

Erich
Fromm

**Ihr werdet
sein
wie Gott**

sachbuch
ror
000

R

Zu diesem Buch

«Das Alte Testament ist ein revolutionäres Buch; sein Thema ist die Befreiung des Menschen von den inzestuösen Bindungen an Blut und Boden, von der Unterwerfung unter Götzen, von der Sklaverei, von mächtigen Herren, zur Freiheit des Individuums, der Nation und der ganzen Menschheit.»

Mit diesem einleitenden Satz macht Erich Fromm seine Position deutlich, werden die Ursachen für sein grundlegendes Interesse an der Bibel klar umrissen. Der Sozialpsychologe und bedeutendste Vertreter der humanistischen Psychologie, weder Christ noch praktizierender Jude, fühlt sich am ehesten der nichttheistischen Mystik zugehörig, aber dennoch: «Die Bibel ist für mich ein außergewöhnliches Buch, das viele Normen und Prinzipien ausdrückt, die ihre Gültigkeit über die Jahrtausende bewahrt haben. Sie ist ein Buch, das für die Menschen eine Vision ausgesprochen hat, die noch immer gilt und ihrer Verwirklichung harrt.»

Fromms Interpretation der Bibel ist die des radikalen Humanismus. Sie ist für Fromm Zeugnis für das Bemühen der Menschen, die Verantwortung für ihr Leben und dessen gesellschaftspolitische Bedingungen selbst zu übernehmen und aktiv zu verändern. An Hand ausgewählter Textstellen des AT macht er deutlich, wie die Bibel heute verstanden werden kann: als ermutigendes Beispiel für die Fähigkeit des Menschen, seine eigenen Kräfte zu entwickeln, um zu einer inneren Harmonie zu gelangen und so die Errichtung einer friedlichen Welt zu fördern.

«... Vielleicht kann paradoxerweise eines der ältesten Bücher der abendländischen Kultur am besten von jenen verstanden werden, die sich am wenigsten von der Tradition beschwert und sich am meisten der radikalen Natur des Befreiungsprozesses bewußt sind, der in der Gegenwart vor sich geht.»

Erich Fromm, Psychoanalytiker, Sozialphilosoph und Autor zahlreicher aufsehenerregender Werke wie «Der moderne Mensch und seine Zukunft», «Die Furcht vor der Freiheit», «Die Kunst des Liebens» und «Haben oder Sein», wurde 1900 in Frankfurt geboren. Neben Marcuse, Löwenthal, Adorno, Benjamin und Pollock gehörte Fromm, nach seinem Studium in Heidelberg, Frankfurt und München und seiner Promotion 1922, zum Kreis junger Gelehrter um Max Horkheimer, zur weltbekannten «Frankfurter Schule».

1933 ging Fromm an das Psychoanalytische Institut in Chicago und zog 1934 nach New York, wo er an der Columbia University Vorlesungen hielt.

1946 gründete er mit anderen das William Alonson White Institut, hielt Vorlesungen in Yale, an der New York University, der Michigan State University und am Bermington College. 1949 nahm er eine Professur an der Nationaluniversität in Mexico City an und wurde dort 1950 Ordinarius für Psychoanalyse. Seit 1965 widmet er sich ganz der Forschung; er zog sich später ins Tessin/Schweiz zurück, wo er im März 1980 starb.

Als rororo lieferbar:

«Anatomie der menschlichen Destruktivität» (rororo sachbuch 7052)

«Jenseits der Illusionen» (rororo sachbuch 7388)

«Märchen, Mythen, Träume» (rororo sachbuch 7448)

Erich Fromm

Ihr werdet sein wie Gott

Eine radikale Interpretation des Alten Testaments
und seiner Tradition

Deutsch von Liselotte und Ernst Mickel



Rowohlt



104.-107. Tausend August 1987

Veröffentlicht im Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH,
Reinbek bei Hamburg, Mai 1980
Die amerikanische Originalausgabe erschien 1966 unter dem Titel
«You shall be as Gods» bei Holt, Rinehart & Winston
Copyright © 1966 by Erich Fromm
Deutsche Erstausgabe unter dem Titel «Die Herausforderung Gottes
und des Menschen» beim Diana-Verlag, Zürich, 1970
Übersetzung mit freundlicher Genehmigung
der Deutschen Verlags-Anstalt GmbH, Stuttgart
Umschlagentwurf Werner Rebhuhn
Satz Times (Linotron 404)
Gesamtherstellung Clausen & Bosse, Leck
Printed in Germany
980-ISBN 3 499 17332 8

Inhalt

- 1 Einleitung 7
- 2 Das Gottesbild 18
- 3 Das Menschenbild 54
- 4 Das Geschichtsbild 72
 - a) Über die Möglichkeiten der Revolution 72
 - b) Der Mensch als Gestalter seiner Geschichte 94
 - c) Die biblische Vorstellung von der messianischen Zeit 99
 - d) Die nachbiblische Entwicklung der messianischen Vorstellung 110
 - e) Das Paradoxon der Hoffnung 126
- 5 Die Vorstellungen über Sünde und Buße 130
- 6 Der Weg: Halacha 145
- 7 Die Psalmen 162
- 8 Epilog 181
- 9 Anhang 185
 - Der 22. Psalm und die Leidensgeschichte Jesu 185
- Anmerkungen 190
- Literaturverzeichnis 212

1 Einleitung

Ist die Hebräische Bibel, das Alte Testament, mehr als ein historisches Relikt, dem man seine Verehrung zollt, weil es der Urquell der drei großen westlichen Religionen ist? Hat sie dem heutigen Menschen überhaupt noch etwas zu sagen – dem Menschen, der in einer Welt der Revolutionen, der Automation und der Atomwaffen lebt und einer materialistischen Philosophie huldigt, die ausdrücklich oder nicht ausdrücklich die religiösen Werte leugnet? Es sieht kaum so aus, als ob die Hebräische Bibel für uns noch von Bedeutung sein könnte. Das Alte Testament (einschließlich der Apokryphen) ist eine Sammlung von Schriften vieler Autoren, die während eines Zeitraums von über tausend Jahren (etwa zwischen 1200 und 100 v. Chr.) niedergeschrieben wurden. Sie enthält Gesetzesvorschriften, historische Berichte, Gedichte, prophetische Reden, die nur einen Teil einer umfangreicheren Literatur ausmachen, welche die Hebräer während dieser elfhundert Jahre hervorgebracht haben.¹ Diese Bücher wurden in einem kleinen Land, wo sich die großen Verbindungsstraßen zwischen Afrika und Asien kreuzten, für Menschen geschrieben, die in einer Gesellschaft lebten, welche weder kulturell noch sozial der unsrigen im geringsten ähnlich war.

Natürlich sind wir uns darüber klar, daß die Hebräische Bibel eine der anregendsten Quellen nicht nur für das Judentum, sondern auch für das Christentum und den Islam war, und so die kulturelle Entwicklung Europas, Amerikas und des Nahen Ostens tiefgehend beeinflußt hat. Nichtsdestoweniger scheint heute selbst für Juden und Christen die Hebräische Bibel nicht mehr zu sein als eine verehrungswürdige Stimme aus der Vergangenheit. Bei den meisten Christen wird das Alte Testament im Vergleich zum Neuen nur wenig gelesen. Außerdem wird das Gelesene oft durch Vorurteile

entstellt. Häufig trifft man auf die Ansicht, daß das Alte Testament ausschließlich die Prinzipien der Gerechtigkeit und der Rache zum Ausdruck bringe, während das Neue Testament die der Liebe und des Erbarmens repräsentiere; viele glauben sogar, daß das Gebot «Liebe deinen Nächsten wie dich selbst» aus dem Neuen Testament und nicht aus dem Alten stamme. Oder man meint, das Alte Testament sei nur in einem eng nationalistischen Geist verfaßt und enthalte nichts von dem übernationalen Universalismus, der für das Neue Testament so kennzeichnend ist. Es sind zwar ermutigende Anzeichen vorhanden, daß sich bei Protestanten wie auch bei Katholiken ein Wandel hinsichtlich ihrer Einstellung und ihres praktischen Verhaltens vollzieht, doch bleibt immer noch viel zu tun.

Juden, die am Gottesdienst teilnehmen, sind mit dem Alten Testament besser vertraut, weil dort an jedem Sabbat und auch montags und donnerstags ein Abschnitt aus dem Pentateuch vorgelesen wird und im Ablauf des Jahres alle fünf Bücher Moses lückenlos an die Reihe kommen. (Hierbei folgt jeweils auf die Lesung aus dem Pentateuch ein Kapitel aus den Büchern der Propheten, so daß eine Mischung aus dem Geist des Pentateuchs und dem der Propheten entsteht.) Darüber hinaus lernen sie das Alte Testament auch noch durch das Studium des Talmud mit seinen zahllosen Zitaten aus den Heiligen Schriften kennen. Heute sind die Juden, die in dieser Tradition stehen, zwar in der Minderheit, doch entsprach sie noch vor hundertfünfzig Jahren allgemeiner jüdischer Lebensweise. Traditionsgemäß wurde dieses Bibelstudium bei den Juden dadurch gefördert, daß sie das Bedürfnis hatten, alle neuen Ideen und religiösen Unterweisungen auf die Autorität der Bibelverse zu gründen, was jedoch eine zwiespältige Wirkung hatte. Indem man die Bibelverse dazu benutzte, eine neue Idee oder ein religiöses Gebot zu untermauern, wurden sie oft außerhalb des Zusammenhangs zitiert und mit einer Interpretation belegt, die ihrer wahren Bedeutung nicht entsprach. Selbst dann, wenn sie nicht auf diese Weise verzerrt wurden, war man oft mehr an der «Brauchbarkeit» eines Verses zur Bestätigung einer neuen Idee als an der Bedeutung des Verses in seinem Kontext interessiert. Tatsächlich war es auch so, daß der Text der Bibel mehr auf dem Weg über den Talmud und durch die allwöchentlichen Schriftlesungen bekannt war

als durch direktes, systematisches Studium. Die Beschäftigung mit der mündlichen Tradition (Mischna, Gemara usw.) war wichtiger und stellte eine größere geistige Herausforderung dar.

Jahrhundertlang verstanden die Juden die Bibel nicht nur im Geist ihrer eigenen Tradition, sondern sie standen dabei in beträchtlichem Ausmaß auch unter dem Einfluß der Ideen anderer Kulturen, mit denen ihre Gelehrten in Berührung kamen. So verstand Philo das Alte Testament im Geiste Platons, Maimonides im Geiste des Aristoteles und Hermann Cohen im Geiste Kants. Die klassischen Kommentare stammen jedoch aus dem Mittelalter, und der hervorragendste Kommentator ist der unter dem Namen Raschi bekannte Rabbi Solomon ben Isaac (1040–1105), der die Bibel im konservativen Geist des mittelalterlichen Feudalismus interpretiert hat.² Dies trifft zu, obwohl er und andere Kommentatoren der Hebräischen Bibel den Text sprachlich und logisch klärten und dabei oft an die haggadischen Kompilationen der Rabbinen, an das jüdische mystische Erfahrungsgut und gelegentlich auch an arabische und jüdische Philosophen anknüpften und sich von ihnen bereichern ließen. Für viele Generationen von Juden seit dem Ende des Mittelalters, vor allem bei den in Deutschland, Polen, Rußland und Österreich lebenden, verstärkte der mittelalterliche Geist dieser klassischen Kommentare noch jene Tendenzen, die von der eigenen Gettosituation herrührten, in welcher sie nur wenig mit dem gesellschaftlichen und kulturellen Leben der modernen Zeit Kontakt hatten. Andererseits zeigten jene Juden, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts an der zeitgenössischen europäischen Kultur Anteil hatten, im allgemeinen nur noch wenig Interesse am Studium des Alten Testaments.

Das Alte Testament ist ein Buch mit vielen Schattierungen, das im Laufe eines Jahrtausends von vielen Autoren geschrieben, redigiert und wieder umredigiert wurde und dessen Inhalt eine bemerkenswerte Entwicklung von einem primitiven Autoritäts- und Stammesbewußtsein zur Idee einer radikalen Freiheit des Menschen und der Brüderlichkeit aller Menschen aufweist. Das Alte Testament ist ein *revolutionäres* Buch; sein Thema ist die Befreiung des Menschen von den inzestuösen Bindungen an Blut und Boden, von der Unterwerfung unter Götzen, von der Sklaverei und von mächtigen Herren zur Freiheit des Individuums, der Nation und der

ganzen Menschheit. (Dieser revolutionäre Charakter des Alten Testaments war es auch, der es zur Richtschnur für die revolutionären christlichen Sekten vor und nach der Reformation machte.) Vielleicht können wir heute die Hebräische Bibel besser verstehen als irgendein anderes Zeitalter vor uns, gerade weil wir in einer Zeit der Revolution leben, in der der Mensch trotz vieler Irrtümer, die ihn nur in neue Formen der Abhängigkeit hineinführen, alle gesellschaftlichen Fesseln abschüttelt, die einst von «Gott» und den «gesellschaftlichen Vorschriften» sanktioniert waren. Vielleicht kann paradoxerweise eines der ältesten Bücher des westlichen Kulturkreises am besten von denen verstanden werden, die am wenigsten durch Tradition gebunden sind und die sich am meisten bewußt sind, wie radikal der Befreiungsprozeß ist, der gegenwärtig im Gange ist.

Ich möchte noch einige Worte über mein Bibelverständnis in diesem Buch vorausschicken. Ich betrachte die Bibel nicht als «Wort Gottes», und dies nicht nur nicht, weil die historische Forschung zeigt, daß sie ein Buch ist, welches von Menschen geschrieben wurde, von unterschiedlichen Menschen, die in unterschiedlichen Zeiten gelebt haben, sondern auch deshalb, weil ich kein Theist bin. Dennoch ist sie für mich ein außergewöhnliches Buch, in dem viele Normen und Prinzipien zum Ausdruck kommen, die über Jahrtausende hinweg ihre Gültigkeit bewahrt haben. Sie ist ein Buch, das den Menschen eine Vision verkündet, die noch immer gültig ist und immer noch auf ihre Verwirklichung wartet. Sie wurde nicht von einem einzigen Menschen geschrieben und auch nicht von Gott diktiert; es drückt sich in ihr vielmehr der Genius eines Volkes aus, das viele Generationen lang für Leben und Freiheit kämpfte.

Wenngleich ich die historische und literarische Kritik des Alten Testaments innerhalb ihres Bezugsrahmens für überaus wichtig halte, so glaube ich doch nicht, daß sie für den Zweck des vorliegenden Buches von wesentlicher Bedeutung ist, da es den biblischen Text verstehen helfen und keine historische Analyse geben möchte. Trotzdem werde ich, wenn immer es mir wichtig scheint, auf die Ergebnisse der historischen oder literarischen Analyse der Hebräischen Bibel hinweisen.

Die Redaktoren der Bibel haben die Widersprüche zwischen den

verschiedenen von ihnen benutzten Quellen nicht immer ausgeglichen. Es müssen aber Männer von großer Einsicht und Weisheit gewesen sein, haben sie es doch verstanden, die vielen Teile zu einer Einheit zusammenzufügen, in der sich ein evolutionärer Prozeß spiegelt, dessen Widersprüche Aspekte eines Ganzen sind. Ihre redaktionelle Tätigkeit, ja sogar die Arbeit der Weisen, welche die endgültige Auswahl der Heiligen Schriften trafen, entspricht im weiteren Sinn der eines Autors.

Meiner Ansicht nach kann man die Hebräische Bibel als *ein* Buch behandeln, und das ungeachtet der Tatsache, daß sie aus vielen Quellen zusammengetragen wurde. Nicht nur durch die Arbeit der verschiedenen Redaktoren wurde sie zu *einem* Buch, sondern auch dadurch, daß sie während der letzten zweitausend Jahre als *ein* Buch gelesen und verstanden wurde. Hinzu kommt, daß einzelne Stellen ihre Bedeutung ändern, wenn man sie aus ihren ursprünglichen Quellen heraus- und in den neuen Gesamtkontext des Alten Testaments hineinnimmt. Zwei Beispiele mögen dies veranschaulichen: Im Buch Genesis 1,26 sagt Gott: «Laß uns Menschen machen als unser Abbild.» Nach Meinung vieler Alttestamentler ist dies ein archaischer Satz, der von dem Redaktor der «Priesterschrift» im wesentlichen unverändert übernommen wurde. Nach manchen Autoren wird Gott hier als ein menschliches Wesen aufgefaßt. Dies kann für den ursprünglichen archaischen Text auch tatsächlich vollkommen zutreffend sein. Es stellt sich aber die Frage, weshalb der Redaktor dieser Stelle, der doch zweifellos keine solch archaische Vorstellung von Gott mehr hatte, den Satz nicht änderte. Meiner Ansicht nach ist der Grund darin zu suchen, daß er die Stelle so verstand, daß der nach Gottes Vorbild geschaffene Mensch eine Gott ähnliche Qualität besitzt. Ein anderes Beispiel ist das Verbot, sich ein Abbild Gottes zu machen oder seinen Namen zu benutzen. Es ist durchaus möglich, daß der Sinn dieses Verbots ursprünglich in der archaischen, in einigen semitischen Kulturen gefundenen Sitte begründet lag, Gott und seinen Namen als Tabu zu betrachten; daher das Verbot, sich ein Abbild von ihm zu machen und seinen Namen zu benutzen. Aber im Gesamtkontext des Buches hat sich die Bedeutung des archaischen Tabus in eine neue Idee verwandelt, daß nämlich Gott kein Ding ist und daher weder durch einen Namen noch durch ein Bildnis dargestellt werden kann.

Das Alte Testament ist das Dokument, das die Entwicklung eines kleinen, primitiven Volkes beschreibt, dessen geistige Führer auf der Existenz eines einzigen Gottes und auf der Nichtexistenz von Götzen beharrten und die unbeirrt an ihrer Religion festhielten mit ihrem Glauben an einen namenlosen Gott, an die schließliche Vereinigung aller Menschen und an die völlige Freiheit eines jeden Individuums.

