner ganzen Kraft lieb gehabt, und zugleich habe ich jeden Menschen mehr als meine eigenen Kinder geliebt“ (TestIss 7,2). Ähnliches hören wir aus dem Munde Dans („Liebt den Herrn in eurem ganzen Leben und liebt einer den anderen mit wahrhaftigem Herzen.“ [Test Dan 5,3]) und Benjamins („Fürchtet den Herrn und liebt euren Nächsten.“ [Test Benj 3,3]).

Bekannter sind die Antworten Hillels, der um die Zeitenwende herum lebte, und Rabbi Akiva (gest. um 135 n. Chr.) nach der „*Klall Gadol*“ – der großen Regel – bzw. der Tora, die man lehren kann, während jemand auf einem Bein steht. Hillel antwortet einem Menschen, der zum Judentum übertreten möchte, wenn es Hillel gelingt, ihm in dieser instabilen Lage die ganze Tora zu vermitteln: „Was du hasst, tue deinem Mitmenschen nicht an. Das ist die ganze Tora, das Übrige ist Auslegung, geh hin und lerne“ (bShab 31a). Rabbi Akiva hält das Gebot der Nächstenliebe für die große Regel in

der Tora (yNed 9,4), während sein Kollege Ben Azzai der Meinung ist, Gen 5,1 sei eine noch größere Regel. Er spielt damit auf den Gedanken an, dass die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ein positives Verhalten allen Menschen gegenüber fordert, während Akivas Wahl auf Mitglieder des Volkes Israel beschränkt werden könnte (so der Kommentar Korban HaEda zur Stelle). Denn wer genau mit dem Nächsten (*Re'a*) in Lev 19,5 gemeint ist, war ja bekanntlich Auslegungssache (vgl. Lk 10,29). Im Blick auf Jesu Antwort wird man also dem Urteil zustimmen dürfen, das Rabbiner Samuel Hirsch (1815-1889) Jesus in den Mund legt: „Wähnet nicht, ich wolle euch neue Lehren bringen; nicht Neues zu lehren ist mein Beruf...“⁹

So nimmt es nicht Wunder, dass der Schriftgelehrte Jesus überschwänglich zustimmt – nicht nur schön habe Jesus geantwortet, sondern auch wahr.

Nicht fern sei dieser Schriftgelehrte vom Reich Gottes, lobt ihn Jesus daraufhin. Diese Bemerkung könnte dazu Anlass gegeben, den Schriftgelehrten nun doch noch in ein negatives Licht zu stellen: Nicht fern von der Königsherrschaft der Himmel sei der Schriftgelehrte, nicht fern, aber eben auch nicht da. Andererseits gibt es in der Welt der Evangelien niemanden, von dem gesagt würde, er befände sich schon dort. Die Königsherrschaft der Himmel ist bei allem, was man noch darüber sagen könnte, eine noch zukünftige Größe. Gäbe es also etwas Größeres, das man vor ihrer endgültigen Durchsetzung von einem Menschen sagen könnte, als dass er von ihr nicht fern sei?

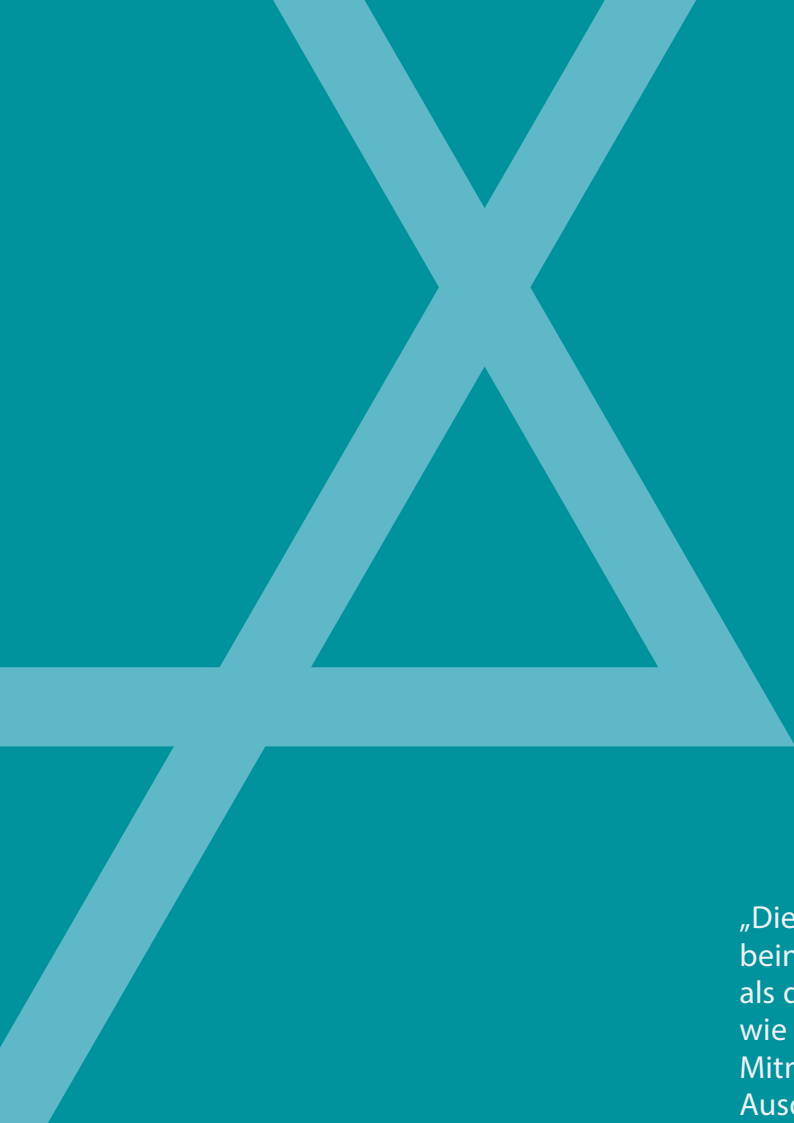
Der Text endet mit einem aus heutiger Sicht verstörenden Satz: „Niemand wagte Jesus noch etwas zu fragen“. Was würden wir von einem Religionsunterricht halten, an dessen Ende sich niemand mehr traut, eine Frage zu stellen? Das Markusevangelium ist jedoch kein Unterrichtsentwurf, sondern eine Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung (Martin Kähler). Der Weg Jesu führt nicht ins Lehrhaus, sondern ans Kreuz. Indem der Evangelist das Ende der Kommunikation mit den Pharisäern und Schriftgelehrten so deutlich markiert, bereitet er die Zuspitzung des Konflikts vor. Ab jetzt wird Jesus nur noch über die anderen reden, während diese den Beschluss

⁹ Samuel Hirsch, *Das System der religiösen Anschauungen der Juden* [...], Leipzig 1848, 658.

fassen, ihn töten zu lassen (Mk 15,1), und am Ende nur noch blanken Hohn für ihn übrig haben (vgl. Mk 15,31).

Schon in Mk 3,6 hatte Markus angekündigt, dass Jesu Weg so enden würde. Dazu fügen sich die vielen „Vergegnungen“, die sich auf diesem Weg ereignen. Umso überraschender, dass es auch gelungene Begegnungen gibt. Über eine davon dürfen wir am Israel-Sonntag 2019 nachdenken.





„Die Tora ist aber kein Selbstzweck, sondern beinhaltet Liebe zu und Ehrfurcht vor dem Ewigen als dem einen, einzigen Gott in gleichem Maße wie die Liebe und Achtung gegenüber den Mitmenschen, wie es auch die Zehn Gebote zum Ausdruck bringen.

Wenn Jesus also sagt, diese zwei Gebote seien die größten, hat er damit die Grundlagen der gesamten Tora und mit ihnen die Quintessenz der jüdischen Halacha genannt..“

Antje Yael Deusel

– und darüber hinaus

Antje Yael Deusel

Gewidmet dem treuen Andenken an meine Mutter s"l, Wegbereiterin und Wegbegleiterin, die das Licht neu entzündet hat.

Einleitung

Der Text für den Israel-Sonntag 2019 findet sich im Markus-Evangelium 12,28-34 und zitiert in seinen Kernaussagen zwei Stellen aus der *Tora*, nämlich Dtn 6,4-5 und Lev 19,18. Beiden *Tora-Zitaten* ist eigentümlich, dass ihnen im Zusammenhang an ihrer eigentlichen Stelle in der Schrift nicht auf den ersten Blick die herausragende Wertung zugeordnet ist, die ihnen in der *Halacha*, dem jüdischen Religionsgesetz, in der Gewichtung innerhalb der *Mitzwot*, der Gebote im Judentum, im Weiteren zukommt. Wir werden daher neben der ursprünglichen Quelle in der *Tora sche-bichtav*, der schriftlichen *Tora*, auch die *Tora sche-be-al-pe*, die mündliche *Tora* heranziehen, und mit ihr spätere Auslegungen und Betrachtungen, um zu verstehen, welche enorme Bedeutung beiden Schriftstellen innewohnt.

Es findet sich darüber hinaus möglicherweise noch die Andeutung eines dritten, indirekten Schriftzitats in unserem Text verborgen, nämlich aus Dtn 30,11-13, das sich auf das Verständnis der *Tora* bezieht und auf den Umgang mit ihr hinweist, wie wir noch sehen werden.

Der Text, Evangelium nach Markus 12,28-34 ¹

- 28 Ein Schriftgelehrter hatte ihrem Streit zugehört; und da er bemerkt hatte, wie treffend ihnen Jesus antwortete, ging er zu ihm hin und fragte ihn: Welches Gebot ist das erste von allen?
- 29 Jesus antwortete: Das erste ist: Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr.
- 30 Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft.
- 31 Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.
- 32 Da sagte der Schriftgelehrte zu ihm: Sehr gut, Meister! Ganz richtig hast du gesagt: Er allein ist der Herr, und es gibt keinen anderen außer ihm,
- 33 und ihn mit ganzem Herzen, ganzem Verstand und ganzer Kraft zu lieben, und den Nächsten zu lieben wie sich selbst, ist weit mehr als alle Brandopfer und anderen Opfer.
- 34 Jesus sah, dass er mit Verständnis geantwortet hatte, und sagte zu ihm: Du bist nicht fern vom Reich Gottes. Und keiner wagte mehr, Jesus eine Frage zu stellen.

¹ Die Bibel, Einheitsübersetzung 1980.

Die Zitate aus der Tora²

Devarim 6,4-5 (Dtn 6,4-5)

- 4 Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, der Ewige ist Einer [ist einzig].
- 5 Und du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, und mit deiner ganzen Seele, und mit deinem ganzen Vermögen.

Wajikra 19,18 (Lev 19,18)

18ba (Und) du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst.

Devarim 30,11-14 (Dtn 30,11-14)

- 11 Denn dieses Gebot, das ich [der Ewige] dir heute gebiete, ist dir nicht verborgen und ist auch nicht weit weg.
- 12 Nicht im Himmel ist es, dass man sagen könnte, wer steigt für uns in den Himmel hinauf und holt es uns her, und lässt es uns hören, damit wir es tun [könnten].
- 13 Und es ist nicht jenseits des Meeres, so dass man sagen könnte, wer überquert für uns das Meer und holt es uns her, und lässt es uns hören, damit wir es tun [könnten].
- 14 Sondern das Wort ist ganz nah bei dir, in deinem Mund, und in deinem Herzen liegt sein Tun.

