

8. August 2021 | 10. Sonntag nach Trinitatis



**„Ich habe euch auf Adlersflügeln
getragen und zu mir gebracht...“**

Eine Arbeitshilfe zu Exodus 19,1-8
Israelsonntag 2021



Inhaltsverzeichnis

- 1 **Vorwort**
- 3 **Wieviel Gott ist in den heiligen Schriften**
Benjamin Sommer
- 10 **Durchqueren der Leere: wieder und wieder**
Susan Handelman
- 14 **Eine dynamische Bundesgeschichte**
Marianne Grohmann
- 19 **Liturgie und Lesepredigt**
Wolfgang Hüllstrung
- 26 **Der Berg Sinai und die Geburtsstunde der Freiheit**
Jonathan Sacks
- 30 **Quellen**
- 31 **Die Autorinnen und Autoren**



Liebe Leserinnen und Leser,

mit der Erzählung des Bundesschlusses am Sinai vergegenwärtigt der Predigttext für den diesjährigen Israelsonntag am 8. August 2021 einen zentralen Augenblick der Beziehung zwischen Gott und Israel. In der Begegnung mit Mose erinnert Gott an die Befreiung der Israeliten „... wie ich euch getragen habe auf Adlerflügeln und zu mir gebracht“ (Ex 19,4) und verheißt Israel segulla – Gottes Kleinod – zu sein. Diese Verheißung ist verbunden mit der Zusage und der Aufforderung, „ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk“ zu sein. Damit endet der Text in der Perikopenordnung. Wir schlagen jedoch vor, die beiden folgenden Verse dazuzunehmen, weil sie aus unserer Sicht unverzichtbar dazugehören: In ihnen legt Mose Gottes Angebot dem Volk vor, und das ganze Volk antwortet: „Alles, was der HERR geredet hat, wollen wir tun“. Und dieser Aspekt ist wesentlich: Ohne das „Ja“ des Volkes Israel hätte es diesen Bundschluss nicht gegeben. Ebenso wenig würde es diesen Bund geben, wenn er nicht in jeder Generation neu durch die kontinuierliche Praxis bekräftigt und gelebt würde.

Der am Jewish Theological Seminary lehrende Exeget Benjamin Sommer entfaltet in seinem Beitrag das Konzept der „partizipativen Offenbarung“. Sie eröffnet „gläubigen Juden heute“ einerseits die Möglichkeit, „die Vielstimmigkeit der biblischen Texte ... als eine Theorie der Wahrheit zu betrachten“. Andererseits lässt sich auf diesem Weg die Tora weniger im Sinne eines Buches als einer Sammlung von Texten und als „ein vielstimmiges menschliches Dokument“ verstehen, „das an vielen Stellen anfällig für Widersprüche ist und bisweilen irrt“. Ein solches Eingeständnis „hindert uns nicht daran, die Tora als heiligen Text anzuerkennen“.

Susan Handelman, Anglistik-Professorin an der Bar-Ilan-Universität, hält es für eine der zentralen Aufgaben des postmodernen jüdischen Denkens, das jüdische Recht, die Halacha, als einen zentralen Aspekt der Offenbarung wiederzugewinnen und so die säkularisierten Formen eines theologischen Antinomismus zu überwinden.

Die in Wien lehrende Alttestamentlerin Marianne Grohmann legt den Text Vers für Vers aus. Sie zeigt, dass Tora-Auslegung heißt, „durch Entwerfen moderner Midraschim die Erinnerung zu bewahren und gleichzeitig neu zu prägen.“

Wolfgang Hüllstrung steuert einen Gottesdienstentwurf mit einer Lesepredigt zum Einsatz im Gottesdienst bei.

Für den jüngst verstorbenen ehemaligen britischen Oberrabbiner Jonathan Sacks hat die Offenbarung am Sinai als „Geburtsstunde der Freiheit“ eine Bedeutung für die gesamte Menschheit. Sie kommt darin zum Ausdruck, dass der Bund mit Gott „der Ausübung von Macht ethische Grenzen“ gesetzt hat: „Das Regelwerk, das wir Tora nennen, etablierte erstmalig den Vorrang des Rechts vor der Macht.“

Weitere – immer noch lesenswerte – Texte zu Ex 19,1-8 enthält die Arbeitshilfe aus dem Jahr 2017, die Sie digital im Netz finden können, wie etwa Deborah Weissmans *Überlegungen zu Bund und Gender im Judentum*. Wir wünschen Ihnen eine anregende Lektüre, gute Vorbereitungen auf den Israelsonntag 2021 und einen gesegneten Gottesdienst!

Ihr/e



Wolfgang Hüllstrung



Ursula Rudnick



Axel Töllner



Wieviel Gott ist in den heiligen Schriften?

2

3

Benjamin D. Sommer

Viele Juden rezitieren, wenn sie die Tora für den Gottesdienst aus dem Schrein nehmen, den folgenden Abschnitt aus dem klassischen Werk der jüdischen Mystik, dem Zohar:

Ich bin der Diener des Heiligen, der ein Gott der Wahrheit ist, dessen Tora die Wahrheit ist und dessen Propheten wahr sind.

Können moderne Menschen diese Worte wirklich aufrichtig sprechen? Können wir glauben, dass die Tora und die Propheten wahr und heilig sind? Moderne Bibelwissenschaftler stellen die Richtigkeit vieler der darin enthaltenen historischen Berichte infrage. Sie haben gezeigt, dass es in der Bibel unterschiedliche, im Widerspruch zueinanderstehende Erinnerungen an historische Ereignisse gibt, unterschiedliche, im Widerspruch zueinanderstehende Auffassungen des Wesens Gottes, unterschiedliche, im Widerspruch zueinanderstehende Vorschriften des Gesetzes, das Israel befolgen soll. Kann die Tora angesichts der modernen Bibelkritik noch als heilig angesehen werden? Die grundlegendste Bedeutung des Wortes *torah* ist „Führung, Weisung“; zu welcher Art von Wahrheit führt uns dieser vielstimmige und oft ambivalente Text? Im Folgenden werde ich zunächst beschreiben, wie Bibelkritiker die Bedeutung der Bibel als Quelle der Wahrheit untergraben haben. Im Anschluss werde ich aber ausführen, dass sich die Ansicht, die Tora könne nicht mehr als heilig angesehen werden, mit dem, was ich als partizipative Theologie der Offenbarung bezeichne, widerlegen lässt. Die partizipative Theologie ermöglicht es gläubigen Juden heute, die Vielstimmigkeit der biblischen Texte (und der jüdischen Tradition

ganz allgemein) als eine Theorie der Wahrheit zu betrachten. Dieser Theorie zufolge treffen die vom Himmel offenbarten göttlichen Wahrheiten zwangsläufig auf eine unvollkommene menschliche Wahrnehmung, was zu einem gewissen Maß an Fehlern oder Unwahrheiten führt. Viele Menschen sind zu Unrecht der Ansicht, dass die Anerkennung dieser Tatsache ein religiöses Weltbild unmöglich mache. Doch tatsächlich begünstigt eine Theologie, die die partielle Natur der biblischen Wahrheit anerkennt, ein religiöses Weltbild sogar. Denn sie bejaht die Realität der göttlichen Offenbarung und erkennt gleichzeitig an, dass die Menschen die Offenbarung nur teilweise aufnehmen können. Damit warnt sie vor dem Dogmatismus, der Überheblichkeit und Selbstgerechtigkeit, zu denen Religionen neigen. Der Dogmatismus schadet der erkenntnistheoretischen Demut, die die Grundlage des religiösen Bewusstseins und Verhaltens sein sollte. Durch die Vielstimmigkeit der Tora und sogar durch ihre inneren Widersprüche wird diese Demut dagegen gefördert.

Die Infragestellung durch die Bibelkritik

Die meisten jüdischen und christlichen Exegeten der Antike und des Mittelalters betrachteten die Bibel als heilig und absolut zuverlässig, weil sie vom Himmel kam. Die Worte in den fünf Büchern Mose stammen nach Ansicht der meisten klassischen jüdischen Denker nicht von Mose oder einem anderen Menschen, sondern von Gott. Die übrigen Bücher der Bibel sind für sie – was den

Inhalt angeht, wenn auch nicht in ihrem Wortlaut – ebenfalls göttlichen Ursprungs. Dieser Konsens begann in Europa im 17. Jahrhundert zu bröckeln. Diverse Denker, darunter Baruch Spinoza und Thomas Hobbes, äußerten Zweifel daran, dass die Bibel wirklich aus einer himmlischen Quelle stammt. Mehrere Gelehrte des 18. Jahrhunderts, zumeist Protestanten, vor allem in Frankreich und Deutschland, vertraten die Ansicht, dass die biblischen Texte keine literarischen Einheiten und schon gar nicht von Gott geschrieben und vollkommen seien. Sie zeigten, dass die Tora – der Pentateuch – ältere Texte enthält, bei denen in einigen Details erzählerische Widersprüche zu beobachten sind. Der Verfasser (oder besser: Redakteur) des Pentateuch habe diese älteren Texte zusammengeführt, ohne die Widersprüche zwischen ihnen auszuräumen. Der Verfasser bzw. Redakteur habe sich auf ältere Dokumente gestützt, die einander widersprachen und nicht verbindlich in Übereinstimmung gebracht werden konnten. Daher scheine es klar, dass die Tora nicht von einem allwissenden, jenseitigen Wesen verfasst worden sei.

Im 19. Jahrhundert bemühten sich Wissenschaftler, die sich mit dem Ursprung des Pentateuch beschäftigten, mit beträchtlichem Erfolg, seine textlichen Quellen zu identifizieren. Es entstanden verschiedene Theorien, die bis heute verfeinert werden; unter sämtlichen Spezialisten auf diesem Gebiet stellte sich aber ab der Mitte des 19. Jahrhunderts ein bis heute bestehender Konsens ein, der von vier (oder, unter jüngeren Wissenschaftlern, drei) wesentlichen Quellen des Pentateuch ausgeht. In Hinblick auf andere Bücher der Bibel wurden ähnliche Theorien entwickelt. Die Entdeckung, dass die in den fünf Büchern Mose niedergelegten Gesetze nicht im Wortsinne mosaisch sind, wurde von vielen Juden in den letzten zweihundert Jahren mit Bestürzung aufgenommen, ebenso wie die Erkenntnis, dass der Pentateuch Widersprüche enthält und damit unvollkommen ist. Die fünf Bücher Mose, der zentrale Teil der jüdischen Heiligen Schrift, wurden nicht von Mose zusammengestellt und noch viel weniger von ihm verfasst; und da ihre Bestandteile widersprüchliche Aussagen enthalten, können sie nicht von einem einzigen Autor stammen, geschweige denn von einem göttlichen.

Darüber hinaus empfinden viele Juden und Christen die Bibelkritik als beunruhigend, weil sie Zweifel an der historischen Zuverlässigkeit

zumindest mancher biblischer Texte aufkommen lässt. Moderne Bibelwissenschaftler fanden Mittel und Wege, die Geschichte des antiken Israel zu verstehen, die im Widerspruch zu dem steht, was die Christen treffend als die biblische Heilsgeschichte bezeichnen. Die Bibel sah hinter den historischen Ereignissen im Alten Israel das Wirken des Willens eines gerechten, gnädigen und allmächtigen Gottes. Moderne Historiker des Alten Israel konzentrieren sich dagegen auf politische, wirtschaftliche und soziologische Faktoren, die in der Geschichte aller Nationen zu finden sind. So sind beispielsweise gemäß der Interpretation vieler Bibelwissenschaftler die Gesetze und Erzählungen in einer der vier Quellen des Pentateuch durch den Wunsch motiviert, zu Ruhm und Reichtum der Priesterschaft im Alten Israel beizutragen. Eine weitere Quelle dient nach ihrer Auffassung den wirtschaftlichen Bedürfnissen und dem sozialen Ansehen der Leviten. Nach einer extremen, aber verbreiteten Version dieser Art von Interpretation (die Religionswissenschaftler als Reduktionismus bezeichnen) geht es in diesen Texten eigentlich nicht um die Religion oder um Gott; stattdessen sind in ihnen soziale, politische und wirtschaftliche Ansprüche bestimmter Personengruppen festgelegt. Gerade weil die Leserschaft dieser Schriften aber dachte, dass es darin um Gott ginge – und möglicherweise sogar die Verfasser das glaubten – sind diese Festlegungen umso wirksamer. Die modernen Reduktionisten behaupten jedoch, den Irrtum zu durchschauen, von dem sich sowohl die Autoren der alten Texte als auch ihre vormoderne Leserschaft täuschen ließen. Moderne Wissenschaftler bieten alternative Interpretationen historischer Ereignisse, die in der Bibel erzählt werden, und relativieren damit die in der Bibel selbst gegebenen Erklärungen: In den Büchern Jesaja, Esra und den Chroniken ist zum Beispiel zu lesen, dass Gott den persischen Großkönig Kyros dazu gebracht habe, Babylon zu bestrafen und die Juden aus dem Exil zurück in ihr Land zu führen. Moderne Historiker des biblischen Israel sprechen dagegen von geografischen, wirtschaftlichen oder auch Umweltfaktoren, die zum Niedergang Babylons und zum Aufstieg des persischen Reiches als der beherrschenden Macht im Nahen Osten führten.

Durch die Beachtung all dieser Einflussfaktoren stellte sich das Gefühl ein, dass die Bibel weniger ist als gedacht: Anstatt himmlische Weisheit

zu übermitteln, spiegelt sie die politischen, sozialen, wirtschaftlichen und psychologischen Gegebenheiten der diesseitigen Welt wider. Eine sich selbst widersprechende Sammlung von Texten, die den ideologischen Bedürfnissen bestimmter Gruppen oder Einzelpersonen dient und fragwürdige Interpretationen der Geschichte liefert, ist wohl doch nur eine Sammlung literarischer Artefakte, keine Heilige Schrift. Im Licht der geschichtswissenschaftlichen Auseinandersetzung schrumpfte die Bibel zu einem Bündel historisch und kulturell geprägter Textfetzen.