Als die vierundzwanzig Bücher des Alten Testaments kodifiziert waren, war damit die jüdische Geschichte nicht zu Ende. Sie ging weiter, und damit kamen auch die Ideen, die von der Hebräischen Bibel ihren Ausgang genommen hatten, zu einer volleren Entwicklung. Die Weiterentwicklung erfolgte in zwei Bahnen: einmal im Neuen Testament, in der christlichen Bibel; und zum anderen in der jüdischen Weiterentwicklung, die man gewöhnlich als die «mündliche Überlieferung» bezeichnet. Die jüdischen Schriftgelehrten haben stets nachdrücklich auf die Kontinuität und Einheit der schriftlichen Überlieferung (dem Alten Testament) und der mündlichen Überlieferung hingewiesen. Auch letztere wurde kodifiziert: in ihrem älteren Teil, der *Mischna*, um 200 n. Chr.; in ihrem späteren Teil, der *Gemara*, um das Jahr 500 n. Chr. Es ist eine paradoxe Tatsache, daß eben der Standpunkt, der die Bibel für das nimmt, was sie historisch ist, nämlich eine Auswahl von Schriften aus vielen Jahrhunderten, es einem leichtmacht, der traditionellen Auffassung zuzustimmen, daß die schriftlichen und mündlichen Überlieferungen eine Einheit sind. Die mündliche Überlieferung enthält genau wie die schriftliche in der Bibel Ideen aus einem Zeitraum von mehr als zwölfhundert Jahren. Wenn wir uns vorstellen könnten, daß eine zweite jüdische Bibel geschrieben würde, so würde diese den Talmud, die Schriften des Maimonides, die Kabbala sowie die Aussprüche der chassidischen Meister enthalten. Wenn wir uns eine derartige Sammlung von Schriften vorstellen könnten, so würde sie nur wenige Jahrhunderte mehr umspannen als das Alte Testament; sie würde von vielen Autoren unter völlig unterschiedlichen Lebensumständen zusammengestellt werden und genauso viele widersprüchliche Ideen und Lehren enthalten wie die Bibel. Natürlich gibt es eine solche zweite Bibel nicht. Sie hätte aus vielerlei Gründen niemals zustande kommen können. Ich möchte damit nur zeigen, daß das Alte Testament die Entwick-

lung von Ideen über einen langen Zeitraum hin repräsentiert und daß diese Ideen sich über einen noch längeren Zeitraum hin weiterentwickelt haben, nachdem das Alte Testament bereits kodifiziert war. Diese Kontinuität liegt auf jeder beliebigen heute gedruckten Talmudseite dramatisch vor Augen: Diese enthält nicht nur die *Mischna* und die *Gemara*, sondern auch die späteren bis zum heutigen Tag verfaßten Kommentare und Abhandlungen von der Zeit vor Maimonides bis nach der Zeit des Gaon von Wilna.

Sowohl das Alte Testament als auch die mündliche Überlieferung enthalten Widersprüche, die jedoch etwas unterschiedlicher Art sind. Die im Alten Testament sind großenteils darauf zurückzuführen, daß sich die Hebräer aus einem kleinen Nomadenstamm zu einem in Babylonien lebenden Volk entwickelten, das später von der hellenistischen Kultur beeinflusst wurde. In der auf die Vollendung des Alten Testaments folgenden Periode liegen die Widersprüche nicht in der Entwicklung von einem archaischen zu einem zivilisierten Lebensstil begründet, sondern in der ständigen Zersplitterung der verschiedenen gegensätzlichen Tendenzen, die sich durch die gesamte Geschichte des Judentums hindurchzieht, von der Zerstörung des Tempels bis zur Vernichtung der Zentren der traditionellen jüdischen Kultur durch Hitler. Es handelt sich dabei um den Gegensatz zwischen Nationalismus und Universalismus, zwischen Konservatismus und Radikalismus, zwischen Fanatismus und Toleranz. Dabei ist die jeweilige Stärke der beiden Flügel – und vieler Sektoren innerhalb derselben – natürlich auf bestimmte Ursachen zurückzuführen, nämlich auf die spezifischen Bedingungen, unter denen das Judentum sich in den einzelnen Ländern (in Palästina, in Babylonien, im islamischen Nordafrika und Spanien, im christlich-mittelalterlichen Europa und im zaristischen Rußland) entwickelte, sowie auf die spezifischen sozialen Klassen, denen die Gelehrten entstammten.³

Die vorstehenden Bemerkungen weisen auf die Schwierigkeiten bei der Interpretation der Bibel und der späteren jüdischen Überlieferung hin. Einen Interpretationsprozeß interpretieren, heißt die Entwicklung gewisser, sich in diesem Evolutionsprozeß entfaltender, Tendenzen aufzuzeigen. Eine solche Interpretation bringt die Notwendigkeit mit sich, jene Elemente auszuwählen, welche die Hauptströmung oder doch wenigstens eine Hauptströmung im

Evolutionenprozeß sind. Das bedeutet aber, daß man die Faktoren gegeneinander abwägt, daß man unter ihnen, je nachdem, ob sie mehr oder weniger repräsentativ sind, eine Auswahl treffen muß. Eine Geschichtsschreibung, die allen Tatsachen die gleiche Bedeutung beimißt, ist nichts anderes als eine Aufzählung von Ereignissen; sie fragt nicht nach dem Sinn dieser Ereignisse. Geschichtsschreibung bedeutet stets auch Geschichtsdeutung. Dabei geht es darum, daß der die Tatsachen Deutende das notwendige Wissen und die notwendige Achtung vor ihnen besitzt, um nicht in Gefahr zu geraten, bestimmte Daten auszuwählen, die eine vorgefaßte These stützen. Die einzige Bedingung, die bei der Interpretation auf den folgenden Seiten zu stellen ist, lautet, daß die betreffenden Stellen aus der Bibel, aus dem Talmud und der späteren jüdischen Literatur nicht seltene, eine Ausnahme bildende Äußerungen, sondern von repräsentativen Persönlichkeiten getroffene Feststellungen und Teil eines zusammenhängenden, sich entwickelnden Denkmodells sind. Auch dürfen sich widersprechende Äußerungen nicht außer acht gelassen werden, sondern sie sind als das zu nehmen, was sie sind: nämlich Teil eines Ganzen, in dem widersprüchliche Denkmodelle neben dem hier in den Vordergrund gerückten existierten. Es würde eine weit umfangreichere Arbeit erfordern, den Beweis zu erbringen, daß das radikale humanistische Denken die Hauptentwicklungsstufen der jüdischen Überlieferung kennzeichnet, während die konservativ-nationalistische Richtung das relativ unveränderte Relikt aus älteren Zeiten ist und nie an der progressiven Evolution des jüdischen Denkens und seinem Beitrag zu den universalen menschlichen Werten einen Anteil hatte.

Obwohl ich kein Spezialist auf dem Gebiet der Bibelforschung bin, ist dieses Buch doch die Frucht vieler Jahre des Nachdenkens, habe ich doch seit meiner Kindheit das Alte Testament und den Talmud studiert. Trotzdem hätte ich nicht gewagt, diese Kommentare zur Schrift zu veröffentlichen, hätte ich nicht meine Grundeinstellung zur Hebräischen Bibel und der späteren jüdischen Überlieferung von Lehrern vermittelt bekommen, die große rabbinische Gelehrte waren. Sie waren alle Vertreter des humanistischen Flügel der jüdischen Tradition und Juden strenger Observanz. Nichtsdestoweniger unterschieden sie sich erheblich voneinander.

Ludwig Krause zum Beispiel war ein Traditionalist, der sich vom modernen Denken wenig berühren ließ. Nehemia Nobel dagegen war ein ganz von der jüdischen Mystik und den Ideen des westlichen Humanismus durchdrungener Mystiker. Der dritte, Salman B. Rabinkow, war in der chassidischen Tradition verwurzelt; er war Sozialist und ein moderner Gelehrter. Wenngleich keiner von ihnen ein umfangreiches Schrifttum hinterließ, zählten sie doch zu den hervorragendsten talmudischen Gelehrten, die vor der Nazikatastrophe in Deutschland lebten. Da ich selbst kein praktizierender oder «gläubiger» Jude bin, stehe ich natürlich auf einem völlig anderen Standpunkt als sie, und ich würde um nichts in der Welt wagen, sie für die in diesem Buch geäußerten Ansichten verantwortlich zu machen. Und doch sind meine Auffassungen aus ihrer Lehre erwachsen, und es ist meine feste Überzeugung, daß die Kontinuität zwischen ihrer Lehre und meinen eigenen Ansichten nirgends unterbrochen ist. Auch hat mich das Beispiel des großen Kantianers Hermann Cohen zu diesem Buch ermutigt, der in seinem Werk *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* sich der Methode bediente, das Alte Testament zusammen mit der späteren jüdischen Überlieferung als ein Ganzes zu betrachten. Wenn sich auch diese bescheidene Arbeit nicht mit seinem großen Werk vergleichen läßt und meine Schlußfolgerungen auch manchmal von den seinen abweichen, so bin ich doch in bezug auf meine Methode von seiner Art der Bibelbetrachtung stark beeinflußt worden.

Die Bibelinterpretation in diesem Buch ist die des radikalen Humanismus. Unter radikalem Humanismus verstehe ich eine globale Philosophie, die das Einssein der menschlichen Rasse, die Fähigkeit des Menschen, die eigenen Kräfte zu entwickeln, zur inneren Harmonie und zur Errichtung einer friedlichen Welt zu gelangen, in den Vordergrund stellt. Der radikale Humanismus sieht in der völligen Unabhängigkeit des Menschen sein höchstes Ziel, was bedeutet, daß er durch Fiktionen und Illusionen hindurch zum vollen Gewährwerden der Wirklichkeit vordringen muß. Er impliziert ferner eine skeptische Haltung gegenüber der Anwendung von Gewalt, weil es in der gesamten Menschheitsgeschichte eben die angstzerzeugende Gewalt war, die den Menschen dazu bereitmachte, die Fiktion für die Wirklichkeit und Illusionen für die Wahrheit

zu halten, was auch heute noch gilt. Die Gewalt war es, die den Menschen unfähig machte, unabhängig zu werden und die so sein Denken und seine Gefühle verfälscht hat.

Es ist nur deshalb möglich, die Keime des radikalen Humanismus in den älteren Quellen der Bibel zu entdecken, weil wir den radikalen Humanismus eines Amos, eines Sokrates, der Humanisten der Renaissance und der Aufklärung sowie den von Kant, Herder, Lessing, Goethe, Marx und Schweitzer kennen. Man kann den Samen nur richtig identifizieren, wenn man die Blüte kennt; oft muß man die frühere Phase mit Hilfe der späteren interpretieren, wenngleich die frühere Phase der späteren genetisch vorausgeht.

Noch ein weiterer Aspekt des radikalen Humanismus ist zu erwähnen. Ideen wurzeln im realen Leben der Gesellschaft, besonders dann, wenn es sich nicht nur um die eines einzelnen Individuums handelt, sondern wenn sie dem historischen Prozeß integriert sind. Wenn man daher annimmt, daß die Idee des radikalen Humanismus eine Haupttendenz der biblischen und nach-biblischen Tradition ist, so muß man auch annehmen, daß während der gesamten Geschichte der Juden Grundbedingungen existierten, die zur Entstehung und zum Wachstum der humanistischen Tendenz führten. Gibt es tatsächlich solche Grundbedingungen? Ich glaube ja, und meine, es sei nicht schwer, sie zu entdecken. Die Juden waren nur kurze Zeit im Besitz einer effektiven, eindrucksvollen weltlichen Macht, tatsächlich nur wenige Generationen lang. Nach der Regierung Davids und Salomons nahm der Druck der Großmächte im Norden und Süden solche Ausmaße an, daß Juda und Israel in ständig wachsender Gefahr lebten, erobert zu werden. Und sie wurden ja dann auch erobert und konnten sich nie mehr davon erholen. Auch wenn die Juden später, formal betrachtet, politisch unabhängig waren, so waren sie doch ein kleiner, machtloser Satellitenstaat, der von den Großmächten beherrscht wurde. Als die Römer schließlich dem Staat ein Ende bereiteten, nachdem der Rabbi Jochanan ben Sakkai zu ihnen übergegangen war (womit er nur die Erlaubnis zur Eröffnung einer Hochschule in Jabne zur Ausbildung zukünftiger Generationen rabbinischer Gelehrter zu erlangen hoffte), tauchte ein Judentum ohne Könige und Priester auf, das sich bereits seit Jahrhunderten hinter einer Fassade ent-

wickelt hatte, der die Römer nur den letzten Stoß versetzten. Jenen Propheten, welche die götzendienerische Anbetung der weltlichen Macht angeprangert hatten, gab der Verlauf der Geschichte recht. So wurden die Lehren der Propheten und nicht die Herrlichkeit Salomons auf die Dauer zum dominierenden Einfluß im jüdischen Denken. Von da an gewannen die Juden als Nation nie mehr ihre Macht zurück. Im Gegenteil hatten sie im Laufe ihrer Geschichte meistens unter denen zu leiden, die in der Lage waren Gewalt auszuüben. Zweifellos konnte ihre Situation auch zur Entstehung von nationalem Ressentiment, zu einem engherzigen Stammesbewußtsein und zur Arroganz führen, und es ist auch tatsächlich dazu gekommen. Hier liegt die Wurzel für die andere Tendenz in der jüdischen Geschichte, die wir oben erwähnten.

Aber ist es nicht natürlich, daß die Geschichte von der Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten, daß die Reden der großen humanistischen Propheten ein Echo fanden in den Herzen von Menschen, die die Gewalt nur als ihre leidenden Opfer und nie als ihre Handhaber erfahren hatten? Ist es verwunderlich, daß die prophetische Vision einer geeinten, friedlichen Menschheit, von Gerechtigkeit für die Armen und Hilflosen bei den Juden auf fruchtbaren Boden fiel und nie vergessen wurde? Ist es verwunderlich, daß die Juden, als die Mauern der Gettos fielen, in unverhältnismäßig großer Zahl zu denen gehörten, die die Ideale von Internationalismus, von Frieden und Gerechtigkeit proklamierten? Was von einem mondänen Standpunkt aus die Tragödie der Juden war – der Verlust ihres Landes und Staates –, war für sie vom humanistischen Standpunkt aus der größte Segen: Da sie zu den Leidenden und Verachteten gehörten, waren sie in der Lage, eine Tradition des Humanismus zu entwickeln und zu bewahren.

Das Gottesbild

Wörter und Begriffe, die sich auf Phänomene psychischer oder geistiger Erfahrung beziehen, entwickeln sich und wachsen mit dem Menschen, auf dessen Erfahrung sie sich beziehen – oder sie vergehen mit ihm. Sie verändern sich in dem Maß, wie er selbst sich verändert; sie haben genau wie er ein Leben.

Wenn ein sechsjähriger Junge zu seiner Mutter sagt: «Ich hab dich lieb», so gebraucht er das Wort «Liebe» entsprechend der Erfahrung, die er im Alter von sechs Jahren besitzt. Wenn das Kind sich weiterentwickelt hat und zum Mann herangereift ist und dann die gleichen Worte zu einer geliebten Frau sagt, so haben sie eine andere Bedeutung. Es kommt dann darin der weitere Bereich – die größere Tiefe, die größere Freiheit und Aktivität – zum Ausdruck, der die Liebe eines Mannes von der eines Kindes unterscheidet. Aber wenn auch die Erfahrung, auf die sich das Wort «lieben» bezieht, beim Kind eine andere ist als beim Mann, so hat sie doch in beiden Fällen den gleichen Kern, genauso wie der Mann sich vom Kind unterscheidet und doch mit ihm identisch ist.

Jedes Lebewesen kennzeichnen gleichzeitig Dauer und Wandlung; daher finden wir Dauer und Wandlung auch in jedem Begriff, in dem sich die Erfahrung eines lebendigen Menschen widerspiegelt. Daß aber auch Begriffe ihr eigenes Leben haben und daß auch sie wachsen, wird nur verständlich, wenn man sie nicht von der Erfahrung trennt, die sie zum Ausdruck bringen. Wenn der Begriff entfremdet, das heißt von der Erfahrung, auf die er sich bezieht, getrennt wird, so verliert er seine Realität und verwandelt sich in ein Kunstgebilde des menschlichen Geistes. Hierdurch entsteht die Fiktion, daß jeder, der den *Begriff* gebraucht, sich damit auf das Substrat der ihm zugrunde liegenden *Erfahrung* bezieht. Sobald dies geschieht – und dieser Prozeß der Begriffsentfremdung

ist eher die Regel als die Ausnahme –, verwandelt sich die eine Erfahrung ausdrückende Idee in eine *Ideologie*, welche sich widerrechtlich an die Stelle der Realität setzt, die ihr im lebendigen Menschen zugrunde liegt. Die Geschichte wird dann zu einer Geschichte der Ideologien anstatt einer Geschichte konkreter, realer Menschen, die ihre eigenen Ideen hervorbringen.

Diese Erwägungen sind wichtig, wenn man das Gottesbild begreifen will.

Sie sind auch wichtig, wenn man den Standpunkt verstehen will, von dem aus diese Seiten geschrieben wurden. Ich glaube, daß das Gottesbild ein historisch bedingter Ausdruck einer inneren Erfahrung war. Ich kann verstehen, was die Bibel oder echt religiöse Menschen meinen, wenn sie über Gott sprechen, doch teile ich ihre Begriffsvorstellung nicht. Ich glaube vielmehr, daß der Begriff «Gott» durch die sozio-politische Struktur bedingt war, in der Stammeshäuptlinge oder Könige die höchste Macht innehatten. Der Begriff des höchsten Wertes wurde verstanden in Analogie zur höchsten Macht in der Gesellschaft.