Im Kontext der Tora – und darüber hinaus

Dtn 6:

Im 5. Buch Mose (Deuteronomium/Devarim) spricht Moscheh zu den Kindern Israels am Ende der vierzigjährigen Wüstenwanderung und damit am Ende seines eigenen Lebens, „am anderen Ufer des Jordan“, noch in der Wüste also. Er fasst, wie in einem Testament, noch einmal die wichtigsten Ereignisse dieser vergangenen 40 Jahre zusammen und verpflichtet die Israeliten in eindringlichen Ermahnungen auf das Halten der *Tora*, d.h. der Lehre und damit der Gebote des Ewigen. Unser Zitat findet sich in der *Parascha Wa'etchanan*, dem zweiten Wochenabschnitt des Buches (Dtn 3,23-7,11). Am Schluss des 3. Kapitels spricht Moscheh davon, dass er nicht mit hinüber gehen wird in das Land *Kena'an*, sondern dass er es nur von Ferne sehen darf. Das Volk wird den

Jordan also ohne ihn überqueren. Umso wichtiger sind die Ermahnungen, die er den Israeliten auf den weiteren Weg mitgibt, wie die Worte eines Vaters auf dem Sterbebett an seine Kinder.

In Kapitel 4 und 5 beschreibt Moscheh die Übergabe der Tora auf dem Sinai, und er zitiert noch einmal die *Aseret ha-Dibrot*, den Dekalog (Dtn 5, 6-18). Zu Beginn des 6. Kapitels ermahnt Moscheh das Volk, die Gebote (*Mitzwot*), Gesetze (*Chukim*) und Rechtsvorschriften (*Mischpatim*) zu halten, die der Ewige ihnen befohlen hat, um sie auszuüben in dem ihnen verheißenen Land, das jenseits des Jordan liegt. Wenn das Volk sich daran halte, werde es ihm wohl ergehen in diesem Land, in dem Milch und Honig fließen (V. 3).

Vers 4 beginnt dann mit der Aufmerksamkeitsformel „Höre Israel!“, mit der auch das *Schma*-Gebet, das *Kriat Schma*, in der Liturgie beginnt. Dieses Gebet endet aber nicht mit Vers 5, sondern beinhaltet (in seinem ersten Absatz) neben Vers 4 und 5 noch die Verse 6-9:

6,6 Und es seien diese Worte, die ich dir heute gebiete, [stets] in deinem Herzen.

6,7 Und du sollst sie deinen Kindern einschärfen, und du sollst von ihnen sprechen, wenn du in deinem Haus sitzt und wenn du unterwegs bist, und wenn du dich [zum Schlafen] hinlegst und wenn du aufstehst.

6,8 Binde sie als ein Zeichen auf deine Hand, und sie seien zum Stirnband zwischen deinen Augen.

6,9 Und schreibe sie auf die Torpfosten deines Hauses und auf deine Tore.

Gefolgt werden diese Verse in Dtn ein zweites Mal von der Ermahnung, den Ewigen nicht zu vergessen, wenn das Volk nun in den Genuss von all dem Guten kommen wird, das ihm im verheißenen Land widerfahren wird, und jederzeit die Gebote des Ewigen zu halten, zum Wohlergehen des Volkes.

Die Aussage aus Dtn 6,8 findet sich noch einmal in Ex 13,9, dort ganz konkret verbunden mit der Erinnerung an den Auszug aus Ägypten: „Und es sei dir zum Zeichen auf deiner Hand und zur Erinnerung zwischen deinen Augen, damit die Lehre des Ewigen (תורת יהוה) in deinem Mund sei, denn

² Jeweils eigene Übersetzung, auch im Folgenden, soweit nicht anders gekennzeichnet.

mit starker Hand hat dich der Ewige aus Ägypten geführt.“ Fast wörtlich greift Ex 13,16 diesen Vers erneut auf, die Aussage durch ihre Wiederholung bekräftigend, lediglich das Wort „Erinnerung“ ersetzend durch das Wort „Stirnband“.

Zum einen thematisieren diese Verse das zentrale Ereignis des Auszugs aus Ägypten als Grundlage der Volkwerdung Israels, an das sich ein jeder erinnern soll, als sei er selber aus Ägypten ausgezogen, in jeder Generation, auch heute und auch in allen künftigen Generationen. Gleichzeitig erfolgt dadurch die nähere Definition des Ewigen als Derjenige, der in seiner Allmacht die Kinder Israels aus Ägypten in die Freiheit herausgeführt hat, wie auch im Schlusssatz des *Schema*-Gebetes (s.u.) noch einmal betont wird. Mit dem Gedenken an das, was der Ewige durch den Exodus für die Israeliten bewirkt hat, wird Er vom Gott der Stammväter *Avraham*, *Jitzchak* und *Ja'akov* aus der Vergangenheit zum gegenwärtigen Gott der gesamten Gemeinschaft der *Benej Jisrael*, aber auch zum Gott eines jeden Individuums dieser Gemeinschaft. Jedem Menschen ist eine ganz persönliche Gotteserfahrung zu eigen; keine ist vergleichbar mit der eines anderen Menschen. Dies wird in der jüdischen Liturgie dadurch zum Ausdruck gebracht, dass der Ewige, wenn man Ihn im Zusammenhang mit den Erzvätern (und den Erzmüttern) nennt, auch jedem einzelnen Namen gesondert zugeordnet wird: „Ich bin der Ewige, der Gott *Avrahams*, der Gott *Jitzchaks*, und der Gott *Ja'akovs*“. Und so heißt es folgerichtig im weiteren in der zweiten Person Singular: „Und *du* sollst den Ewigen, deinen Gott lieben“, das Individuelle betonend, das uns voneinander unterscheidet, während der erste Vers, Dtn 6,4, von dem spricht, was uns untereinander eint, nämlich der Glaube an den einen, einzigen Gott. Dieser erste Vers steht als Kernaussage des jüdischen Glaubensbekenntnisses *pars pro toto* für das gesamte *Schma*-Gebet und betont mit Nachdruck den Monotheismus mit dem einen, einzigen, unteilbaren Gott als dem Gott Israels.

Ob dies nun, wie Frank-Lothar Hossfeld in seinem Kommentar zu dieser Schriftstelle sagt, eher einem „Treueverhältnis nach Art eines loyalen altorientalischen Vasallen zu seinem Großkönig“³ entspricht oder doch dem Verhältnis zwischen einem

liebenden Vater und seinem Kind, mag an dieser Stelle zunächst offenbleiben. Jedoch beantwortet das Judentum diese Frage mit der Bezeichnung „*Avinu malkenu*“ für den Ewigen, „unser Vater, unser König“, wobei Er wohlgemerkt zuerst Vater, dann König genannt wird. Damit verleiht es einem Verhältnis Ausdruck, das sowohl von Liebe als auch von Ehrfurcht geprägt ist.

Den Grundgedanken dahinter formuliert der *Sefer Hachinuch*⁴ (Mitzwa 418: „Die *Mitzwa*, Gott zu lieben“) so: „Der Mensch wird die Gebote des Ewigen, gelobt sei Er, nur dann trefflich einhalten, wenn er Ihn liebt.“ Nicht Furcht vor Strafe, sondern die Liebe zum Ewigen ist also das Motiv zur Befolgung der *Mitzwot*. Gleichzeitig ergibt sich daraus in der Folge wie selbstverständlich das Gebot, nicht nur den Ewigen allein, sondern auch den Mitmenschen zu lieben (Lev 19), da dieser ja ebenso Gottes Kind ist.

Im *Sefer Hachinuch* bilden die *Mitzwot* 417 („*Mitzwa* über die Einheit Gottes“), 418 („Die *Mitzwa*, Gott zu lieben“), und 419 („Die *Mitzwa* des *Torastudiums*“) eine aufeinanderfolgende Reihe. Man kann Dtn 30,11-14 hier in gewisser Weise als logische Sequenz zu Dtn 6,4-5 betrachten mit Betonung der Wichtigkeit des *Torastudiums* und gleichzeitig der Feststellung, dass uns die *Tora* sehr nahe ist, nämlich „in unserem Mund und in unserem Herzen“ – in unserem Mund, wenn wir sie unsere Kinder lehren, in unserem Herzen,⁵ wenn man sie uns lehrt und wir uns mit ihr beschäftigen, ob wir nun zu Hause sind oder draußen unterwegs (Dtn 6,7). Die *Tefillin* (Gebetsriemen, Phylakterien), von denen beispielsweise Dtn 6,8 spricht, binden symbolisch Kopf und Arm, somit unser Denken, Reden und Handeln an die Lehre des Ewigen. Die Gebetsriemen enthalten in ihren Kapseln Pergamente mit den Versen Dtn 6,4-6 und weiteren *Toraversen* aus Dtn und Ex.⁶

Die *Mesusot* (wörtlich „Torpfofen“, aber eigentlich an den Türrahmen angebrachte Kästchen), wie sie in Dtn 6,9 genannt werden, enthalten jeweils

3 In: Zenger, Erich (Hg.), Stuttgart Altes Testament, Stuttgart 2005, S. 317.

4 Wörtlich: „Buch der Erziehung“, Auslegungswerk aus dem 13. Jahrhundert, das systematisch alle 613 Gebote der *Tora* erklärt.

5 Der biblischen Auffassung entsprechend stellt das Herz (und nicht der Kopf) den Sitz des Verstandes dar, während die Emotionen ihren Sitz in den Nieren haben. Der antike Mensch „denkt“ also mit dem Herzen und „fühlt“ mit den Nieren. Allerdings wird das Herz bereits in talmudischer Zeit als Sitz der Emotionen betrachtet.

6 Ex 13,1-10; Ex 13,11-16; Dtn 6,4-9; Dtn 11,13-21.

Pergamente mit dem *Kriat Schma*, mit Tinte von Hand geschrieben wie die Torarollen selbst. Damit sind in gleicher Weise, wie die *Tefillin* das Individuum symbolisch binden, unsere Häuser und unsere Städte und mit ihnen unsere Familien ebenso wie unsere gesamte Gemeinschaft, durch die an unseren Türpfosten angebrachten *Mesuschot* symbolisch mit eingebunden in die Solidargemeinschaft zwischen uns und dem Ewigen – als Ausdruck dafür, dass die Gesetze des Ewigen für jedermann,⁷ zu jeder Zeit, in jedem Winkel gelten.

Lev 19:

Das 3. Buch Mose (Levitikus/*Wajikra*) beschäftigt sich in der Hauptsache mit Gesetzen, die Opferdienst, rituelle Reinheit und Speisegesetze betreffen; auch der Festkalender findet sich hier sowie die Gebote zu *Schabbat* und *Joveljahr*.

Lev 19,18ba, heute auch bezeichnet als „die Goldene Regel“, findet sich in der *Parascha Kedoschim*, der siebten *Parascha* des Buches (19,1-20,27), das der einstige Oberrabbiner von Großbritannien, Dr. Joseph Hertz, mit dem Titel „Ein Handbuch der Sittenlehre“ überschreibt. Diese relativ kurze *Parascha* beginnt mit dem Kernsatz (Lev 19,2ß): „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott.“ In wenigen Versen werden, dicht gedrängt, wichtige zentrale Gebote aufgezählt, teils in Wiederaufnahme des Dekalogs, teils in konkreten Anweisungen zur sozialen Gerechtigkeit: wie das Gebot der *Pea* (das Gebot, ein Feld nicht vollständig abzuräumen „bis in die letzte Ecke“ [Ecke = *Pea*] und auch keine Nachlese zu halten, damit sich die Bedürftigen vom Übriggelassenen ernähren können); das Gebot, den Tagelöhner am selben Tag zu bezahlen; das Gebot, vor einen Blinden keinen Stolperstein zu legen (was auch im übertragenen Sinn gilt); das *Scha’atnes*- und das *Kilajim*-Verbot (keine Kleidung aus Leinen-Wolle-Gemisch; keine Erzeugung von Hybriden sowohl bei Tieren als auch bei Pflanzen) zur Erhaltung von Reinheit, das *Orla*-Gebot für Bäume (von neu gepflanzten Obstbäumen ist die Frucht in den ersten drei Jahren nicht zu verwerten); das Verbot der Herstellung von Götzenbildern; das Verbot, das Haupthaar an bestimmten Stellen zu scheren (woraus später die *Pejot*, d.h. die Schläfenlocken entstanden sind);

das Verbot, sich an Totenbeschwörer oder Zeichendeuter zu wenden, und die Nennung verbotener sexueller Beziehungen (auch dies ein Reinheits-Gebot), dazu das Gebot von rechtem Maß und Gewicht, und das Verbot, einen Fremden zu bedrücken, denn „auch ihr seid Fremdlinge gewesen im Land *Mizrajim*“ (Lev 19,34), verbunden mit dem positiven Gebot, den Fremden wie einen Einheimischen anzusehen und ihn zu lieben wie sich selbst.⁸

Der vollständige Vers Lev 19,18 lautet: „Du sollst dich nicht rächen und sollst keinen Groll hegen gegen die Kinder deines Volkes, sondern du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Dass dies genauso auch für Menschen gilt, die nicht dem israelitischen Volk angehören, geht aus Lev 19,34 eindeutig hervor.