Die Antwort auf die Infragestellung

In meinem Buch *Revelation and Authority* [Offenbarung und Autorität] beschreibe ich die von mir so genannte partizipative Theologie der Offenbarung, die eine Antwort auf die Infragestellung durch die historisch-kritischen Bibelstudien gibt. Diese Theologie baut auf Arbeiten von Denkern wie Franz Rosenzweig, Abraham Joshua Heschel und Louis Jacobs auf. Sie erkennt die Ergebnisse der Bibelkritik an, sieht den Pentateuch aber als Ergebnis eines Dialogs zwischen Gott und Israel. Gemäß diesem Ansatz geben der Pentateuch und ganz allgemein die jüdische Tradition nicht nur den Willen Gottes wieder, sondern spiegeln auch die Interpretation dieses Willens durch Israel und die Reaktion Israels darauf. Zur Verdeutlichung möchte ich die partizipative Theologie einer bekannteren Auffassung der Offenbarung gegenüberstellen, die ich als die „Stenografie-Theorie der Offenbarung“ bezeichne. Nach der alten Stenografie-Theorie diktierte Gott Mose alle Worte des Pentateuch, und Mose schrieb Gottes Worte nieder, ohne sie zu ändern. In der Stenografie-Theorie kommt jedes einzelne Wort des Pentateuch von Gott. In der partizipativen Theorie ist der Wortlaut des Pentateuch ein Gemeinschaftswerk, das himmlische und irdische Beiträge enthält; alternativ kann der Wortlaut des Pentateuch auch die ganz und gar menschliche Antwort auf Gottes wirkliche, aber nonverbale Offenbarung sein. Der Unterschied zwischen diesen beiden Theologien lässt sich auch anders ausdrücken, nämlich mit einer Kapitelüberschrift aus Heschels Meisterwerk, *Torah min Hashamayim*, die ins Deutsche übersetzt etwa lautet: „Der

Prophet – ein Partner oder ein Gefäß?“

Für die partizipative Theologie sind die Ungenauigkeiten und Widersprüche, die Bibelkritiker berechtigterweise in der Tora finden, nicht überraschend, denn nach ihrem Verständnis stammt der konkrete Wortlaut der Tora nicht von Gott. In dieser Theologie wird anerkannt, dass die Formulierungen von Propheten, Weisen und Schriftgelehrten aus dem Alten Israel stammen, die darin ihre eigene Auffassung der Offenbarung niederlegten oder die Auffassung ihrer Vorfahren, die diese ihnen erzählt hatten. Bei der Niederschrift der Worte der Tora reagierten die Propheten, Weisen und Schriftgelehrten auf die Offenbarung Gottes. Sie interpretierten diese Offenbarung und übersetzten sie aus einer möglicherweise nicht-sprachlichen göttlichen Botschaft in menschliche Sprache. So spiegeln sich in den vier Quellen des Pentateuch Erinnerungen an verschiedene Ereignisse in der Geschichte Israels wider. Die menschlichen Wahrnehmungen, aus denen diese Erinnerungen hervorgingen, unterschieden sich von Anfang an. Das gilt insbesondere für die Texte, die die Offenbarung am Berg Sinai beschreiben, ein Ereignis, das die Kategorien der menschlichen Erkenntnis überstieg. (Der Vers unmittelbar nach den Zehn Geboten im Buch Exodus, Ex 20,18, gibt bereits einen Hinweis darauf, wenn es dort heißt: „das ganze Volk sah die Stimmen“. Für manche Israeliten, die mehr dem Aspekt der Erfahrung des Heiligen zuneigten, den Rudolf Otto als *fascinans* bezeichnet, entfaltete das Mysterium der Offenbarung eine große Anziehungskraft; die Erinnerungen dieser Israeliten liegen einem Bericht im Pentateuch zugrunde, demzufolge die Israeliten am Sinai im Begriff standen, auf den Berg zu eilen, auf dem sich Gott befand (Exodus 19,21). Andere Israeliten am Sinai neigten eher dem zu, was Otto das *tremendum* nennt; aus ihren Erinnerungen entwickelten sich zwei weitere Berichte des Offenbarungsgeschehens, in denen die Angst des Volkes am Sinai im Vordergrund steht. Es ist denkbar, dass beide historischen Erinnerungen korrekt sind. Andere Unterschiede zwischen den Quellen ergeben sich aber zweifellos aus fehlerhafter Erinnerung und Weitergabe.

Die Redakteure der Tora verbanden dann unterschiedliche, bisweilen widersprüchliche Fakten über die frühe Geschichte Israels zu dem, was später als die fünf Bücher Mose bezeichnet

wurde. Zwei Besonderheiten ihrer redaktionellen Vorgehensweise sind zu beachten.

Erstens: Wenn der Pentateuch verschiedene, sich überlappende, aber widersprüchliche Berichte über ein bestimmtes Ereignis enthält, vermittelt er uns damit auch eine Theorie der Wahrheit, so wie sie Menschen wahrnehmen können. Laut der von den Priestern geschriebenen Quelle des Pentateuch nahm Noah von jeder Tierart zwei Exemplare mit auf die Arche; nach einer anderen Quelle nahm Noah von manchen Tierarten zwei und von anderen sieben mit. Die Tora sagt nicht, welcher dieser beiden Berichte korrekt ist; sie nimmt einfach Verse zu beiden Versionen des wirklich Geschehenen mit auf. Diese Vorliebe dafür, sich gegenseitig ausschließende Ansätze zu einem Thema einzubeziehen, findet sich nicht nur in den Erzählungen, sondern auch in den Gesetzen der Tora. Die Leviten, die Deuteronomium 15 aufgeschrieben haben, teilen uns mit, dass das Pessachopfer gekocht werden muss (Deuteronomium 16,5-7):

Du sollst es [das Paschatier] an der Stätte kochen [*uvischalta* – das heißt, sieden in Wasser] und verzehren, die der Herr, dein Gott, ausgewählt hat, und am Morgen darfst du wieder zu deinen Zelten zurückkehren. (Einheitsübersetzung)

Die Priester, die Exodus 12 aufgeschrieben haben, sagen uns dagegen, dass es gebraten werden muss (Exodus 12,8):

Über dem Feuer gebraten und zusammen mit ungesäuertem Brot und Bitterkräutern soll man es essen.

Man könnte nun versuchen, die Anordnung der Leviten und die der Priester irgendwie in Einklang zu bringen – vielleicht soll das Opfer ja erst gebraten und dann gekocht werden. Aber die Priester, die das Buch Exodus niedergeschrieben haben, bestehen darauf, dass es *nur* gebraten werden darf (Exodus 12,9):

Nichts davon dürft ihr roh oder in Wasser gekocht essen, sondern es muss über dem Feuer gebraten sein.

Es ist eindeutig, dass die Priester, die Exodus 12 aufgeschrieben, von der Praxis der Leviten wussten, die in Deuteronomium 16 niedergelegt ist, und

sie mahnen uns, dieses fehlerhafte Ritual nicht zu befolgen. Bemerkenswert ist, dass die Redakteure des Pentateuch beide Gesetze aufgenommen haben und keinen Hinweis geben, welches Gesetz wir befolgen sollen oder wie wir uns zwischen ihnen entscheiden sollen, oder ob wir versuchen sollen, sie miteinander in Einklang zu bringen, und wie ein solcher Einklang herzustellen wäre.

Daneben ist eine zweite Besonderheit der redaktionellen Methode zu beachten. Die Herausgeber des Pentateuch versuchen nicht zu verbergen, dass ihr Werk eher eine Sammlung von Texten ist als ein Buch. Das zeigt sich zum einen darin, dass die Widersprüche und Wiederholungen, die sich aus der Zusammenstellung der Quellen ergeben, ohne Scheu ganz offen gezeigt werden. Aber auch die ersten Zeilen der Tora machen dies für jeden deutlich, der mit den erzählerischen Normen des Nahen Ostens in der Antike vertraut ist. Texte, die zum gleichen Genre gehören, folgen oft bestimmten Konventionen, insbesondere in ihren ersten Sätzen. So beginnen Epen in der westlichen literarischen Tradition typischerweise mit einer Anrufung der Musen. So ist das in der *Ilias* und der *Odyssee* von Homer, und so handhabt es Hesiod in seiner *Theogonie*. Ein ähnliches Phänomen findet sich in den Schöpfungsgeschichten des Nahen Ostens. Zwei babylonische Schöpfungserzählungen, *Enuma Elisch* und *Atrachasis*, beginnen mit einem ungewöhnlich langen und komplexen Satz, der eine ganz bestimmte syntaktische Struktur aufweist: In beiden Werken fängt der erste Satz mit einem temporalen Nebensatz an, gefolgt von einer Parenthese, in der die Situation vor der Schöpfung beschrieben wird, und endet schließlich mit dem Hauptsatz. In der komplexen Syntax dieser langen Sätze spiegelt sich der Inhalt der Schöpfungsberichte wider, in denen der Übergang des Kosmos vom Chaos zur Ordnung beschrieben wird. Auch im ersten Satz der Genesis findet sich diese komplexe, dreiteilige Syntax. Faszinierend ist, dass genau die gleiche Satzstruktur in Genesis Kapitel 2 wieder auftaucht. Beim Vergleich dieser beiden Passagen werden Sie erkennen, dass der Pentateuch uns im Buch Genesis Kapitel 1 die Standarderöffnungssyntax einer antiken Schöpfungserzählung präsentiert; nur wenig später, in Kapitel 2, präsentiert er uns diese Standarderöffnungssyntax jedoch noch einmal. Kurz gesagt, beginnt der Pentateuch

zweimal. Damit wird deutlich, was für ein Werk der Pentateuch sein will: eine Sammlung von verschiedenen Standpunkten und konkurrierenden Lehren.

Die Tora versucht an keiner Stelle zu verbergen, dass sie zusammengesetzt wurde. Indem sie beginnt und gleich darauf noch einmal beginnt, verkündet die Tora: Ich präsentiere nicht nur eine Erzählerstimme, sondern mehrere. In der Tora ist der Kontrapunkt wichtig, nicht nur die Melodie.

Diese Einsicht stützt den Ansatz der partizipativen Theologie, denn letztere fordert dazu auf, die Tora nicht als das Werk eines einzigen, göttlichen, unfehlbaren Verfassers zu lesen. Vielmehr beinhaltet sie unterschiedliche Interpretationen der göttlichen Offenbarung und gibt damit eine Debatte wieder. Im Einzelfall kann es natürlich mehr als eine richtige Meinung geben, aber in einigen der angesprochenen Fälle schließt die eine Version einer Erzählung oder eines Gesetzes die Gültigkeit der anderen aus; mindestens eine der aufgeschriebenen Meinungen muss also falsch sein. Für Leser, die der partizipativen Theologie anhängen, ist das nicht überraschend, denn ihnen ist bewusst, dass die Autoren der Tora Menschen waren. Dass sie damit auf eine echte göttliche Offenbarung reagierten, macht diese menschlichen Verfasser nicht unfehlbar.

Traditionelle Juden sind mit dieser Art von Text natürlich sehr vertraut. In den Werken der rabbinischen Literatur werden ständig mehrere Meinungen präsentiert. Die Mischna beginnt mit der Frage, wann jeden Abend das Schma-Gebet gesprochen werden soll, und gibt darauf drei mögliche Antworten. Dass mehr als eine Antwort auf eine Frage präsentiert wird, ist typisch für die gesamte Mischna. In diesem konkreten Fall folgt die Auflösung, welche Antwort richtig ist, aber an anderen Stellen lässt die Mischna einfach mehrere Meinungen nebeneinander gelten. Noch verbreiteter sind Erörterungen dieser Meinungen im Talmud, wodurch die ohnehin schon beeindruckende Vielstimmigkeit der Mischna noch verstärkt wird. Klassische rabbinische Sammlungen von Bibelauslegungen wie der *Midrasch Rabbah* bestehen oft aus einer langen Liste verschiedener, bisweilen widersprüchlicher Lesarten von Bibelversen, die jeweils mit den Worten *davar acheir* – „ein anderes Wort“ – eingeleitet werden. Die Rabbinen stören sich nicht an der Tendenz, verschiedene Standpunkte darzulegen, die miteinander in Konflikt stehen. Wie

es in der Mischna heißt (Avot 5,17), ist jede dieser Debatten ein *machloket leschem schamajjim*, eine Diskussion um des Himmels willen. Das klassische jüdische Denken lehrt, dass es dem Ruhme Gottes dient, wenn wir Gedanken zur Tora austauschen, wenn wir Argumente gegen Ideen vorbringen, mit denen wir nicht einverstanden sind, und auch wenn wir diese anderen Gedanken anhören und ernsthaft darüber nachdenken. Das rabbinische Judentum betrachtet diesen dialektischen Prozess des Lernens durch Diskussion, Debatte und Meinungsverschiedenheiten als eine Form des Gottesdienstes.

Die historisch-kritische Bibelforschung zeigt, dass die Liebe des Judentums zu unterschiedlichen Meinungen nicht erst mit den Rabbinen beginnt. Sie lässt sich auf die beiden Anfänge der Tora selbst zurückführen. Indem die Tora von ihrem ersten Bericht an ankündigt, dass sie mehr als nur eine Annäherung an ein Thema bieten wird, zeigt sie sich als etwas, das man als einen prototypischen rabbinischen Text bezeichnen könnte.

Darüber hinaus ist es wichtig, daran zu erinnern, dass die rabbinischen Texte im Judentum nicht nur als akademische Übung betrachtet werden. Genauso wie die Bibel werden die rabbinischen Texte als Teil der Tora gesehen, als heilige Texte, die aus der Offenbarung am Sinai hervorgehen. Genauer gesagt, werden Mischna, Talmud und Midrasch als *torah sche-be'al peh*, mündliche Tora, betrachtet, die Bibel als *torah sche-bichtav*, schriftliche Tora. Beide Teile der Tora sind den Juden seit jeher heilig. Damit sind wir bei meiner wichtigsten Schlussfolgerung angekommen. Zu Beginn meines Vortrags habe ich gefragt: Kann die Bibel angesichts der modernen Bibelkritik, die beweist, dass sie widersprüchlich ist und von Menschen aufgeschrieben wurde, noch als heilig angesehen werden? Die Antwort lautet, dass im Judentum die mündliche Tora seit Langem als heilig betrachtet wird, obwohl sie widersprüchliche Meinungen enthält und von Menschen aufgeschrieben wurde. Das Judentum erkennt an, dass heilige Lehren von Menschen aufgeschrieben werden können. Als Antwort auf die theologische Herausforderung der modernen Bibelkritik müssen moderne Juden lediglich anerkennen, dass die schriftliche Tora genauso ist wie die mündliche Tora. Sie enthält Debatten und Widersprüche, bleibt aber dabei heilig.

Fehler in der Heiligen Schrift

Lassen Sie mich die von mir skizzierten Gedanken zusammenfassen. Gemäß der partizipativen Theologie der Offenbarung offenbarte Gott Mose, den Propheten und dem ganzen Volk Israel den Willen Gottes. Gott offenbarte diesen Willen auf eine Weise, die über die Sprache – sogar über normale Formen der Wahrnehmung – hinausgeht. Mose, die Propheten und die Weisen übersetzen diese Offenbarung im Laufe der Zeiten in die konkreten Worte und Gesetze, die wir im Pentateuch, in der übrigen Bibel, in den rabbinischen Texten und in der ganzen jüdischen Tradition finden.

Der Gedanke der Prophetie als Übersetzung hat eine wichtige logische Konsequenz, die Aufmerksamkeit verdient. Keine Übersetzung ist perfekt. Sie kommt dem Original bestenfalls nahe, entspricht ihm aber nie hundertprozentig. Das gilt für Übersetzungen aus einer menschlichen Sprache in eine andere; und es gilt umso mehr für die Übersetzung einer nicht-sprachlichen göttlichen Mitteilung in eine menschliche Sprache. Die Produkte dieses Übersetzungsaktes sind Heilige Schrift und Tradition oder, um die jüdischen Begriffe zu verwenden, schriftliche und mündliche Tora. In diesen beiden Teilen der Tora spiegelt sich wider, auf welche Arten wir Menschen die Selbstoffenbarung Gottes verstanden haben – aber auch auf welche Weise wir und unsere Vorfahren sie missverstanden haben. Solche Missverständnisse sind unvermeidlich, wenn das Transzendente immanent wird.

Die Verzerrungen, die es in der Heiligen Schrift zwangsläufig gibt, müssen den göttlichen Willen nicht verfälschen, aber intellektuelle Redlichkeit und religiöse Demut erfordern das Eingeständnis, dass sie es manchmal tun. Dadurch erklärt sich die Existenz der verstörenden Texte in der Heiligen Schrift, bei denen wir das Gefühl haben, dass sie nicht von einem gerechten und barmherzigen Gott verfasst worden sein können. Die Aufforderung im Buch Deuteronomium, alle Männer, Frauen und Kinder der Amalekiter zu töten, kann meines Erachtens nur auf einem groben Missverständnis des göttlichen Willens beruhen. In diesem Textabschnitt wurde das Verständnis der göttlichen Forderung an Israel, sich zu verteidigen und Missetäter vor Gericht zu bringen, übertrieben und daraus ein Gesetz der wahllosen Rache abgeleitet.