«Gott» ist eine der vielen poetischen Ausdrucksweisen für den höchsten Wert im Humanismus und keine Realität an sich. Es läßt sich jedoch nicht vermeiden, daß ich bei der Diskussion der Ideen eines monotheistischen Systems mich oft des Wortes «Gott» bediene, und es wäre recht umständlich, wollte ich jedesmal meine eigene Wertung dieses Begriffes hinzufügen. Daher möchte ich meinen Standpunkt von vornherein klarstellen. Wenn ich meine Position annähernd definieren wollte, würde ich sie als nicht-theistische Mystik bezeichnen.

Auf welche Realität menschlicher Erfahrung bezieht sich der Gottesbegriff? Ist der Gott Abrahams derselbe Gott wie der Gott von Moses, Jesaja, Maimonides, Meister Eckhart und Spinoza? Und wenn es nicht derselbe Gott ist, gibt es dann trotzdem ein gemeinsames Erfahrungssubstrat, das dem Begriff, wie er von all diesen verschiedenen Männern gebraucht wird, zugrunde liegt, oder könnte es sein, daß ein solcher gemeinsamer Boden bei einigen vorhanden ist, aber in bezug auf andere nicht existiert?

Daß eine Idee, der begriffliche Ausdruck einer menschlichen Erfahrung, so leicht in eine Ideologie verwandelt wird, liegt nicht nur an der Angst des Menschen, sich ganz einer Erfahrung auszulie-

fern, sondern auch an der Eigenart der Beziehung zwischen Erfahrung und Idee (bei der Begriffsbildung). Ein Begriff kann niemals die ihm zugrunde liegende Erfahrung adäquat zum Ausdruck bringen. Er *weist auf sie hin*, aber *ist* sie nicht. Er ist, wie sich die Zen-Buddhisten ausdrücken, «der Finger, der auf den Mond zeigt» – er ist nicht der Mond. Jemand kann sich mit dem Begriff *a* oder dem Symbol *x* auf seine Erfahrung beziehen; eine Gruppe von Personen kann sich des Begriffs *a* oder des Symbols *x* bedienen, um damit eine gemeinsame Erfahrung zu bezeichnen. In diesem Fall ist der Begriff oder das Symbol, auch dann wenn der Begriff der Erfahrung nicht entfremdet ist, nur annäherungsweise Ausdruck der Erfahrung. Das kann gar nicht anders sein, weil das Erleben eines Menschen niemals mit dem eines anderen Menschen identisch ist; es kann sich jenem nur so weit nähern, daß die Verwendung eines gemeinsamen Symbols oder Begriffs möglich wird. (Tatsächlich ist ja auch die Erfahrung ein und derselben Person bei zwei verschiedenen Gelegenheiten nie genau die gleiche, weil niemand in zwei verschiedenen Augenblicken seines Lebens genau der gleiche Mensch ist.) Der Begriff und das Symbol haben den großen Vorteil, daß sie es den Menschen ermöglichen, ihre Erfahrungen auszutauschen; sie haben den ungeheuren Nachteil, daß sie leicht der Entfremdung unterliegen.

Es gibt noch einen weiteren Faktor, der zur Entfremdung und «Ideologisierung» beiträgt. Es scheint eine inhärente Tendenz des menschlichen Geistes zu sein, daß er nach Systematisierung und Vollständigkeit strebt. (Eine Wurzel dieser Tendenz dürfte im Streben des Menschen nach Sicherheit zu suchen sein – ein Streben, das nur allzu verständlich ist, wenn man die Gefährdung der menschlichen Existenz bedenkt.) Wenn wir einige Fragmente der Realität kennen, haben wir den Wunsch, sie so zu vervollständigen, daß sich etwas «Sinnvolles» ergibt, das in ein System zu bringen ist. Aber auf Grund der Begrenztheit der menschlichen Natur bleibt unser Wissen immer nur «fragmentarisch», und es ist niemals vollkommen. Daher neigen wir dazu, selbst einige zusätzliche Stücke zu fabrizieren und zu den Fragmenten hinzuzufügen, um ein Ganzes, ein System daraus zu machen. Durch die Intensität des Verlangens nach Sicherheit wird man oft den qualitativen Unterschied zwischen den «Fragmenten» und dem Hinzugefügten nicht gewahr.

Man kann diesen Prozeß häufig sogar in der Weiterentwicklung der Wissenschaft verfolgen. In vielen wissenschaftlichen Systemen finden wir eine Mischung aus echten Einsichten in die Wirklichkeit und fiktiven Stücken, die hinzugefügt wurden, um ein vollständiges System zu erreichen. Erst an einem späteren Entwicklungspunkt ist klar zu erkennen, welches die echten, aber fragmentarischen Elemente des Wissens waren und was «Polsterung» war, die hinzugefügt wurde, um das System einleuchtender zu machen. Dem gleichen Prozeß begegnen wir auch in der politischen Ideologie. Als die französische Bourgeoisie in der Französischen Revolution um *ihre eigene* Freiheit kämpfte, tat sie dies in der Illusion, daß sie für die universale Freiheit und das Glück als absolute Prinzipien, also im Namen aller Menschen, kämpfte.

Auch in der Geschichte der religiösen Vorstellungen treffen wir auf diesen Prozeß. Als der Mensch ein fragmentarisches Wissen von der Möglichkeit hatte, daß man das Problem der menschlichen Existenz durch die volle Entwicklung der menschlichen Kräfte lösen könnte, als er das Gefühl hatte, er könnte dadurch zur Harmonie gelangen, daß er Liebe und Vernunft voll entwickelte, anstatt den tragischen Versuch zu unternehmen, zur Natur zu regredieren und die Vernunft auszulöschen, da gab er dieser neuen Vision, diesem *X*, viele Namen: Brahman, Tao, Nirwana oder Gott. Diese Entwicklung ging in den tausend Jahren zwischen 1500 und 500 vor Chr. auf der ganzen Welt vor sich, in Ägypten, Palästina, Indien, China und Griechenland (vgl. Karl Jaspers' «Achszeit»). Welcher Art diese verschiedenen Vorstellungen waren, hing ab von den ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Grundlagen der betreffenden Kultur und der gesellschaftlichen Klassen sowie von den sich daraus ergebenden Denkmodellen. Aber das *X*, das Ziel, wurde bald in ein Absolutum verwandelt; es wurde ein System darum herum errichtet, und die Zwischenräume wurden mit vielen fiktiven Annahmen ausgefüllt, bis das Gemeinsame der Vision fast ganz unter dem Gewicht der in jedem System produzierten fiktiven «Zusätze» verschwand.

Jeder Fortschritt in der Wissenschaft, in den politischen Ideen, in Religion und Philosophie besitzt die Tendenz, Ideologien zu erzeugen, die miteinander rivalisieren und sich gegenseitig bekämpfen. Dieser Prozeß wird noch dadurch gefördert, daß, sowie das

Denksystem zum Kern einer Organisation wird, Bürokraten auf-tauchen, die zur Aufrechterhaltung ihrer Macht und Herrschaft lieber das Trennende als das Gemeinsame in den Vordergrund stellen und die daher ein Interesse daran haben, den fiktiven Zusätzen die gleiche oder gar eine noch größere Bedeutung zuzumessen als den ursprünglichen Fragmenten. Auf diese Weise verwandeln sich Philosophie, Religion, politische Ideen und manchmal sogar die Wissenschaft in Ideologien, die von den jeweiligen Bürokraten beherrscht werden.

Das Gottesbild des Alten Testaments hat sein eigenes Leben und es hat seine eigene Entwicklung genommen, die der Entwicklung eines Volkes in einer Zeitspanne von zwölfhundert Jahren entspricht. In dieser Gottesvorstellung ist ein gemeinsames Erfahrungselement enthalten, aber diese Erfahrung hat sich andererseits auch ständig verändert und mit ihm auch die Bedeutung des Wortes «Gott» und der damit verbundene Begriff. Das Gemeinsame ist die Idee, daß weder die Natur noch Kunstprodukte die letzte Realität oder den höchsten Wert darstellen, sondern daß es nur das EINE gibt, welches den höchsten Wert und das höchste Ziel des Menschen repräsentiert: das Ziel, durch die volle Entfaltung der spezifisch menschlichen Fähigkeiten der Liebe und Vernunft mit der Welt eins zu werden.

Dem Gott Abrahams und dem Gott Jesajas ist dieses EINE gemeinsam, und doch unterscheiden sie sich so sehr voneinander, wie sich ein ungebildeter, primitiver Häuptling eines Nomadenstammes von einem universalistischen Denker unterscheidet, der ein Jahrtausend später in einem der Kulturzentren der Welt lebte. Die Gottesvorstellung wächst und entwickelt sich Hand in Hand mit dem Wachstum und der Entwicklung eines Volkes; der Kern bleibt der gleiche, aber die Unterschiede, die sich im Verlauf der historischen Entwicklung herausbilden, sind so groß, daß oft das Gemeinsame dahinter zurückzutreten scheint.

Auf der ersten Entwicklungsstufe wird Gott als absoluter Herrscher aufgefaßt. Er hat die Natur und die Menschen geschaffen, und wenn er mit ihnen nicht zufrieden ist, kann er das, was er geschaffen hat, wieder vernichten. Aber das Gegengewicht zu dieser absoluten Macht Gottes über den Menschen bildet die Idee, daß der Mensch Gottes potentieller Rivale ist. Der Mensch *könnte*

Gott werden, wenn er nur vom Baum der Erkenntnis *und* vom Baum des Lebens essen würde. Die Frucht vom Baum der Erkenntnis gibt dem Menschen Gottes Weisheit; die Frucht vom Baum des Lebens würde ihm die Unsterblichkeit Gottes verleihen. Von der Schlange ermutigt, essen Adam und Eva vom Baum der Erkenntnis und vollziehen damit den ersten der beiden Schritte. Gott fühlt sich in seiner Vormachtstellung bedroht. Er sagt: «Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse. Daß er jetzt nicht die Hand ausstreckt, auch vom Baum des Lebens nimmt, davon ißt und ewig lebt» (Gen 3,22). Um sich vor dieser Gefahr zu schützen, vertreibt Gott den Menschen aus dem Paradies und beschränkt sein Leben auf hundertzwanzig Jahre.

Die christliche Interpretation der Geschichte vom Ungehorsam des Menschen als seinem «Sündenfall» hat die augenfällige Bedeutung dieser Geschichte verdunkelt. Im biblischen Text kommt das Wort «Sünde» überhaupt nicht vor; der Mensch fordert vielmehr Gott in seiner Vormachtstellung heraus, und er ist dazu befähigt, weil er selbst potentiell Gott ist. Der erste Akt des Menschen ist *Rebellion*, und Gott straft ihn, weil er aufbegehrt und weil Gott selbst die Vormachtstellung behalten will. Gott muß diese seine Vormachtstellung durch einen Gewaltakt schützen, indem er Adam und Eva aus dem Garten Eden vertreibt und sie so daran hindert, den zweiten Schritt zu Gott hin zu tun – nämlich vom Baum des Lebens zu essen. Der Mensch muß sich der überlegenen Macht Gottes fügen, aber er zeigt weder Bedauern noch Reue. Nach seiner Vertreibung aus dem Garten Eden beginnt er sein unabhängiges Leben; sein erster Akt des Ungehorsams ist der Beginn der menschlichen Geschichte, denn es ist der Anfang der menschlichen Freiheit.

Man kann die weitere Entwicklung des Gottesbegriffes nicht verstehen, wenn man den in der frühen Vorstellung enthaltenen Widerspruch nicht erkennt. Obgleich Gott der oberste Herrscher ist, hat er doch in seinem Geschöpf seinen potentiellen Herausforderer geschaffen; vom Anfang seiner Existenz an ist der Mensch der Rebell, der die potentielle Gottheit in sich trägt. Wie wir noch sehen werden, befreit er sich in dem Maß, wie er sich entfaltet, immer mehr von der Oberhoheit Gottes, und um so mehr kann er wie Gott werden.⁴ In der gesamten späteren Entwicklung des Gottes-

bildes spielt Gott als Eigentümer des Menschen eine immer kleinere Rolle.

Gott erscheint im Bibeltext noch ein zweites Mal als willkürlicher Herrscher, der mit seinen Geschöpfen verfahren kann wie der Töpfer, dem ein Gefäß nicht gefällt. Weil der Mensch «böse» ist, beschließt Gott, alles Leben auf der Erde zu vertilgen.⁵ Diese Geschichte führt im weiteren dann jedoch zur ersten wichtigen Änderung der Gottesvorstellung. Gott «bereut» seinen Beschluß und entschließt sich, Noach, seine Familie und zwei Tiere von jeder Gattung zu retten. Das Entscheidende ist, daß Gott einen durch einen Regenbogen symbolisierten *Bund (berit)* mit Noach und dessen Nachkommen schließt. «Ich habe meinen Bund mit euch geschlossen. Nie wieder sollen alle Wesen aus Fleisch vom Wasser der Flut ausgerottet werden; nie wieder soll eine Flut kommen und die Erde verderben» (Gen 9,11). Die Idee des Bundes zwischen Gott und dem Menschen mag archaischen Ursprungs sein und auf eine Zeit zurückgehen, wo Gott nur ein idealisierter Mensch war, der sich vielleicht nicht allzusehr von den olympischen Göttern der Griechen unterschied – ein Gott, der den Menschen in seinen Tugenden und Lasten ähnlich war und von den Menschen herausgefordert werden konnte. Aber in dem Zusammenhang, in den die Redaktoren der Bibel die Geschichte vom Bund gestellt haben, bedeutet sie nicht eine Regression zu archaischeren Formen des Gottesbildes, sondern einen Fortschritt zu einer viel weiter entwickelten und reiferen Vision. *Die Idee des Bundes ist tatsächlich einer der entscheidendsten Schritte in der religiösen Entwicklung des Judentums*, ein Schritt, der der Vorstellung von der völligen Freiheit des Menschen, sogar seiner Freiheit von Gott, den Weg ebnet. Damit, daß Gott diesen Bund schließt, hört er auf, ein absoluter Herrscher zu sein. Er und der Mensch sind Vertragspartner geworden. Gott ist aus einem «absoluten» zu einem «konstitutionellen» Monarchen geworden. Er ist – genau wie der Mensch – an die Vertragsbedingungen gebunden. Gott hat die Freiheit verloren, willkürlich zu handeln, und der Mensch hat die Freiheit gewonnen, Gott unter Hinweis auf dessen Versprechungen und die im Bund festgelegten Grundsätze zur Rechenschaft zu ziehen. Es gibt nur eine Abmachung, aber sie ist grundsätzlicher Art: Gott verpflichtet sich zu einer unbedingten Ehrfurcht vor allem Leben, vor dem Leben der

Menschen und aller lebenden Kreatur. Das Recht aller lebenden Wesen auf Leben ist im ersten Gesetz niedergelegt, das selbst Gott nicht mehr ändern kann. Wichtig ist, daß der erste Bund (in der endgültigen Redaktion der Bibel) ein Bund zwischen Gott und der Menschheit und nicht zwischen Gott und dem Stamm der Hebräer ist. Die Geschichte der Hebräer ist lediglich als ein Teil der Menschheitsgeschichte aufgefaßt; der Grundsatz der «Ehrfurcht vor dem Leben» (vgl. Albert Schweitzer) geht allen spezifischen Versprechungen an einen speziellen Stamm oder an ein bestimmtes Volk voraus.

Auf den ersten Bund zwischen Gott und der Menschheit folgt ein zweiter zwischen Gott und den Hebräern.⁶ In Genesis 12,1–3 wird der Bund bereits angekündigt: «Zieh weg aus deinem Land, aus deiner Heimat und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde! Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. Ich will alle segnen, die dich segnen; wer dich verwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen.» In diesen letzten Worten finden wir wiederum den Universalismus. Der Segen wird nicht nur Abrahams Stamm zugute kommen; er wird auf das gesamte Menschengeschlecht ausgedehnt. Später wird Gottes Versprechen an Abraham auf einen Bund ausgedehnt, in dem seinen Nachkommen das Land zwischen dem Strom Ägyptens und dem Strom Euphrat versprochen wird. Dieser Bund wird in erweiterter Form in Genesis 17,7–10 wiederholt.

Den dramatischsten Ausdruck der radikalen Konsequenzen aus dem Bund finden wir in Abrahams Streitgespräch mit Gott, als dieser Sodom und Gomorra wegen ihrer «Schlechtigkeit» vernichten will.⁷ Als Gott Abraham seine Absicht eröffnet, tritt dieser näher und sagt: «Willst du auch den Gerechten mit den Gottlosen wegraffen? Vielleicht gibt es fünfzig Menschen in der Stadt: Willst du auch sie wegraffen und nicht doch dem Ort vergeben wegen der fünfzig Gerechten dort? Das kannst du doch nicht tun, die Gerechten zusammen mit den Gottlosen umbringen. Dann ginge es ja dem Gerechten genauso wie dem Gottlosen. Das kannst du doch nicht tun. Der Richter über die ganze Erde sollte sich nicht an das Recht halten? Da sprach der Herr: Wenn ich in Sodom, der Stadt,

fünfzig Gerechte finde, werde ich ihretwegen dem ganzen Ort vergeben. Abraham antwortete und sprach: Ich habe es nun einmal unternommen, mit meinem Herrn zu reden, obwohl ich Staub und Asche bin. Vielleicht fehlen an den fünfzig Gerechten fünf. Wirst du wegen der fünf die ganze Stadt vernichten? Nein, sagte er, ich werde sie nicht vernichten, finde ich dort fünfundvierzig. Er fuhr fort, zu ihm zu reden: Vielleicht finden sich dort nur vierzig. Da sprach er: Ich werde es der vierzig wegen nicht tun. Und weiter sagte er: Mein Herr zürne nicht, wenn ich weiterrede. Vielleicht finden sich dort nur dreißig. Er entgegnete: Ich werde es nicht tun, wenn ich dort dreißig finde. Darauf sprach er: Ich habe es nun einmal unternommen, mit meinem Herrn zu reden. Vielleicht finden sich dort nur zwanzig. Er antwortete: Ich werde sie um der zwanzig willen nicht vernichten. Und nochmals sagte er: Mein Herr, zürne nicht, wenn ich nur noch einmal das Wort ergreife. Vielleicht finden sich dort nur zehn. Und wiederum sprach er: Ich werde sie um der zehn willen nicht vernichten» (Gen 18,23–32).