Hier lässt sich der Gedanke der individuellen Gotteserfahrung weiterführen, den wir schon oben betrachtet haben. Wenn nämlich der Ewige der Gott eines jeden Individuums ist, das Er liebt, folgt daraus letztlich, dass auch wir, jeder Einzelne von uns, unseren Nächsten lieben sollen, „wie uns selbst“ – zumal „*kamocho*“, „wie dich selbst“, auch übersetzt werden kann mit „er ist wie du“.

Kedoschim ist einer der Wochenabschnitte, die nur im jüdischen Schaltjahr für sich allein gelesen werden. In den übrigen Jahren wird diese *Parascha* zusammen mit der vorausgehenden gelesen, nämlich *Acharej Mot* (Lev 16,1-18,30), deren erste Abschnitte an *Jom Kippur* im Morgen-Gottesdienst gelesen werden. Hier sind die Opfergesetze zur Entsühnung beschrieben, aber auch das Verbot des Blutverzehr und das Verbot von bestimmten sexuellen Praktiken. Während sich *Acharej Mot* vorwiegend mit ritueller Reinheit beschäftigt, führt *Kedoschim* den Gedanken weiter: quasi von der körperlichen hin zur seelischen Reinheit und damit vom Opferdienst hin zum korrekten Verhalten auch außerhalb des Heiligtums, also vom Ritus zum Ethos.⁹

Dtn 30,11-14:

Diese Textstelle befindet sich in der *Parascha*

⁷ Das bedeutet, die Tora gilt auch „für den Fremden, der in deinen Toren weilt“, wie es im Schabbatgebot heißt (vgl. Ex 20,10 und Dtn 5,14).

⁸ Vgl. Lev 24,22: gleiches Recht für Einheimische und Fremde.

⁹ Dies entspricht auch der Auffassung der Propheten, wenn sie den Opferdienst dem sozialen Verhalten in der Gemeinschaft unterordnen, vgl. beispielsweise 1. Sam 15,22, und parallel dazu Markus 12,33.

Nitzavim (Dtn 29,9-30,20). In diesem Wochenabschnitt verpflichtet Moscheh das Volk noch einmal eindringlich auf das Halten des Bundes mit dem Ewigen und stellt ihm Fluch und Segen in Aussicht, nämlich Fluch bei Nicht-Einhaltung des Bundes, Segen bei dessen Beachtung, was letztlich einer Bekräftigung des Bundes im Sinne einer Vertragsbestätigung gleichkommt. Gleichzeitig weist er darauf hin, dass die *Tora* beileibe keine verborgene Lehre, keine Geheimlehre sei, nur wenigen Eingeweihten zugänglich, sondern dass sie tatsächlich allen zugänglich sei – eine erstaunliche Aussage, insbesondere für die damalige Zeit, in der die Religionen der Nachbar-Völker häufig mit Mysterien umgeben waren. In letzter Konsequenz bedeutet dies auch, dass niemand sich dem Studium der *Tora* entziehen darf, dass die Beschäftigung mit ihr für einen Jeden hohe Priorität hat, da aus ihr, wie die *Mischna* besagt, alles andere entspringt [vgl. *Mischna Pea* I 1]. Hier schließt sich der Kreis um die beiden anderen Schriftstellen, die auch von Jesus zitiert werden, indem darauf hingewiesen wird, wie man durch die Befolgung der Gebote die Lehre des Ewigen im alltäglichen Leben anwenden kann.¹⁰

Das Schma-Gebet in der Liturgie

Das *Schma*-Gebet, das *Kriat Schma*, ist untrennbar mit Dtn 6,4 verbunden. Es besteht – neben der „Überschrift“ aus Dtn 6,4 und einem zusätzlich eingeschobenen Satz¹¹ – aus drei Abschnitten. Es stellt den Text aus Dtn 6 in einen erweiterten Zusammenhang, indem es die Verse 4 bis 9 ergänzt um einen zweiten Abschnitt aus Dtn 11, nämlich Vers 13 bis 21, in dem die Segnungen und Wohltaten beschrieben werden, die der Ewige seinem Volk erweisen wird, wenn es sich an seine Gebote halten werde, und auch das Gegenteil davon, wenn Israel sich verleiten lasse, von den Geboten des Ewigen abzuweichen, bis hin zum Verlust des Landes. Diesen Abschnitt bezeichnet man auch als das Annehmen des "Jochs der Gebote". Wohl spricht das *Schma* jeden einzelnen Beter für sich an, doch wird hier auch deutlich, dass das Volk als Kollektiv betrachtet wird, insbesondere wenn vom Fallen des Regens und der Fruchtbarkeit des Landes die Rede ist. Hier geht es nicht um das Individuum alleine, das die *Mitzwot*

des Ewigen befolgt oder sich von ihnen abwendet, sondern um das Volk als Ganzes. *Kol Jisrael arevim se-la-se* – ganz Israel ist füreinander verantwortlich; das bedeutet auch, dass jedes Wort, jede Handlung des Einzelnen Bedeutung und Gewicht hat, im positiven wie im negativen Sinn. Zudem ist keiner zu gering und keiner zu erhaben, als dass er nicht mit seinem Denken, Reden und Tun zur Gemeinschaft beitragen müsste. Wenn man diesen Gedankengang weiterführt, weist das weit über das Volk Israel hinaus auf die Verantwortung für die ganze Welt, im Sinn von *Tikkun Olam*,¹² und insbesondere auf die Verantwortung eines Jeden für seinen Nächsten. In diesem Zusammenhang treffen wir schließlich wieder auf das Gebot aus Lev 19, dienen die Gebote des Ewigen doch dazu, ein gutes gemeinschaftliches Leben der Menschen untereinander zu gewährleisten. Und wenn es an anderer Stelle heißt, die Gebote seien gegeben worden, damit man durch sie lebe, nicht damit man durch sie umkomme, so bezieht sich auch das nicht nur auf die einzelne Person, sondern gleichzeitig auf die Gemeinschaft, in der sie lebt. Das Volk Israel wird so zu einer Solidargemeinschaft, die in Verantwortung füreinander und auch für ihre Umwelt lebt. Letztlich sind in diese Solidargemeinschaft aber alle Menschen einbezogen. Das ist im Wesentlichen die Bedeutung von *Tikkun Olam*, wie wir sie heute verstehen.

Auch am Ende dieses zweiten Abschnitts lesen wir davon, die Gebote des Ewigen den Kindern zu lehren, also jeweils der nächsten Generation weiterzugeben. Und schließlich wird das beständige Denken an die Worte des Ewigen geboten, gerade auch beim Niederlegen und beim Aufstehen, woraus sich die Vorschrift entwickelt hat, das *Schema* zweimal täglich zu sagen, nämlich am Morgen und am Abend.

Ein dritter Abschnitt vervollständigt das *Schma*, nämlich Numeri (*Bamidbar*) 15,37-40, ein Text, der das Gebot der *Zizit*, der Schaufäden an den Gewändern (heute am *Tallit*, dem Gebetsschal) enthält. Die Schaufäden sollen den Beter stets an die Gebote des Ewigen erinnern, an alle 613 Gebote und Verbote der *Tora*. Der Abschnitt und damit auch das *Schma*-Gebet schließt mit Vers 40:

¹⁰ „Mitzwot“ (Gebote) ist hier gleichbedeutend mit „Gesetzen“. Die *Tora*, wörtlich „Lehre“, umfasst die Gesamtheit der Gebote als Grundlage der Halacha (wörtlich „Weg“; jüdisches Religionsgesetz).

¹¹ Dieser lautet: „Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seiner Herrschaft für immer und ewig!“

¹² Wörtlich: „Reparatur der Welt“; das Konzept hat im Lauf der Jahrhunderte einen mehrfachen Bedeutungswandel erfahren, im modernen Judentum versteht man darunter im Wesentlichen die eigene Verantwortung dafür, zur Verbesserung der Welt beizutragen, auch im Sinn von Schaffung sozialer Gerechtigkeit, Natur- und Umweltschutz etc.

Ich bin der Ewige, euer Gott, der ich euch herausgeführt habe aus dem Land Mizrajim, um euch Gott zu sein, ich, der Ewige, euer Gott. Unmittelbar darauf beginnt das nächste Gebet, die erste *Bracha*¹³ nach dem *Schma*, mit dem Wort *emet* – Wahrheit. Es ist üblich, das *Schma* zu beenden mit den letzten beiden Worten, יהוה אלהיכם, und dem ersten Wort dieser nachfolgenden *Bracha*, אמת, sodass sich der Ausspruch ergibt: „Der Ewige ist euer Gott in Wahrheit“.

Das *Kriat Schma* steht in der Liturgie nicht für sich allein, sondern wird umrahmt von den *Brachot*, den Segenssprüchen vor dem *Schma* – "der Ewige ist der Herr der Zeiten, Er ist es, der es Morgen und Abend werden lässt", und: "Der Ewige liebt sein Volk" – worauf das *Schema* dann dem Beter konkret begegnet mit dem Vers „und du sollst [deinerseits] den Ewigen, deinen Gott lieben“ (Dtn 6,5). Die *Brachot* nach dem *Schema* besagen schließlich: Der Ewige erlöst sein Volk, und Er gibt ihm Frieden.

Eine Besonderheit findet sich in der Schreibweise der ersten Zeile des *Schma* (Dtn 6, 4): sowohl der letzte Buchstabe des ersten Wortes, das *Ajin* von שמע, als auch der letzte Buchstabe des letzten Wortes, das *Dalet* von תהא, sind größer geschrieben als die übrigen Buchstaben, was zusammengenommen das Wort טע, Zeuge, ergibt. Beim Beten dieses ersten Satzes bedeckt man seine Augen, um diese Worte mit höchster Konzentration zu sagen, Höre Israel, das heißt, der Betende spricht eigentlich zu sich selbst, ermahnt sich selber, als Teil von Israel, mit diesen Worten, die Gebote des Ewigen zu halten. Damit wird das *Schma* zum jüdischen Glaubensbekenntnis, mit dem der Betende seinen Glauben bezeugt. Die Worte des *Schma*-Gebetes können als Herzstück des jüdischen Glaubens betrachtet werden, wie Plaut sagt.¹⁴ Betet er allein, nicht in einem *Minjan*,¹⁵ so sagt der Beter zuvor „*El melech ne’eman*“, „Gott, treuer König“, wobei die jeweiligen Anfangsbuchstaben ein neues Wort ergeben, das Glaubensbekenntnis bekräftigend: אמן Amen. Diese Hinzufügung erhöht gleichzeitig die Zahl der Wörter im *Schma*-Gebet auf 248, was der Zahl der positiven

Gebote im Judentum entspricht. Zusammen mit den 365 negativen Geboten (Verboten) ergibt sich daraus die Gesamtzahl der 613 *Mitzwot*.