Die Theorie über die der Tora zugrunde liegende Wahrheit erinnert uns also daran, dass unsere eigenen Wahrnehmungen unvollständig sind, und dass auch die Tora selbst unvollständig oder sogar fehlerhaft ist. Gottes Wille mag vollkommen sein, aber unser Verständnis des göttlichen Willens kann nur unvollkommen sein; aus diesem Grund ist uns mit einer Sammlung von Texten dieser unvollkommenen Wahrnehmungen am besten gedient. Das bringt uns zu einem wesentlichen Unterschied zwischen der stenografischen und der partizipativen Theologie der Offenbarung. Für die Stenografie-Theorie kam das jüdische Gesetz in all seinen Einzelheiten entweder direkt vom Himmel oder geht aus der Interpretation des genauen Wortlauts von Texten hervor, die bis in den letzten Buchstaben von Gott verfasst wurden. Wenn die Details der Halacha so unmittelbar von Gott stammen, dann können menschliche Autoritäten sie nur in begrenztem Maße verändern. Zudem kann dadurch ein außergewöhnliches spirituelles Selbstvertrauen gefördert werden, das leicht in Arroganz umschlägt. Es gibt nichts, was so gefährlich ist wie ein Mensch, der genau zu wissen glaubt, was seine Gottheit will – und nichts, was so sehr die Demut vermissen lässt, die mit dem Bewusstsein unserer Geschöpflichkeit einhergehen sollte. Es gibt zahlreiche empirische Belege dafür, dass die Gewissheit, Gottes Willen zu kennen, mit Arroganz, Starrheit und Intoleranz einhergeht.

Aus der partizipativen Theorie der Offenbarung ergibt sich eine völlig andere Einstellung zu Änderungen der Halacha und zu religiöser Gewissheit. Eine solche Theologie führt zu einer wandlungsfähigeren, aber nicht weniger engagierten und konsequenten Befolgung der religiösen Texte. Eine Person, die die Feinheiten im halachischen System als Versuche Israels betrachtet, einen göttlichen Befehl in die beschränkten Ausdrucksmöglichkeiten der menschlichen Sprache zu übersetzen, wird sich verpflichtet fühlen, diese Feinheiten zu befolgen, aber sie wird sich auch bewusst sein, dass die Übersetzung gelegentlich falsch sein kann. Im Ergebnis sollten Juden, die einer partizipativen Theologie anhängen, in ihrer religiösen Praxis der Arroganz entgehen, die bei Menschen, die einem stenografischen Ansatz folgen, eventuell störende Folgen hervorrufen kann.

Die Theologie, die ich heute vorgestellt habe, erkennt an, dass die Tora ein vielstimmiges

menschliches Dokument ist, eher eine Sammlung von Texten als ein Buch, und an vielen Stellen anfällig für Widersprüche ist und bisweilen irrt. Das einzugestehen hindert uns nicht daran, die Tora als heiligen Text anzuerkennen. Es weist uns jedoch darauf hin, dass Wahrheit eher etwas ist, nach dem wir streben, als etwas, das wir erreichen. So betrachtet, weist uns die Tora, die Schriftrolle der Führung, den Weg zur Wahrheit, bringt uns aber nicht dorthin; womöglich versetzt sie uns eher in die Lage von Mose, der auf dem Weg ins Gelobte Land ist, als in die von Josua, der es selbstbewusst betritt – und es ist Mose, nicht Josua, der der prototypische Weise des jüdischen Volks ist. Diese Torat Mosche warnt vor dem Dogmatismus, der Überheblichkeit und der Selbstgerechtigkeit, die Religionen nicht selten hervorrufen. Die Vielstimmigkeit der Tora und auch die darin enthaltenen Widersprüche und Irrtümer führen uns zur erkenntnistheoretischen Demut, die der Inbegriff des religiösen Bewusstseins und Verhaltens sein sollte.



Durchqueren der Leere

– wieder und wieder

Susan Handelman

Ich habe mich entschieden, eine halachische Jüdin zu sein, und ich glaube, dass eine der wichtigsten unerledigten Aufgaben des postmodernen jüdischen Denkens darin besteht, das zu überwinden, was ich einen säkularisierten theologischen Antinomismus nennen würde. Dieser ist teilweise ein Erbe der deutschen Philosophen, die auch die jüdische Haskala und das moderne Denken inspiriert haben, besonders Kant, dieser große Fürsprecher für die Moral. Kant definierte Moral als Pflicht, die aus innerer Überzeugung geleitet von Vernunft und Autonomie befolgt wird, im Gegensatz zur Pflicht, die aufgrund eines von außen gegebenen Gesetzes befolgt wird (das heißt durch Autorität und Heteronomie). In seiner Vorstellung ist das Judentum eine minderwertige Religion des heteronomen Gesetzes, die zu Recht von einer höheren christlichen Religion der inneren Freiheit abgelöst wird. Die kantische autonome Vernunft ist, wie Natan Rotenstreich es einmal ausdrückte, eine äquivalente oder transformierte Version der protestantischen Gnade oder „inneren Erleuchtung“.

Wenn ich sage, dass das postmoderne jüdische Denken die Bedeutung des Gesetzes im Judentum zurückgewinnen muss, sollte ich darauf bestehen, das Wort *Halacha* zu verwenden, das von der hebräischen Wurzel für „Weg“ oder „Gehen“ stammt. Aber ich möchte nicht die abgenutzten alten Auseinandersetzungen zwischen „orthodoxem“ und „reformiertem“ Judentum wieder aufwärmen – Begriffe, mit denen ich ohnehin nicht einverstanden bin. Vielmehr möchte ich hier betonen, dass sich

Halacha nicht mit den Kategorien der Moderne von „Autonomie“ und „Heteronomie“ erfassen lässt. Wie Emil Fackenheim einmal in *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy* schrieb, hat Kant das Wesen der offenbarten Moral im Judentum nicht verstanden, weil sie außerhalb des Bereichs sowohl der autonomen als auch der heteronomen Moral liegt. Ihre Quelle und ihr Leben „liegt gerade in der Zusammengehörigkeit einer göttlichen gebietenden Gegenwart, die sich nie in die Bedeutungslosigkeit auflöst, und einer menschlichen Antwort, die sich frei aneignet, was sie empfängt.“¹

Die Postmoderne kann uns helfen, die fruchtlose Gegenüberstellung von Selbst- und Fremdbestimmtheit bzw. Autonomie und Heteronomie zu überwinden. Zum einen setzt der Autonomie-Heteronomie-Dualismus mit einem ganz und gar unabhängigen, abgeschlossenen Selbst eine Vorstellung voraus, die im postmodernen Denken stark kritisiert wird. Zum anderen ist es ein Fehler, die Verpflichtung, das „Müssen“ der Erfüllung einer Mizwa mit dem „Müssen“ der Abfolge von logischen Aussagen und deduktiver Logik gleichzusetzen. Rosenzweig und Lévinas verstanden sehr gut die Notwendigkeit dieses „dritten Begriffs“ jenseits des Heteronomie-Autonomie-Dualismus. Das Paradigma für ihre Konstruktion des Selbst ist der biblische Ausruf *hineni*, „Hier bin ich!“ Mit diesem Ausruf antwortet Abraham Gott vor der

¹ Emil L. Fackenheim. *Encounters between Judaism and Modern Philosophy*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1973. 44.

Akeda – der Bindung Isaaks.² Mit diesem Ausruf antwortet auch Mose am brennenden Dornbusch und mit diesem Ausruf reagieren auch die Propheten, wenn sie von Gott gerufen werden. Wenn Gott Abraham ruft, ihn ganz persönlich und ausschließlich, so schreibt Rosenzweig, dann antwortet Abraham, „ganz aufgetan, ganz ausgebreitet, ganz bereit, ganz – Seele: ‚Hier bin ich. Hier ist das Ich. Das einzelne menschliche Ich. Noch ganz empfangend, noch nur aufgetan, noch leer, ohne Inhalt, ohne Wesen, reine Bereitschaft, reiner Gehorsam, ganz Ohr.“³

Oder lassen Sie mich Peter Pitzele zitieren, der eindrücklich beschreibt, was für uns moderne Menschen an Abrahams „Gehorsam“ so schwer zu verstehen ist: „Gehorsam hat durch die Geschichte einen schlechten Klang. Zu viele Lämmer sind widerspruchslos zur Schlachtbank geführt werden. Zu oft standen Befehlsempfänger und Mörder dahinter. Hören wir heute das Wort Gehorsam, empfinden wir mindestens Gespaltenheit, meistens Furcht. Hinzu kommt Abscheu vor allen erzwungenen Unterwerfungen unserer Kindheit ... Gehorsam heißt seine eigene Kraft loslassen: Kontrollverlust.“ Aber es gibt noch eine andere Art von Gehorsam, stellt Pitzele fest:

Gehorsam kommt von „hören“. Avram horcht auf den Ruf aus seinem Land und seines Vaters Haus. Und gehorcht. Er nimmt den Ruf wahr als von einem Gott kommend, der außerhalb seiner selbst und ganz anders ist. Und gleichzeitig in ihm. Echt spricht zu echt ... Avram gehorcht nicht irgendeinem externen Diktat, irgendeiner Kommandokette. Im Gegenteil: Er bricht mit jeglicher üblichen Konvention ... Ein kurzes Orientierungslicht scheint für Avram aufzuleuchten und sofort wieder zu verschwinden. Er hat keine Ahnung von dem, was auf ihn zukommen wird, und muss mit jeder Stufe, die er weitergeht, erneut seine Ergebenheit erneuern, denn sein Gehorsam ist freiwillig, nicht erzwungen.⁴

Immer wieder betonen Sie [diese Worte richten

2 Die Geschichte der Bindung Isaaks befindet sich in Genesis 22.

3 Franz Rosenzweig. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993 (4. Auflage). 196. [Susan Handelman bezieht die Antwort auf Abraham. Bei Franz Rosenzweig gibt Adam diese Antwort Gott. Anmerkung der Übersetzerin.]

4 Peter Pitzele. *Die Brunnen unserer Väter: Midraschim und Bibliologie über Bereschit – Genesis*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2012. 127 f.

sich an Eugene Borowitz], dass im Mittelpunkt Ihres Vorhabens die Notwendigkeit steht, unsere Integrität im Angesicht des befehlenden Gottes zu schützen. Aber genau das hat die Auslegungstradition in der mündlichen Tora immer getan. Schon der Talmud äußert in der berühmten Passage in Schabbat 88a seine Bedenken darüber, dass äußerer Zwang die Offenbarung am Sinai ungültig gemacht habe. Ich möchte hier ausführlich aus dem Talmud zitieren, denn so sehr ich die persönlichen Momente in *Renewing the Covenant* schätze, so schmerzlich vermisste ich sie auch in der gebundenen Struktur des klassischen jüdischen Diskurses – das dissonante und doch melodische Stimmengewirr aus verschiedenen Epochen und Zeiten in den Kommentaren und Metakomentaren, die dialogorientierten Stimmen von Talmud und Midrasch.

Der biblische Text erzählt uns, dass die Israeliten *b'tachtit ha har* standen – redensartlich übersetzt mit „am Fuße des Berges“, aber mit dem wörtlichen Sinn von „an der Unterseite“. Hier kommentiert der Talmud:

„Rav Avdimi bar Hama bar Hasa sagte: Das lehrt uns, dass der Heilige, gesegnet sei Er, den Berg wie ein Fass über sie stülpte und sagte: ‚Wenn ihr die Tora annehmt, ist alles gut; wenn nicht, wird hier euer Grab sein.‘ Rav Aha bar Jacob sagte: ‚Auf dieser Grundlage kann eine große Anklage gegen die Tora erhoben werden.‘ Rava sagte: ‚Dennoch nahmen sie sie in den Tagen des Ahasveros bereitwillig erneut an, denn es steht geschrieben: ‚Die Juden [kimu v'kiblu,] bestätigten und nahmen an.‘ Sie bestätigten, was sie zuvor angenommen hatten.“⁵

Raschi erklärt die Art dieser Anklage: „Denn wenn sie vor Gericht gestellt würden, warum sie das, was sie auf sich genommen haben, nicht erfüllt haben, könnten sie antworten, dass sie mit Gewalt gezwungen wurden, es anzunehmen.“ Mit anderen Worten: Es geschah nicht aus ihrem eigenen freien Willen. Dennoch nahmen sie es tausend Jahre später in ihrem Exil im persischen Königreich des Ahasveros erneut an, Raschi zufolge „aus Liebe zu dem Wunder, das für sie getan wurde“.

5 Babylonischer Talmud, Schabbat 88a.

Mit anderen Worten: Est 9,27 („die Juden bestätigten und akzeptierten für sich und ihren ganzen Samen ... diese beiden Purimtage zu halten“), bestätigt und akzeptiert nicht nur die Anweisungen Mordechais zur Art und Weise, in der sie ihrer wundersamen Rettung gedenken sollten. In einem umfassenderen Sinn bestätigten und akzeptierten sie damit auch, was ihnen tausend Jahre zuvor am Sinai „aufgezwungen“ worden war; nur taten sie es jetzt aus freiem Willen. In „Die Versuchung der Versuchung“, dem Kommentar von Lévinas zu dieser Passage, versteht er diesen Midrasch zur Beziehung von Sinai und Purim als Hinweis auf einen „dritten Weg“ jenseits der dualistischen Alternativen Freiheit und Gewalt oder Autonomie und Heteronomie.⁶ Es bedeutet, dass es eine gewisse „Unfreiheit“ gibt, die der Freiheit vorausgeht, die Freiheit erst möglich macht – ein vorheriges Aussprechen des *Na'ase we-Nischma* „wir werden tun und wir werden hören/gehorchen/verstehen“, eine vorherige Verpflichtung zur Übernahme von Verantwortung, die erst das Selbst formt. So wird das Selbst dadurch bestimmt, *hineni* „Hier bin ich für dich“ zu sagen. Darüber hinaus waren die tausend Jahre zwischen dem Sinai und dem persischen Exil nach Lévinas gekennzeichnet von lauter gravierenden Folgen und Leiderfahrungen, die aus dieser ersten Annahme der Tora resultierten. Wenn wir sie an Purim erneut annehmen, tun wir dies in vollem Wissen ihres Preises. In diesem Licht finde ich Raschis Kommentar sogar noch ergreifender: Die erneute Annahme der Tora geschah aus „Liebe zum Wunder“. Akzeptanz aus Liebe, und das in einer Zeit der drohenden Massenvernichtung. Denn Purim ist auf seine Weise ein Feiertag, der für eine postmoderne Sensibilität gemacht ist: ein Feiertag der Masken, der Umkehrungen, des komischen Spottes, des Verbergens von Gott, dessen Name in der Megilla nicht einmal erwähnt wird. Dass die Rabbinen daraus einen zweiten Sinai machen, ist ein Akt hermeneutischer Genialität und tiefgründiger Theologie.

Darin besteht selbstverständlich die fortwährende Aufgabe jeder jüdischen Theologie, den Sinai fortzusetzen. Auf die berühmte Schlüsselszene am Sinai mit Donner, Blitz und der Stimme vom Himmel folgt in der biblischen Erzählung eine

scheinbare Enttäuschung: die Ausführungen des Gesetzes über stöbige Rinder, hebräische Sklaven und so weiter. Dann kommen die langen, scheinbar langweiligen Erzählungen über den Bau des Mischkan, der Stiftshütte, die Beschreibung ihrer Bretter und Nägel, die Kleidung der Hohepriester; und dann setzt es sich fort in dem Buch *Wajiqra* (Levitikus) mit seinen ausführlichen Beschreibungen des Opfersystems. Das sind die Teile, die ich normalerweise überspringe, wenn ich meine meist nicht-jüdischen Studierenden in *Die Bibel als Literatur* unterrichte. Aber vielleicht ist das ein Fehler. Denn das sind auch die Teile, die so unverkennbar jüdisch sind, die Möglichkeiten, wie erhabene Abstraktionen in die konkrete Welt gebracht werden. Das macht die Halacha aus: Der zweite Sinai, die Weiterführungen der Stimme Gottes, die in der Stimme der menschlichen Deutung widerhallt, und die Ausweitung der Offenbarung auf die scheinbar alltäglichsten Aspekte des menschlichen Lebens.