«Der Richter über die ganze Erde sollte sich nicht an das Recht halten?» Dieser Satz läßt erkennen, welch fundamentale Veränderung des Gottesbildes der Bund bewirkt hat. Mit höflichen Worten, aber mit der Kühnheit eines Helden fordert Abraham Gott auf, sich an die Grundsätze der Gerechtigkeit zu halten. Er verhält sich nicht wie ein demütiger Bittsteller, sondern wie ein stolzer Mann, der das Recht hat, von Gott zu verlangen, daß dieser sich an das Prinzip der Gerechtigkeit hält. Abrahams Sprache bewegt sich höchst geschickt zwischen formeller Höflichkeit und Herausforderung – d. h. zwischen der Anrede in der dritten Person Singular («Mein Herr zürne nicht . . .») und der zweiten Person («Wirst du wegen der fünf die ganze Stadt vernichten?»)

Mit Abrahams Herausforderung ist ein neues Element in die biblische und die spätere jüdische Überlieferung hineingekommen. Eben weil Gott durch die Normen von Gerechtigkeit und Liebe gebunden ist, ist der Mensch nicht länger sein Sklave. Der Mensch kann Gott zur Rechenschaft ziehen – genauso wie Gott den Menschen zur Rechenschaft ziehen kann – weil beide an festgelegte Prinzipien und Normen gebunden sind.

Adam und Eva bekehrten ebenfalls auf gegen Gott mit ihrem Ungehorsam; aber sie mußten nachgeben. Abraham beehrte

nicht dadurch gegen Gott auf, daß er ihm nicht gehorchte, sondern indem er ihm vorhielt, er wolle seine eigenen Versprechungen und seine eigenen Prinzipien verletzen.⁸ Abraham ist kein rebellischer Prometheus; er ist ein freier Mann, der das Recht hat, Forderungen zu stellen, und Gott hat nicht das Recht, ihre Erfüllung zu verweigern.

Die dritte Phase in der Evolution des Gottesbegriffs ist erreicht, als Gott sich Moses offenbart. Aber selbst an diesem Punkt sind noch nicht alle anthropomorphen Elemente verschwunden. Ganz im Gegenteil «spricht» Gott noch immer; er «wohnt auf einem Berg»; später wird er das Gesetz auf die beiden Tafeln schreiben. Diese anthropomorphe Sprache bei der Beschreibung Gottes zieht sich durch die ganze Bibel. Neu ist aber, daß Gott sich als der Gott der Geschichte und nicht als der Gott der Natur offenbart; noch wichtiger ist, daß der Unterschied zwischen Gott und einem Götzen in der Idee des *namenlosen Gottes* zum Ausdruck kommt.

Wir werden auf die Geschichte von der Befreiung aus Ägypten noch an späterer Stelle ausführlicher eingehen. Hier möge der Hinweis genügen, daß Gott dabei auf verschiedene von Moses vorgebrachte Einwände hin wiederholt Konzessionen macht. So meint Moses, die heidnischen Hebräer könnten die Sprache der Freiheit oder die Idee eines Gottes nicht verstehen, der sich nur als Gott der Geschichte offenbare, ohne einen Namen zu nennen, wenn er sage: «Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs» (Ex 3,6). Moses wendet ein, die Hebräer würden ihm nicht glauben: «Da sagte Moses zu Gott: Ich werde also zu den Israeliten kommen und ihnen sagen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt. Sie aber werden mich fragen: Wie heißt er? Was soll ich ihnen dann sagen?» (Ex 3,13). Es ist ein triftiger Einwand, macht es doch das Wesen eines Götzen aus, daß er einen Namen hat; jedes *Ding* hat einen Namen, weil es etwas zeitlich und räumlich in sich Abgeschlossenes ist. Die an den Götzendienst gewöhnten Hebräer konnten sich unter einem namenlosen Gott der Geschichte nichts vorstellen, denn ein namenloser Götze ist ein Widerspruch in sich. Gott sieht das ein und macht dem Verständnisvermögen der Hebräer ein Zugeständnis. Er gibt sich einen Namen und sagt zu Moses: «Ich bin der Ich-bin-

da.» Und er fuhr fort: «So sollst du zu den Israeliten sagen: der «Ich-bin-da» hat mich zu euch gesandt» (Ex 3,14).

Was bedeutet dieser merkwürdige Name, den Gott sich da selbst gibt? Im hebräischen Text steht *ehja ascher ehje* oder «Ehje hat mich zu euch gesandt».

Ehje ist die erste Person Imperfekt des hebräischen Verbs «sein». Wir müssen uns daran erinnern, daß es im Hebräischen kein Präsens, sondern nur zwei Grundzeitformen gibt, nämlich Perfekt und Imperfekt. Das Präsens kann mit Hilfe des Partizips gebildet werden wie beim englischen «*I am writing*», aber für die Form «*I write*» (ich schreibe) gibt es keine entsprechende Zeitform. Sämtliche Zeitrelationen werden mit Hilfe sekundärer Veränderungen des Verbs ausgedrückt.⁹ Dabei wird grundsätzlich jede Handlung entweder als vollendet oder als unvollendet empfunden. Bei Wörtern, die Handlungen in der physikalischen Welt bezeichnen, bezieht sich das Perfekt notwendigerweise auf die Vergangenheit. Wenn ein Brief vollendet ist, habe ich das Schreiben beendet; es gehört dann der Vergangenheit an. Aber bei Tätigkeiten nicht-physikalischer Art, wie zum Beispiel beim Wissen, ist das anders. Wenn ich mein Wissen vervollkommen habe, so gehört das nicht unbedingt der Vergangenheit an, sondern das Perfekt von wissen kann im Hebräischen oft auch soviel bedeuten wie «ich weiß vollkommen», «ich bin mir völlig klar darüber». Das gleiche gilt für Verben wie «lieben» und ähnliche.¹⁰

Bei der Beurteilung des «Namens» Gottes ist wichtig, daß Ehje das Imperfekt des Verbums «sein» ist. Das bedeutet, daß Gott *ist*, daß aber sein Sein nicht wie das eines Dinges vollendet, sondern ein lebendiger Prozeß, ein Werden ist; nur ein Ding, das ist, das seine endgültige Form erreicht hat, kann einen Namen haben. Frei übersetzt würde Gottes Antwort an Moses lauten: «Mein Name ist *Namenlos*; sage ihnen, «Namenlos» habe dich gesandt.»¹¹ Nur Götzen haben Namen, weil sie Dinge sind. Der «lebendige» Gott kann keinen Namen haben. Im Namen *Ehje* finden wir einen ironischen Kompromiß zwischen Gottes Zugeständnis an die Unwissenheit des Volkes und seinem Beharren darauf, daß er ein namenloser Gott sein muß.

Dieser sich in der Geschichte manifestierende Gott kann nicht durch irgendein Bildnis, weder durch ein Klangbild – d. h. durch

einen Namen – noch durch ein Abbild aus Stein oder Holz dargestellt werden. Dieses Verbot jeglicher Darstellung Gottes ist klar in den Zehn Geboten ausgedrückt, wenn es heißt: «Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten, im Wasser unter der Erde. Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen . . .» (Ex 20,4–5). Dieses Gebot ist eines der grundlegenden Prinzipien der jüdischen «Theologie».

Obleich Gott mit einem paradoxen Namen (JHWH) bezeichnet wurde, durfte selbst dieser Name nicht «mißbraucht» werden, wie es in den Zehn Geboten heißt. Nachmanides erläutert in seinem Kommentar, dieses «mißbrauchen» bedeute soviel wie «unnötigerweise aussprechen»; aus der späteren jüdischen Tradition und religiösen Praxis geht hervor, was dieses «unnötigerweise aussprechen» bedeutet. Gesetzestreue Juden sprechen bis zum heutigen Tag niemals das Wort JHWH aus, sondern sagen statt dessen *Adonai*, was soviel bedeutet wie «mein Herr», und sie sagen nicht einmal *Adonai*, außer im Gebet oder wenn sie die Bibel lesen. Wenn sie über Gott sprechen, so ersetzen sie *Adonai* durch *Adoschem* (den ersten Buchstaben von *Adonai* plus dem Wort *schem*, das einfach «Name» bedeutet).

Selbst wenn ein gesetzestreuer Jude in einer fremden Sprache, z. B. auf Englisch, schreibt, so wird er statt *God G'd* schreiben, um Gottes Namen nicht unnötigerweise auszusprechen. Mit anderen Worten bedeutet in der jüdischen Tradition das biblische Verbot, Gott irgendwie darzustellen und Gottes Namen unnötigerweise auszusprechen, daß man zwar *mit* Gott im Gebet sprechen kann, in einem Akt, in dem man zu Gott in Beziehung tritt, daß man aber *über* Gott nicht sprechen darf, damit er sich nicht in einen Götzen verwandelt.¹² Wir werden in diesem Kapitel noch darauf zu sprechen kommen, welche Konsequenzen dieses Verbot in bezug auf die Möglichkeit einer «Theologie» hatte.

Die Entwicklung des Gottesbegriffes von einem Stammeshäuptling zu einem namenlosen Gott, von dem keine Darstellung erlaubt ist, findet ihre fortgeschrittenste und radikalste Formulierung fünfhundert Jahre später in der Theologie des Moses Maimonides (1135–1204). Dieser war einer der hervorragendsten und einflußreichsten Gelehrten in der rabbinischen Tradition. Außerdem war

er der bedeutendste jüdische Philosoph – oder Theologe – des Mittelalters. In seinem in arabischer Sprache geschriebenen philosophischen Hauptwerk, dem *Führer der Unschlüssigen*, entwickelte er seine «negative Theologie», in der er es für unzulässig erklärt, positive Attribute zu gebrauchen, um Gottes *Wesen* (Existenz, Leben, Macht, Einheit, Weisheit, Willen usw.) zu beschreiben, während es zulässig sei, Attribute zu benutzen, die sich auf das *Wirken* Gottes beziehen.

Maimonides sagt: «Der Meister der Weisen, unser Lehrer Mose, stellte zwei Bitten, und es kam ihm auch von Gott auf beide eine Antwort zu. Die eine ging dahin, Gott möge ihn sein wahres Wesen, die andere schon früher gestellte dahin, Gott möge ihn seine Eigenschaften kennenlernen lassen. Gott antwortete ihm auf beide Bitten, indem er ihm verhieß, ihn alle seine Eigenschaften wissen zu lassen – und diese seien seine Wirkungen –, ihn aber belehrte, daß sein Wesen, so wie es wirklich ist, nicht erkannt werden könne. Gott machte ihn jedoch darauf aufmerksam, daß es im Denken einen Gesichtspunkt gebe, von welchem aus man zum letzten Ende der Erkenntnis gelangen könne, die zu erreichen dem Menschen möglich ist.»¹³

Maimonides unterscheidet zwischen dem, was man unwissenden und einfachen Menschen und dem, was man Menschen mit philosophischer Bildung sagen sollte. Es genüge, ersteren zu sagen, sie sollten sich damit zufriedengeben, daß Gott der Eine sei, daß er unkörperlich und niemals einem äußeren Einfluß unterworfen und mit nichts außer mit sich selbst vergleichbar sei.

Wenn aber Maimonides den Gottesbegriff für die Nicht-Einfältigen erörtert, kommt er zu dem Schluß: «... dann wirst du erkennen müssen, daß Gott in keiner Weise und in keinem Sinn ein Wesensattribut zukommt, und daß es ebenso unmöglich ist, daß er ein Wesensattribut besitze, wie es unmöglich ist, daß er ein Körper sei. Wer aber glaubt, daß er Einer sei, desungeachtet aber zahlreiche Eigenschaften besitze, der nennt ihn zwar mit seinem Worte Einen, hält ihn aber in seinem Denken für eine Vielheit.»¹⁴

Maimonides gelangt zu folgender Schlußfolgerung: «Somit kommt Gott auf keinerlei Weise ein positives Attribut zu. In der Tat sind es die verneinenden Aussagen, deren wir uns bedienen müssen, um das Denken zu dem hinzuleiten, was wir in bezug auf

Gott glauben müssen, weil aus ihnen in keiner wie immer gearteten Weise die Vorstellung einer Vielheit in Gott entstehen kann und weil sie das Denken zu dem äußersten Endziele hinleiten, welches von Gott zu erkennen dem Menschen möglich ist.»¹⁵

Maimonides' Auffassung, daß man Gottes Wesen mit keinem positiven Attribut erfassen kann, führt zu einer naheliegenden Frage, die er folgendermaßen formuliert: «Es könnte jemand folgende Frage aufwerfen. Da es kein Mittel gibt, Gottes wahres Wesen zu erkennen, und klare Beweise es als unabweisbar ergeben, daß nur das einzige Ding erkannt werden kann, daß Gott existiert, indes die bejahenden Aussagen, wie wir gezeigt haben, unmöglich sind: in welcher Hinsicht können somit einzelne Denker vor den anderen einen Vorzug haben? Muß denn nicht das, was Mose und Salomo erkannt haben, dasselbe sein wie das, was irgendein beliebiger Schüler erkennt, und in dem es kein Mehr gibt? Und dennoch ist es bei den Gesetzkundigen wie bei den Philosophen in gleicher Weise allgemein anerkannt, daß in dieser Hinsicht zwischen einem und dem anderen vielfache Abstufungen bestehen ... Denn ebenso wie das Dargestellte, je mehr Bestimmungen von ihm ausgesagt werden, desto mehr gekennzeichnet wird und der Darstellende dadurch desto näher zur Erkenntnis seines wahren Wesens gelangt, ebenso gelangst du um so näher zur Erkenntnis Gottes, je mehr verneinende Aussagen du von ihm machst. Jedenfalls bist du ihm näher als derjenige, der ihm nichts von dem abspricht, was erwiesenermaßen Gott abgesprochen werden muß.»¹⁶

Maimonides beschließt diese Erörterung mit der Bemerkung, daß der Psalmist, wenn er sagt: «Schweigen ist dir Lob», seine Idee von der Unangemessenheit positiver Attribute damit am besten zum Ausdruck bringe.¹⁷

Wie wir sahen, sind in Maimonides' Doktrin von den Attributen zwei miteinander verflochtene Aspekte enthalten: die Wirkattribute und die Lehre von den negativen Attributen.¹⁸ Er möchte die Gottesvorstellung von allen Unreinheiten befreien und beseitigt alle positiven Wesensattribute, weil diese solche Unreinheiten enthalten. Er ist allerdings weniger radikal als die griechischen Neuplatoniker, an deren Lehren er sich anschließt, denn er führt doch bis zu einem gewissen Grad positive Attribute wieder ein, wenn auch nicht in die formale Struktur seines Denkens. Wenn wir zum

Beispiel sagen, Gott sei nicht ohnmächtig, so implizieren wir, daß Gott allmächtig ist. Und das gleiche gilt für alle Negationen von Privationen. Aus diesem Grund haben mittelalterliche Philosophen gegen Maimonides' negative Attribute Einwände erhoben und argumentiert, diese führten «indirekt zur Aussage eben der Attribute, die nach Maimonides nicht direkt von Gott ausgesagt werden sollten. Indem wir (Gottes) Unwissenheit negieren, bekräftigen wir in Wirklichkeit sein Wissen; indem wir seine Ohnmacht negieren, bekräftigen wir in Wirklichkeit seine Macht».¹⁹

Guttmann faßt dies so zusammen: «Maimonides' Lehre von der Negation der Privationen gibt uns lediglich die Möglichkeit zu sagen, daß das einfache Wesen Gottes Vollkommenheiten in sich schließt, welche auf die eine oder andere Art den Qualitäten des Wissens, des Willens und der Macht entsprechen, aber deren Wesen unbestimmt bleibt.»²⁰ Wenn dies auch eine annehmbare Interpretation ist, ändert es doch nichts an der Tatsache, daß sich die formale Struktur von Maimonides' Denken in seiner Betonung der Unerkennbarkeit von Gottes Wesen nicht von den griechischen Neuplatonikern unterscheidet. Wir treffen hier, wie auch bei anderen Aspekten des Maimonides, auf gewisse Widersprüche, die vermutlich mit einem Widerspruch in Maimonides selbst zusammenhängen: mit dem Widerspruch zwischen dem kühnen Philosophen, der stark vom griechischen und arabischen Denken beeinflusst war, und dem talmudischen traditionalistischen Rabbi, der den Kontakt mit der traditionellen Grundlage des jüdischen Denkens nicht verlieren wollte. Meine eigene Interpretation von Maimonides' Theologie gründet sich auf den einen Aspekt dieser Theologie. Mit scheint dies zulässig, wenn man sich darüber klar ist, daß seine Position tatsächlich ambivalent ist.

Die Gottesvorstellung hat eine Entwicklung durchgemacht vom eifersüchtigen Gott Adams über den namenlosen Gott Moses' bis hin zum Gott des Maimonides, von dem der Mensch nur wissen kann, was er *nicht* ist. Die «negative Theologie» des Maimonides führt in letzter Konsequenz – die Maimonides allerdings selbst nicht ins Auge gefaßt hat – zum Ende der Theologie. Wie kann es eine «Wissenschaft von Gott» geben, wenn man *über* Gott nichts sagen oder denken kann? Wenn Gott selbst der undenkbbare, der «verborgene», der «schweigende» Gott, das Nichts ist?²¹

Die Entwicklung vom namenlosen Gott des Moses zu Maimonides' Gott ohne Wesensattribute wirft zwei Fragen auf: 1. Welche Rolle spielt die Theologie in der biblischen und in der späteren jüdischen Überlieferung? 2. Was bedeutet es in dieser Überlieferung, daß der Mensch die Existenz Gottes bejaht?