Talmud und Midrasch

Mehrfach nehmen *Talmud* und *Midrasch* die Themen unserer Schriftstellen aus Dtn und Lev auf. In bT Brachot 61b wird beschrieben, wie Rabbi Akiva zu Tode gefoltert wurde, und dass er dabei laut das *Schma* betete, sterbend das Wort „*echad*“ aussprechend, worin sich der Gedanke manifestiert, „mit ganzer Seele“ den Ewigen zu lieben, sogar wenn er sie (die Seele, i.e. das Leben) nimmt, wie Rabbi Akiva seine Schüler lehrte. Daraus hat sich der *Minhag*, der Brauch, entwickelt, das Wort *echad* zu Beginn des *Schma* langgezogen auszusprechen, wie es Rabbi Akiva getan haben soll. Bis heute wird das *Schma*, d. h. der erste Satz (Dtn 6,4), als ultimatives Glaubensbekenntnis von Juden ausgesprochen, die dem Tod ins Auge sehen und ihren Glauben ein letztes Mal dadurch bezeugen (*ed* = „Zeuge“, s.o.), insbesondere dann, wenn sie um ihres Glaubens willen sterben. Der Märtyrertod (und im weiteren Sinn jeder Tod, den ein Jude erleidet, eben weil er Jude ist) wird daher im Judentum auch bezeichnet als ein Tod *Al Kiddusch Haschem*, „zur Heiligung des göttlichen Namens“. Dies macht, wie Annette Böckler sagt, diesen Text zur „Bekundung, mit der letzten Konsequenz zu seinem Jüdisch-Sein zu stehen.“¹⁶

Als Rabbi Akiva starb, so lesen wir in bT Brachot 61b, fragten die Dienstengel den Ewigen, ob ein solcher Märtyrertod denn wirklich der gerechte Lohn für die Einhaltung der *Tora* sein könne. Darauf erwiderte ihnen der Ewige, der tatsächliche Lohn hierfür werde in der *Olam haba*, der zukünftigen Welt empfangen werden. Unsere Weisen haben daraus abgeleitet, dass man zur Bezeugung der Einheit Gottes auch bereit sein müsse zu sterben. Tatsächlich ordnen sie es dem Verbot des Götzendienstes zu, eines der drei Gebote von insgesamt 613, die auch im Fall von *Pikuach Nefesch*, der Abwendung von Gefahr für Leib und Leben, nicht gebrochen werden dürfen (die beiden anderen sind Mord und verbotene sexuelle Beziehungen; alle übrigen, auch z. B. das Schabbatgebot, könnten aufgrund von *Pikuach Nefesch*, d. h. im absoluten Notfall, übertreten werden).

¹³ Bracha (pl. Brachot): Segensspruch.

¹⁴ Plaut, W. Gunther (Hg.), Die Tora in jüdischer Auslegung, Band V: Dewarim/Deuteronomium, Gütersloh 2004, S. 115.

¹⁵ Minjan: Quorum von zehn religionsmündigen jüdischen Männern bzw. (im konservativen und liberalen Judentum) zehn religionsmündigen jüdischen Menschen. Religionsmündig ist ein Junge mit seiner Bar Mitzwa (mit 13 Jahren) und ein Mädchen mit seiner Bat Mitzwa (mit 12 Jahren). Für manche Gebete in der Liturgie ist ein Minjan erforderlich.

¹⁶ Böckler, Annette, Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur, Berlin 2002, S. 50.

Rabbi Akiva lehrt auch von Lev 19,18: „Dies ist ein Hauptprinzip der *Tora*“.¹⁷ Noch weiter geht Hillel, wenn er sagt (bT Schabbat 31a): „Was dir selber verhasst ist, das tu deinem Nächsten nicht an. Das ist die ganze *Tora* – das Übrige ist Erklärung.“ Im gleichen Traktat lehrt Resch Lakisch, dass, selbst wenn einer den *Talmud* nach seinen Ordnungen studiere, doch die Furcht vor dem Ewigen sein Schatz sei, womit er impliziert, dass Wissen allein nicht ausreiche, wenn *Jir'at Haschem*, die ehrfurchtsvolle Achtung des Ewigen, also das Annehmen und Tun der Gebote nicht dazukomme.

Hillel und Schammai diskutierten bereits im 1. Jahrhundert v.d.Z. über die Art und Weise, wie das *Schma* zu rezitieren sei. Es war also schon zu dieser Zeit üblich, es zu sprechen. Auch die *Mischna* (Tamid V, 1) beschreibt die Rezitation des *Schma* zur Tempelzeit im Zusammenhang mit dem dort dargebrachten täglichen Opfer. Wohl erfolgte es zunächst als Lesung einzelner *Tora*-Abschnitte, welche als Kernaussagen des Judentums betrachtet wurden; später entwickelte es sich dann zum eigenständigen Gebet, mit den entsprechenden umrahmenden Segenssprüchen, vermutlich ab dem 1. Jh. u.Z. So berichtet auch der jüdische Historiker Flavius Josephus in seinen *Antiquitates* Ende des 1. Jh. u.Z. von dem Brauch, das *Schma* morgens und abends zu beten.

Im *Midrasch Rabba* zu Deuteronomium¹⁸ findet sich die Erzählung vom Sterben Ja'akovs im Kreise seiner zwölf Söhne. Auf dem Sterbebett habe er seine Befürchtung geäußert, dass die zwölf Stämme nach seinem Tod vom Ewigen abfallen und fremden Göttern dienen könnten. Seine Söhne aber sagten ihm: „Höre Israel (gemeint ist Ja'akov, der nach dem nächtlichen Kampf am Jabbok den Beinamen Israel erhalten hatte), der Ewige ist unser Gott, der Ewige allein.“ Und flüsternd, mit letzter Kraft, habe Ja'akov geantwortet: „*Baruch schem kevod malchuto le-olam va-ed!*“ – „Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seiner Herrschaft für immer und ewig!“ Mit dieser Begebenheit erklärt man auch, weshalb dieser zweite Satz, der im *Schma*-Gebet in der Liturgie nach Dtn 6,4 eingeschoben ist, leise gesagt wird. Der eigentliche Grund ist aber vermutlich ein anderer: Zur Zeit des Tempels wurde der Satz „*Baruch schem kevod...*“ immer dann laut gesagt, wenn der

Name des Ewigen dort im Tempel ausgesprochen wurde. Diese Praxis hörte spätestens mit der Zerstörung des zweiten Tempels auf, so dass es überflüssig wurde, diese Worte laut auszusprechen, und man es bei der leisen Rezitation beließ.

Dieser *Midrasch* erinnert an den ursprünglichen Kontext von Dtn 6,4 in der *Tora*, als Moscheh kurz vor seinem Tod zu den Kindern Israel spricht, auch wenn die Erzählung rückdatiert wird – wie in der *Midrasch*-Literatur nicht unüblich –, und zwar auf die Zeit des Patriarchen Ja'akov, lange vor Moscheh, also auf den Beginn des Aufenthalts in Ägypten anstatt auf dessen Ende.

Ein anderer *Midrasch* (Sifre Dtn) besagt: „Du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben“ bedeute, seine Gebote aus Liebe zu erfüllen, und „mit ganzem Herzen“ fordere uns dazu heraus, dies mit unseren guten wie mit unseren bösen Neigungen zu tun.¹⁹ Wenn man aber die Gebote, d. h. das Gesetz der *Tora*, mit Liebe erfüllt, bedeutet dies, sie auch innerhalb der erlaubten Grenzen auszulegen und nicht beim bloßen Buchstaben des Gesetzes stehenzubleiben, wie der *Talmud* im Traktat bT Bava Metzia 30b darlegt. Dort heißt es, nach Auffassung von Rabbi Jochanan sei Jerusalem deshalb zerstört worden, weil man hier Recht genau nach der *Tora* gesprochen habe und nicht innerhalb der Rechtslinie verblieben sei. Hier geht es um den Gedanken, dass man das Gesetz buchstabengetreu und damit letztlich unbarmherzig, anstatt seinem Sinn entsprechend, also, möglicherweise gnädig über den bloßen Wortlaut hinausgehend, innerhalb des erlaubten Spielraums.²⁰

Das führt uns zu einem *Midrasch*, der sich auf die Liebe zum Mitmenschen bzw. die Umkehrung derselben ins Gegenteil bezieht (vgl. Lev 19,18), nämlich den *Midrasch Rabba* zu Genesis. Hier heißt es: Man solle nicht sagen: „So wie ich gedemütigt worden bin, so will ich auch meinen Mitmenschen demütigen; so wie man mir geflucht hat, so will ich auch meinem Nächsten fluchen. Rabbi Tanchuma sagte: „Wenn du so handelst, wisse, wen du demütigst: ‚Er machte ihn nach dem Bild Gottes‘.“²¹

¹⁹ Die Weisen sagten, da im Wort לבבך, mit deinem ganzen Herzen, der Buchstabe ב zweimal vorkomme, bedeute dies, dass man den Ewigen mit beiden Teilen seines Herzens, also sowohl mit seinen guten als auch mit seinen schlechten Neigungen, lieben solle.

²⁰ Hierzu gibt es eine jüdische Legende, die in diesem Zusammenhang von der „Mischna der Frommen“ spricht, die nicht im Buch stehe, sondern allein im Herzen zu finden sei.

²¹ Dt. zitiert aus: Plaut, W. Gunther (Hg.), Die *Tora* in jüdischer Auslegung. Band III: Wajikra/Levitikus, Gütersloh 2001, S. 202.

¹⁷ Sifra Kadoschim, Parascha 4,12.

¹⁸ Auch: Bereschit Raba; vgl. auch bT Pessachim 56a.

Wer also seinem Nächsten Unrecht tut, richtet dieses Unrecht direkt gegen den Ewigen als dem Schöpfer aller Menschen.

Spätere Auslegungen

Raschi kommentiert zu Dtn 6,4: „Er ist jetzt ‚unser Gott‘ und noch nicht der Gott aller Völker, doch in der Zukunft wird er ‚der einzige Gott‘ sein.“ Dieser Gedanke fasst in einem Satz die Aussage der beiden Abschnitte des *Aleynu*, d. h. des Schlussgebetes der jüdischen Liturgie zusammen, das vom Partikularismus zum Universalismus überleitet. Gleichzeitig zitieren hier sowohl Raschi als auch das *Aleynu* Secharja 14,9: „Und der Ewige wird König sein über die ganze Erde, an jenem Tag wird der Ewige einzig sein und sein Name einzig.“ Plaut formuliert es so: „Positiv ausgedrückt hielt man den einen Gott für den Gott der ganzen Menschheit, weshalb alle Menschen als Geschwister angesehen werden mussten.“²² Dabei verhehlt er nicht, dass das *Schma*, „die jüdische Ablehnung des Polytheismus und der heidnischen Ethik, des persischen Dualismus, des griechisch-römischen Pantheismus und der christlichen Trinitätslehre“²³ zum Ausdruck bringt.