Denn die Offenbarung kann sich nicht in einer ehrfurchtgebietenden, unverbindlichen Gegenwart des Heiligen erschöpfen. Sie muss konkretisiert und in den Bereich des Alltäglichen gebracht werden. Einer meiner Studenten machte einmal eine verblüffende Bemerkung über das prosaische Ende des Buches Hiob. Nach der Rede aus dem Sturm kehrt der Text zu einer seltsamen, in Prosa gehaltenen Begebenheit zurück, die nüchtern davon erzählt, dass Gott Hiob das Doppelte von dem zurückgab, was er verloren hatte; Hiob wurde wohlhabend, Hiob heiratete wieder, hatte viele Söhne und Töchter, lebte bis ins hohe Alter und „starb alt und lebenssatt“. Meine Studenten fühlen sich oft von diesem Ende provoziert. Nachdem Gott Hiob alles weggenommen, ihn ungerecht gequält hat und dann eine donnernde Rede aus dem Sturm gehalten hat, fragen sie entrüstet, was das soll: Eine Art versuchte Wiedergutmachung? Wie könnte das jemals all sein Leid wiedergutmachen? Aber dieser eine Schüler sagte: Nein. Man kann im Bereich der Stimme aus dem Sturm nicht weiterleben. Man muss wieder ins tägliche Leben zurück. Man muss sich an die Stimme erinnern, sich von ihr verwandeln lassen, aber man muss wieder in den Alltag zurückkehren, in die alltäglichen Bahnen des Familienlebens. Auf stärker „orthodoxe“ Art ausgedrückt würde man das als den „Willen Gottes“ bezeichnen. Der göttliche

⁶ Emmanuel Lévinas, „Esters Forderung nach einem Platz in der Bibel. Traktat Megilla 7a“ In: Stunde der Nationen. Talmudlektüren. München: Fink Verlag, 1994. 27-57.

Wille muss sich zeigen und in den Kleinigkeiten des täglichen Lebens bedacht werden. Wo sonst sollte er sich zeigen? Wo sonst sollten wir einen *Mischkan*, eine heilige Wohnung für Gott, errichten, wenn nicht in den Bereichen des Lebens, die für das begrenzte menschliche Dasein am wichtigsten sind: Essen, Wohnen, Kleidung, Sex, Wirtschaft? Unsere jüdische postmoderne Welt ist auch eine Nach-der-Schoa-Welt, eine Nach-dem-Sturm-Welt. Und die hermeneutischen Theorien der Postmoderne haben uns geholfen, die Radikalität der rabbinischen Arten des Lesens und Wiederlesens neu zu entdecken. Diese Einsichten bestärken mich auf meinem eigenen Weg der *teschuva*.⁷ Aber es ist nicht nur im Bereich der *Aggada* so, dass der Mensch Partner Gottes ist; diese Partnerschaft war immer auch Teil des traditionellen halachischen Imperativs. Das ist die ganze Vorstellung von der mündlichen Tora. Es ist eine Karikatur, das klassische Konzept der „Tora Mi Sinai“ als etwas zu beschreiben, das von einem diktatorischen Gott zu Lasten der menschlichen Autonomie erlassen wird.

⁷ Ein traditioneller rabbinischer Begriff für Umkehr.



Eine dynamische Bundesgeschichte

Exodus 19,1-8

Marianne Grohmann

Ex 19,1–8 eröffnet die vordere Sinaiperikope (Ex 19-24) und ist wie der gesamte Text „erzählende Theologie“.¹ Die Verse leiten einen Abschnitt ein, in dem es um einen „Dreiklang“ von zentralen Themen geht: Theophanie (Gotteserscheinung), Gabe der Tora und Bundschluss. Narrativ-erzählende Abschnitte und Tora, Gebotstexte, sind ineinander verwoben. Die Beziehung zwischen JHWH und Israel mit Mose als Mittler wird als dynamisches Geschehen dargestellt.²

V. 1-2: Das Datum der Ankunft am Sinai:

¹Am dritten Neumond (hodæš) nach dem Auszug der Israelitinnen und Israeliten (benê-yiśrā'el) aus dem Land Ägypten, an genau diesem Tag kamen sie in die Wüste Sinai. ²Sie brachen auf von Refidim und kamen in die Wüste Sinai und lagerten sich in der Wüste; und Israel lagerte sich dort dem Berg gegenüber.

Die Ankunft der Israelitinnen und Israeliten am Fuß des Sinai ist ein wichtiges Gründungsereignis für das Volk Israel, weil es um die Gabe der Tora geht. Auffallend ist die Doppelung: Zweimal (sowohl in V. 1. als auch in V. 2) wird berichtet, dass die Israeliten „in die Wüste Sinai kamen“. Diese Doppelung gibt Anlass zu vielfältigen literarkritischen Diskussionen

und Erklärungsversuchen.³ Die Verse Ex 19,1.2 werden meistens der Priesterschrift (oder einer priesterlichen Bearbeitung) zugeordnet, die ein besonderes Interesse an Datierungen hat und damit die folgende, wohl vorpriesterliche Erzählung eröffnet.⁴

Viel diskutiert wurde über die Formulierung der Zeitangaben: „im dritten Monat/Neumond (hodæš) nach dem Auszug aus Ägypten“ und „an diesem Tag“ / „an demselben Tag“ / „auf den Tag genau.“ Es besteht ein offensichtliches Interesse daran, den Tag zu datieren, aber es ist nicht eindeutig, welcher Tag genau gemeint ist. Eine Möglichkeit ist, das hebräische Wort *hodæš* nicht als „Monat“, sondern als „Neumond“ zu verstehen (vgl. z. B. die Übersetzung der Zürcher Bibel: „Am dritten Neumondstag“). Der Neumond des dritten Monats nach dem Auszug aus Ägypten bringt die Ankunft am Sinai mit dem Wochenfest in Verbindung, das nach Lev 23,15-17 sieben Wochen bzw. 50 Tage nach Pessach gefeiert wird. Raschi interpretiert die Formulierung „an diesem Tag“ mit der ständigen Neuheit und bleibenden Aktualität der Tora: „An demselben Tag? Es hätte heißen müssen: An jenem Tage. Das kann nur bedeuten, dass der Tag, an dem die Tora

¹ Vgl. Blum, Erhard. Studien zur Komposition des Pentateuch. Berlin/ New York 1990. 47.

² Für Korrekturen und Anregungen bei der Arbeit an diesem Artikel danke ich Arnim Janssen, Elisabeth Oberleitner und Sarah Wendelin.

³ Auf die komplexen literarkritischen Probleme von Ex 19 kann ich hier nicht eingehen. – Vgl. dazu neben den gängigen Kommentaren Oswald, Wolfgang. Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund (OBO 159). Freiburg/Göttingen 1998; Gertz, Jan Christian. Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186). Göttingen 2000; Berner, Christoph. Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels (FAT 73). Tübingen 2010.

⁴ Vgl. Albertz, Rainer. Exodus 19-14 (ZBK.AT 2.2). Zürich 2015. 33-34. Crüsemann, Frank. Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. München 1992. 63-64, beurteilt die Erzählung in Ex 19,3ff als deuteronomistisch, ordnet sie aber nicht vor P, sondern gleichzeitig zu P ein.

übergeben wurde, nie vergehen kann; jener Tag ist heute, ist jeden Tag. Was immer wir in der Tora lesen, es muss für uns sein, als wäre sie uns heute gegeben worden.“⁵

So wie die Zeitangaben sind auch die Ortsangaben theologisch: Der Ankunftsort „Wüste Sinai“ findet sich im Exodusbuch nur hier. Gottesberg- und Wüstenwanderung-Traditionen werden damit verbunden.⁶ Der Name des Ortes Refidim hängt mit der Wurzel *rpđ* „(das Lager) ausbreiten/aufschlagen“ zusammen, ist also ein programmatischer Name. Die Lokalisierung dieser letzten Station auf der Wüstenwanderung ist nicht eindeutig.⁷ Die Israelitinnen und Israeliten lagern in der Wüste und erleben die Theophanie nur von Ferne. Mose steigt immer wieder auf den Berg, um mit Gott zu reden, und gibt seine Worte an das Volk weiter.

V. 3: Männer und Frauen am Fuß des Sinai

3Mose stieg hinauf zu Gott. Und JHWH rief ihm vom Berg aus zu: So sollst du zum Haus Jakobs (bêt ya 'aqob) sagen und den Israelitinnen und Israeliten (b^enê-yiśrā 'el) mitteilen:

Die Wiedergabe von *b^enê-yiśrā 'el* mit „Israelitinnen und Israeliten“ hier und in V. 1.6 ist ein Versuch einer geschlechtergerechten Übersetzung.⁸ Wird *b^enê-yiśrā 'el* aber ganz wörtlich mit „Söhne Israels“ übersetzt und Ex 19,15 dazu gelesen, wo explizit nur die Männer angesprochen sind – „Er [Mose] sprach zum Volk: Seid bereit in drei Tagen und berührt keine Frau“ –, dann ergibt sich hier eine Leerstelle, auf die jüdische Feministinnen hingewiesen haben: Nach diesem Vers sind wohl mit dem Volk doch nur die Männer gemeint.⁹ Kontext ist die kurzzeitige Unreinheit nach Geschlechtsverkehr, ein Zustand, der sich nicht mit dem Heiligen verträgt, der aber keine moralische Wertung enthält und der Mann und Frau betrifft. Die Perspektive ist in Ex 19,15 nicht auf beide Geschlechter, sondern nur auf die Männer gerichtet.

5 Raschi zu Ex 19,1; zitiert nach: Dessauer, Julius. Thora. Die fünf Bücher Mosche mit wortgetreuer Übersetzung nebst dem Raschi-Commentare, Schemot. Tel Aviv 1962. 160.

6 Vgl. Albertz, Exodus 19-40. 39.

7 Vgl. Gies, Katrin. Art. Refidim, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de). Stuttgart 2013 (Zugriffsdatum 27.12.2020).

8 Eine andere Möglichkeit wäre die Übersetzung mit „Kinder Israels“. In der Bibel in gerechter Sprache, ed. Ulrike Bail u. a. Gütersloh 2006, wird mit „Israel“ übersetzt.

9 So sieht sich z.B. Athalya Brenner nicht als Adressatin dieses Textes angesprochen: vgl. Brenner, Athalya. An Afterword: The Decalogue – Am I an Addressee?, in: dies. (ed.). A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy (FCBib 6). Sheffield 1994. 255-258: 256.

Der Text enthält also – mindestens – eine Leerstelle: Sind die Frauen bei diesem zentralen Ereignis des Bundesschlusses zwischen Gott und Volk Israel dabei oder nicht? Auf diese Lücke macht Judith Plaskow aufmerksam: „Im zentralen Augenblick der jüdischen Geschichte sind die Frauen unsichtbar.“¹⁰ Judith Plaskow geht es in ihrem Entwurf einer jüdisch-feministischen Theologie im US-amerikanischen Kontext darum, das „Territorium des Schweigens“ über Frauen und ihre Erfahrungen zu erforschen. Frauen sind gewohnt, sich selbst in die männlichen Geschichten hineinzulesen, die Lücken im Tanach und in der rabbinischen Literatur automatisch zu füllen:

„Wenn wir von Abraham reden, wenn wir von den großen Ereignissen am Sinai erzählen, suchen wir nicht nach uns selbst in den Erzählungen, sondern setzen unsere Gegenwart voraus, indem wir die Lücken in den Texten mit schattenhaften Frauengestalten bevölkern.“¹¹

Die Leerstelle, ob die Frauen gemeinsam mit den Männern am Sinai stehen, wird in der jüdischen Tradition nicht erst von modernen Feministinnen empfunden, sondern schon in mittelalterlichen Auslegungen. Die Abwesenheit der Frauen am Sinai ist für sie offensichtlich undenkbar. So gibt es bereits im Midrasch Schemot Rabba einen interessanten Versuch, die Lücke zu füllen:

„So sollst du sprechen zum Haus Jakobs': Das sind die Frauen. Er [Gott] sagte zu ihm [Mose]: Sage ihnen die Hauptsachen der Dinge, die sie hören können. Und sagen zu den Söhnen Israels': Das sind die Männer. Er sagte zu ihm: Sage ihnen die Genauigkeiten der Dinge, die sie hören können. Eine andere Erklärung: Warum den Frauen zuerst? Weil sie sich bei den Geboten beeilen. Eine andere Erklärung: Damit sie ihre Söhne zur Tora führen.“¹²

In Pirke de Rabbi Eli'ezer, einer Art „rewritten Bible“ aus dem 8. oder 9. Jahrhundert,¹³ ist ebenfalls die Gegenwart der Frauen am Sinai selbstverständliche Voraussetzung:

10 Plaskow, Judith. Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie. Luzern 1992 (San Francisco 1990). 51; ebd.: „Denn hier, genau in dem Moment als das jüdische Volk am Sinai steht und bereit ist, den Bund zu empfangen – [...] genau in diesem Moment, als Israel zitternd dasteht und darauf wartet, daß Gottes Gegenwart auf den Berg herabkommt, spricht Moses die Gemeinschaft nur als eine Gemeinschaft von Männern an.“

11 Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai. 25.

12 SchemR 28 zu Ex 19,2, Übersetzung MG nach Midrasch Schemot Rabba 2, ed. Mirkin. Tel Aviv 1960. 18.

13 Vgl. Stemberger, Günter. Einleitung in Talmud und Midrasch. München 1982. 298-299.

„Rabbi Pinchas sagt: Am Abend, als Israel am Berg Sinai stand, waren die Männer für sich und die Frauen für sich aufgestellt.

Gott sagte zu Mose: Geh, sprich zu den Töchtern Israels, ob sie die Tora empfangen wollen; denn der Weg der Männer geht nach der Meinung der Frauen, wie es heißt (Ex 19,3): *„So sollst du sprechen zum Haus Jakobs“* – das sind die Frauen – *„und sagen zu den Söhnen Israels“* – das sind die Männer.

Und sie antworteten alle einstimmig (Ex 19,8): *„Alles, was JHWH gesprochen hat, werden wir tun und darauf hören.“* Und er sagt (Ps 87,7): *„Und sie singen wie Tanzende. Alle meine Quellen sind in dir.“*¹⁴

Hier bietet sich ein interessantes Bild der Sinai-Szenerie: Männer und Frauen stehen jeweils getrennt für sich, die Frauen sind aber selbstverständlich anwesend. Das Haus Jakobs meint auch hier die Frauen, Söhne Israels die Männer, aber auch deren Reihung in Ex 19,3 wird gedeutet: Die Frauen werden von Gott zuerst angesprochen, weil die Männer sich nach ihrer Meinung richten. Die Antwort des Volkes, ihre Selbstverpflichtung auf die Tora, erfolgt dann einstimmig. Diese Erklärung von Ex 19,3 nimmt Raschi auf: *„So sollst du sprechen zum Haus Jakobs und sagen zu den Söhnen Israels“*: „Haus Jakobs – das sind die Frauen“, und „Söhne Israels – das sind die Männer.“¹⁵

Auch Ex 19,15 – „Seid bereit in drei Tagen und berührt keine Frau“ – ist in der jüdischen Tradition kein Argument, die Frauen vom Empfang der Tora auszuschließen: Im Gegenteil, gerade von dieser Stelle wird im Talmud die Halacha abgeleitet, dass eine Frau drei Tage nach dem Geschlechtsverkehr sicher wieder rein ist, weil sie dann bereit für die Offenbarung der Tora war.¹⁶ Raschi interpretiert diesen Vers in Aufnahme dieser Tradition so: „Alle diese drei Tage sind dazu da, dass die Frauen am dritten Tag [in der Miqwe] eintauchen, damit sie rein sind, die Tora zu empfangen.“¹⁷

Der Parallelismus „Haus Jakob“ und „Kinder Israels“ kommt so nur hier vor. Ähnliche Formulierungen erinnern an Propheten und Psalmen (Jer 2,4; 30,10; Ps 114,1) und an Deuterocesaja (Jes 40,27;

41,8.14 u. a.). Das Volk Israel wird als „quasi familiäre Solidargemeinschaft“ angesprochen, „mit der JHWH Großes vorhatte.“¹⁸ Die folgenden Ehrentitel „mein Eigentum vor allen Völkern“, „Königreich von Priestern“ und „heiliges Volk“ in Ex 19,5.6 sind jedenfalls so inklusiv formuliert, dass die Frauen mitgemeint sind.