Was die Frage nach der Rolle der Theologie²² und nach der Entwicklung einer Orthodoxie, d. h. «Rechtgläubigkeit» angeht, so ist es eine Tatsache, daß weder die Bibel noch das spätere Judentum eine großangelegte Theologie entwickelt haben. Natürlich finden wir in der Bibel eine Überfülle von Aussagen über Gottes Wirken. Er hat die Natur und den Menschen geschaffen; er hat die Hebräer aus Ägypten befreit; er hat sie ins Gelobte Land geführt. Gott *ist* bedeutet soviel wie Gott *wirkt*; er belohnt und bestraft voll Liebe, Erbarmen und Gerechtigkeit. Aber es finden sich keine Spekulationen über das Wesen und die Natur Gottes. Daß Gott *ist*, ist das einzige theologische Dogma – wenn man es überhaupt so nennen will –, das sich im Alten Testament findet, und es findet sich nichts darüber, *was* oder *wer* Gott ist. Wenn es im Pentateuch heißt: «Was noch verborgen ist (ha-nistaroth), steht bei dem Herrn, unserem Gott; was schon offenbar ist, gilt für uns und unsere Kinder» (Dtn 29,28), so scheint das in der Tat jede theologische Spekulation über die Natur Gottes ausdrücklich zu verurteilen.

Die meisten der bedeutenden Propheten, angefangen von Amos, befassen sich wenig mit theologischen Spekulationen. Sie sprechen von Gottes Wirken, von seinen Geboten für den Menschen, von seinen Belohnungen und Strafen, aber sie geben sich keinerlei Spekulationen *über* Gott hin und befürworten sie auch nicht, genauso wie sie nicht viel vom Ritual halten.

Auf den ersten Blick scheinen der Talmud und die spätere jüdische Tradition mehr an Theologie und Orthodoxie zu enthalten. Das wichtigste in diesem Zusammenhang zu erwähnende talmudische Beispiel, bei dem es sich allerdings nicht um eine Aussage über das Wesen Gottes handelt, ist die nachdrückliche Beteuerung der Pharisäer, daß ein frommer Jude an die Auferstehung der Toten (die oft nicht deutlich von der Unsterblichkeit der Seele unterschieden wird) glauben müsse, und ihre Warnung, daß er nicht an der «kommenden Welt» teilhaben werde, wenn er diesen Glauben nicht teile. Bei näherem Zusehen erkennt man jedoch, daß dieses

eine Ausnahme bildende Dogma ein *Symptom* des Kampfes zwischen den beiden gesellschaftlichen Gruppen der Pharisäer und Sadduzäer ist und nicht die theologische *Ursache* des Schismas zwischen ihnen. Die Sadduzäer repräsentierten die Aristokratie (die weltliche Aristokratie und den Priesteradel), während die Pharisäer der gelehrte, intellektuelle Teil der Mittelklasse waren. Ihre sozialen und politischen Interessen waren diametral entgegengesetzt, was sich auch auf ihre theologischen Ansichten übertrug.²³ Am meisten unterschieden sie sich in ihren Ansichten über das Dogma der Auferstehung. Die Pharisäer behaupteten fest, daß der Glaube an die Auferstehung in der Bibel verankert sei; die Sadduzäer bestritten dies. Die Pharisäer versuchten, die Richtigkeit ihres Standpunktes mit Bibelzitatzen zu beweisen. Aber ihre Zitate widerlegten ihre Ansicht, denn die «Beweise», die sie anboten, waren bestenfalls ziemlich gewaltsame Interpretationen von Bibelstellen.²⁴ Realistisch betrachtet hatten die Sadduzäer zweifellos recht, wenn sie behaupteten, daß die Bibel die Auferstehung nicht lehre. Aus dem Text in der Mischna (Sanhedrin X) geht klar hervor, daß die Pharisäer die Sadduzäer damit bekämpften wollten, daß sie ihnen das Heil absprachen, weil sie neben anderen Ketzereien nicht an die Auferstehung glaubten.²⁵

Abgesehen von dieser Kontroverse mit den Sadduzäern findet sich im Talmud nur wenig, was man als «Theologie» oder «Orthodoxie» bezeichnen könnte. Die Weisen des Talmud argumentieren hauptsächlich über Auslegungen des Gesetzes, über Grundsätze der Lebensführung, aber nicht über Glaubensüberzeugungen in bezug auf Gott. Der Grund hierfür ist, daß in der jüdischen Tradition «an Gott glauben» soviel bedeutet wie «seine Taten nachahmen», nicht aber «etwas über ihn wissen». Ich hebe das Wort *über* hervor, weil mir damit ein Wissen gekennzeichnet scheint, das man über *Dinge* besitzen kann. Es stimmt freilich, daß die Propheten und Maimonides von dem Wissen um Gott (*daat*) als dem ersten Prinzip sprechen, das jeder religiösen Handlung zugrunde liege. Aber dieses Wissen ist etwas völlig anderes als ein Wissen, das die Möglichkeit gäbe, Gott positive Attribute zuzuschreiben. Ich möchte damit sagen, daß «um Gott wissen» im prophetischen Sinn das gleiche ist wie «Gott lieben» oder «Gottes Existenz bekennen»; es ist keine Spekulation über Gott oder über seine Existenz; es ist keine Theologie.

Eine interessante Illustration hierzu ist ein Talmud-Kommentar zu der Klage des Propheten Jeremia «Mich aber haben sie verlassen und mein Gesetz nicht befolgt» (Jer 16,11). In *Pesikta de Ray Kahana* finden wir den Kommentar: «Wenn sie *nur* mich verlassen und mein Gesetz gehalten hätten!» Dieser Kommentar besagt natürlich nicht, daß sein Verfasser wollte, daß die Juden sich von Gott abkehrten; aber er bedeutet, daß es, wenn man vor der Entscheidung stünde, immer noch wichtiger wäre, das Gesetz zu halten, als an Gott zu glauben. Die Kommentatoren versuchen die Schroffheit dieser Behauptung zu mildern, indem sie sagen, wenn die Juden das Gesetz befolgten, würden sie schließlich zu Gott zurückfinden.

Für die untergeordnete Rolle der theologischen Dogmen in der späteren jüdischen Entwicklung könnte nichts charakteristischer sein als das Schicksal der «Dreizehn Glaubensartikel», die Maimonides formuliert hat. Was geschah mit diesen Artikeln? Wurden sie als Dogmen oder als Glaubensartikel angenommen, von denen das Heil abhing? Nichts dergleichen. Sie wurden nie «angenommen» oder dogmatisiert – tatsächlich war das Höchste, was mit ihnen geschah, daß sie im traditionellen Gottesdienst der aschkenasischen Juden in einer poetischen Version an Feiertagen und am Sabbat zum Schluß des Abendgottesdienstes und von einigen aschkenasischen Gemeinden nach den Morgengebete gesungen wurden.

Die beiden großen Schismen, zu denen es in der späteren jüdischen Geschichte kam, hatten mit der eigentlichen Theologie nur wenig zu tun, wengleich die Kontrahenten die dabei vorgebrachten Argumente als «theologisch» im weiteren Sinn auffaßten.²⁶ Das eine Schisma entstand im siebzehnten Jahrhundert nach dem Fiasco des falschen Messias Sabbatai Zwi in der Auseinandersetzung mit einer Minderheit, die nicht glauben wollte, daß sie dem grausamen Schwindel eines Usurpators zum Opfer gefallen war. Das andere Schisma entstand zwischen den Chassidim und ihren Gegnern, den Mitnagdim. In ihm kam der Konflikt der armen, ungebildeten Massen in Galizien, Polen und Litauen mit den gelehrten Rabbimern zum Ausdruck, die das Hauptgewicht auf intellektuelles Wissen und Gelehrsamkeit legten.²⁷

Unsere Erörterung der Gottesvorstellung hat uns zu dem Schluß geführt, daß es nach Auffassung der Bibel und der späteren jüdi-

schen Tradition nur etwas gibt, worauf es wirklich ankommt, daß nämlich Gott *ist*. Der Spekulation *über* Gottes Natur und Wesen wird nur geringe Bedeutung zugeschrieben. Aus diesem Grund hat keine theologische Entwicklung stattgefunden, die mit der des Christentums zu vergleichen wäre. Aber man kann dieses Phänomen, daß das Judentum keine einflußreiche Theologie entwickelt hat, nur verstehen, wenn man vollständig begreift, daß die jüdische «Theologie» eine negative Theologie war, und das nicht nur im Sinn des Maimonides, sondern auch noch in einem anderen Sinn: *das Bekenntnis zu Gott ist im Grunde die Negation von Götzen*.

Jedem, der in der Hebräischen Bibel liest, muß es auffallen, daß, während sich kaum etwas von Theologie darin findet, ihr zentrales Thema der Kampf gegen den Götzendienst ist.

Die Zehn Gebote, der Kern des biblischen Gesetzes, beginnen zwar mit der Erklärung: «Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat, aus dem Sklavenhaus» (Gott ist der Gott der Befreiung), sie führen dann aber als erstes Gebot das Verbot des Götzendienstes auf: «Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas im Himmel droben, auf der Erde unten, im Wasser unter der Erde. Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen» (Ex 20,3–6).

Der Kampf gegen den Götzendienst ist das religiöse Hauptthema, das sich vom Pentateuch bis zu Jesaja und Jeremia durch das ganze Alte Testament zieht. Die grausame Kriegführung gegen die in Kanaan lebenden Stämme und viele der Ritualgesetze kann man nur verstehen, wenn man bedenkt, daß sie das Volk vor der Ansteckung durch den Götzendienst bewahren sollten. Bei den Propheten spielt das Thema der Bekämpfung des Götzendienstes die gleiche hervorragende Rolle; aber anstelle des Gebots, die Götzenverehrer auszurotten, wird hier der Hoffnung Ausdruck verliehen, daß alle Völker den Götzendienst aufgeben und sich in seiner Ablehnung zusammenfinden werden.

Was ist Götzendienst? Was ist ein Götze? Weshalb will die Bibel so unbedingt jede Spur von Götzendienst ausrotten? Was ist der Unterschied zwischen Gott und Götzen? Der Unterschied liegt

nicht in erster Linie darin, daß es nur *einen* Gott und daß es *viele* Götzen gibt. Wenn der Mensch nur *einen* Götzen und nicht viele anbeten würde, so bliebe dieser doch ein Götze und wäre nicht Gott. Und wie oft war denn auch tatsächlich die Verehrung Gottes nichts als die Verehrung eines Götzen, der als Gott der Bibel verkleidet war?

Wenn man verstehen will, was ein Götze ist, muß man zunächst verstehen, *was Gott nicht ist*. Gott als höchster Wert und höchstes Ziel ist *nicht* ein Mensch, er ist nicht der Staat, er ist keine Institution, ist nicht die Natur, nicht Macht, Besitz, Sexualkräfte oder irgendein vom Menschen künstlich gefertigtes Gebilde. Die Beteuerungen «ich liebe Gott», «ich folge Gott nach», «ich möchte Gott ähnlich werden», bedeuten vor allem: «Ich liebe keine Götzen, ich folge ihnen nicht nach und ahme sie nicht nach.»

Ein Götze repräsentiert den Gegenstand der zentralen Leidenschaft des Menschen: seinen Wunsch, zur Mutter-Erde zurückzukehren, das Streben nach Besitz, Macht, Ruhm und so weiter. Die vom Götzen repräsentierte Leidenschaft ist gleichzeitig der höchste Wert innerhalb des Wertsystems des Menschen. Nur eine Geschichte des Götzendienstes könnte die Hunderte von Götzen aufzählen und analysieren, die menschliche Leidenschaften und Wünsche repräsentieren. Hier möge die Feststellung genügen, daß die Geschichte der Menschheit bis zum heutigen Tage in erster Linie die Geschichte der Götzenverehrung ist, von den primitiven, aus Lehm und Holz geformten Götzen bis zu den modernen Idolen von Staat, Führer, Produktion und Konsum, denen ein zum Götzen gemachter Gott seinen Segen gibt.

Der Mensch überträgt seine eigenen Leidenschaften und Eigenschaften auf den Götzen (das Idol). Je mehr er sich selbst arm macht, um so größer und stärker wird der Götze. Der Götze ist die entfremdete Form der Selbsterfahrung des Menschen.²⁸ Indem der Mensch den Götzen verehrt, verehrt er sich selbst. Aber dieses Selbst ist nur ein begrenzter Teilaspekt des Menschen; seine Intelligenz, seine physische Kraft, seine Macht, sein Ruhm und so fort. Wenn der Mensch sich mit einem Teilaspekt seiner selbst identifiziert, so beschränkt er sich auf diesen Aspekt. Er verliert dann seine Totalität als menschliches Wesen und hört auf zu wachsen. Er wird abhängig von dem Götzen, denn nur wenn er sich diesem un-

terwirft, findet er den Schatten, wenn auch nicht die Substanz seiner selbst.

Der Götze ist ein *Ding*, er ist nichts Lebendiges. Gott dagegen ist ein *lebendiger* Gott. «Der Herr aber ist in Wahrheit Gott, lebendiger Gott» (Jer 10,10); oder «Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott» (Ps 42,3). Der Mensch, der versucht, wie Gott zu sein, ist ein offenes System; er nähert sich Gott an; der Mensch, der sich Götzen unterwirft, ist ein geschlossenes System und wird selbst zu einem Ding. Der Götze ist ohne Leben; Gott ist lebendig. Der Gegensatz zwischen Götzendienst und der Anerkennung Gottes ist letzten Endes der zwischen der Liebe zum Toten und der Liebe zum Lebendigen.

Der Gedanke, daß der Götze ein vom Menschen gefertigtes Ding, ein Werk seiner Hände ist, das er anbetet und vor dem er sich beugt, wird häufig zum Ausdruck gebracht. Jesaja sagt: «Man bezahlt einen Goldschmied, damit er einen Gott daraus macht. Man wirft sich nieder und betet das Götterbild an. Man trägt es auf der Schulter und schleppt es umher; dann stellt man es wieder auf seinen Platz, und dort bleibt es stehen; es rührt sich nicht von der Stelle. Ruft man es an, so antwortet es nicht; wenn man in Not ist, kann es nicht helfen» (Jes 46,6-7). Die Goldschmiede machen einen Gott daraus – einen Gott, der sich nicht bewegen, der nicht antworten, nicht reagieren kann; einen Gott, der tot ist; einen, dem der Mensch sich zwar unterwerfen, aber zu dem er nicht in Beziehung treten kann. Es gibt bei Jesaja noch eine andere, stark ironisch gefärbte Darstellung des Götzen:

«Der Schmied facht die Kohlenglut an,
er formt (das Götterbild) mit seinem Hammer
und bearbeitet es mit kräftigem Arm.
Dabei wird er hungrig und müde;
trinkt er kein Wasser, so verläßt ihn die Kraft.
Der Schnitzer mißt das Holz mit der Meßschnur,
er entwirft das Bild mit dem Stift
und schnitzt es mit seinem Messer;
er umreißt es mit seinem Zirkel
und formt die Gestalt eines Menschen;
in einem eigenen Haus soll es stehen.

Man fällt eine Zeder, wählt eine Eiche oder sonst einen mächtigen Baum,
den man stärker werden ließ als die übrigen Bäume im Wald.

Oder man pflanzt einen Lorbeerbaum, den der Regen groß werden läßt.

Das Holz der Bäume nehmen die Menschen zum Heizen;
man macht ein Feuer und wärmt sich daran.

Auch schürt man das Feuer und bäckt damit Brot.

Oder man schnitzt daraus einen Gott und wirft sich nieder vor ihm;
man macht ein Götterbild und bewegt die Knie vor ihm.

Den einen Teil des Holzes wirft man ins Feuer
und röstet Fleisch an der Glut

und sättigt sich an dem Braten.

Oder man warmt sich am Feuer und sagt:

Oh, wie warm! Ich spüre das Feuer.

Aus dem Rest des Holzes aber macht man sich einen
Gott, einen Götzen;

man wirft sich vor ihm auf die Knie

und betet zu ihm und sagt:

Hilf mir, du bist doch mein Gott!

Unwissend sind sie und dumm;

denn sie sind verblendet,

ihre Augen sehen nichts mehr

und ihr Herz wird nicht klug.

Sie überlegen nicht, was sie tun,

sie handeln ohne Erkenntnis und Einsicht;

nicht einer sagt zu sich selbst:

Den einen Teil habe ich ins Feuer geworfen,

habe Brot in der Glut gebacken

und Fleisch gebraten und es gegessen.

Aus dem Rest des Holzes aber habe ich mir einen

abscheulichen Götzen gemacht,

und nun knie ich nieder vor einem Holzklotz» (Jes 44,12-19).

Man könnte das Wesen des Götzendienstes tatsächlich nicht drastischer beschreiben: der Mensch verehrt Götzen, die nicht sehen können, und schließt selbst die Augen, so daß auch er nicht sehen kann.

Der gleiche Gedanke findet einen schönen Ausdruck im 115. Psalm: «... mit ihren Händen können sie (die Götzen) nicht greifen, mit den Füßen nicht gehen, sie bringen keinen Laut hervor aus ihrer Kehle. Die sie gemacht haben, sollen ihrem Machwerk gleichen.» Mit diesen Worten sagt der Psalmist, worin das Wesen des Götzendienstes besteht: der Götze ist tot, und wer ihn macht, ist ebenfalls tot. Es dürfte kein Zufall sein, daß der Verfasser des Psalms, der von der Liebe zum Leben tief durchdrungen gewesen sein muß, ein paar Verse weiter unten schreibt: «Tote können den Herrn nicht mehr loben, keiner der ins Schweigen hinabfuhr.»