Der Kernsatz des *Schma*, Dtn 6,4, kann auf mehrfache Weise übersetzt werden, worauf die unterschiedlichen Ausleger immer wieder Bezug nehmen, da sich durch unterschiedliche Übersetzungen auch verschiedene Bedeutungsschwerpunkte ergeben. So kann der Text bedeuten: „Der Ewige ist unser Gott, und zwar der Ewige allein“, oder: „Der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist unteilbar“, oder: „Der Ewige, unser Gott, ist der einzige Ewige“, oder: „Der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzigartig“. In diesem Zusammenhang sagt Böckler: „Zu verschiedenen Zeiten wurde diese Aussage unterschiedlich interpretiert. In der Bibel war dies die Bekundung, daß Israel allein den Gott Israels verehren solle. In der Zeit des Hellenismus war der Satz eine Kampfansage gegen hellenistische religiöse Traditionen. Zur Zeit von Rabbi Akiwa bedeutet er, den eigenen religiösen Traditionen treu zu bleiben, auch wenn dies unter Todesstrafe verboten ist. Mittelalterliche jüdische Philosophen wie Ibn Gawirol und andere interpretierten ihn so, dass Gott – anders als alles in der Welt – nicht aus Form und Materie zusam-

mengesetzt ist. [...] Für jeden, der das Schma rezipiert, werden seine Worte eine eigene, persönliche Bedeutung haben.“²⁴

Für Leo Baeck bedeutete es beispielsweise, dass der Ewige der Eine ist, und dass sich darum der Mensch gegenüber allem für ihn entscheiden solle, und dass er nur ihm allein und keiner Kraft der Natur und des Schicksals dienen dürfe. Daraus folgert Baeck: „Das Gespür für diese einzigartige Wirklichkeit, die Erkenntnis dieser einzigartigen Wahrheit, dieser Wille und Mut zu dem Einen und Einigen im Unterschied zu dem Vielfältigen und den Vielen ist die Seele des Monotheismus.“²⁵

Der Ewige ist der Einzige Gott, dem wir mit Ehrfurcht, aber auch mit Liebe begegnen sollen, wie uns Dtn 6,4-5 sagt. Franz Rosenzweig fragt hierzu: „Kann denn Liebe geboten werden? Ist Liebe nicht Schicksal und Ergriffensein und wenn ja frei, dann doch nur freies Geschenk? Und nun wird sie geboten? Ja gewiss, Liebe kann nicht geboten werden; kein Dritter kann sie gebieten und erzwingen. Kein Dritter kann's, aber der Eine. Das Gebot der Liebe kann nur kommen aus dem Mund des Liebenden. Nur der Liebende, aber er auch wirklich, kann sprechen und spricht: Liebe mich. In seinem Munde ist das Gebot der Liebe kein fremdes Gebot, sondern nichts als die Stimme der Liebe selber. Die Liebe des Liebenden hat gar kein anderes Wort sich zu äußern als das Gebot.“²⁶

Während Rosenzweig solchermaßen die Liebe des Ewigen zum Menschen beschreibt, gibt G. E. Wright zu bedenken, dass der Liebe zwischen Gott und Menschen ein Ungleichgewicht inneohnt, wenn er sagt: „Ein Mensch kann Gott nicht so lieben wie er Menschen liebt. Die Liebe zu Gott schließt eine heilige Furcht oder Ehrfurcht ein und drückt sich in jener engagierten und einfältigen Treue aus, die zu ganzheitlichem und gehorsamem Dienst führt. Liebe zu Gott ohne Gehorsam ist keine Liebe.“²⁷

W. G. Plaut erklärt dazu: „Keine Liebe, weder göttliche noch menschliche, kann in einem Vakuum

²² Plaut, W. Gunther (Hg.), Die Tora in jüdischer Auslegung. Band V: Dewarim/Deuteronomium, Gütersloh 2004, S. 112.

²³ Ebd.

²⁴ Böckler, Annette, Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur, Berlin 2002, S. 50-51.

²⁵ Baeck, Leo, Das Wesen des Judentums, Frankfurt/Main 1922, S. 101.

²⁶ Rosenzweig, Franz, Der Stern der Erlösung, Frankfurt 1988, S. 196-197.

²⁷ Zitiert nach Plaut, W. Gunther (Hg.), Die Tora in jüdischer Auslegung. Band V: Dewarim/Deuteronomium, Gütersloh 2004, S. 118.

bestehen. Ohne gegenseitige Treuebeweise verdorren ihre Wurzeln und ihre Blüten verwelken. [...] Wie in einer Partnerschaft gründet sich die Liebe auf Loyalität und Vertrauen, und obwohl die Liebe selbst nicht erzwungen werden kann, wird die einzigartig erstrebenswerte Beziehung, die sie erzeugt, Israel ständig vor Augen gehalten.“²⁸ So erklärt sich auch die – gerade auch innerhalb des *Kriat Schma* – unablässig wiederholte Ermahnung, die Gebote des Ewigen zu halten.

Und die Liebe zum Mitmenschen? Erst nachdem wir gelernt haben, die Menschen zu lieben, können wir anfangen, Gott zu lieben, lehrt der Chassidismus. Allerdings sagt Nachmanides zum Gebot, den Nächsten genau so zu lieben wie sich selbst, dies sei kaum möglich. Er interpretiert das Gebot so, dass wir das Gute für andere lieben sollen, so wie wir das Gute für uns selbst lieben, eine Auffassung, die auch Ibn Ezra vertritt. Hier finden wir einen direkten Bezug zum Dekalog, wo sich die Aufforderung findet, dem Nächsten nichts zu neiden, was bedeutet, ihm alles Gute, was ihm zu eigen ist, zu gönnen.

Zusammenfassung

Wir haben gesehen, dass die Anerkennung des Ewigen als den einzigen Gott und das Gebot, Ihn zu lieben, mit jedem Aspekt unseres Seins, mit dem Gebot, den Nächsten zu lieben wie uns selbst, eine Einheit bilden. Gleichzeitig steht das *Schma* Israel, *Höre Israel*, nicht nur für den einen Satz aus Dtn 6,4, sondern wird als Ausdruck im Judentum auch synonym gebraucht für das ganze *Kriat Schma*. Bildet Dtn 6,4 die Quintessenz des jüdischen Glaubensbekenntnisses, so umreißt der vollständige Text des Schma-Gebetes die Grundlagen des Judentums einschließlich ihrer Symbolik.

Nicht von ungefähr beginnt das erste Traktat in der ersten Ordnung der *Mischna* und damit der gesamte *Talmud* mit den Worten: „Von welcher Zeit an spricht man das Schma-Gebet am Abend?“. Denn das *Kriat Schma* beinhaltet das Auf-Sich-Nehmen des Jochs der Gebote und stellt damit die Basis für die *Tora* und das vollständige Auslegungswerk dar.


Das *Kriat Schma* nennt *Tefillin* und *Zizit* bzw. *Tallit* sowie *Mesusot*, die uns gegenständlich an die Gebote des Ewigen erinnern sollen, dazu das

Sprechen des Gebetes morgens und abends als zeitliche Gegebenheiten, das Sich-Beschäftigen mit der *Tora* sowohl zu Hause als auch unterwegs, und schließlich das Weitergeben der Lehre an unsere Nachkommen als generationenübergreifenden Auftrag. Dies bedeutet, dass die *Tora*, für eine(n) Jede(n) gilt, tags und nachts, egal wo sich der- oder diejenige aufhält oder was er/sie gerade tut, und auch unabhängig davon, ob jemand alt ist oder jung. Daher muss sich ein Jeder, eine Jede mit ihr beschäftigen, um sie zu erlernen, um nach ihr zu leben und um sie wiederum zu lehren.

Die *Tora* ist aber kein Selbstzweck, sondern beinhaltet Liebe zu und Ehrfurcht vor dem Ewigen als dem einen, einzigen Gott in gleichem Maße wie die Liebe und Achtung gegenüber den Mitmenschen, wie es auch die Zehn Gebote zum Ausdruck bringen. Der Bund mit dem Ewigen schließt damit gleichzeitig einen Bund der Menschen untereinander ein. Daher gehören die beiden Aussagen Dtn 6,4-5 und Lev 19,18 untrennbar zusammen.

Wenn Jesus also sagt, diese zwei Gebote seien die größten, hat er damit die Grundlagen der gesamten *Tora* und mit ihnen die Quintessenz der jüdischen *Halacha* genannt, und die Antwort des in Markus 12,28-34 genannten Schriftgelehrten bestätigt ihn in genau diesem Verständnis der *Tora*.

²⁸ Ebd., S. 113.



„Der ‚historische‘ Jesus und der Christus des Glaubens, wie ihn die Kirchen verkünden, tragen sowohl die Narben alter Auseinandersetzungen als auch die Saat eines Neubeginns in sich.“

Walter Homolka

auf Jesus

Walter Homolka

Im 19. Jahrhundert entdeckten jüdische Wissenschaftler die neue historisch-kritische Methode und begannen, intensiver zu jener Gestalt zu forschen, die kontrovers zwischen Judentum und Christentum steht und zugleich das Bindeglied zwischen beiden ist: Jesus von Nazareth. Drei grundlegende Aussagen über Jesus aus jüdischer Sicht hielten sich durchweg im 19. Jahrhundert – von Joseph Salvador (1779-1873) bis hin zu Abraham Geiger (1810-1874) und Samuel Hirsch (1815-1889), obwohl sich die Ansichten dieser drei Denker über den historischen Jesus im Einzelnen untereinander stark unterscheiden:

1. Jesus war nicht nur von seiner Herkunft her Jude, er war auch fest in der jüdischen Umwelt seiner Zeit verwurzelt.
2. Das Christentum ist aus dem Judentum hervorgegangen; es hat sich in einem pluralistischen kulturellen Milieu herausgebildet und allmählich zu einer eigenen Religion entwickelt, dabei jedoch einen jüdischen Charakter bewahrt.
3. Jesus von Nazareth ist nicht der Messias, der in der hebräischen heiligen Schrift verheißen ist.

Samuel Hirsch vertrat ein positives Jesusbild, kritisierte jedoch das Christentum. Hirschs Jesus ist ein jüdischer messianischer Prophet, der fest auf dem Boden des modernen Judentums zu stehen scheint. Für Hirsch hat Gott Israel zum Werkzeug „für die Rettung der ganzen Menschheit“ erwählt. Deshalb ist Jesus nur insofern der Sohn Gottes, als

alle Israeliten Söhne Gottes sind, weil Israel „von Gott erhoben“ wurde.

Die jüdische Reklamation der Person Jesu setzte im 19. Jahrhundert in Preußen ein. Dort begannen jüdische Forscher, methodologische Ansätze zur Bibelwissenschaft zu etablieren, und waren bereit, die intellektuellen und theologischen Konsequenzen dieser Forschungen zu akzeptieren. Die Gründung von Rabbinerseminaren in Preußen in den Jahren 1854 und 1872 sorgte dafür, dass ein ständiger Strom dort ausgebildeter Rabbiner die wissenschaftliche Debatte in andere Länder Europas trug. Dass der Schwerpunkt der jüdischen Beschäftigung mit Jesus in dieser Zeit auf den deutsch-jüdischen Beiträgen lag, steht im Einklang mit der Tatsache, dass auch christlicherseits die Leben-Jesu-Forschung im Allgemeinen Gegenstand der deutschsprachigen Forschung war, die sie auch bis in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts dominierte.

Dabei ging die jüdische Beschäftigung mit Jesus nicht auf eigentlich theologische Fragestellungen zurück, da kein Zweifel daran bestand, dass Jesus für das Judentum als Religion niemals von Bedeutung sein konnte. Erkenntnisleitend war für die jüdische Forschung vielmehr, der Dominanz des Christentums und seinem triumphalistischen Anspruch auf den Besitz der universalen Wahrheit ein selbstbewusstes Judentum entgegenzustellen. Die jüdische Leben-Jesu-Forschung diente vielen Vertretern der Wissenschaft des Judentums in Deutschland als Mittel der jüdischen Selbstbehauptung.

Für Joseph Klausner und andere europäische Zionisten Anfang des 20. Jahrhunderts wurde Jesus dagegen zu einem zionistischen Propheten.

Nach der Schoa

Erst in der Folge der Schoa kam es in der westlichen Welt zu einer Anerkennung des Judentums als gleichwertiger Religion, die den Weg für einen konstruktiven theologischen Dialog zwischen Juden und Christen frei machte. Von besonderer Bedeutung war dabei die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil und mit ihr das Eingeständnis, dass auch andere Religionen im Besitz gültiger Wahrheiten sein können.

Was lässt sich in diesem Dialog aus jüdischer Sicht über Jesus sagen? Die historische Jesusforschung ist geprägt von der Fragestellung, die „ursprüngliche“, die „authentische“ Geschichte Jesu zu erzählen. Hierin unterschieden sich christliche Wissenschaftler nicht von jüdischen. In einer Reihe christlicher Kirchen wurde durch den Blick auf den „Juden Jesus“ überdies das bis dahin allgemein akzeptierte Jesusbild der christlichen Wirkungsgeschichte fragwürdig. Oft wurde dabei zwischen hellenistischen und jüdischen Einflüssen der Ursprungsphase des Christentums unterschieden und der hellenistische Einfluss als zweitrangig und weniger authentisch eingestuft. Wer so vorgeht, ignoriert allerdings die Tatsache, dass es nach zweihundert Jahren christlicher und jüdischer Forschung noch immer nicht gelungen ist, befriedigende Kriterien zu finden, um Zeugnisse als „ursprünglich“ oder „authentisch“ auszuweisen. Der „historische Jesus“ bleibt ein Konstrukt von Historikern, das auf einer Reihe von Texten aus der Antike beruht.