V. 4-6: Die Erwählung Israels

4Ihr habt gesehen, wie ich an Ägypten gehandelt habe und dass ich euch auf Adlerflügeln getragen und zu mir gebracht habe. 5Und nun, wenn ihr verlässlich auf meine Stimme hören und meinen Bund (b'rit) halten werdet, dann sollt ihr aus allen Völkern ein Eigentum (s'gullah) für mich sein; denn mir gehört die ganze Erde. 6Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern (mamlækæt kohanim) und ein heiliges Volk (gôy qādôš) sein. Das sind die Worte, die du zu den Israelitinnen und Israeliten sagen sollst. Mit großen, gewichtigen Worten wird hier in Gottesrede Grundlegendes zur Erwählung Israels gesagt, ohne dass das Wort „erwählen“ vorkommt. Mit dem einleitenden, an das Volk gerichteten „ihr habt gesehen“ (V. 4) wird auf mehr hingewiesen als auf reine Wahrnehmung: Es geht um eine Gottese Erfahrung Israels. Das Volk Israel erkennt in Gottes Handeln an Ägypten einen Ausdruck der Zuwendung für sich selbst. Das Bild von den Adlerflügeln erweckt Assoziationen von Stärke und Macht, Fürsorglichkeit und Liebe, Freiheit und Leichtigkeit. Ausgangspunkt für die Erwählung Israels ist nicht ein besonderes Verhalten, sondern seine Versklavung in Ägypten und der souveräne Entschluss Gottes, sein Volk daraus zu befreien.¹⁹ Von der beschwerlichen Wüstenwanderung mit ihren Erfahrungen von Hunger, Durst und Bedrohung durch Feinde bleibt nur das Bild der Bewahrung: „In Gottes Rückschau wird die mühevollen Reise zu einem beschwingten Ritt auf den Fittichen eines großen Vogels (vgl. auch Dtn 32,10f).“²⁰ Die Adlerflügel, auf denen Gott sein Volk aus Ägypten zu sich holt, gaben einer Aktion des neu gegründeten Staates Israel im Jahr 1949 den Namen – „On Eagles Wings“ –, mit der 50.000 Jüdinnen und Juden aus dem Jemen nach Israel

¹⁴ PRE § 41 (96ab).

¹⁵ Hier nach der klassischen rabbinischen Bibelausgabe der Miqra'ot gedolot. Zur Diskussion vgl. auch Weissmann, Debbie. Überlegungen zu Bund und Gender im Judentum, in: Haus kirchlicher Dienste, Arbeitshilfe, „Alles, was der Ewige geredet hat, wollen wir tun.“ (Ex 19,8). Eine Arbeitshilfe zum Israelsonntag 2017, 20-26. 24.

¹⁶ Vgl. bSchab 86a.

¹⁷ Raschi: Miqra'ot gedolot zu Ex 19,15.

¹⁸ Albertz, Exodus 19-40. 40.

¹⁹ Vgl. Zander, Gabriele. 10. Sonntag nach Trinitatis: Ex 19,1-6. The Dignity of Difference, in: Studium in Israel (ed.). Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext. Zur Perikopenreihe III. Wernsbach 2016. 295-301: 298, 300.

²⁰ Utschneider, Helmut. Exodus 19,1-8 und die biblische Bundesgeschichte, in: Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover (ed.). „Alles, was der Ewige geredet hat, wollen wir tun“ (Ex 19,8). Eine Arbeitshilfe zum Israelsonntag 2017. Hannover 2017. 12-18: 13.

geflogen wurden.²¹

Auf dieses rettende Handeln Gottes folgt das Hören auf Gottes Stimme und das „Bewahren“ und „Halten“ des Bundes (V. 5). In den folgenden Ehrentiteln sind Partikularismus und Universalismus verbunden: Israel wird als *s^egullah*, als „Eigentum“ Gottes bezeichnet. Das *s^egullah* ist das private Eigentum des Königs (Koh 2,8; 1 Chr 29,3), das dieser neben seinem Machtbereich als Herrscher hat. Israel wird als Eigentum „aus allen Völkern“ (*mikkâl ha ‘amîm*; V. 5) beschrieben: Der hebräische Begriff *‘am* („Volk“) bezeichnet sonst meistens das Volk Israel (z. B. Ex 3,10) und die inner-israelitische Verwandtschaft, hier aber die anderen Völker. Im selben Satz versteht sich Gott als der Gott der ganzen Erde, womit also der Universalismus ausgedrückt ist. Dass Israel in V. 6 als „Königreich von Priestern“ (*mamlækæt kohanîm*) angesprochen wird, steht nur hier in der Hebräischen Bibel. Gleichzeitig wird Israel „heiliges Volk“ (*gôj qādôš*) genannt – auch das eine singuläre Bezeichnung: Es ist ungewöhnlich, dass der Begriff *gôj*, der sonst „für Völker als politische Gebilde“²² und deshalb meistens für andere Völker verwendet wird, auf Israel angewendet wird.²³ Hier werden also zwei Begriffe mit religiöser Konnotation („Priester“ und „heilig“) mit zwei politischen Begriffen („Königreich“ und „Volk“) verbunden. In diesem Verständnis des Volkes Israel sind die religiöse und die politische Dimension sowie partikulare und universelle Aspekte eng miteinander verknüpft. Die Geschichte Israels ist also eine beispielhafte, vorbildliche Geschichte einer Gottesbeziehung: Im Partikularen sind universale Perspektiven angelegt.

Erwählung hat nichts mit Vorteilen zu tun, sondern es geht nach Benno Jacob „in dieser Bestellungsurkunde und magna charta Israels“ um die besondere Gottesbeziehung:

„um das innerste Verhältnis zwischen Gott und Israel. [...] Das ist die Auffassung Israels von seiner Auserwähltheit: das Bewusstsein, das höchste Gut zu besitzen, wenn es der Pflicht nachlebt, von der dieser Besitz abhängt: auf SEINE Stimme zu hören und SEINEM Bunde treu zu bleiben. Nirgends kann klarer hervortreten, dass im Letzten beides

²¹ Vgl. o.V. – https://www.gov.il/en/departments/ministry_of_aliyah_and_integration: „On Eagles Wings“ – Aliyah from Yemen (1949), https://www.gov.il/en/departments/general/aliyah_teman, 2020 (Zugriffsdatum 27.12.2020).

²² Albertz, Exodus 19-40. 42.

²³ Zu den unterschiedlichen Begriffen für „Volk“ vgl. Weingart, Kristin. Art. Volk (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de). Stuttgart 2016 (Zugriffsdatum 27.12.2020).

identisch und die Erfüllung von Gottes Gebot selbst ihr eigentlicher Lohn ist. Denn anders ist eine innere Gewissheit, Gottes eigenstes Eigentum zu sein, nicht zu gewinnen.“²⁴

V. 7-8: Die Zustimmung des Volkes

⁷Da kam Mose und rief die Ältesten des Volkes und legte ihnen alle diese Worte vor, die JHWH ihm aufgetragen hatte. ⁸Und das ganze Volk antwortete gemeinsam, und sie sagten: Alles, was JHWH gesprochen hat, werden wir tun. Da brachte Mose die Worte des Volkes zu JHWH zurück.

Hier wird die Vermittlerrolle des Mose geschildert: Er präsentiert zunächst den Ältesten das Gotteswort, das er gehört hat. Er „legt es ihnen vor“, so wie sonst Speisen vorgelegt werden (Gen 24,33; 1 Sam 9,24). Diese Formulierung unterstreicht „sowohl den Geschenkcharakter des Angebots als auch die Freiheit, damit nach Belieben umzugehen.“²⁵ Die Antwort darauf geben aber nicht nur die Ältesten, sondern „das ganze Volk gemeinsam“ stimmt zu, alles zu tun, was Gott gesagt hat. Diese Verse sind ein Vorspiel zum Bundesversprechen, das Israel in Ex 24,3.7 gibt. Es wird betont, dass „das ganze Volk gemeinsam“ antwortet – eine Formulierung, die eine Gemeinsamkeit von Männern und Frauen suggeriert. Die Zustimmung ist nicht nur verbal, sondern betont die Bereitschaft zum Handeln, so wie Gott an Ägypten gehandelt hat. Dass Mose die Antwort des Volkes zu JHWH zurückbringt, betont die Wichtigkeit der Vermittlerrolle des Mose.

Eine dynamische Bundesgeschichte

Im Judentum wird Ex 19-20 Jahr für Jahr zu Schawuot, dem Wochenfest, gelesen. Der Text wird vom biblischen Gottesvolk auf das heutige Judentum und auf Israel bezogen. Im Gegenüber von Judentum und Christentum hat sich an dieser Stelle über Jahrhunderte ein weites Problemfeld eröffnet: Wer ist das wahre Volk Gottes? Ist es die Kirche oder Israel, die beide diesen Anspruch erheben?²⁶ In der christlichen Tradition wurden über 1 Petr 2,9.10 die Israel zugesagten Ehrentitel direkt auf die christliche Gemeinde übertragen: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht,

²⁴ Jacob, Benno. Das Buch Exodus hg. Von S. Mayer, Stuttgart 1997. 538.

²⁵ Albertz, Exodus 19-40. 43.

²⁶ Vgl. z.B. Brennecke, Hanns Christof (ed.). Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft (JBTh 7). Neukirchen-Vluyn 1992.

ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein Volk zum Eigentum [...]; die einst kein Volk waren, nun aber Volk Gottes sind [...].“ Dieser Text lässt sich aber auch ohne Substitution und „ohne jeden exklusiven Eifer“²⁷ lesen: Es geht um verschiedene Wege zu Gott. Innerhalb der christlichen Konfessionen konnte Ex 19,5.6 ganz unterschiedlich rezipiert werden: Katholiken deuteten den Text auf die Ämterhierarchie, Protestanten auf das Priestertum aller Getauften.²⁸ Was auf jüdischer wie christlicher Seite mit den Texten des Tanach, der Hebräischen Bibel, von Anfang an geschieht, ist ein Weiterschreiben, eine kreative Aneignung. Jüdische Feministinnen knüpfen an die Raschi-Deutung zum „Haus Jakobs“ an, um das biblische Israel als Gemeinschaft und Männern und Frauen zu verstehen und sich heute noch in irgendeiner Form mit dem Text identifizieren zu können. Torainterpretation heißt, durch das Entwerfen moderner Midraschim die Erinnerung zu bewahren und gleichzeitig neu zu prägen.²⁹

Ein Ort, wo kreative Aneignung im Christentum Sonntag für Sonntag geschieht, ist die Predigt. Eine Predigt über Ex 19,1-8 am Israelsonntag bietet die Möglichkeit, Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Verständnis von Volk Gottes zu thematisieren.³⁰ Ex 19,1-8 lässt sich als Beispiel einer dynamischen Bundesgeschichte lesen. Der Bund Gottes mit Israel ist etwas Besonderes, Einzigartiges, aber darin ist eine Dynamik angelegt, die über Israel hinausgeht.

²⁷ Utzschneider, Exodus 19,1-8. 18.

²⁸ Vgl. Brox, Norbert. Der erste Petrusbrief (EKK 21). Zürich u.a. 1979. 108-110.

²⁹ Vgl. Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai. 84-85.

³⁰ Vgl. Fiehlant van der Vegt, Astrid. 10. Sonntag nach Trinitatis: Ex 19,1-6, in: Wolfgang Kruse (ed.). Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext III. Neuhausen 1998. 216-221.

Wolfgang Hüllstrung

[Hinweis: EG = Evangelisches Gesangbuch / PB = Perikopenbuch von 2018]

ORGELVORSPIEL

LITURGISCHES VOTUM UND HINFÜHRUNG ZUM ISRAELSONNTAG

Im Namen des Vaters,
des Sohnes und des Heiligen Geistes.
Unsere Hilfe steht im Namen des HERRN,
der Himmel und Erde gemacht hat,
der Bund und Treue hält ewiglich
und der nicht preisgibt das Werk seiner Hände.

Ich begrüße Sie zum heutigen Gottesdienst mit dem Wochenspruch aus Psalm 33,12:
„Wohl dem Volk, dessen Gott der Herr ist,
dem Volk, das er zum Erbe gewählt hat.“

Wir sind am heutigen Sonntag, dem sog. Israelsonntag eingeladen zu bedenken, was uns mit dem jüdischen Volk verbindet. Wir sind als Christinnen und Christen eingeladen, die Bezogenheit der Kirche auf Israel betend, singend, hörend vor Gott zu bringen und zu feiern. Und wir tun dies im Bewusstsein, dass die Kirche jahrhundertlang durch antijüdisches Predigen und Lehren Schuld auf sich geladen hat.

Wenn wir diesen Gottesdienst im Namen des Vaters feiern,
dann feiern wir ihn im Namen des Vaters von Jesus, dem Juden aus Nazaret,

im Namen des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs,
des Gottes, der Mose und Israel erwählt hat,
des Gottes, der durch die Propheten spricht,
und der in den Büchern des Ersten Testaments,
das wir Altes nennen,
bezeugt wird.

EINGANGLIED

EG 166 „Tut mir auf die schöne Pforte, führt in Gottes Haus mich ein“, Str. 1-4

PSALM

Psalm 33,1-12

1 Freuet euch des Herrn, ihr Gerechten;
die Frommen sollen ihn recht preisen.
2 Danket dem Herrn mit der Harfe;
lobsinget ihm zur Harfe von zehn Saiten!
3 Singet ihm ein neues Lied;
spielt schön auf den Saiten mit fröhlichem Schall!
4 Denn des Herrn Wort ist wahrhaftig,
und was er zusagt, das hält er gewiss.
5 Er liebt Gerechtigkeit und Recht;
die Erde ist voll der Güte des Herrn.
6 Der Himmel ist durch das Wort des Herrn
gemacht
und all sein Heer durch den Hauch seines
Mundes.
7 Er hält die Wasser des Meeres zusammen wie in
einem Schlauch
und sammelt in Kammern die Fluten.

8 Alle Welt fürchte den Herrn,
und vor ihm scheue sich alles, was auf dem
Erdboden wohnt.

9 Denn wenn er spricht, so geschieht's;
wenn er gebietet, so steht's da.

10 Der Herr macht zunichte der Heiden Rat
und wehrt den Plänen der Völker.

11 Aber der Ratschluss des Herrn bleibt ewiglich,
seines Herzens Gedanken für und für.

12 Wohl dem Volk, dessen Gott der Herr ist,
dem Volk, das er zum Erbe erwählt hat!

(Lutherübersetzung 2017)

oder wie im PB vorgeschlagen:

Psalm 122 (siehe Ergänzungsheft zum EG von
2018)

GLORIA PATRI – KYRIE ELEISON – GLORIA DEI

KOLLEKTENGEBET / TAGESGEBET

*(aus der Kirchenagende der Evangelischen Kirche der
Pfalz von 2006)*

Gott Abrahams und Saras,
du hast Israel zu deinem Volk erwählt
und uns durch Christus mit allen Menschen zum
Heil berufen.

Wir bekennen die Schuld der Kirche an deinem
zuerst erwählten Volk

und bitten dich:

Erfülle deine Verheißungen.

Lass uns mit Israel gerettet werden

und deine Barmherzigkeit preisen.

Amen.

ERSTE SCHRIFTLESUNG

*statt einer Epistellesung eine Lesung aus dem Alten
Testament:*

Jesaja 44,1-5

1 So höre nun, mein Knecht Jakob, und Israel, den
ich erwählt habe!

2 So spricht der HERR, der dich gemacht und
bereitet hat und der dir beisteht von Mutterleibe
an: Fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob, und du,
Jeschurun, den ich erwählt habe!

3 Denn ich will Wasser gießen auf das Durstige

und Ströme auf das Dürre: Ich will meinen Geist
auf deine Kinder gießen und meinen Segen auf
deine Nachkommen,

4 dass sie wachsen sollen wie Gras zwischen
Wassern, wie die Weiden an den Wasserbächen.

5 Dieser wird sagen: »Ich bin des HERRN«. Und
jener wird genannt werden mit dem Namen
»Jakob«. Und ein anderer wird in seine Hand
schreiben: »Dem HERRN eigen«, und wird mit dem
Namen »Israel« genannt werden.