Wenn der Götze die entfremdete Manifestation der eigenen Kräfte des Menschen ist und wenn dieser nur durch eine unterwürfige Bindung an den Götzen mit diesen Mächten in Kontakt kommt, so folgt daraus, daß Götzendienst mit Freiheit und Unabhängigkeit notwendigerweise unvereinbar ist. Immer und immer wieder bezeichnen die Propheten den Götzendienst als Selbstzüchtigung und Selbstdemütigung und die Verehrung Gottes als Selbstbefreiung und als Befreiung von anderen.²⁹ Aber, so könnte man einwenden, ist der hebräische Gott nicht auch ein Gott, den man fürchtet? Das trifft zweifellos zu, solange Gott der willkürliche Herrscher ist. Abraham fürchtet zwar Gott noch immer, wagt aber, ihn herauszufordern; und Moses wagt, mit ihm zu argumentieren. Die Angst vor Gott und die Unterwerfung unter ihn wird immer geringer, je weiter sich das Gottesbild im Laufe der späteren Überlieferung entwickelt. Der Mensch wird Gottes Partner und fast seinesgleichen. Gott bleibt natürlich der Gesetzgeber, der belohnt und bestraft; aber seine Belohnungen und Strafen sind keine Willkürakte mehr (wie beispielsweise Gottes Entscheidungen über das Schicksal der Menschen im Calvinismus); sie richten sich danach, ob der Mensch das moralische Gesetz erfüllt oder verletzt, und unterscheiden sich nicht allzusehr vom unpersönlichen indischen Karma. In der Bibel und in der späteren jüdischen Tradition erlaubt Gott dem Menschen frei zu sein; er offenbart ihm das Ziel des menschlichen Lebens, den Weg, auf dem er dieses Ziel erreichen kann; aber er zwingt ihn nicht, die eine oder die andere Richtung einzuschlagen. Das könnte auch kaum anders sein in einem religiösen System, in dem die höchste Norm für die Entwicklung des Menschen die Freiheit ist, wie ich im folgenden Kapitel zu zei-

gen versuche. Götzendienst verlangt seinem Wesen nach Unterwerfung – die Verehrung Gottes dagegen verlangt Unabhängigkeit.

Die logische Konsequenz des jüdischen Monotheismus ist die Absurdität der Theologie. Wenn Gott keinen Namen hat, gibt es nichts, *über* das man reden könnte. Aber alles Reden über Gott – und daher auch alle Theologie – impliziert, daß man Gottes Namen unnötigerweise gebraucht; ja, es verführt fast zum Götzdienst. Andererseits haben Götzen Namen; bei ihnen handelt es sich um Dinge. Sie sind nicht im *Werden*, sie sind fertiggestellt. Daher kann man auch über sie reden; man *muß* sogar über sie reden, denn wie könnte man vermeiden, ihnen unwissentlich zu dienen, wenn man sie nicht kennen würde?

Wengleich für die Theologie kein Platz ist, möchte ich doch meinen, eine «Idologie» sei angebracht und notwendig. Es ist Aufgabe der «Wissenschaft von den Idolen», das Wesen der Götzen und des Götzendienstes aufzuzeigen und die verschiedenen Götzen zu identifizieren, die bis zum heutigen Tag in der Geschichte der Menschheit verehrt wurden und weiter verehrt werden. Einst waren die Götzen Tiere, Bäume, Sterne oder Figuren von Männern und Frauen. Sie hießen Baal oder Astarte und waren noch unter tausenderlei anderen Namen bekannt. Heute nennt man sie Ehre, Fahne, Staat, Mutter, Familie, Ruhm, Produktion, Konsum und vieles andere. Aber weil der offizielle Gegenstand der Verehrung Gott ist, erkennt man die Götzen von heute nicht mehr als das, was sie sind – als *reale* Objekte menschlicher Verehrung. Daher brauchen wir eine «Idologie», welche die einflußreichen Idole einer jeden Epoche untersucht sowie die Art der ihnen gezollten Verehrung, die ihnen dargebrachten Opfer, ihre Synkretisierung mit der Gottesverehrung und die Verwandlung von Gott selbst in einen Götzen – ja tatsächlich oft in den Obergötzen, der den anderen seinen Segen gibt. Besteht denn wirklich ein so großer Unterschied, wie wir annehmen, zwischen den Menschenopfern, welche die Azteken ihren Göttern brachten, und den modernen Menschenopfern, die wir im Krieg den Idolen des Nationalismus und des souveränen Staates darbringen?

In der jüdischen Überlieferung wird immer wieder auf die enorme Gefährlichkeit des Götzendienstes hingewiesen. So heißt es im

Talmud: «Wer den Götzendienst ablehnt, erfüllt damit gleichsam die ganze Tora» (Talmud, Hullin 5 a). In der späteren Entwicklung wurde die Besorgnis laut, daß sogar religiöse Akte sich in Götzenanbetung verwandeln könnten. So sagte einer der großen chassidischen Meister, der Kosker Rabbi: «Das Verbot der Herstellung von Götzen schließt das Verbot ein, auch die *mitzwot* (die religiösen Handlungen) zu vergötzen. Wir sollten uns nie einbilden, der Hauptzweck einer *mitzwa* sei ihre äußere Form, und ihre innere Bedeutung sei zweitrangig. Wir sollten genau die entgegengesetzte Haltung einnehmen.»³⁰

Die «Idologie» kann zeigen, daß ein entfremdeter Mensch unabweichlich ein Götzenanbeter ist, da er sich selbst beraubt hat, indem er seine lebendigen Kräfte auf Dinge außerhalb seiner selbst übertrug, die er nun verehren muß, um ein Körnchen seiner selbst zu behalten und letzten Endes um sich sein Identitätsgefühl zu bewahren.

In der biblischen und in der späteren jüdischen Überlieferung nimmt das Verbot des Götzendienstes eine ebenso hohe, ja vielleicht noch höhere Stelle ein als das Gebot der Verehrung Gottes. Diese Überlieferung läßt keinen Zweifel daran, daß man Gott nur verehren kann, wenn jede Spur von Götzendienst getilgt ist, und zwar nicht nur in dem Sinn, daß alle sichtbaren und bekannten Götzen beseitigt sind, sondern daß auch die Einstellung des Götzendienstes, nämlich Unterwerfung und Entfremdung, verschwindet.

Tatsächlich kann das Wissen um die Idole und der Kampf gegen den Götzendienst Menschen aller Religionen und auch die ohne jede Religion vereinen. Auseinandersetzungen über Gott werden die Menschen nur untereinander entzweien, es werden dabei Worte an die Stelle der Realität menschlicher Erfahrung treten, was schließlich zu neuen Formen des Götzendienstes führen wird. Das soll nicht heißen, daß die Anhänger der Religion nicht auch weiterhin ihrem Glauben als einem Glauben an Gott Ausdruck verleihen sollten (vorausgesetzt, sie haben ihren Glauben von allen Elementen des Götzendienstes gereinigt), sondern daß die Möglichkeit besteht, die Menschheit in der Ablehnung von Götzen und so in einem nichtentfremdeten gemeinsamen Glauben geistig zu einen.

Die Richtigkeit der Interpretation der Rolle der Theologie und

der Negation des Götzendienstes findet ihre Bestätigung in einer der bedeutsamsten Entwicklungen in der nachbiblischen jüdischen Tradition, nämlich in der Lehre von den «Noachiden», den Söhnen Noachs.

Um deren Ideen zu begreifen, müssen wir das besondere Dilemma verstehen, in dem sich die talmudischen Weisen und ihre Nachfolger befanden. Sie erwarteten nicht, daß andere Völker der Welt den jüdischen Glauben annehmen würden, und wünschten dies nicht einmal. Andererseits war in der messianischen Idee die schließliche Vereinigung und Errettung der gesamten Menschheit enthalten. Hieß das, daß im messianischen Zeitalter alle Völker den jüdischen Glauben annehmen und im Glauben an den einen Gott vereint sein würden?

Wenn das der Fall war, wie konnte es dazu kommen, wo es doch den Juden widerstrebe, zu missionieren? Die Antwort auf diese Frage gaben die Noachiden, wenn sie sagten: «Unsere Rabbi haben gelehrt: «Die Söhne Noachs erhielten folgende sieben Gebote: soziale Gesetze zur Errichtung von Gerichtshöfen (oder nach Nachmanides das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit), das Verbot der Blasphemie (Lästerung des Namens Gottes), des Götzendienstes, des Ehebruchs, des Blutvergießens, des Raubs und des Genusses des Fleisches lebender Tiere» (Sanhedrin 56 a). Ich möchte hier die Meinung vertreten, daß die Nachkommen Noachs schon lange bevor Gott sich offenbart und auf dem Berge Sinai Moses die Tora gegeben hatte, durch gemeinsame Vorschriften für das ethische Verhalten geeint waren. Eine dieser Vorschriften bezieht sich auf das Verbot einer archaischen Form der Ernährung, nämlich den Genuß des Fleisches lebender Tiere.³¹ Vier Vorschriften beziehen sich auf die Beziehung von Mensch zu Mensch: das Verbot des Blutvergießens, des Raubs und des Ehebruchs und das Gebot, ein System von Recht und Gerechtigkeit zu errichten. Nur zwei Gebote haben einen religiösen Inhalt: das Verbot, Gottes Namen zu lästern und das Verbot des Götzendienstes. Es fehlt das Gebot, Gott zu verehren.

Dies scheint an und für sich nicht weiter verwunderlich. Wie konnte der Mensch Gott verehren, wenn er nicht wußte, wer Gott war? Aber die Dinge liegen noch verwickelter. Wenn er nicht wußte, wer Gott war, wie konnte man ihm dann gebieten, ihn nicht zu

lästern und keine Götzen zu verehren? Historisch – auf die Nachkommen Noachs bezogen – haben diese beiden negativen Verbote kaum einen Sinn.³² Aber wenn man die Erklärung im Talmud nicht für eine historische Tatsache, sondern für eine ethisch-religiöse Auffassung nimmt, dann erkennt man, daß die Rabbinen ein Prinzip formulierten, in dem die «negative Theologie» (in einem anderen Sinn als bei Maimonides), nämlich *nicht* zu lästern und Götzen *nicht* zu verehren, alles war, was von den Söhnen Noachs verlangt wurde. Dieses spezielle Zitat aus dem Talmud besagt lediglich, daß die beiden negativen Gebote nur für die Zeit gelten, bevor Gott sich Abraham offenbarte, und die Möglichkeit bleibt nicht ausgeschlossen, daß nach diesem Ereignis die Verehrung Gottes eine gültige Norm für alle Völker sein könnte. Aber eine andere Auffassung, die sich in der rabbinischen Literatur findet, nämlich die von den «Frommen unter den Völkern der Welt», von den frommen Heiden (*chassidej umot ha-olam*) weist darauf hin, daß dies nicht der Fall ist. Diese Gruppe wird definiert als diejenigen, welche die sieben Gebote Noachs erfüllen. Das Wesentliche an dieser neuen Auffassung ist, daß es von ihnen heißt: «Die Gerechten unter den Völkern haben in der kommenden Welt ihren Platz.» (Tosefta, Sanhedrin XIII,2). Dieser «Platz in der kommenden Welt» ist der traditionelle Ausdruck für das Heil, das allen Juden, die nach der Tora leben, in Aussicht gestellt wird. Die rechtliche Formulierung findet sich in Maimonides' *Mischne Tora* XIV,5,8: «Ein Heide, der die sieben Gebote (Noachs) anerkennt und sie gewissenhaft erfüllt, ist ein «gerechter Heide» und wird teilhaben an der kommenden Welt.»

Was bedeutet diese Auffassung letzten Endes? Die Menschheit braucht, um das Heil zu erlangen, nicht unbedingt Gott anzubeten. Alles, was sie tun muß, ist Gott *nicht* lästern und Götzen *nicht* anbeten. So haben die Schriftgelehrten den Konflikt zwischen der messianischen Idee, daß alle Menschen erlöst werden, und ihrer Abneigung gegen das Missionieren gelöst. Die universale Erlösung hängt nicht davon ab, daß man sich zum Judentum bekennt; sie hängt nicht einmal davon ab, daß man Gott anbetet. Das Menschengeschlecht wird den Zustand des Heils erreichen, wenn es nur Götzen nicht anbetet und Gott nicht lästert. Dies ist die *praktische* Anwendung der «negativen Theologie» auf das Problem der Erlö-

sung und der Einigung des Menschengeschlechts. Wenn die Menschheit zur Solidarität und zum Frieden gelangt ist, ist sogar nicht einmal die gemeinsame Verehrung des einen Gottes notwendig.³³

Aber ist es nicht unlogisch, daß man Menschen, die nicht an Gott glauben, verbietet, ihn zu lästern? Weshalb sollte es eine Tugend sein, Gott nicht zu lästern, wenn man nicht an ihn glaubt? Mir scheint, daß dieser naheliegende Einwand die Dinge zu sehr vereinfacht, indem er die Aussagen allzu wörtlich nimmt. Vom Standpunkt der biblischen und nachbiblischen Überlieferung aus besteht kein Zweifel, daß Gott existiert. Wenn jemand Gott lästert, dann greift er das an, was die Gottesvorstellung symbolisiert. Wenn er lediglich Gott nicht anbetet, so kann das vom Standpunkt des Gläubigen aus an seiner Unwissenheit liegen und braucht noch keinen positiven Angriff auf die Gottesvorstellung zu bedeuten. Auch sollten wir nicht vergessen, daß in der jüdischen Tradition die Gotteslästerung die spezielle Bedeutung der Verletzung eines mächtigen Tabus hat. Meiner Ansicht nach läuft die Unterlassung der Lästerung Gottes mit der Unterlassung der Verehrung von Götzen parallel; in beiden Fällen vermeidet der Betreffende einen positiven Irrtum, wenn er nach Meinung des Theisten auch die Wahrheit nicht ganz erfaßt.

Wir sahen, daß in der jüdischen Überlieferung die Nachahmung der Handlungsweise Gottes an die Stelle der Kenntnis von Gottes Wesen getreten ist. Es ist noch hinzuzufügen, daß Gott in der Geschichte wirkt und sich in der Geschichte offenbart. Dieser Gedanke hat zwei Konsequenzen: Die eine besteht darin, daß der Glaube an Gott ein Interesse an der Geschichte und – im weitesten Sinn des Wortes – ein *politisches* Interesse impliziert. Wir erkennen dieses politische Interesse am deutlichsten bei den Propheten. In völligem Gegensatz zu den Meistern des Fernen Ostens denken die Propheten in historischen und politischen Begriffen. «Politisch» bedeutet hier, daß ihnen historische Ereignisse am Herzen liegen, die nicht nur Israel, sondern alle Völker der Welt betreffen. Es bedeutet ferner, daß die Kriterien, nach denen sie die historischen Ereignisse beurteilen, geistig-religiöser Art sind: Gerechtigkeit und Liebe. Entsprechend diesen Kriterien beurteilen sie die Völker, genau wie sie den einzelnen an seinen Taten messen.

Wir sahen, daß die Juden aus historischen Gründen dem *X*, dem die Menschen sich annähern sollten, um ganz Mensch zu sein, den Namen «Gott» gaben. Sie entwickelten ihren Gedanken bis zu dem Punkt, wo Gott aufhört, mit irgendwelchen positiven Wesensattributen definierbar zu sein, und wo – für den einzelnen wie für die Völker – die rechte Art zu leben an die Stelle der Theologie tritt. Wenngleich der nächste Schritt in der jüdischen Entwicklung ein System ohne «Gott» gewesen wäre, so ist es doch für ein theistisch-religiöses System unmöglich, diesen Schritt zu vollziehen, ohne seine Identität zu verlieren. Wer die Gottesvorstellung nicht annehmen kann, findet sich außerhalb des Vorstellungssystems, das die jüdische Religion ausmacht. Trotzdem könnten solche Menschen dem Geist der jüdischen Tradition recht nahe stehen, vorausgesetzt, daß sie die Aufgabe «recht zu leben» zu ihrem höchsten Lebensziel machen, auch wenn das «rechte Leben» nicht in der Erfüllung der Rituale und vieler spezifisch jüdischer Gebote besteht, sondern in einem Handeln im Geist von Gerechtigkeit und Liebe innerhalb des Rahmens unseres modernen Lebens. Sie werden den Buddhisten nahe stehen und jenen Christen, die wie Abbé Pire sagen: «Worauf es heute ankommt, ist nicht der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen, sondern der zwischen den Menschen mit Herz und denen ohne Herz.»

Bevor wir dieses Kapitel abschließen, müssen wir uns noch mit einer anderen Frage beschäftigen, die schon vielen Lesern gekommen sein mag. Wenn ich die *imitatio dei* und nicht die Theologie als den wesentlichen Inhalt des jüdischen Religionssystems bezeichne, sage ich dann damit nicht, daß das Judentum im wesentlichen ein ethisches System sei, das vom Menschen verlangt, gerecht, wahrhaftig und mitfühlend zu handeln? Ist dann das Judentum vielleicht eher ein ethisches als ein religiöses System?

Auf diese Frage gibt es zwei Antworten. Die erste ist im Begriff der *Halacha*³⁴ enthalten, welcher besagt, daß der Mensch nicht nur nach den allgemeinen Prinzipien der Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe handeln soll, sondern daß jeder Akt des Lebens dadurch «geheiligt» sein sollte, daß er von religiösem Geist erfüllt ist. «Rechtes Handeln» bezieht sich auf alles: auf das Gebet am Morgen, auf die Segenssprüche über dem Essen, auf den Anblick des Meeres und die erste Blume im Jahr, den Armen zu helfen, den

Besuch von Kranken und darauf, daß man einen Menschen in Gegenwart anderer nicht beschämt.

Aber selbst diese Auffassung der *Halacha* könnte man einfach als ein sehr stark erweitertes System einer «ethischen Kultur» verstehen. Die Frage bleibt offen, ob das Judentum trotz seiner starken Betonung einer globalen Ethik mehr ist als ein ethisches System.