Ist es sinnvoll oder auch nur möglich, den „historischen“ Jesus von seiner Wirkungsgeschichte zu lösen? Immerhin steht mittlerweile die Bedeutung der Wirkungsgeschichte außer Zweifel, wenn es um die Erforschung religiöser, gesellschaftlicher und politischer Phänomene geht. Die Verstehenden stehen immer schon in der Wirkungsgeschichte dessen, was sie verstehen wollen (Hans-Georg Gadamer). Daher ist die Wirkungsgeschichte Jesu durchaus eine gültige und wichtige Perspektive. Ein früher jüdischer Vertreter dieser Sicht war Schalom Ben-Chorin (1913-1999), der die christliche Wirkungsgeschichte des Einflus-

ses Jesu auf die Welt aus jüdischer Sicht positiv würdigte und überhaupt erst richtig in den Blick rückte.

Die heutige Herausforderung

Die Rede christlicher Theologie über Jesus, gemeinhin „Christologie“ genannt, steht heute vor der Herausforderung, so über Jesus zu sprechen, dass seine Verankerung im Judentum nicht verdeckt wird durch den universalen Heilsanspruch des Christus der Kirchen. Inzwischen gibt es mehrere spannende Ansätze dazu.¹ Was bedeutet das für ein Gespräch zwischen Juden und Christen? Der deutsche evangelische Theologe Christoph Schwöbel erinnert an die Würde, die einer Beziehung dann zukommt, wenn sie auf gegenseitiger Achtung beruht: „Die erste Voraussetzung eines christlich-jüdischen Dialogs ist die Anerkennung der Eigenständigkeit der Gesprächspartner. Diese Eigenständigkeit schließt ein, dass die Dialogpartner ihre Positionen jeweils selbst bestimmen müssen und die so selbst bestimmten Positionen von dem anderen Partner anerkannt werden. Was für den Dialog erforderlich ist, ist die Bestimmung des je Eigenen und die Anerkennung des Anderen als eines für sich Eigenen.“²

Es gibt gute Gründe dafür, dass Juden und Christen ihre je eigene Geschichte genau betrachten und zugleich lernen, die Überlieferungen des jeweils anderen zu achten und anzuerkennen, einschließlich ihrer Fehler und Mängel. Der „historische“ Jesus und der Christus des Glaubens, wie ihn die Kirchen verkünden, tragen sowohl die Narben alter Auseinandersetzungen als auch die Saat eines Neubeginns in sich.

Für die christliche Seite verlangt eine echte Annäherung an den jüdischen Gesprächspartner, dass sie ihre Rede von Jesus zwischen zwei Polen bestimmt: Steht der Jesus der Christen für eine Verhältnisbestimmung, wonach der Bund Gottes mit Israel als „Alter Bund“ überholt und abgelöst wurde durch die Kirche und ihren „Neuen Bund“? Oder steht Jesus dafür, dass nach christlichem Verständnis durch ihn Christen Zugang zur Gottesverheißung des jüdischen Volkes erlangen?


¹ Vgl. Christoph Marksches: Reformationsjubiläum 2017 und der jüdisch-christliche Dialog. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2017.

² Christoph Schwöbel: „Gemeinsamkeiten entdecken – Spannungen aushalten. Bemerkungen zu einer theologischen Hermeneutik des christlich-jüdischen Dialogs“; in: Kirche und Israel: Neukirchener Theologische Zeitschrift 12,1 (1997), 174.

Für die jüdische Seite ist zum ersten Mal eine Situation entstanden, sich als eigenständige Stimme Gehör zu verschaffen und aus einer untergeordneten Position in die Rolle eines gleichwertigen Gesprächspartners hineinzuwachsen.

© Rabbiner Walter Homolka, „Wessen Jesus? Zwischen Geschichte und Wirkungsgeschichte“. Nachwort in: Amos Oz, Jesus und Judas. Ein Zwischenruf © der deutschsprachigen Ausgabe: 2018 Patmos Verlag, Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern. www.verlagsgruppe-patmos.de





Gott, vergib uns unsere Blindheit
und Selbstgerechtigkeit.
Segne die Anfänge neuen Verstehens.
Lass uns Verbindendes entdecken
und Israels eigene Wege achten.
Lehre uns Geschwisterlichkeit,
die aus deiner Treue lebt.
Amen

Johannes Wachowski

Musik

Liturgischer Gruß und ein Wort zum Israel-Sonntag

L.: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. **G.:** Amen.

L.: Der Herr sei mit Euch.

G.: Und mit Deinem Geist.

Liebe Gemeinde,
der heutige Sonntag trägt den Namen Israel-Sonntag.

Wir sind an diesem Sonntag aufgerufen, zu bedenken, was uns mit dem jüdischen Volk verbindet.

Das ist sehr viel: Christinnen und Christen lesen das Alte Testament, das Buch, das die Juden *Tenach* nennen. Christinnen und Christen beten die Psalmen, die auch im jüdischen Gottesdienst und am *Schabbat* gebetet werden. Christen denken und besingen Gott in den großen Worten des Judentums: Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Glauben, Liebe, Hoffnung. Und Frieden.

[Und wir bekennen uns zu dem Juden Jesus von Nazareth als dem Messias Israels. Für Christen/innen ist der Mann aus Nazareth der Messias aus dem Volke Israel. Für manche Juden ist er ein Ausleger der eigenen Tradition.]

Das heutige Evangelium zeigt uns Jesus als Lehrer, der in Jerusalem mit Gelehrten diskutiert. Mit einem von ihnen führt er ein besonderes Gespräch auf Augenhöhe. Der Predigt liegt diese Begegnung von Jesus und einem der Schriftgelehrten zu Grunde.

Wir wollen uns diesem Ort der besonderen Begegnung mit dem folgenden Lied annähern: „Jerusalem, Du hochgebaute Stadt“. Amen!

Eingangslied: „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“, EG 150,1-4

Confiteor

„Einzig 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. So wird es bleiben.

Wir haben das lange übersehen. Wir haben lange gemeint, wir seien an Israels Stelle getreten und deine Liebe gelte nur noch uns.

Gott, vergib uns unsere Blindheit und unsere Selbstgerechtigkeit. Segne die Anfänge neuen Verstehens. Lass uns Verbindendes entdecken und Israels eigene Wege achten. Lehre uns Geschwisterlichkeit, die aus deiner Treue lebt. Amen.“¹

Psalmgebet: Psalm 122

Kyrie: Pfingst-Kyrie, EG 178.8²

L.: Send uns deinen Geist, der uns beten heißt.

G.: Herr, erbarme dich.

L.: Laß uns als Waisen nicht, zeig uns des Trösters Licht.

G.: Christus, erbarme dich.

L.: Daß das Herz entbrennt, deinen Weg erkennt.

G.: Herr, erbarme dich.

Gloria

L.: Ehre sei Gott in der Höhe

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

¹ Bernd Schröder, 10. Sonntag nach Trinitatis – Kirche und Israel: Mk 12,28-34. Eine Blaupause für das Miteinander von Juden und Christen, in: PredigtmeditationenPlus im christlich-jüdischen Kontext. Zur Perikopenreihe 1. Plus: Jüdische Theologinnen und Theologen legen die Bibel aus: Die neuen alttestamentlichen Texte der Reihe 1, hg. von Studium in Israel, Berlin 2018, 306-311, 310.

² Mit dem Pfingstkyrie wird die Überlegung aufgenommen, den Sonntag als „roten“ Sonntag auch liturgisch zu gestalten. Es kann aber auch ein anderes, ortsübliches Kyrie angestimmt werden.

Das Gloria kann auch als Lobpreis die Austeilung des Abendmahls beschließen.

Glorialied: „Lobt Gott den Herrn, ihr Heiden all“, EG 293

Kollektengebet³

„Ewiger Gott,
du hast einst Israel zu deinem Volk erwählt und bleibst ihm treu.

Durch das Evangelium hast du auch uns berufen zu deinem Volk und beschenkt mit deinen Verheißungen.

Wir bitten dich, dass du Juden und Christen leitest auf dem Weg zu dem Heil, das du allen bereitest.

Du, unser Gott, sei hochgelobt in Ewigkeit.“

Lesung des Alten Testaments: 2. Mose 19,1-6

Wochenlied: „Nun danket Gott, erhebt und preiset“, EG 290,1-5

Lesung des Evangeliums:⁴ Mk 12,28-34

Glaubensbekenntnis

Lied: „Nun danket Gott, erhebt und preiset“, EG 290,6-7

Predigt⁵

Predigtlied⁶

Abendmahl⁷

In ihm hast du die Verheißungen bestätigt, / die du Israel, deinem Volk, gegeben hast. Durch ihn hast du Menschen aus allen Völkern zu deiner Gemeinde gerufen, / damit sie dir zu Ehren leben / und deinen Ruhm auf Erden verkündigen.

Darum rühmen wir dich mit allen, die an dich glauben, / mit allen, die sich sehnen nach deinem verheißenen Reich. / Mit deinem Volk stimmen wir ein in den Lobgesang der Engel / und bekennen ohne Ende: Heilig ...“

(mögliche Fortsetzung mit den Abendmahlsgebeten EGb 643 und Ergänzungsband zum EGb 302f., jeweils vor allem die anamnetischen Teile vor den Einsetzungsworten)

Epiklesegebet

„Die Himmel erzählen von deiner Herrlichkeit, Gott,

und die Erde verkündigt deiner Hände Werk.

Ein Tag sagt's dem andern, und eine Nacht tut's kund der anderen.

Du hast Israel aus dem Sklavenhaus befreit, sein Schreien hast du erhört.

Du hast dein Volk wie eine Mutter getragen, gabst ihm Manna und Wasser in der Wüste / und hast Israel in das verheißene Land geführt.

Uns hast du Jesus Christus gesandt, / damit auch wir Befreiung erfahren.

Gott, du bist die Quelle des Lebens, und in deinem Licht sehen wir das Licht.

Du bist unsere Zuversicht und führst uns in die Weite.

Sei uns gegenwärtig, /wenn wir das Brot empfangen und aus dem Kelch trinken.

Sende deinen Geist, /wenn wir tun, was Jesus uns geboten hat.“⁸

Abkündigungen (u.a. Ansagen einer besonderen Kollekte)

3 Lesegottesdienste hg. v. Gottesdienst-Institut, Nürnberg 2018.

4 Das Evangelium sollte auch liturgisch inszeniert werden, mit Hallelujaruf, und den rahmenden Doxologien, denn es ist nicht nur der Rektor des Sonntags, sondern auch eine Sternstunde der Begegnung zweier jüdischer Gelehrter, oder wie Schröder sagt: Es ist eine Blaupause für das Miteinander von Juden und Christen (s.o.). Es macht dann nichts, wenn es in der Predigt noch einmal als Predigtwort verlesen wird.

5 Wo es üblich ist, sollte dieser Verkündigungsteil als Kanzelaufzug gestaltet werden, also mit der Sequenz: Stilles Gebet – Kanzelgruß – Predigt – Kanzelsegen. Auch die Toralesung und deren Auslegung werden liturgisch inszeniert.

6 Das Predigtlied wird von der Predigerin oder dem Prediger ausgesucht. Eventuell kann das Lied „Herr, Dein Wort sei hochgepreist“, EG 196,1-2.4-6 gesungen werden.