(Lutherübersetzung 2017)

*oder alternativ zu der im PB vorgeschlagenen
Epistellesung:*

Römer 9,15-23

15 Denn er spricht zu Mose (2. Mose 33,19): „Wem
ich gnädig bin, dem bin ich gnädig; und wessen
ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich.“

16 So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder
Laufen, sondern an Gottes Erbarmen.

17 Denn die Schrift sagt zum Pharao (2. Mose
9,16): „Eben dazu habe ich dich erweckt, dass ich
an dir meine Macht erweise und dass mein Name
verkündigt werde auf der ganzen Erde.“

18 So erbarmt er sich nun, wessen er will, und
verstockt, wen er will.

19 Nun sagst du zu mir: Was beschuldigt er uns
dann noch? Wer kann seinem Willen widerstehen?

20 Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, dass du
mit Gott rechten willst? Spricht etwa ein Werk zu
seinem Meister: Warum hast du mich so gemacht?

21 Hat nicht der Töpfer Macht über den Ton, aus
demselben Klumpen ein Gefäß zu ehrenvollem
und ein anderes zu nicht ehrenvollem Gebrauch
zu machen?

22 Da Gott seinen Zorn erzeigen und seine
Macht kundtun wollte, hat er mit großer Geduld
ertragen die Gefäße des Zorns, die zum Verderben
bestimmt waren,

23 auf dass er den Reichtum seiner Herrlichkeit
kundtue an den Gefäßen der Barmherzigkeit, die
er zuvor bereitet hatte zur Herrlichkeit.

(Lutherübersetzung 2017)

oder wie im PB vorgeschlagen:

Römer 11,25-32

ZWEITE SCHRIFTLESUNG

Matthäus 5,17-20 (wie im PB vorgeschlagen)

HALLELUJA-RUF

„Wohl dem Volk, dessen Gott der Herr ist,
dem Volk, das er zum Erbe erwählt hat!“ (Psalm
33,12)

Halleluja!

GLAUBENSBEKENNTNIS

**Glaubensbekenntnis aus der Ev. Kirche von
Kurhessen-Waldeck** (EG-RWL 817)

Wir glauben an den einen Gott,
der Himmel und Erde geschaffen hat
und uns Menschen zu seinem Bild.
Er hat Israel erwählt,
ihm die Gebote gegeben
und seinen Bund aufgerichtet
zum Segen für alle Völker.

Wir glauben an Jesus von Nazareth,
den Nachkommen Davids,
den Sohn der Maria,
den Christus Gottes.
Mit ihm kam Gottes Liebe
zu allen Menschen,
heilsam, tröstlich
und herausfordernd.
Er wurde gekreuzigt
unter Pontius Pilatus,
aber Gott hat ihn auferweckt
nach seiner Verheißung,
uns zur Rettung und zum Heil.

Wir glauben an den Heiligen Geist,
der in Worten und Zeichen
an uns wirkt.
Er führt uns zusammen
aus allen Völkern,
befreit von Schuld und Sünde,
berufen zum Leben
in Gerechtigkeit und Frieden.
Mit der ganzen Schöpfung hoffen wir
auf das Kommen des Reiches Gottes.

oder **Apostolisches Glaubensbekenntnis**

LIED

EG 282, Str. 1 + 4-6 Wie lieblich schön, Herr
Zebaoth, ist deine Wohnung

oder wie im PB vorgeschlagen:

EG 290 „Nun danket Gott, erhebt und preiset die
Gnaden, die er euch erweiset“

HINFÜHRUNG ZUM PREDIGTTEXT

Der Predigttext für den diesjährigen Israelsonntag steht im zweiten Buch Mose, dem Buch Exodus, im 19. Kapitel in den Versen 1-8. Es handelt sich um die Ouvertüre der Erzählung von der Begegnung mit Gott am Berg Sinai. Wie bei guten Ouvertüren klingt hier in verdichteter Form die ganze Sinai-Erzählung an und wird deren Essenz zur Sprache gebracht. Der Rabbiner Benno Jacob hat diesen Anfangsabschnitt die „Magna Charta Israels“ (Das Buch Exodus, 538) genannt. Ich lese die Übersetzung der Lutherbibel von 2017:

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

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

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

4 Ihr habt gesehen, was ich an den Ägyptern getan habe und wie ich euch getragen habe auf Adlerflügeln und euch zu mir gebracht.

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

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

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

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

PREDIGT: „Keine Freiheit ohne Bindung!“

Liebe Gemeinde!

Er ist schon so manchen Berg hochgestiegen, so wie er auch so manche Wüste durchquert hat. Beides erfordert Kraft, Ausdauer, eine gewisse Unerschrockenheit und Bereitschaft zur Rastlosigkeit. Sowohl mit Bergen als auch mit Wüsten assoziieren wir nicht zufällig das Marschieren. Es sind keine Orte zum Verweilen – nur vielleicht für Abenteurer und Aussteiger, aber nicht im richtigen Leben.

Bei Mose handelt es sich um das richtige Leben, als sich dieser Berg, den er zu besteigen hatte, vor ihm aufrichtet. Und wieder ist er ein „Vorausgehender“ – wie schon beim Meer und wie schon beim nächtlichen Exodus aus Ägypten. Das Volk kommt nur hinterher. Am Sinai schlägt es sein Lager auf und richtet sich dort ein, in sicherer Entfernung, gegenüber dem Berg – wie ziemlich detailgetreu berichtet wird.

Es geht vielleicht auch gar nicht, dass ein Volk gemeinsam und im Gleichschritt einen Berg ersteigt. Es braucht Persönlichkeiten, die vorausgehen und ein Volk hinter sich herziehen. Bei religiösen Bewegungen ist das nicht anders als bei politischen.

Aus der politischen Weltgeschichte kennen wir vor allem abschreckende Beispiele für ein Führertum, das ein Volk in Gleichschritt gebracht hat – orientiert an selbst geschmiedeten Plänen und eigenmächtigen Vorstellungen über Weltordnung, Machtverhältnisse und Ressourcenverteilung. Nicht zufällig mündete solches Führertum häufig in Krieg und Zerstörung.

Die Mose-Erzählungen des Alten Testaments möchten Gegenerzählungen zu solchen Welt-Geschichten sein: Sie künden nämlich von ganz anderen Vorstellungen über Weltordnung, Machtverhältnisse und Ressourcenverteilung.

Das Besondere am „Führungsstil“ des Mose: er ist ein *’Isch Ha’Älohim* – so heißt es im Hebräischen –, ein „Mann Gottes“. Das ist einer seiner Ehrennamen, die ihm im Judentum beigelegt werden. Er wird auch genannt „der Prophet“ – und vor allem *Mosche Rabbenu* „Mose, unser Rabbi“, Gelehrter und Richter, Ratgeber und Lehrer zugleich.

Hier am Sinai ist erstmal wichtig: Er ist ein „Mann Gottes“, der vorausgeht und ein Volk irgendwie hinter sich herzieht – und zugleich doch auch nicht hinter sich herzieht. Auf den Berg steigt er allein, während sich das Volk unten im Lager einrichtet – und auch von den Erzählungen über die langen Jahre der Wüstenwanderung Israels wissen wir: Es ist nicht so ganz leicht mit dem Vorausgehen und ein Volk-in-Gleichmarsch-bringen, wenn man ein *’Isch Ha’Älohim*, ein Mann Gottes ist. Denn da funkt eben immer eine andere Stimme dazwischen, eine andere Macht und Kraft, die alles unterbricht.

Und Unterbrechung tut wahrlich not. Wie so oft nach erfolgreichen Revolutionen oder auch Befreiungskriegen stellt sich die Frage: Wozu verwenden wir die neue Freiheit? Gibt es ein Ziel oder ist die Freiheit schon selbst das Ziel? Ist Freiheit nicht gefährdet, wenn sie eine Freiheit nur für Ausgewählte ist? Hat Freiheit nicht per se eine expansive Dimension oder Kraft, weil sie Freiheit für jedermann/jedefrau und für jedes Volk werden will?

Antworten auf diese Fragen werden auf dem Sinai gegeben. Dafür steht der Sinai als Berg der Offenbarung – und darin ist er das Urbild für alle weiteren Berge von Offenbarung und Gottesbegegnung, die in der Bibel noch vorkommen. Und es ist natürlich Mose, der Vorausgehende, der nicht sitzen bleibt, sondern weiß: man muss ihn erklimmen, den Gipfel der Erkenntnis, um Antworten auf diese Fragen zu erhalten.

Mose hatte diese Erfahrung ja schon einmal gemacht. Wir kennen ihn als einen Berg-Ersteiger schon aus der Zeit vor der Herausführung aus Ägypten. Auch damals hat er Antworten gesucht auf Fragen. Und auch damals hat er vor allem gut hören müssen, hinhören auf die Stimme im Dornbusch, die eigentlich etwas

Unaussprechliches sagt, nämlich den Namen Gottes, durch den man etwas über Gottes Wesen erfahren kann.

Allerdings: Unaussprechlich ist nicht ganz richtig. Der Name Gottes, nach dem Mose damals gefragt hatte, er wurde ausgesprochen, aus dem Dornbusch heraus auf jenem anderen Berg namens Horeb, der doch irgendwie derselbe Ort ist wie der Sinai: „Ich werde sein, der ich sein werde“. Ausgesprochen und doch nichts konkret Vorstellbares. Mehr Geheimnis als Zu-erkennen-geben. Ein sich selbst benennendes Gegenüber, das aber Mose gar nichts Sagbares in die Hand gibt. Eben nichts anderes als das: „Ich-werde-sein“, „Ich-werde-mich-erweisen“. Einem solchen gesagten und doch unausgesprochenen Geheimnis kann man sich nur ausliefern, sich nur hingeben, sich nur einer großen Verheißung anvertrauen. Das war die Erfahrung, die Mose bereits im Gepäck hatte, als er – zusammen mit dem Volk – an den Sinai kam.

Dort ging es nun nicht mehr um den Namen Gottes. Dort ging es um den Willen Gottes, um Gottes Gebote. Und doch war Mose vermutlich klar: Auch hier wird es auf das Hören ankommen, und auch hier wird etwas ausgesprochen, was damit noch nicht vollends benennbar und enthüllt ist. Auch hier, bei der Mitteilung der göttlichen Gebote, der *torah*, der Weisungen Gottes, geht es um etwas, das geheimnisvoll bleibt und dem man sich nur ausliefern kann – auf Vertrauen hin. Wenn Gott der ist, der er sein wird, dann ist auch seine Weisung eine, die sich in Zukunft erweisen wird.

Ich werde darauf nochmal zurückkommen. Aber hören wir uns erst auf das, was da eigentlich gesprochen wird, oben auf dem Gipfel der Erkenntnis: Derjenige, der initiativ ist, der vorausgeht und mitziehen will, der bekommt zunächst einmal zu hören: Es geht mir nicht um Dich, es geht mir um die da unten, also um die, die nicht hochsteigen. Es geht mir um dieses Volk.

Und in diesem nüchternen „es geht mir um das Volk“ verbirgt sich etwas ganz und gar Unerhörtes – bisher auf der Welt Ungehörtes. Es ist die gute Botschaft von der Heimholung zu Gott, von einem Zu-Gott-bringen, das Gott selbst vollzieht. Frohe, gute Botschaft – „Evangelium“.

Was dieser Haufen entlaufener unterdrückter, ausgebeuteter und rechtloser Gastarbeiter – man kann es eigentlich kaum „Volk“ nennen –, ... was diese Menschen erlebt haben, wird gedeutet als eine Heimholung zu Gott: „Auf Adlersflügeln habe ich euch getragen“ – mit der Absicht, „euch zu mir zu bringen“.

Und die frohe Botschaft geht dann weiter, indem eines der großen theologischen Wörter der Bibel erklingt: „Bund“ – Bund zwischen Gott und Israel. Mose hört dieses Wort nicht zum ersten Mal: Es erklang schon einmal, als Gott ihn damit beauftragte, die Israeliten aus Ägypten herauszuführen. An entscheidender Stelle erklingt es immer wieder durch die ganze Bibel hindurch in Altem und Neuem Testament. Der Gott der Bibel ist ein Bundesgott. Er ist ein Gott, der sich binden will an sein Volk. Und hier in dieser Erzählung von der Begegnung zwischen Gott und Mose auf dem Sinai, wird dieser Bindungswille so eindrücklich und wunderbar zum Ausdruck gebracht wie nur selten in der Bibel.

Das Wort „Bund“ hat im Deutschen viele Facetten. Biblisch verstanden geht es bei „Bund“ darum, dass sich Gott aktiv seine Menschen sucht, ja aus ihnen damit erst ein Volk macht, sein Volk. Hier in dieser Erzählung spricht Gott zum ersten Mal nicht mehr nur von den *benê jisra'el*, den Israeliten, sondern von dem Volk als einem gemeinschaftlichen Ganzen. Von Israels Volkwerdung wird hier erzählt.

Gott sucht sich seine Menschen, damit Bindung entsteht, und zwar Bindung mit Verbindlichkeit, mit gegenseitiger Verbindlichkeit. Das wird deutlich in den Ehrennamen oder Titeln, die die Stimme auf dem Berg Israel beilegt: „kostbares Eigentum“ – „Königreich von Priestern“ – „heiliges Volk“.

In allen drei Titeln spiegelt sich der Bindungswille Gott wieder, die tiefe und enge Gemeinschaft, die er mit seinem Volk sucht – und zwar nicht nur hier am Sinai, sondern von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der Gott der Bibel ist der Gemeinschaft suchende und Gemeinschaft stiftende Gott. Und in dieser Gemeinschaft macht er sich die Sache des Volks zu eigen, er gibt ihnen Zugang zu sich selbst, wie es für die Priester charakteristisch ist – und er zieht sie in seinen Bereich des Heiligen hinein. Alle

diese Ehrennamen wollen nicht das Volk an sich ehren, sondern den Gemeinschaft suchenden und Gemeinschaft stiftenden Gott – und ein Volk, das sich auf diese Gemeinschaft einlässt.

Die Erzählung von der Ankunft Israels am Sinai und der Schlüsselszene mit der dortigen ersten Begegnung zwischen Mose und Gott erzählt genau von diesem Wunder: Das Volk lässt sich auf ein „Gesetz“ – besser: auf Gottes Willen und Weisungen – ein, obwohl es diese noch gar nicht kennt.

Denn wohlgemerkt: Hier in dieser ersten Begegnung, in der die Vision einer engsten Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk entworfen wird, ertönt an keiner Stelle ein „Du sollst“ oder „Du sollst nicht“. Keine Vorschriften, keine Bestimmung, keine Forderung. Das wird alles erst später ausgeführt – in den Kapiteln und Büchern, die folgen.

Hier in dieser Schlüsselszene lässt sich das Volk auf Gottes Willen und Weisungen ein, auf seine *torah*, die es noch gar nicht im Einzelnen kennt. Wenn das kein Vertrauen ist, dann weiß ich nicht, was Vertrauen sein soll. Der theologische Begriff dafür ist: Glaube.

In gewisser Weise ist hier eine Urszene der Religionsgeschichte in verdichteter Form beschrieben: das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk, das Verhältnis zwischen Gott und seinen Menschen besteht substantiell aus nichts anderem als Vertrauen. Und zwar durchaus zweiseitig: Vertrauen und Zutrauen Gottes auf seine Menschen, wie auch umgekehrt Vertrauen und Zutrauen zu Gott bei seinen Menschen.

„Wenn ihr nun auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet“: Das Volk am Sinai lässt sich auf etwas ein, das noch unausgesprochen bleibt, dem man sich nur ausliefern kann, dem man sich nur anvertrauen kann. Aber dies eben auf dem Hintergrund einer Erfahrung, die vielleicht überhaupt die Wurzel aller Vertrauensfähigkeit ist: Gott hat schon vorher so Vieles geschenkt und ermöglicht. Ja, „Gott fordert nichts, bevor er selbst gegeben hat“ (Rabbiner Benno Jacob).