Bevor wir uns mit dem Unterschied zwischen dem ethischen (guten) Menschen und dem religiösen Menschen befassen, bedarf das Problem der Ethik noch einiger Klärung. Es ist wichtig, daß man zwischen einer «autoritären» und einer «humanistischen» Ethik, und entsprechend zwischen einem solchen Gewissen, unterscheidet.³⁵ – Ein autoritäres Gewissen (Freuds «Über-Ich») ist die Stimme der internalisierten Autorität, wie etwa der Eltern, des Staates, der Religion. «Internalisiert» bedeutet, daß der Betreffende sich die Vorschriften und Verbote der Autorität so zu eigen gemacht hat und daß er ihnen so gehorcht, als ob er sich selbst gehorchte; er erlebt diese Stimme als die seines eigenen Gewissens. Diese Art von Gewissen, die man auch als heteronomes Gewissen bezeichnen kann, garantiert, daß man sich darauf verlassen kann, daß der Betreffende stets den Forderungen seines Gewissens entsprechend handeln wird; gefährlich wird das aber, wenn die Autoritäten böse Dinge verlangen. Ein Mensch mit einem «autoritären Gewissen» hält es für seine Pflicht, sich nach den Befehlen der Autoritäten zu richten, denen er sich unterwirft, ohne nach dem Inhalt dieser Befehle zu fragen; es gibt in der Tat kein Verbrechen, das nicht schon im Namen von Pflicht und Gewissen begangen worden wäre.

Etwas völlig anderes als das autoritäre (heteronome) Gewissen ist das «humanistische» (autonome) Gewissen. Es ist nicht die internalisierte Stimme einer Autorität, der wir gefallen oder der wir nicht mißfallen möchten. Es ist die Stimme unserer totalen Persönlichkeit, in der die Forderungen des Lebens und des Wachstums zum Ausdruck kommen. Für das humanistische Gewissen ist alles «gut», was dem Leben dient; «böse» ist alles, was das Leben hemmt und erstickt. Das humanistische Gewissen ist die Stimme unseres Selbst, die uns auf uns selbst zurückruft, damit wir das werden, was wir potentiell sind.³⁶ Ein Mensch mit einem im wesentlichen autonomen Gewissen³⁷ tut das Rechte nicht, indem er sich

zwingt, der Stimme der internalisierten Autorität zu gehorchen, sondern weil *es ihm Freude macht*, das Rechte zu tun, wenngleich es oft einiger Übung bedarf, bis es einem wirklich Freude bereitet, seinen Prinzipien entsprechend zu handeln. Er kommt seiner «Schuld» nicht nach (von «jemandem etwas schulden»), indem er einer Autorität gehorcht, sondern er fühlt sich «verantwortlich» (von «antworten»), weil er auf die Welt reagiert, an der er als lebendiges, innerlich aktives menschliches Wesen teilhat.

Wenn wir von der «ethischen» im Vergleich zur «religiösen» Einstellung sprechen, spielt es daher eine große Rolle, ob wir von einer in erster Linie autoritären oder von der humanistischen Ethik sprechen. Eine autoritäre Ethik hat stets etwas von Götzendienst an sich. Ich handle nach den Befehlen einer Autorität, die ich verehere, weil ich glaube, daß sie absolut sicher weiß, was recht und was unrecht ist; die autoritäre Ethik ist stets ihrem Wesen nach eine entfremdete Ethik. Sie repräsentiert eine Haltung, die in vieler Hinsicht der eines religiösen Menschen in dem Sinn, wie wir ihn auf den folgenden Seiten beschreiben, widerspricht. Die Haltung der humanistischen Ethik ist nicht entfremdet und ist frei von jedem Götzendienst. Daher steht sie nicht im Widerspruch zur religiösen Einstellung, was allerdings nicht bedeutet, daß überhaupt kein Unterschied zwischen beiden besteht.

Angenommen, die der jüdischen Überlieferung zugrunde liegende Haltung transzendiere den ethischen Bereich, so erhebt sich die Frage, worin ihr spezielles religiöses Element besteht. Es wäre einfach, würde man antworten, dieses Element besteht im Glauben an Gott als ein übernatürliches höchstes Wesen. Nach dieser Auffassung wäre ein religiöser Mensch einer, der an Gott glaubt und der (infolge seines Glaubens) gleichzeitig ein ethischer Mensch wäre. Eine derartige Definition wirft aber viele Fragen auf. Ist das Religiöse³⁸ bezüglich seiner Qualität dann nicht ganz und gar auf ein *Denkkonzept*, nämlich «Gott» gegründet? Folgt daraus, daß man einen Zen-Buddhisten oder die «Frommen unter den Völkern» dann nicht als religiös bezeichnen kann?

Hier stehen wir vor einer zentralen Frage. Ist die religiöse Erfahrung notwendigerweise an eine theistische Auffassung gebunden? Ich glaube nicht. Man kann eine «religiöse» Erfahrung als eine menschliche Erfahrung beschreiben, die gewissen typisch theisti-

schen, wie auch nicht-theistischen, atheistischen oder selbst anti-theistischen Vorstellungen gemeinsam zugrunde liegt. Der Unterschied liegt in der Art, wie diese Erfahrung begrifflich erfaßt wird, nicht im Erfahrungssubstrat, welches den unterschiedlichen begrifflichen Formulierungen zugrunde liegt. Diese Art der Erfahrung kommt am klarsten in der christlichen, islamischen und jüdischen Mystik sowie im Zen-Buddhismus zum Ausdruck. Wenn man daher die Erfahrung und nicht seine begriffliche Fassung analysiert, so kann man *von einer theistischen ebenso wie von einer nicht-theistischen religiösen Erfahrung sprechen*.

Bleibt noch die erkenntnistheoretische Schwierigkeit. Es gibt in den abendländischen Sprachen kein Wort für das Substrat dieser Art religiöser Erfahrung außer im Zusammenhang mit dem Theismus. Daher ist es eine zweideutige Sache, sich des Wortes «religiös» zu bedienen, und selbst das Wort «spirituell» ist nicht viel besser, da es ebenfalls einen irreführenden Beiklang hat. Daher ziehe ich es vor, wenigstens in diesem Buch von der *X-Erfahrung* zu sprechen³⁹, die sich in religiösen und philosophischen Systemen (zum Beispiel in dem Spinozas) findet, ob sie nun eine Gottesvorstellung enthalten oder nicht.

Eine psychologische Analyse der X-Erfahrung würde weit über den Bereich dieses Buches hinausgehen. Ich möchte jedoch wenigstens kurz auf folgende Hauptgesichtspunkte des Phänomens hinweisen:

1. Das erste charakteristische Element ist, *daß man das Leben als ein Problem erfährt*, als eine «Frage», die einer Antwort bedarf. Ein Mensch ohne diese X-Erfahrung empfindet keine tiefe oder doch jedenfalls keine bewußte Unruhe über die existentiellen Dichotomien des Lebens. Das Leben als solches ist ihm kein Problem, das Bedürfnis nach einer Lösung quält ihn nicht. Wenigstens bewußt genügt es ihm, den Sinn seines Lebens in seiner Arbeit oder dem Vergnügen oder in Macht oder Ruhm oder auch – wie das beim ethischen Menschen der Fall ist – darin zu finden, daß er seinem Gewissen entsprechend handelt. Für ihn hat das irdische Leben seinen Sinn, und er leidet nicht unter seiner Absonderung von Mensch und Natur und unter dem leidenschaftlichen Wunsch, diese Absonderung zu überwinden und zum Eins-Werden (*at-onement*) zu erlangen.

2. Für die X-Erfahrung gibt es eine klar umrissene Hierarchie der Werte. Der höchste Wert ist die optimale Entwicklung der eigenen Kräfte der Vernunft, der Liebe, des Mitgefühls und des Mutes. Alle weltlichen Leistungen sind diesen höchsten humanen (oder spirituellen oder X-)Werten untergeordnet. Diese Hierarchie der Werte erfordert kein Asketentum; sie schließt weltliche Vergnügungen und Freuden nicht aus, sie macht aber den weltlichen Teil des Lebens zu einem Bestandteil des spirituellen Lebens; oder besser gesagt, das weltliche Leben ist von den spirituellen Zielsetzungen durchdrungen.

3. Verwandt mit der Hierarchie der Werte ist ein anderer Aspekt der X-Erfahrung. Für den Durchschnittsmenschen ist besonders in einer materialistischen Kultur das Leben ein Mittel zu Zwecken, die außerhalb der Person selbst liegen. Solche Zwecke sind: Lust, Geld, Macht, die Erzeugung und Verteilung von Gebrauchsgütern und so fort. Wenn der Mensch nicht von anderen für deren Zwecke benutzt wird, benutzt er sich selbst für seine eigenen Zwecke; in beiden Fällen wird er ein Mittel zum Zweck. Für den X-Menschen dagegen ist der Mensch ausschließlich Zweck und nie Mittel zum Zweck. Außerdem besteht seine Gesamteinstellung zum Leben darin, daß er auf alles, was geschieht, von dem Standpunkt aus reagiert, ob es dazu beiträgt oder nicht, ihn so zu verwandeln, daß er humaner wird. Ob es sich um Kunst oder Wissenschaft, um Freude oder Kummer, um Arbeit oder Spiel handelt, alles was geschieht ist für ihn ein Anreiz, stärker und empfindungsfähiger zu werden. Dieser Prozeß der ständigen inneren Umwandlung, bei dem man im Akt des Lebens ein Teil der Welt wird, ist das Ziel, dem alle anderen Ziele untergeordnet sind. Der Mensch ist kein Subjekt, das der Welt gegenübersteht, um *diese* zu verwandeln; er ist vielmehr *in* der Welt und nimmt sein In-der-Welt-Sein zum Anlaß, sich ständig selbst zu wandeln. Daher ist die Welt (der Mensch und die Natur) kein ihm gegenüberstehendes Objekt, sondern das Medium, in dem er seine eigene Realität und die Realität der Welt immer tiefer entdeckt. Er ist auch kein «Subjekt», der kleinste unteilbare Teil der menschlichen Substanz (ein Atom, ein Individuum) und nicht einmal Descartes' stolzes denkendes Subjekt, sondern ein Selbst, das gerade so lebendig und stark ist, daß es aufhört, sich an sich selbst zu klammern, und das *ist*, indem es reagiert.

4. Noch spezieller kann man die X-Einstellung auch folgendermaßen beschreiben: als ein Loslassen des eigenen «Ich», der eigenen Gier und damit der eigenen Angst, als das Aufgeben des Wunsches, sich an das «Ich» zu klammern, als ob dieses ein unzerstörbares, separates Gebilde wäre; als ein Leerwerden, um sich mit «Welt» füllen zu können, um auf sie zu reagieren, mit ihr eins zu werden, sie zu lieben. Leer werden ist kein Ausdruck von Passivität, sondern von *Offenheit*. Wenn man nicht leer werden kann, wie kann man dann auf die Welt reagieren? Wie kann man sehen, hören, fühlen, lieben, wenn man ganz vom eigenen Ich erfüllt ist, wenn man von Gier getrieben wird?⁴⁰

5. Die X-Erfahrung kann man auch als eine Erfahrung der Transzendenz bezeichnen. Aber hier stehen wir wieder vor dem gleichen Problem wie bei dem Wort «religiös». Das Wort «Transzendenz» benutzt man herkömmlicherweise im Sinne von Gottes «Transzendenz». Als menschliches Phänomen aber bedeutet es, daß man sein Ich transzendiert, daß man das Gefängnis seiner Selbstsucht und Isolierung verläßt. Ob man dieses Transzendieren als auf Gott gerichtet auffaßt, ist eine Angelegenheit der begrifflichen Formulierung. Die Erfahrung ist im wesentlichen dieselbe, ob sie sich nun auf Gott bezieht oder nicht.

Die X-Erfahrung, ob theistisch oder nicht, ist durch die Verminderung – und in ihrer vollkommensten Form durch das Verschwinden – des Narzißmus gekennzeichnet. Um offen für die Welt zu werden, um mein Ich zu transzendieren, muß ich fähig sein, meinen Narzißmus zu reduzieren oder ganz aufzugeben. Ich muß außerdem alle Formen der inzestuösen Fixierung und der Gier aufgeben. Ich muß meine Destruktivität und meine nekrophilen Tendenzen überwinden. Ich muß fähig werden, das Leben zu lieben. Außerdem muß ich ein Kriterium besitzen, um zwischen einer falschen X-Erfahrung, die in Hysterie und anderen Formen geistig-seelischer Krankheit wurzelt, und der nicht-pathologischen Erfahrung der Liebe und Vereinigung unterscheiden zu können. Ich muß eine Vorstellung haben von der echten Unabhängigkeit und muß unterscheiden können zwischen einer rationalen und einer irrationalen Autorität, zwischen Idee und Ideologie, zwischen der Bereitschaft für meine Überzeugungen zu leiden und Masochismus.⁴¹

Aus all diesen Erwägungen ergibt sich, daß die Analyse der X-Erfahrungen sich von der Ebene der Theologie auf die der Psychologie und speziell der Psychoanalyse verschiebt, und dies vor allem deshalb, weil es notwendig wird, zwischen bewußtem Denken und gefühlsmäßiger Erfahrung zu unterscheiden, das in adäquaten Begriffen ausgedrückt werden kann oder auch nicht. Zweitens deshalb, weil die psychoanalytische Theorie die Möglichkeit gibt, diese unbewußten Erfahrungen, die der X-Erfahrung zugrunde liegen oder die ihr andererseits zuwiderlaufen und sie blockieren, zu verstehen. Wenn man die unbewußten Prozesse nicht versteht, ist es schwer, den relativen und oft zufälligen Charakter unseres bewußten Denkens richtig einzuschätzen. Wenn die Psychoanalyse aber die X-Erfahrung verstehen will, muß sie ihr Begriffssystem über das von Freud vorgezeichnete hinaus erweitern. Das zentrale Problem des Menschen ist nicht das seiner Libido; es sind die mit seiner Existenz gegebenen Dichotomien, seine Isolierung, seine Entfremdung, sein Leiden, seine Angst vor der Freiheit, sein Wunsch nach Einheit, seine Fähigkeit zu Haß und Zerstörung, seine Fähigkeit zu Liebe und Vereinigung.

Kurz, wir brauchen eine empirische psychologische Anthropologie, die die X-Erfahrung und die Nicht-X-Erfahrung als menschliche Erlebnisphänomene ohne Rücksicht auf ihre begriffliche Formulierung untersucht. Eine solche Untersuchung könnte zu einem rationalen Nachweis der Überlegenheit der X-Methode über alle anderen Methoden führen, ein Nachweis, den Buddha methodologisch bereits erbracht hat. Es könnte sein, daß, während das Mittelalter sich mit dem Beweis von Gottes Existenz mit philosophischen und logischen Argumenten befaßte, die Zukunft sich damit beschäftigen wird, die grundsätzliche Richtigkeit der X-Methode auf der Grundlage einer hochentwickelten Anthropologie darzulegen.

Fassen wir die Hauptgedanken dieses Kapitels noch einmal zusammen: Die Idee des einen Gottes ist eine neue Antwort zur Lösung der Dichotomien der menschlichen Existenz; der Mensch kann zum Einssein mit der Welt nicht dadurch gelangen, daß er zu einem vormenschlichen Zustand regrediert, sondern nur durch die volle Entwicklung seiner spezifisch menschlichen Eigenschaften: der Liebe und der Vernunft. Die Verehrung Gottes ist vor allem

die Negation des Götzendienstes. Die Gottesvorstellung hat sich zunächst entsprechend der politischen und gesellschaftlichen Vorstellung von einem Stammeshäuptling oder Stammeskönig herausgebildet. Dann entwickelt sich das Bild eines konstitutionellen Monarchen, der verpflichtet ist, sich dem Menschen gegenüber an seine eigenen Prinzipien zu halten: an die von Liebe und Gerechtigkeit. Er wird zum namenlosen Gott, zu dem Gott, über den man keine Wesensattribute aussagen kann. Dieser Gott ohne Attribute wird «im Schweigen» verehrt. Er ist kein autoritärer Gott mehr. Der Mensch muß völlig unabhängig werden, und das heißt auch unabhängig von Gott. In der «negativen Theologie» wie auch in der Mystik finden wir den gleichen revolutionären Geist der Freiheit, der den Gott der Revolution gegen Ägypten kennzeichnet. Ich könnte diesem Geist keinen besseren Ausdruck verleihen als mit den Worten Meister Eckharts:

Daß ich ein Mensch bin,
Habe ich gemeinsam mit allen Menschen.
Daß ich sehe und höre
Und esse und trinke,
Ist mir gemeinsam mit allen Tieren.
Aber daß ich ich bin, ist nur mir eigen
Und gehört mir
Und niemand sonst,
Keinem anderen Menschen,
Noch einem Engel, noch Gott,
Außer daß ich eins bin mit ihm.
(Fragmente)

Das Menschenbild

Die fundamentalste Aussage der Bibel bezüglich der Natur des Menschen ist, daß dieser als Abbild Gottes erschaffen wurde. «Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild nach unserer Gestalt. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn» (Gen 1,26f.).⁴² Daß dies mit größtem Nachdruck festgestellt wird, steht außer Frage. Die Schrift gebraucht zwei Ausdrücke: «Abbild» und «gleiche Gestalt» und wiederholt dann im nächsten Vers den gleichen Gedanken. Der biblische Bericht spricht nicht nur davon, daß der Mensch als Abbild Gottes geschaffen wurde – er bringt kurz danach Gottes Furcht zum Ausdruck, daß der Mensch selbst Gott werden könnte. Diese Besorgnis kommt in Gen 3,22f. klar zum Ausdruck. Der Mensch hat vom Baum der Erkenntnis gegessen; er ist nicht daran gestorben, wie ihm die Schlange richtig vorausgesagt hat; er ist *wie* Gott geworden. Nur seine Sterblichkeit unterscheidet ihn von Gott. Als Abbild Gottes geschaffen, ist er *wie* Gott, aber er *ist nicht* Gott. Um das zu verhindern, vertreibt Gott Adam und Eva aus dem Paradies. Die Schlange, die gesagt hatte: *eritis sicut dei* («Ihr werdet sein wie Götter»), hatte recht gehabt. Daß der Mensch wie Gott werden könnte und daß Gott ihn daran hindert, dieses Ziel zu erreichen, ist vermutlich ein archaischer Bestandteil des Textes. Die verschiedenen Redaktoren haben ihn jedoch nicht eliminiert, und sie müssen ihre Gründe dafür gehabt haben. Vielleicht war einer dieser Gründe der, daß sie betonen wollten, daß der Mensch nicht Gott ist und es auch nicht werden kann; er kann *wie* Gott werden, er kann in gewisser Weise Gott nachahmen. Tatsächlich ist ja die Voraussetzung für den Ge-

danken der *imitatio Dei*, daß der Mensch als Gottes Abbild geschaffen wurde. In der Bibel heißt es in bezug auf die Aufforderung, Gott ähnlich zu werden in Lev 19,1f.: «Der Herr sprach zu Mose: Rede zur ganzen Gemeinde der Israeliten, sag zu ihnen: Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott bin heilig.»⁴³ Bedenken wir, daß der Begriff «heilig» (*kadosch*) die wesentliche Eigenschaft Gottes ist, die ihn vom Menschen unterscheidet, was ihn auf den primitiven Stufen der Religion zu einem unantastbaren Tabu machte, so wird klar, welch wichtigen Schritt in der Entwicklung es bedeutet, wenn es heißt, daß der Mensch ebenfalls «heilig» werden kann.⁴⁴ Bei den Propheten finden wir seit Amos die gleiche Vorstellung. Aufgabe des Menschen ist, dieselben Eigenschaften, die auch Gott kennzeichnen, zu erwerben und zu praktizieren: Gerechtigkeit und Liebe (*rahamim*). Micha formuliert diesen Grundsatz in kurzer, prägnanter Form: «Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: nichts anderes, als gerecht zu sein, Güte und Treue zu lieben und in Ehrfurcht deinen Weg zu gehen mit deinem Gott» (Mich 6,8). In dieser Formulierung finden wir noch ein weiteres Bild für die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Der Mensch ist nicht Gott, aber er erwirbt die Eigenschaften Gottes, er steht nicht unter Gott, sondern er geht *mit* ihm den gleichen Weg.