7 In der Abendmahlsliturgie können verschiedene Akzente gesetzt werden, die die Heilige Speisung zum Mahl der Versöhnung machen. Das geht bis dahin, dass man fragen kann, ob es bei den Einsetzungsworten „verraten war“ heißen muss, weil mit dieser Formulierung auch eine antijudaistische Spur gelegt wurde. Für die Formulierung eines Präfationsgebets gibt Irene Mildenerger ein schönes Beispiel und für ein nicht israelvergessenes Epiklesegebet Daniela Koepler: Irene Mildenerger, 10. Sonntag nach Trinitatis, Israelsonntag, in: Alexander Deeg (Hg.), Der Gottesdienst im christlich-jüdischen Dialog. Liturgische Anregungen, Spannungsfelder, Stolpersteine, Gütersloh 2003, 173-176, Zitat auf 175. Daniela Koepler (Hg.), Mit Israel preisen wir. Gottesdienst feiern im Klangraum des Alten Testaments, Hannover 2018, 37. Das Abendmahl wird in der ortsüblichen Form gefeiert.

8 Koepler schreibt dazu: „Dieses Gebet nimmt Sätze aus dem Psalter wie z.B. Ps 19,1 f.; Ps 36,10 sowie Themen des Alten Testaments auf, wie die Befreiung Israels aus Ägypten. Ähnlich wie das Christusereignis, das im Abendmahl vergegenwärtigt wird, bestehen auch Gottes Heilsgeschichte mit Israel und seine Bundestreue fort. Darum könnte der Satz in diesem Gebet: ‚Du hast Israel in das verheißene Land geführt‘ noch ergänzt werden durch Worte wie: ‚und begleitest dein jüdisches Volk auch heute.‘“

Fürbittengebet – Durcheinander und Miteinander⁹

„Deine Gebote halten und tun
und so in deinem Bund und in Beziehung zu dir
bleiben,
das hast du,
Gott,
uns durch Jesus Christus aufgetragen,
damit wir Menschen
in Frieden, Gerechtigkeit und Liebe leben können.

Wir blicken zurück auf eine Geschichte voller
Schuld, Leiden und Verfolgung.

Daher bitten wir dich:

Lass uns ehrlich miteinander umgehen,
uns mit Unrecht und Menschenverachtung nicht
abfinden
und behutsam und einfühlsam mit der Vergan-
genheit
und miteinander umgehen.

Wir sehen um uns herum,
wie Antijudaismus wieder salonfähig zu werden
droht,
bis hinein in unsere Volksvertretungen.

Daher bitten wir dich:

Hilf uns,
gegen Schuldzuweisungen und Sündenbock-
Parolen anzugehen
und lass uns mutig das Wort ergreifen,
wenn Menschen
wegen ihrer Religion verspottet und bedroht
werden.

Wir erkennen in unserer Mitte,
dass Hassparolen und verbale Gewalt überhand-
nehmen
und oft schon als normal erachtet werden.

Daher bitten wir dich:

Schenke die Einsicht,
dass Aggressionen und Verachtung für andere
nicht weiterhelfen
und ein respektvoller Umgang miteinander
das Zusammenleben fördert.

Wir schauen in die Zukunft
und wünschen uns Frieden und Versöhnung in
Israel und Palästina.

Daher bitten wir dich:

Ermutige alle,
die sich für eine gerechte und ausgleichende
Lösung der Konflikte
einsetzen
und schenke langen Atem, Phantasie und
Kreativität
für jeden Schritt,
der aufeinander zu führt.

Wir alle


– deine Ebenbilder und Geschöpfe –
leben aus deiner Gnade.

Stelle uns in einen Raum
der gegenseitigen Achtung und Wertschätzung,
lehre Verständnis und Interesse aneinander,
damit wir miteinander lernen, als deine Kinder zu
leben,
damit es uns gelingt, dich und einander zu lieben
und daran zu glauben,
dass du am Ende uns alle erretten wirst.“

Vaterunser**Sendung und Aaronitischer Segen**

Schlusslied: „Freunde, dass der Mandelzweig“,
EG 659,1-4 oder „Verleih uns Frieden gnädiglich“
a capella, EG 421 oder „Wo Menschen sich ver-
gessen“, Liederheft "Kommt atmet auf" 075
Musik

⁹ Ulrich Burkhardt/Eckhard Herrmann (Hg.), Neue Gebete für den
Gottesdienst V. Das Kirchenjahr, München 2018, 194f.



„Kirche und jüdische Gemeinschaft, das ist nicht nur ein Kapitel im Lehrbuch der Dogmatik, sondern vor allem eine Beziehung, die zu leben ist. Immer wieder neu: mit einem hörenden Herzen, empathisch und solidarisch.“

Ursula Rudnick

Ursula Rudnick

Liebe Gemeinde,
im heutigen Predigttext geht es um die Frage: Was braucht es für ein gelingendes Leben? Was kann ich für mein Lebensglück tun? In der Sprache der Tradition lautet die Frage: Was muss ein Mensch tun, um die Seligkeit zu erlangen oder ins Reich Gottes zu kommen?

Die Evangelien überliefern ein Gespräch zwischen Jesus und einem Schriftgelehrten, einem, der sich in der Tradition und mit den Geboten auskennt. Ein Gespräch unter Fachleuten.

Und es trat ein Schriftgelehrter zu ihm, der ihnen zugehört hatte, wie sie miteinander stritten. Und als er merkte, dass er ihnen klug geantwortet hatte, fragte er ihn: Welches ist das allerwichtigste Gebot?

Jesus nun antwortete ihm: Das wichtigste Gebot ist das: Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist Herr allein und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, mit all deinem Verstand und mit all deiner Kraft.

Das andere ist dies: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist wichtiger als diese beiden.

Und der Schriftgelehrte sagte zu ihm: Meister du hast wahrhaftig recht! Er ist Herr allein und es gibt keinen andern außer ihm; und ihn lieben mit ganzem Herzen und mit aller Einsicht und mit ganzer Kraft und seinen Nächsten lieben wie dich selbst, das ist mehr als alle Brandopfer und Schlachtopfer.

Als Jesus nun sah, dass er verständlich geantwortet hatte, sagte er zu ihm: Du bist nicht fern vom Reich Gottes. Und niemand wagte, ihn weiter zu fragen.

Worum geht es in diesem Gespräch, das Markus hier in Szene setzt?

Es geht um die Frage nach dem wichtigsten Gebot der Tradition. Im Judentum gibt es viele Gebote, 613 insgesamt. Manche von ihnen beziehen sich auf ethische Fragen, wie das Verbot des Tötens, Stehlens und Ehebrechens und das

Gebot, sozial Schwache zu unterstützen. Manche sind explizit religiöse Gebote wie die Weisung, das tägliche Gebet zu sprechen. Manche Gebote beziehen sich auf das Land, so z. B., es in einem bestimmten Rhythmus ruhen zu lassen oder auf eine bestimmte Art zu ernten. Andere Gebote der jüdischen Tradition beziehen sich auf den Tempel, der zu Jesu Lebzeiten noch stand, und die dortigen täglichen Opfer. Es gibt Gebote für Männer, wie z. B. die Weisung, Kinder zu zeugen und sich Schaufäden an die Kleidung zu machen; es gibt Gebote für Frauen, z. B. am Freitagabend zu Beginn des Sabbats die Kerzen anzuzünden. Die Gebote der jüdischen Tradition sind zahlreich und sie umfassen alle Aspekte menschlichen Lebens.

In Anbetracht ihrer Vielzahl taucht in den Diskussionen der Rabbinen immer wieder die Frage auf: Was muss ein Mensch tun, um ein gelingendes Leben zu führen, in Verantwortung vor der sozialen Gemeinschaft und vor Gott? Was ist das Wichtigste? Und: Was ist das notwendige Minimum?

Die Antwort Jesu lautet: *Das wichtigste Gebot ist das: Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist Herr allein und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, mit all deinem Verstand und mit all deiner Kraft.*

Das andere ist dies: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist wichtiger als diese beiden.

Als erstes benennt Jesus den Text der Bibel, der sich zu dem jüdischen Gebet, ja man

könnte sogar sagen, zum jüdischen Bekenntnis entwickelt hat, das Höre Israel. Zu dem Gebet gehören noch zwei weitere Sätze: „Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollst du dir zu Herzen nehmen und sollst sie deinen Kindern einschärfen und davon reden, wenn du in deinem Haus sitzt oder unterwegs bist, wenn du dich niederlegst oder aufstehst. Und du sollst sie binden zum Zeichen auf deine Hand, und sie sollen ein Merkzeichen sein zwischen deinen Augen und du sollst sie schreiben auf die Pfosten deines Hauses und an die Tore“.

Diese Worte werden auch heute in jedem jüdischen Gottesdienst gesprochen. Es wird den Kindern beigebracht. Es ist das Gebet, das auf dem Sterbebett gesprochen wird. Dieses Gebet hat im Judentum den Stellenwert, den im Christentum das Vaterunser hat.

Die darin enthaltene Anweisung, die Worte als Zeichen auf die Hand zu binden und sie ein Merkzeichen an der Stirn sein zu lassen und sie auf die Pfosten des Hauses zu schreiben, haben Juden wörtlich verstanden. Daraus entwickelte sich der Gebrauch der *Tefillin*, der Gebetsriemen, die eben diesen Text enthalten, und der *Mesusa*. Auch sie enthält den Text und findet sich am Eingang eines jeden Hauses religiöser Juden.

Die Bedeutung dieses Textes möchte ich mit einer Legende aus der Antike und einer Erinnerung aus dem 20. Jahrhundert illustrieren.

Die Legende wird über Rabbi Akiba aus dem 2. Jahrhundert berichtet. Rabbi Akiba war von den Römern zum Tode verurteilt worden, weil er verbotenerweise jüdische Tradition an seine Schüler weitergegeben hatte. Er wurde auf den Richtplatz geführt, mit eisernen Kämmen gefoltert. Und als er sein Leben aushauchte, sprach er diesen Satz: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist Herr allein.“ Und er verschied mit dem letzten Wort. Ein Märtyrer, der im Angesicht der Feinde, am Bekennen seines Gottes festhält. Mir hat diese Legende großen Eindruck gemacht, weil Rabbi Akiba mit dem Einsatz seines Lebens an Gott und seinen Weisungen festhielt.

Jetzt springe ich ins 20. Jahrhundert zu den Erinnerungen von Gerschom Scholem, einem der großen Wissenschaftler der jüdischen Mystik. Er wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Berlin geboren und wuchs in einem liberal-säkularen Elternhaus auf. Als junger Mann entdeckt Scholem

die religiöse Tradition des Judentums und beginnt Hebräisch zu lernen. Wohl um ihm zu zeigen, dass sie auch etwas wisse, sagt ihm seine Mutter, für die Religion keine Bedeutung hatte, eines Tages einen hebräischen Text vor. Es ist das „Höre Israel...“. Diesen Text kennt sie, auch wenn sie nicht um die Bedeutung der hebräischen Worte weiß. Das „Höre Israel“ ist das, was noch da ist, wenn jemand sonst alles an Religion vergessen hat.

„Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist Herr allein.“

"Gott ist Herr": ich deute diesen Satz als eine Erinnerung und als eine Hoffnung. Ein Jude spricht ihn zum Nächsten: Er ist eine Erinnerung – oder besser: Vergegenwärtigung – daran, dass Gott der Schöpfer der Welt ist, die Israeliten aus Ägypten befreit und ihnen die *Tora* geschenkt hat. Das Nachsprechen und Vergegenwärtigen dieser biblischen Sätze ist Ausdruck von Hoffnung, dass diese Welt nicht sinnloses Chaos ist.

"Gott ist Herr" kann auch als Aufforderung verstanden werden, nicht anderen Göttern anzuhängen. Martin Luther sagt: Woran du dein Herz hängst, das ist dein Gott. Dieser Gott – oder besser: dieser Götze – kann viele Gesichter haben: Es können Gegenstände sein, ein Auto oder ein Computer, es können auch bestimmte Eigenschaften sein: klug oder cool sein wollen, es kann das Verfolgen von Zielen sein, Reichtum nachzujagen oder dem großen Erfolg.