Liebe Gemeinde, hier wird so Wichtiges gesagt über das Wesen des göttlichen Gesetzes, der

göttlichen Gebote und Anordnungen. Es handelt sich nämlich gar nicht um ein Gesetz in unserem heutigen Sinne. Es hat viel mehr zu tun mit dem, was wir Verheißung nennen, Verheißung von Heil oder Heilsbotschaft.

Der evangelische Theologe Karl Barth beschreibt diese biblische Begegnung zwischen Mose und Gott auf dem Sinai folgendermaßen: „Das Alles“ – gemeint sind die göttlichen Gebote –, „das alles sind Heilsbotschaft, Anweisung zum Freisein auf Grund jener Befreiungstat, Anleitung zu dem Dienst, zu dem der, der dieses Volk erwählte, es bestimmt hat, indirekte Einübung in den dazu nötigen Verhaltensweisen, Warnung vor dem, was dabei zu unterlassen ist, so oder so: Gebot des diesem Volk wohlgesinnten, wohlwollenden, wohltuenden Gottes. Nicht zuerst, weil Israel ihm, sondern zuerst, weil er Israel gehört, sich ihm verbunden hat, ist dieser Gott ein so eifriger, an jeder Einzelheit seiner Lebensgestaltung so interessierter, so genauen Gehorsam fordernder Gott. Seine eigene ist eben dieses Volkes Sache. Das göttliche Verheißten hört darum in dem hier zur Erinnerung gebrachten göttlichen Gebieten so wenig auf, dass man wohl dieses ganze Gebieten als solches auch als ein Verheißten hören und verstehen muss.“ (KD IV/1, 471)

Die Gebote sind ein verheißendes Geschenk für die Zukunft. Auf diesem Hintergrund können wir auch Jesu Wort aus der Bergpredigt verstehen – wir haben es als Lesung gehört: „ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen ... bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüpfelchen vom Gesetz, bis es alles geschieht“ (Matthäus 5,17f)

Am Israelsonntag lassen wir uns an jenes Volk am Sinai erinnern und davon inspirieren:

Erinnern daran, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der kein anderer ist als der Vater Jesu Christi, sich an seine Menschen bindet und darum wirbt und sich danach sehnt, dass sie sich auch an ihn binden.

Erinnern daran, dass in dieser Bindungsgemeinschaft unsere Freiheit nicht eingeschränkt wird, sondern umgekehrt, dass darin wahrhaftige Freiheit zu ihrem Ziel gelangt und sich vollendet.

Erinnern auch daran, dass in allen Geboten, Weisungen und Mahnungen – seien sie im Alten oder im Neuen Testament überliefert – sich

der uns stets wohlgesinnte, wohlwollende und wohlthuende Gott zeigt.

Denn das ist vielleicht das Wichtigste: Gott gibt und hat schon längst gegeben, bevor er von uns irgendetwas verlangt oder erwartet.

„Und der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, bewahre Eure Herzen und Sinne in Christus Jesus!“ (Kanzelsegen aus Philipper 4,7)

LIED

EG 502 „Nun preiset alle Gottes Barmherzigkeit“, Strophe 1-5

ABKÜNDIGUNGEN

FÜRBITTEN

(auf der Grundlage des Fürbittgebets zum Israel-sonntag aus der Kirchenagende der Evangelischen Kirche der Pfalz von 2006)

Gott des Himmels und der Erde,
Du hast Israel erwählt als Dein geliebtes Volk,
hast Dich gebunden an dieses Volk,
dem auch unser Herr, Jesus Christus, angehört.
In ihm hast Du uns in Deinen Bund und Segen
hineingenommen.

Wir bekennen die Schuld der Kirche
an unseren jüdischen Brüdern und Schwestern.

Wir bitten dich:

Gib uns Versöhnung
und schenke uns Deinen Heiligen Geist,
der uns lehrt und leitet
auf einem gemeinsamen Weg.

Bewahre die Menschen in aller Welt
vor Diskriminierung, Rassismus und Gewalttat.
Schenke dem Land Israel und seinen Nachbarn
dauerhaften Frieden,
der allen Raum zum Leben gibt,
Juden, Christen und Muslimen.

Setze allen Verhärtungen, allem Hass ein Ende.
Gib Weisheit und Verstand,
aufrichtiges Mühen um Zusammenarbeit.

Und gib uns Kraft, Einsicht und Mut,
dass wir beitragen zur Bewahrung der Erde
und zur Stärkung des Friedens.

Barmherziger und gerechter Gott,
wir hoffen auf dich und loben dich.
Du Gott Abrahams und Saras,
du Vater Jesu Christi,
du bist unser Gott, du bist Gott allein.
Wir danken dir,
denn du bist freundlich
und deine Güte währet ewiglich.
Amen.

VATERUNSER

SCHLUSSLIED

EG 426 „Es wird sein in den letzten Tagen“, Strophe 1-3

oder klassisch:

EG 421 „Verleih uns Frieden“

AARONITISCHER SEGEN

ORGELNACHSPIEL

Der Berg Sinai und die Geburtsstunde

der Freiheit

Jonathan Sacks

Die Offenbarung am Berg Sinai, das zentrale Ereignis im Wochenabschnitt Jitro und im Judentum insgesamt, ist einzigartig in der Religionsgeschichte. Andere Religionen (Christentum und Islam) bezeichnen sich zwar als Offenbarungsreligionen, doch ist die betreffende Offenbarung in beiden Fällen an eine einzelne Person ergangen („den Sohn Gottes“, „den Propheten Gottes“). Nur im Judentum hat sich die Selbstoffenbarung Gottes nicht an ein Individuum (einen Propheten) oder eine Gruppe (die Ältesten) gerichtet, sondern an ein ganzes Volk: an Jung und Alt, an Männer, Frauen und Kinder, an Gerechte und Noch-Nicht-Gerechte gleichermaßen. Von Anfang an war sich das Volk Israel bewusst, dass am Sinai etwas noch nie Dagewesenes geschehen war. Für Mose stand unzweifelhaft fest, dass es sich hier um ein beispielloses Ereignis handelte:

„Fragt nun nach den früheren Tagen, lange vor eurer Zeit, von dem Tag an, als Gott den Menschen auf der Erde schuf; fragt von einem Ende des Himmels bis zum anderen. Ist jemals etwas so Großes wie dies geschehen, oder hat man jemals etwas Ähnliches gehört? Hat ein anderes Volk die Stimme Gottes gehört, die aus dem Feuer redet, wie ihr es getan habt, und hat es überlebt?“ (Dtn 4,32-33).

Für die großen jüdischen Denker des Mittelalters hatte die Offenbarung am Sinai vor allem eine erkenntnistheoretische Bedeutung: Sie sorgte für Klarheit und räumte die Zweifel aus. Die Authentizität einer Offenbarung, die lediglich eine Person erlebt hat, lässt sich in Frage stellen. Aber bei einer solchen, die Millionen bezeugt haben, ist das nicht möglich. Gott offenbarte

seine Gegenwart in der Öffentlichkeit, um jeden möglichen Verdacht zu zerstreuen, dass diese fühlbare Gegenwart und die hörbare Stimme nicht wahr sein könnten.

Betrachtet man die Geschichte der Menschheit seit jenen Tagen, ist klar, dass die Offenbarung am Sinai noch eine andere Bedeutung hatte – eine, die nicht mit religiöser Erkenntnis, sondern mit Politik zu tun hat. Am Sinai entstand nicht nur eine neuartige Nation, sondern auch eine neuartige Gemeinschaft – als Gegenbild zu der in Ägypten, in der wenige die Macht hatten und viele versklavt waren. Vorgesehen war, um es mit Abraham Lincolns Worten in der Gettysburg Address zu sagen, „eine neue Nation, in Freiheit erschaffen wurde und dem Grundsatz verpflichtet, dass alle Menschen gleich geschaffen sind“. Lincolns Worte wären ohne den Bundesschluss am Berg Sinai undenkbar gewesen. Denn nirgendwo sonst finden wir etwas, das dem Politikentwurf vom Berg Sinai vergleichbar wäre – mit seiner radikalen Vision einer Gesellschaft, die nicht auf Macht gründet, sondern darauf, dass ihre Bürger freiwillig ihre Bereitschaft dazu bekundeten, sich einzeln und als Ganzes auf ein moralisch ausgerichtetes Regelwerk und einen Bund mit Gott verpflichten zu lassen.¹

Standardwerke über die Geschichte des politischen Freiheitsbegriffs führen diesen über Marx, Rousseau und Hobbes bis zu Platons „Staat“,

¹ "The government of the Israelites was a Federation, held together by no political authority, but by the unity of race and faith, and founded, not on physical force, but on a voluntary covenant." Selected Writings of Lord Acton, vol. 1. Essays in the History of Liberty, hg. von J. Rufus Fears. Indianapolis 1985, 7.

der „Politik“ des Aristoteles und den griechischen Stadtstaaten (insbesondere Athen) des fünften Jahrhunderts vor Christus zurück. Dies ist ein grundlegender Irrtum. Gewiss stammt ein Wort wie „Demokratie“ (Herrschaft des Volkes) aus dem Griechischen. Die Griechen waren besonders geübt im Umgang mit abstrakten Substantiven und systematischem Denken. Schaut man jedoch auf die „Geburt der Moderne“ – auf Persönlichkeiten wie Milton, Hobbes und Locke in England und die Gründerväter Amerikas –, so waren es nicht die Schriften von Platon oder Aristoteles, aus denen sie schöpften, sondern die Hebräische Bibel. Allein im „Leviathan“ zitiert Hobbes sie 657 Mal. Lange vor den griechischen Philosophen, und auch wesentlich tiefgründiger, entstand am Berg Sinai das Leitbild für eine freie Gesellschaft.

Bei diesem Ereignis sollten sich drei Dinge als entscheidend erweisen. Erstens: Lange bevor das Volk Israel das verheißene Land betrat und sich ein eigenes Regierungssystem aufbaute (zunächst durch Richter, später durch Könige), hatte es einen übergreifenden Bund mit Gott geschlossen. Dieser Bund (Brit Sinai) setzte der Machtausübung ethische Grenzen. Das Regelwerk, das wir Tora nennen, etablierte erstmalig den Vorrang des Rechts vor der Macht. Jeder König, der sich im Gegensatz zur Tora verhielt, handelte „ultra vires“ (jenseits seiner rechtmäßigen Befugnis) und konnte angefochten werden. Dies ist die wichtigste Grundlage des biblischen Politikverständnisses.

Die Demokratie nach griechischem Vorbild hatte immer eine entscheidende Schwäche. Alexis de Tocqueville und John Stuart Mill nannten sie „die Mehrheitstyrannie“.² J. L. Talmon nannte sie „Totalitäre Demokratie“.³ Die Entscheidung durch die Mehrheit enthält keine Garantie für die Rechte von Minderheiten. Wie Lord Acton zu Recht bemerkte, hat gerade dies zum Untergang von Athen geführt: „Es gab kein Gesetz, das dem des Staates übergeordnet war. Der Gesetzgeber stand über dem Gesetz.“⁴ Im Judentum dagegen

war es Aufgabe der Propheten, die Autorität des Königs in Frage zu stellen, wenn dieser gegen die Bestimmungen der Tora handelte. Das klassische Beispiel ist die Anklage, die Gott Elia gegenüber König Ahab erheben lässt, weil er Nabots Weinberg beschlagnahmt hat: „So spricht der Herr: Willst du morden und in Besitz nehmen?“ (1 Kön 21,19).

Die Einzelnen durften sich rechtswidrigen oder sittenwidrigen Befehlen widersetzen. Das erste Beispiel dafür waren die hebräischen Hebammen, die „Gott fürchteten und nicht taten, was der ägyptische König befohlen hatte“ (Ex 1,17). Ein weiteres wichtiges Ereignis war der Befehl von König Saul an seine Diener, die Priester von Nob zu töten, die David Zuflucht gewährt hatten: „Aber die Diener des Königs erhoben keine Hand, um die Priester des Herrn zu erschlagen“ (1 Sam 22,17).⁵ Exakt aus dieser Tradition schöpfte Calvin, der die radikalen Puritaner in England und Amerika im 17. Jahrhundert inspirierte, als er sagte: „Propheten und Lehrer können Mut fassen und sich deshalb mutig gegen Könige und Nationen stellen.“⁶ Auf dieselbe Tradition stützte sich auch Thomas Paine in seiner Streitschrift „Common Sense“ (1776), die damals weithin als die geistige Grundlage für die amerikanische Revolution galt.⁷ Historisch gesehen war es jedoch der Bund am Sinai mit allem, was aus ihm hervorging – und nicht die griechische politische Tradition –, der der Freiheit zur Welt half, sowohl in Großbritannien als auch in Amerika, wo das erste Volk diesen Weg in der Neuzeit beschritt.

Der zweite zentrale Schlüssel zum Verständnis liegt in der Einleitung zum Bundesschluss. Gott sagt dort zu Mose:

„Das sollst du dem Haus Jakob sagen und dem Volk Israel erzählen. Ihr selbst habt gesehen, was ich in Ägypten getan habe und wie ich euch auf Adlerflügeln getragen und zu mir gebracht habe. Wenn ihr mir nun völlig gehorcht und meinen

2 Vgl. Alexis de Tocqueville. Über die Demokratie in Amerika. Stuttgart 2001; John Stuart Mill, On Liberty/Über die Freiheit. Englisch/Deutsch. Stuttgart 2017.

3 Vgl. Jacob L. Talmon. Die Geschichte der totalitären Demokratie, Bd. 1: Die Ursprünge der totalitären Demokratie, hg. von Uwe Backes. Göttingen 2013.

4 Lord Acton, Essays. 13.

5 Zum zivilen Ungehorsam im Judentum vgl. die Aufsätze von Moshe Greenberg, Maurice Lamm und Milton Konvitz in: Menachem M. Kellner (ed.). Contemporary Jewish Ethics, ed. Menachem Kellner. New York 1978. 211–254. Vgl. daneben Harold Schulweis, Conscience. The Duty to Obey and the Duty to Disobey. Woodstock (Vermont) 2008.

6 Zit. nach Michael Walzer. The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics. New York 1972. 63.

7 Abgedruckt in Thomas Paine. Rights of man, Common sense and other political writings, edited with an Introduction and Notes by Mark Philip. New York 1998. 1–60. Die Streitschrift verkaufte sich allein im Jahr 1776 100.000 Mal. Paine stützte sich dabei völlig auf die königskritischen Stellen in der Hebräischen Bibel.

Bund haltet, werdet ihr mein kostbarer Besitz sein, denn die ganze Erde ist mein. Ihr werdet für mich ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein...“ (Ex 19,3–6).

Als Mose diese Botschaft an das Volk weitergibt, antwortet es: „Wir werden alles tun, was der Herr gesagt hat“ (Ex 19,8). Bevor das Volk nicht sein Einverständnis gegeben hatte, konnte die Offenbarung nicht weitergehen. Das zugrundeliegende Prinzip war, dass es keine legitime Regierung ohne die Zustimmung der Regierten gibt,⁸ selbst wenn der Regierende der Schöpfer des Himmels und der Erde ist. Ich kenne kaum eine Idee, die so radikal ist wie diese.

Selbstverständlich gab es in der talmudischen Zeit auch Weisen, die bezweifelten, dass die Annahme des Bundes am Sinai völlig freiwillig erfolgt sei. In einer berühmten Auslegung heißt es im Talmud: „Und sie standen unter dem Berg‘ [normalerweise übersetzt mit ‚am Fuße des Berges‘] (Ex 19,17) – dies lehrt, dass der Heilige, gepriesen sei Er, den Berg über sie stürzte wie ein Fass und zu ihnen sagte: ‚Wenn ihr die Tora annehmt, ist es gut, aber wenn nicht, ist dies hier euer Grab.‘“⁹

Die Weisen stellen hier tatsächlich in Frage, dass die Israeliten am Sinai wirklich eine freie Wahl hatten. Denn sie hatten das Land noch nicht betreten und waren von Gott abhängig, was ihre Nahrung, ihr Wasser und ihren Schutz betraf. Wo hätten sie hingehen sollen, und an wen hätten sie sich halten können, wenn sie Nein zu Gott gesagt hätten?

Der Talmud selbst sagt, dass „sie sie [die Tora] in den Tagen des Ahasveros wieder annahmen“,¹⁰ d. h. zu der Zeit, die im Buch Ester beschrieben wird – einem der beiden Bücher in der Bibel, die den Namen Gottes nicht enthalten.¹¹ An dieser Stelle kann von einem göttlichen Zwang keine Rede sein. Ganz schlicht gesagt, liegt allerdings gerade darin die Bedeutung der beiden Feierlichkeiten zur Erneuerung des Bundes: die eine am Ende des Lebens von Mose, als die Israeliten im Begriff

waren, das Land zu betreten (Dtn 29-31), die andere am Ende des Lebens von Josua, als das Volk das Land erobert hatte (Jos 24). Der Bund wurde auf genau diese Weise erneuert, damit niemand einwenden konnte, er sei unter Zwang geschlossen worden, als es noch keine Alternative gegeben hat.

Das Judentum beruht im Kern auf der Idee – die ihrer Zeit weit voraus war und nicht immer restlos verstanden bzw. umgesetzt wurde –, dass der freie Gott die freie Anbetung freier Menschen will. Gott, sagten die Rabbinen, verfährt „mit seinen Geschöpfen nicht tyrannisch“.¹²

Ebenfalls seiner Zeit voraus war das dritte Element, dass das ganze Volk – Männer, Frauen und Kinder – Partner des Bundes sein sollten. Diese Tatsache wird später in der Tora hervorgehoben, und zwar im Zusammenhang der Mizwa des Hak-hel, der in einem Sieben-Jahres-Rhythmus begangenen Feier zur Erneuerung des Bundes. Die Tora sagt ausdrücklich, dass das ganze Volk für diese Feier zusammengerufen werden soll, „Männer, Frauen und Kinder“ (Dtn 31,10-13). Selbst tausend Jahre später, als Athen die Demokratie erprobte, hatte nur ein kleiner Teil der Gesellschaft politische Rechte. Frauen, Kinder, Sklaven und Ausländer waren ausgeschlossen. In vielerlei Hinsicht galt dieses Prinzip noch bis in die jüngste Vergangenheit hinein. In Großbritannien erhielten die Frauen erst 1918 das Wahlrecht. In den Vereinigten Staaten erreichten sie das erst 1920 in vollem Umfang, in einigen Bundesstaaten war es allerdings schon früher eingeführt worden.

Die Weisen sagen, als Gott am Sinai die Tora geben wollte, befahl er Mose, sich zuerst mit den Frauen zu beraten und erst dann mit den Männern. Darin liegt der Sinn der Formulierung des Verses „Das sollst du dem Haus Jakob sagen und dem Volk Israel“ (Ex 19,3). Die Wendung „das Haus Jakob“, so sagen uns unsere Weisen, bezieht sich auf die Frauen.¹³ Denn die Tora, Israels „Verfassung der Freiheit“, schließt alle ein. Es ist der erste Augenblick im Verlauf von Tausenden von Jahren, in dem die Bürgerrechte umfassend verstanden werden.

8 Dieser Grundsatz stammt aus der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung. Zum Wortlaut der deutschen Originalübersetzung vom 6.-8.7.1776. Vgl. https://de.wikisource.org/wiki/Unabh%C3%A4ngigkeitserkl%C3%A4rung_der_Vereinigten_Staaten_von_Amerika (Aufruf 17.02.2021).

9 Babylonischer Talmud, Schabbat 88a.

10 Babylonischer Talmud, Schabbat 88a.

11 Das andere ist Schir ha-Schirim – das Buch Hohelied.

12 Babylonischer Talmud, Avoda Sara 3a.

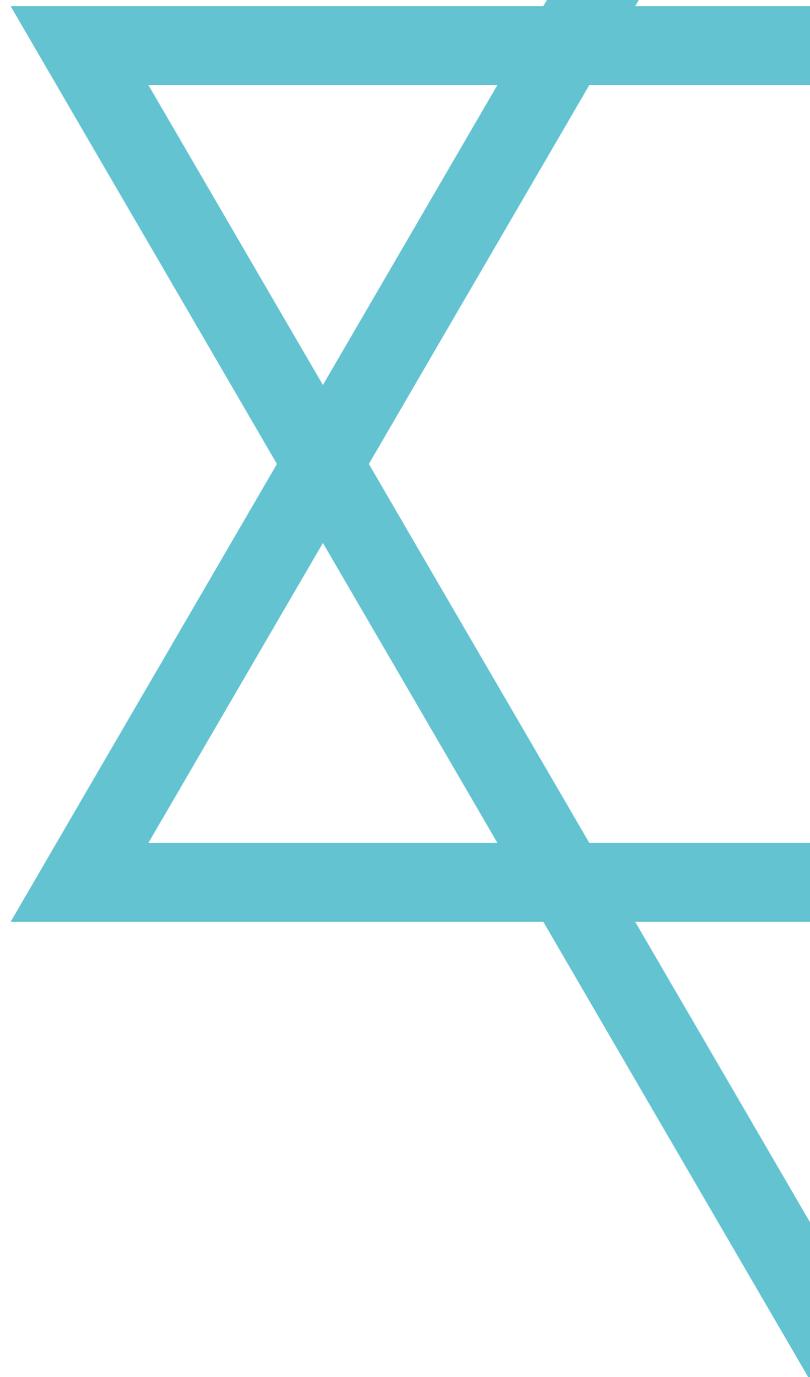
13 Mechilta de Rabbi Jischmael, zu Ex 19,3.

Die vielleicht eindrucksvollste Würdigung des Politikverständnisses der Hebräischen Bibel gab Jean-Jacques Rousseau in einem unveröffentlichten Manuskript, das erst nach seinem Tod entdeckt wurde:

„Die Juden geben uns ein erstaunliches Beispiel. Die Gesetze des Numa, Lykurg und Solon sind tot, die sehr viel älteren Gesetze des Mose aber leben noch immer. Athen, Sparta und Rom sind untergegangen und haben keine Kinder auf der Erde zurückgelassen. Doch das zerstörte Zion hat seine Kinder nicht verloren ... Welche Kraft muss eine Gesetzgebung haben, die solche Wunder vollbringen, den Eroberungen, Zerstörungen, Revolutionen und Vertreibungen trotzen und die Sitten, die Gesetze und die Herrschaft aller Nationen überleben kann, ... und die so lange besteht wie die Welt? ... Jeder Mensch, gleichgültig wer er ist, muss dies als einzigartiges Wunder anerkennen, dessen – göttliche oder menschliche – Ursachen vor allem, was Griechenland und Rom aufweisen, zweifellos verdienen, von den Gelehrten erforscht und bewundert zu werden.“¹⁴

Mit der Offenbarung am Sinai trat etwas bislang nie Dagewesenes in den menschlichen Erfahrungshorizont, wenngleich es noch Jahrhunderte, ja Jahrtausende dauerte, bis ihre volle Tragweite verstanden wurde. Am Sinai wurde die Freiheitspolitik geboren.

¹⁴ Diese unveröffentlichten Aufzeichnungen haben sich in der Öffentlichen Bibliothek von Neuchatel erhalten. Leon Poliakov zitiert sie in: *The History of Anti-Semitism*, vol. 3: *From Voltaire to Wagner*. Philadelphia 2003. 104 f. (= Nachdruck)



Quellen

Susan Handelman

"Crossing and Recrossing the Void': A Letter to Gene," in *Reviewing the Covenant: Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs Albany: State University of New York Press, 2000, 178-82.

Jonathan Sacks

„Der Berg und die Geburtsstunde der Freiheit.“

<https://rabbisacks.org/wp-content/uploads/2019/01/CC-5779-Mount-Sinai-and-the-Birth-of-Freedom-Yitro-5779.pdf>

Benjamin Sommer

„Wie viel Gott ist in den heiligen Schriften?“ Vortrag vom 5. März 2019 im Rahmen der Ringvorlesung: Wissen und Glauben in Judentum & Islam im Jüdischen Museum Berlin. Die Übersetzung entstand im Auftrag des Museums.



Prof. Dr. Marianne Grohmann arbeitete nach dem Studium der Evangelischen Theologie, Religionspädagogik und Germanistik in Wien und Berlin als Assistentin von Ulrich H. J. Körtner am Institut für Systematische Theologie. 1999 promovierte sie in Evangelischer Theologie mit einer Untersuchung über Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik. Danach war sie Assistentin am Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie. Seit 2007 ist sie ao. Professorin und seit 2019 Universitätsprofessorin für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Ihre Habilitation behandelte die Thematisierung von Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen.

Die Literaturwissenschaftlerin **Susan Handelman** ist Absolventin des Smith College und erhielt ihren Magister- und Dokortitel in Englisch von der State University of New York in Buffalo. Nachdem sie über zwanzig Jahre lang an der Fakultät für Englisch an der University of Maryland tätig war, zog sie im Jahr 2000 nach Israel und ist seitdem Professorin an der Bar-Ilan-Universität. Ihr Fachgebiet sind die Beziehung zwischen jüdischem Denken und Literaturtheorie.

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

Prof. Dr. Benjamin D. Sommer lehrt als Professor für Bibel am Jewish Theological Seminary. Zuvor war er Direktor des Crown Family Center for Jewish Studies an der Northwestern University. Dr. Sommer war Stipendiat am Israel Institute for Advanced Studies an der Hebräischen Universität in Jerusalem, am Tikvah Center for Jewish Law and Civilization an der New York University School of Law und am Shalom Hartman Institute in Jerusalem. Er lehrte als Gastdozent an der Hebräischen Universität in Jerusalem und an der Brite Divinity School in Fort Worth, Texas. Sein jüngstes Buch, *Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition* wurde mit dem renommierten Goldstein-Goren Prize in Jewish Thought der Ben Gurion University ausgezeichnet.

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

Die Autorinnen und Autoren

Rabbi Lord Jonathan Sacks, 1948-2020, war von 1991 bis 2013 Oberrabbiner der Vereinigung orthodoxer Gemeinden des Vereinigten Königreichs und des Commonwealths. Er galt als eine der führenden Intellektuellen und rabbinischen Autoritäten der Modernen Orthodoxie und lehrte unter anderem an der Yeshiva University in New York und am King's Kollege in London. 2005 schlug ihn Queen Elisabeth II. zum Ritter, 2009 wurde er Mitglied des britischen Oberhauses. Rabbi Sacks veröffentlichte nicht nur zahlreiche, viel gelesene Sachbücher zu verschiedenen ethischen und theologischen Fragen, sondern bezog auch Position gegen die Gefährdungen des demokratischen Zusammenlebens, des sozialen Friedens und der Umwelt. Mit seinen Toraauslegungen und Vorträgen im Internet und den Sozialen Medien erreichte er Menschen aus aller Welt.

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 Neuendetsau. Er studierte evangelische Theologie und Judaistik in Erlangen, Kiel und Jerusalem. In seiner Promotion beschäftigte er sich mit dem „Arierparagraphen“ und den bayerischen Pfarrfamilien mit jüdischen Vorfahren im „Dritten Reich“.

Ein ökumenischer Beitrag der Kirchen zu 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland

Jeden Monat gibt es ein neues Plakat, das in Schaukästen von Kirchengemeinden aufgehängt oder auf der Homepage eingestellt werden kann. Die ökumenisch verantwortete Kampagne „#beziehungsweise –jüdisch und christlich – näher als du denkst“ regt dazu an, die enge Verbundenheit des Christentums mit dem Judentum wahrzunehmen. Auch und gerade im Blick auf die Feste wird die Verwurzelung des Christentums im Judentum deutlich. Mit dem Stichwort „beziehungsweise“ soll der Blick auf die aktuell gelebte jüdische Praxis in ihrer vielfältigen Ausprägung gelenkt werden. Die Kampagne ist ein Beitrag zum Festjahr 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland.

Dabei ist klar: Die Betonung der Nähe ist nur unter Wahrung der Würde der Differenz möglich. Deshalb ist es unverzichtbar, die Bezugnahmen auf das Judentum in christlichen Kontexten auch kritisch zu befragen, Vereinnahmungstendenzen zu erkennen und zu vermeiden.

Die aktuelle gesellschaftliche Situation ist durch ein Erstarken von Antisemitismus und weiteren Formen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit geprägt. Übergriffe gegen jüdische Bürger*innen, Hetze und Verschwörungsmuthe in den Sozialen Medien nehmen zu. In einer respektvollen Bezugnahme auf das Judentum, die zur positiven Auseinandersetzung mit der Vielfalt jüdischen Lebens in Deutschland anregt, will die Kampagne auch einen Beitrag zur Bekämpfung des Antisemitismus leisten.

Auf der Internetseite unter www.jüdisch-beziehungsweise-christlich.de finden sich kurze und längere Texte, die das jeweilige Plakat erläutern. Dazu gibt es Hinweise auf religionspädagogisches Material und an jedem dritten Dienstag im Monat findet die Reihe *Gelehrte im Gespräch* statt, bei der sich jüdische und christliche Gelehrte zum jeweiligen Monatsthema austauschen.

Die Kampagne wird von der EKD, der DBK, dem Verein 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland e. V und damit auch vom Bundesministerium des Innern für Bau und Heimat unterstützt. Es beteiligen sich zahlreiche Landeskirchen und Bistümer an dieser Kampagne mit vielen Aktionen und Veranstaltungen.

**Verbunden
im Gedenken**

Tischa B'av **beziehungsweise** **Israelsonntag**

Am 9. Av erinnern Jüdinnen und Juden die Zerstörung des Jerusalemer Tempels. Christinnen und Christen früherer Zeiten deuteten sie als Gericht Gottes. Heute bekräftigen die Kirchen ihre Verbundenheit mit dem jüdischen Volk – evangelische Christinnen und Christen am Israelsonntag. Aufeinander achtgeben!

#beziehungsweise: jüdisch und christlich – näher als du denkst

„Ich habe euch auf Adlersflügeln getragen und zu mir gebracht...“

Eine Arbeitshilfe zu Exodus 19,1-8 zum Israelsonntag 2021

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 (13147)

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

Auflage: 800 Exemplare

Ausgabe 2021