Der vielleicht größte Götze wird uns täglich von der Werbung gepredigt: Einkaufen und Konsumieren machten glücklich, wird uns auf vielfältige Weise immer wieder neu eingepägt. „I shop, therefore I am.“ – „Ich kaufe, also bin ich.“ Die moderne Selbstvergewisserung des Individuums geschieht im Einkaufen und im Konsumieren. Mehr oder weniger haben wir alle an ihr teil. Aber der Satz „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist Herr allein“ erinnert daran, dass es anderes gibt, als Geld zu verdienen und Geld auszugeben. Nämlich ein Leben zu führen, in dem ich mich meinem Nächsten, der sozialen Gemeinschaft und Gott gegenüber verantwortlich weiß.

Der Satz „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist Herr allein“ ist für mich auch ein Satz von Hoffnung. In ihm ist der Wunsch verborgen, dass Gott der Herr der Welt werde: nicht Kapitalgesellschaften mit dem Ziel, die Rendite zu vergrößern, sollen

die Herrschaft über die Welt ausüben, sondern Gott möge der Herr dieser Welt sein. Nicht als ein absoluter Herrscher, wie der Sonnenkönig Louis XIV., sondern durch Menschen, die diesen Gott *„lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, mit all deinem Verstand und mit all deiner Kraft“*, wie es im zweiten Teil des „Höre Israel“ heißt. Gott wünscht sich eine Beziehung, die den ganzen Menschen umfasst: mit allen Trieben und Instinkten, mit dem Verstand, mit dem Herzen und mit allen Eigenschaften, Talenten und Besitztümern, über die ein Mensch verfügt.

Dieser Satz kann als ein unendlicher Anspruch gehört werden, vor dem Menschen nur versagen können. Aber so muss er nicht verstanden werden. Er kann auch als befreiend gehört werden: in meiner Beziehung zu Gott, in meinem Mich-Einsetzen für Gott mit allem, was und wer ich bin, brauche ich nichts von meiner Person abzuspalten. Auch nicht jene Seiten, die ich an mir für negativ halte: Faulheit, Neid, Eitelkeit. Dies ist die Herausforderung: auch mit ihnen Gott zu dienen.

Das Gebot, Gott mit dem ganzen Mensch-Sein zu lieben, verknüpft Jesus mit einem anderen zentralen Gebot der jüdischen Tradition: *„Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.“*

Ein jüdisches Gebot, so mögen Sie fragen? Ist dies nicht ein originär christliches Gebot?

Es ist beides: ein jüdisches Gebot, das sich bereits im ersten Teil der Bibel findet – im 3. Buch Moses 19,18, und ein christliches Gebot.

Der jüdische Religionsphilosoph und Übersetzer der Bibel Martin Buber hat dieses Gebot so übersetzt: *„Liebe deinen Nächsten, denn er ist wie du.“* Frei übersetzt kann diese Aufforderung lauten: Sieh' in dem Menschen, der dir begegnet, ein Bild Gottes und respektiere ihn. Wer immer dir begegnet, behandle diesen Menschen mit Respekt und Achtung. Sieh' in ihm oder ihr nicht nur eine Arbeitskraft, einen Widerstand, ein Störfaktor, ein Ärgernis. Sieh' in Deinem Gegenüber ein einzigartiges und unverwechselbares Bild Gottes. Und: Behandle keinen Menschen als ein Mittel zum Zweck. Lass den Menschen, der jetzt vor Dir steht, den wichtigsten auf der Welt sein.

Die Antwort, die Jesus auf die Frage des Schriftgelehrten, bindet den Menschen ein in eine Beziehung zu Gott und zu seinen Mitmenschen.

Die Antwort lenkt den Blick weg von der eigenen Person, hin auf Gott und hin auf den oder diejenige, die meine Nächsten sind.

Das Bild, das an dieser Stelle von Jesus und seinem jüdischen Gesprächspartner gezeichnet wird, sprengt ein Klischee: die Vorstellung, es habe zwischen Jesus und seinen jüdischen Zeitgenossen einen tiefen, unüberbrückbaren Gegensatz gegeben. Hier besteht kein Gegensatz, sondern es herrscht Übereinstimmung zwischen Jesus und seinem Gegenüber. Der Antwort Jesu stimmt der Schriftgelehrte zu: *„Meister, du hast wahrhaftig Recht.“* Er wiederholt die Aussage Jesu zustimmend und führt sie fort: *„Gott (er) ist Herr allein, und es gibt keinen andern außer ihm; und ihn lieben mit ganzem Herzen, mit aller Einsicht und mit aller Kraft, und seinen Nächsten lieben wie sich selbst, das ist mehr als alle Brandopfer und Schlachtopfer.“* Für uns, die wir keinen Tempel mit täglichen Opfern kennen, eine naheliegende Aussage. In ihrer Zeit – der Tempel stand noch und es wurden täglich Speise- und Trankopfer dargebracht – jedoch eine ungewöhnliche Aussage. Gerade so, als würde jemand sagen, Gott und den Nächsten zu lieben sei wichtiger, als das Abendmahl zu feiern.

Jedoch: Jesus und der Schriftgelehrte stimmen überein. In ihrer Bestimmung dessen, was zum Zentrum von Religion, von Glauben gehört, sind sie sich einig. Und: In dieser Antwort haben Juden und Christen und auch Muslime einen Kompass, auch wenn die Konkretion jeweils unterschiedlich aussieht.

Heute ist Israel-Sonntag. Deshalb will ich neben der Auslegung des Evangeliums noch einen Blick auf das Verhältnis von Kirche und Juden in der Gegenwart werfen.

Die Kirchen haben in den letzten 50 Jahren viel getan, um die christliche Theologie und den Glauben zu erneuern, Antijüdisches aus der christlichen Theologie, aus dem Gottesdienst und aus dem Religionsunterricht auszuschneiden und die Beziehungen zu den jüdischen Gemeinden zu verbessern. Dies spiegelt sich in den drei Studien Christen und Juden der EKD aus den Jahren 1975 bis 2000, den Erklärungen zum Verhältnis von Kirche zum Judentum in fast allen Landeskirchen und in den Kirchenverfassungen.

Es gibt zahlreiche Vereine und Initiativen, die sich dem Dialog und der Begegnung von Christen und Juden widmen. So z. B. die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, die Vereine *Begegnung von Christen und Juden* in Bayern und in Niedersachsen. Es gibt vielfältige Projekte, wie z. B. die Internationale Jüdisch-Christliche Bibelwoche in Ohrbeck bei Osnabrück. Es hat sich in den letzten Jahrzehnten viel getan.

Jedoch: Die Erneuerung von Theologie und kirchlicher Praxis ist keinesfalls abgeschlossen. Der Antijudaismus ist so tief in der Religion und Kultur verwurzelt, dass es mehr als eine Generation braucht, um ihn auszuschneiden.

Viele Kinder sagen in ihren Schulen nicht, dass sie jüdisch sind, aus Furcht davor, beschimpft und gemobbt zu werden. Mitglieder jüdischer Gemeinden wollen nicht, dass der Gemeindebrief den Absender „Jüdische Gemeinde“ trägt. Die Nachbarn sollen nicht wissen, dass sie jüdisch sind.

Und: was vor wenigen Jahren nicht hinterfragbar schien, wird hinterfragt. Das Recht auf Beschneidung von Knaben, so dass sie Teil des Bundes zwischen Gott und Israel werden. Das Recht, sich koscher ernähren zu können, und das Recht, sichtbar als Juden in unserer Gesellschaft ohne Angst auf Übergriffe leben zu können.

Diese Erfahrungen werfen in der jüdischen Gemeinschaft die Frage auf: Hat jüdisches Leben in Deutschland eine Zukunft? Und die Antwort nicht nur einiger Weniger lautet: „Nein.“ Sie sagt etwas über das Befinden und Empfinden von Jüdinnen und Juden in der Gegenwart: „Wir werden nicht geschätzt, wir werden nicht respektiert, wir sind bedroht.“

„Wir werden nicht geschätzt, wir werden nicht respektiert, wir sind bedroht.“ Dies gilt es wahrzunehmen.

Was braucht es? Ein hörendes Herz. Empathie und Solidarität, um zu zeigen: Ihr seid nicht allein. Ihr seid uns als Nachbar*innen und Bürger*innen wichtig, unverzichtbar, unantastbar – mit allem, was zu eurem jüdischen Glauben gehört.

Kirche und jüdische Gemeinschaft, das ist nicht nur ein Kapitel im Lehrbuch der Dogmatik, sondern vor allem eine Beziehung, die zu leben ist.

Immer wieder neu: mit einem hörenden Herzen, empathisch und solidarisch. Dies ist eine Konkretion des Gebotes, das Jesus der Jude, aus der *Tora* zitiert: Gott zu lieben und den Nächsten. In „Glaube, Hoffnung und Liebe“ verankert zu sein und uns, weit über unsere eigene Lebenszeit hinausgreifend, im kommenden Reich Gottes festmachen zu dürfen, wo „*Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen!*“

Amen.





Die Autorinnen und Autoren

36

37

Wolfgang Hüllstrung, Studium der Ev. Theologie, Philosophie, Altorientalistik, Semitistik in Bonn, Tübingen, Hamburg, New Haven (USA) und Heidelberg. Nach 10 Jahren Gemeindepfarramt in Andernach und Koblenz ist er seit 1.9.2018 Beauftragter der Ev. Kirche im Rheinland für Christlich-Jüdischen Dialog. Zugleich ist er Vorsitzender der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Koblenz.

Dr. Antje Yael Deusel ist promovierte Fachärztin für Urologie und Rabbinerin der Liberalen Jüdischen Gemeinde Mischkan ha-Tfila in Bamberg. Daneben ist sie als Lehrbeauftragte für Judaistik an der Universität Bamberg sowie an der Universität Augsburg und der Evangelischen Hochschule Nürnberg tätig. Die Rabbinerausbildung absolvierte sie am Abraham Geiger Kolleg in Potsdam, mit Studienaufenthalten am Steinsaltz-Institut sowie am HUC in Jerusalem, zusammen mit der wissenschaftlichen Ausbildung zum MA in Jüdischen Studien an der Universität Potsdam. Ihre Ordination erfolgte 2011 durch das Abraham Geiger Kolleg.

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

Dr. Axel Töllner, Pfarrer, ist Beauftragter für den christlich-jüdischen Dialog in der Ev.-Luth. Kirche in Bayern 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 „Arierparagrafen“ und den bayerischen Pfarrfamilien mit jüdischen Vorfahren im „Dritten Reich“.

PD Dr. Martin Vahrenhorst, Pfarrer, ist Schulreferent der Kirchenkreise Saar-Ost und Saar-West und lehrt an der Fachrichtung Evangelische Theologie der Universität des Saarlandes in Saarbrücken. Er studierte in Wuppertal, Göttingen, Jerusalem und Bochum. In seiner Promotion beschäftigte er sich mit "Matthäus im halachischen Diskurs" und in seiner Habilitation mit der "kultischen Sprache in den Paulusbriefen".

Dr. Johannes Wachowski, Pfarrer in Wernsbach und am Klinikum Ansbach. Vorsitzender von Begegnung von Christen und Juden. Bayern e.V. Er studierte evangelische Theologie und Judaistik in Erlangen, Heidelberg und Jerusalem, war Mitarbeiter am Mischnaprojekt von Dr. Michael Krupp und Assistent seiner Studienleitung. Seine Promotionsschrift hat den Titel: "Die Leviten lesen: Untersuchungen zur liturgischen Präsenz des Buches Leviticus im Judentum und Christentum".

Das höchste Gebot (Mk 12,28-34)

Eine Arbeitshilfe zum Israelsonntag 2019

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

Layout: Evangelische Medienarbeit; HkD (12336)

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

Auflage: 750 Exemplare

Ausgabe 2019