Denselben Gedanken von der Nachahmung Gottes finden wir dann auch in der rabbinischen Literatur der ersten Jahrhunderte nach der Zerstörung des Tempels. «Wenn ihr ... auf allen seinen Wegen geht» (Dtn 11,22) – was sind dann Gottes Wege? In Ex 34,6 heißt es: Jahwe ist ein barmherziger (*raham* = liebend) und gnädiger Gott, langmütig, reich an Güte und Treue: Er bewahrt Tausenden Gunst, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg. Und bei Joel 3,5 heißt es: «Und es wird geschehen: Wer immer sich selbst den Namen des Herrn gibt, wird gerettet.» Aber wie ist es möglich, daß der Mensch, wenn er Gott anruft, damit gleichzeitig sich selbst ruft? Genauso wie Gott barmherzig und gnädig genannt wird, sollst auch du barmherzig und gnädig sein und an alle Gaben ausgeben, ohne Entsprechendes von ihnen zurückzuerwarten; so wie Gott gerecht genannt wird ... sei auch du gerecht; so wie Gott gültig genannt wird, so sei auch du liebend.»⁴⁵

Wie Hermann Cohen dargelegt hat, sind die in Exodus 34,6f.

aufgezählten Eigenschaften Gottes (*midot*) in *Normen* für das menschliche Handeln umgewandelt worden. «Nur die *Wirkungen* seines Wesens will Gott dem Mose offenbaren», sagt Cohen, «nicht sein Wesen selbst.»⁴⁶ Wie aber versucht der Mensch, Gottes Wirken nachzuahmen?

Indem er die Gebote Gottes, sein «Gesetz» erfüllt. Wie ich in einem späteren Kapitel zeigen werde, besteht das, was Gottes Gesetz genannt wird, aus vielen Teilen. Ein Teil, der den Kern der Lehren der Propheten ausmacht, besteht aus Verhaltensregeln, in denen Liebe und Gerechtigkeit zum Ausdruck kommen und verwirklicht werden. Die in Ketten Liegenden befreien, die Hungrigen speisen, den Hilflosen helfen, sind die ständig wiederholten Normen rechten Handelns, welche die Propheten predigen. Die Bibel und die rabbinische Überlieferung haben diese allgemeinen Normen mit Hunderten von spezifischen Gesetzen ergänzt, vom biblischen Verbot, Zinsen für ein Darlehen zu fordern, bis zum rabbinischen Gebot, Kranke zu besuchen, jedoch nicht einen kranken Feind, da es diesem peinlich sein könnte.

Diese Nachahmung Gottes dadurch, daß man so handelt, wie Gott es tut, bedeutet, daß man mehr und mehr wie Gott wird; es bedeutet gleichzeitig, daß man Gott *erkennt*. «Folglich bedeutet die Wege Gottes kennen, daß man im praktischen Leben seine Art, mit den Menschen umzugehen, seine allumfassenden Prinzipien von Gerechtigkeit, grenzenloser Liebe, Güte und Vergebung kennt und befolgt.»⁴⁷

In der Überlieferung von der Bibel bis hin zu Maimonides bedeutet Gott erkennen und wie Gott sein, Gottes Wirken nachahmen und nicht, über Gottes Wesen Bescheid wissen oder Spekulationen darüber anstellen. Hermann Cohen meint dazu: «An die Stelle des Seins tritt sonach die Handlung. Und an die Stelle der Kausalität tritt demgemäß der Zweck.»⁴⁸ Man könnte auch sagen, die Theologie wird durch das Gesetzesstudium ersetzt, die Spekulation über Gott durch das Praktizieren des Gesetzes. Das erklärt auch, weshalb das Studium der Bibel und des Talmuds zu einer der wichtigsten religiösen Pflichten erhoben wurde.

Dieselbe Idee kommt in der rabbinischen Auffassung zum Ausdruck, die besagt, daß die Verletzung des Gesetzes einer Leugnung Gottes gleichkommt. So lesen wir: «Daraus kannst du lernen, daß

wer Geld auf Zinsen ausleiht (*konfrin beikar*), das «fundamentale Prinzip» leugnet.»⁴⁹ Was für das Zinsnehmen gilt, das gilt auch für das Lügen. So kommentiert Rabbi Haninah ben Hachinai die Stelle Lev 5,21: «Wenn jemand ... seinen Nachbarn übervorteilt oder verlorenes Gut findet und dies leugnet», mit den Worten: «Keiner belügt seinen Nachbarn, ohne daß er damit das «fundamentale Prinzip» verleugnet.»⁵⁰ – Büchler meint dazu: «Der Schöpfer, das «fundamentale Prinzip» und der, welcher die Gebote gab, sind synonym mit Gott.»⁵¹

Was wir bis jetzt behandelt haben, stellt die Hauptlinie des biblischen und rabbinischen Denkens dar: Der Mensch kann wie Gott werden, aber er kann nicht Gott werden. Jedoch ist es sicherlich bemerkenswert, daß es rabbinische Äußerungen gibt, aus denen hervorgeht, der Unterschied zwischen Gott und Mensch könne beseitigt werden. So wird dem Gedanken, daß der Mensch Schöpfer des Lebens, wie Gott es ist, werden kann, im folgenden Ausdruck verliehen: «Raba sagte: Wenn die Gerechten es wollten, könnten sie (wenn sie ein Leben absoluter Reinheit führten) Schöpfer sein, denn es steht geschrieben: «Was zwischen euch und eurem Gott steht, sind eure Vergehen ...» (Jes 59,2). (Raba versteht *mavedilim* als «voneinander unterscheiden». Wenn die Vergehen der Menschen nicht wären, hätten sie die gleiche Macht wie Gott und könnten eine Welt erschaffen.) Raba schuf einen Menschen und schickte ihn zu Rabbi Sera. Rabbi Sera redete ihn an, aber er bekam keine Antwort. Daher sagte er zu ihm: «Du bist ein Geschöpf der Zauberer. Kehre in den Staub zurück!» (Talmud, Sanhedrin 65 b).

An einer anderen Stelle heißt es im Talmud vom Menschen, er sei zwar nicht fähig, Gott zu *sein*, aber er könne Gott gleichen und sich mit ihm die Herrschaft über die Welt teilen. In seiner Interpretation der Verse Daniels, in denen dieser von «Thronen» spricht, sagt der Talmud: «Einer der (Throne) war für ihn selbst und einer war für David (den Messias): das ist Rabbi Akibas Meinung. Rabbi Jose widersprach ihm: «Wie lange willst du noch die Schechina (einen Aspekt Gottes) beleidigen, indem du behauptest, ein menschliches Wesen sitze neben ihm!» (Sanhedrin 38 b). – Während später behauptet wird, Rabbi Akiba deute die beiden Throne so, daß es sich um den Thron der Barmherzigkeit beziehungsweise um den

der Gerechtigkeit handle, ist die einem der größten Gestalten des Judentums zugeschriebene Auffassung, daß ein *Mensch* auf einem Thron neben Gott sitze, von großer Bedeutung, selbst wenn Rabbi Akiba mit seiner Behauptung nicht die traditionelle Auffassung wiedergibt. Hier regiert der Mensch die Welt gemeinschaftlich mit Gott (denn in der jüdischen Überlieferung ist der Messias ein Mensch und nichts als ein Mensch).⁵²

Es ist klar, daß weder Rabbi Akibas Auffassung, daß der Messias auf einem Thron neben Gott sitzt, noch Rabas Ansicht, daß der Mensch wie Gott Leben erschaffen könnte, wenn er nur ganz rein wäre, der offiziellen Auffassung des Judentums entsprechen. Aber bereits die Tatsache, daß zwei der größten rabbinischen Meister derartige «Blasphemien» äußern konnten, zeigt, daß es eine Tradition gab, die der Hauptrichtung des jüdischen Denkens entspricht, daß nämlich der Mensch, obgleich sterblich, und vom Widerstreit zwischen seinem göttlichen und seinem irdischen Aspekt geplagt, doch ein offenes System ist und sich weiterentwickeln kann bis zu einem Punkt, wo er Gottes Macht und Schöpferkraft teilt. Diese Überlieferung hat im 8. Psalm einen schönen Ausdruck gefunden: «Du hast ihn (den Menschen) nur wenig geringer gemacht als Gott (oder die Götter oder die Engel; auf hebräisch: *elohim*)» (Ps. 8,6).

Der Mensch erscheint hier als Ebenbild Gottes, das die Fähigkeit zu einer Weiterentwicklung hat, der keine Grenzen gesetzt sind. Ein chassidischer Meister sagt: «Gott sagte nicht, daß es gut war, nachdem er den Menschen geschaffen hatte; das weist darauf hin, daß zwar das Vieh und alles sonst fertig war, nachdem es einmal geschaffen war, daß der Mensch dies aber nicht war.» Der Mensch selbst kann, geleitet von Gottes Wort, wie ihm die Tora und die Propheten Ausdruck verleihen, seine ihm innewohnende Natur im Prozeß der Geschichte entwickeln.

Welcher Art aber ist diese Evolution?

Das Wesentliche daran ist, daß der Mensch sich aus den inzestuösen Bindungen an Blut und Boden löst und zu Unabhängigkeit und Freiheit gelangt. (Unter «inzestuös» verstehe ich in erster Linie keine sexuelle, sondern eine affektive Bindung an die Mutter und die Natur.) Der Mensch, der Gefangene der Natur, wird dadurch frei, daß er zum vollen Menschsein gelangt. Nach Auffas-

sung der Bibel und der späteren jüdischen Überlieferung sind Freiheit und Unabhängigkeit die Ziele der menschlichen Entwicklung, und das Ziel menschlichen Strebens ist der ständige Prozeß der Befreiung von den Fesseln, die ihn an die Vergangenheit, an die Natur, an die Sippe und an seine Götzen binden.

Adam und Eva sind zu Beginn ihrer Entwicklung an Blut und Boden gebunden; sie sind noch «blind». Aber nachdem sie zur Erkenntnis des Guten und Bösen gelangt sind, «da gingen beiden die Augen auf». Mit dieser Erkenntnis ist die ursprüngliche Harmonie mit der Natur zerstört. Der Mensch beginnt den Individuationsprozeß und zerschneidet seine Bindungen an die Natur. Tatsächlich werden er und die Natur zu Feinden, die erst dann wieder versöhnt werden können, wenn der Mensch zu seinem vollen Menschsein gelangt ist. Mit diesem ersten Schritt der Zerschneidung des Bandes zwischen Mensch und Natur beginnt die Geschichte – und die Entfremdung. Wie wir sahen, handelt es sich dabei nicht um den «Sündenfall» des Menschen, sondern um sein Erwachen und so um den Anfang seines Aufstiegs.

Aber sogar schon vor der Austreibung aus dem Paradies (das ein Symbol des Mutterleibes ist) verkündet die Bibel – in nicht-symbolischer Sprache – die Notwendigkeit, die Bindung an Vater und Mutter zu lösen: «Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch» (Gen 2,24). Die Bedeutung dieses Verses ist völlig klar: Die Vorbedingung für die Vereinigung des Mannes mit der Frau ist, daß er die ursprüngliche Bindung an seine Eltern durchschneidet und ein unabhängiger Mensch wird. Die Liebe zwischen Mann und Frau ist nur möglich, wenn die inzestuöse Bindung gelöst ist. (Raschi interpretiert diesen Vers auch als Inzestverbot.)

Der nächste Schritt im Prozeß der Befreiung von den inzestuösen Bindungen wird zu Beginn der nationalen Geschichte der Hebräer vollzogen. Abraham bekommt von Gott befohlen, die Bindung an sein Vaterhaus zu zerschneiden, es zu verlassen und in das Land zu gehen, das Gott ihm zeigen wird. Nach langen Wanderungen lassen sich die hebräischen Stämme in Ägypten nieder. Eine neue Dimension kommt nun zu den Bindungen an Blut und Boden hinzu – die gesellschaftliche der Sklaverei. Der Mensch muß sich nicht nur von der Bindung an Vater und Mutter lösen, er muß auch

die gesellschaftlichen Fesseln zerreißen, die ihn zum Sklaven, zum Abhängigen von einem Herrn machen.

Die Idee, daß die Aufgabe des Menschen in seiner wachsenden Emanzipation von den «primären Bindungen»⁵³ der inzestuösen Fixierung liegt, findet ihren Ausdruck auch in einigen der wichtigsten religiösen Symbole und in religiösen Feiertagen der jüdischen Überlieferung: dem Passahfest, dem Laubhüttenfest und dem Sabbat. Das Passahfest feiert die Befreiung aus der Sklaverei, und die *Haggada* sagt, daß jeder einzelne das Gefühl haben muß, daß er selbst ein Sklave in Ägypten war und davon befreit wurde. Die *Matzot*, das ungesäuerte Brot, das in der Passahwoche gegessen wird, ist ein Symbol der Wanderung; es ist das Brot, das die Hebräer backten, als sie keine Zeit zum Anrühren des Sauerteigs hatten. Die *Sukka* (die Laubhütte oder das Stiftszelt) hat die gleiche symbolische Bedeutung: Indem der Jude in einer «provisorischen Wohnstätte» anstatt in einer «ständigen Wohnung» wohnt (oder doch wenigstens ißt), macht er sich wieder zum Wanderer, ob er nun auf dem Boden Palästinas oder in der Diaspora lebt. Sowohl die *Matzot* wie auch die *Sukka* symbolisieren das Durchschneiden der Nabelschnur zum Boden. (Zum Sabbat als Vorwegnahme der vollkommenen Freiheit siehe unten.)

Gegen unsere These, daß das jüdische Ziel für den Menschen seine Unabhängigkeit und Freiheit ist, ließe sich einwenden, daß die Bibel, wie auch die spätere Überlieferung, Gehorsam gegenüber dem Vater verlangt, und daß der aufbegehrende Sohn im Alten Testament schwer bestraft wird. Es stimmt durchaus, daß in der Hebräischen Bibel der Gehorsam eine große Rolle spielt, doch sollte man sich klar darüber sein, daß Gehorsam etwas völlig anderes ist als eine inzestuöse Fixierung.

Gehorsam ist der bewußte Akt der Unterwerfung unter eine Autorität, und in dieser Hinsicht ist Gehorsam das Gegenteil von Unabhängigkeit. Eine Fixierung ist eine *emotionale* Bindung an eine Person, durch die man gefühlsmäßig an diese Person gebunden ist. Gehorsam ist in der Regel bewußt; es handelt sich dabei mehr um eine Verhaltensweise als um ein Gefühl, und Gehorsam ist auch dann möglich, wenn man gegenüber der Autorität feindliche Gefühle empfindet und wenn man gehorcht, ohne mit den Befehlen

der Autorität einverstanden zu sein. Eine Fixierung ist als solche gewöhnlich unbewußt; bewußt ist ein Gefühl der Liebe oder Angst. Der gehorsame Mensch hat Angst, bestraft zu werden, falls er nicht gehorcht. Ein fixierter Mensch hat Angst, verloren zu sein und ausgestoßen zu werden, wenn er versucht, die inzestuöse Bindung zu lösen. Historisch handelt es sich beim Gehorsam gewöhnlich um den Gehorsam gegenüber dem Vater; die Fixierung ist die Bindung an die Mutter; im Extremfall handelt es sich um die «symbiotische» Bindung, welche den Individuationsprozeß blockiert. Während in patriarchalischen Gesellschaftssystemen die Angst vor dem Vater offenkundiger ist, geht die Angst vor der Mutter tiefer, und ihre Intensität hängt ab von der Intensität der Fixierung an sie.

Der Unterschied zwischen einer inzestuösen Fixierung und dem Gehorsam gegenüber einer Autorität bedarf noch einer weiteren Klärung. Unter einer inzestuösen Fixierung verstanden wir die Bindung an die Mutter, an Blut und Boden. Eine inzestuöse Fixierung ist ihrer Natur nach eine Bindung an die Vergangenheit und ein Hindernis für die volle Entwicklung. Gehorsam ist in der patriarchalischen Welt der biblischen und späteren jüdischen Überlieferung der Gehorsam gegenüber einer Vaterfigur, welche Vernunft, Gewissen, Gesetz, moralische und geistige Grundsätze repräsentiert. Die höchste Autorität im biblischen System ist Gott, der der Gesetzgeber ist und das Gewissen repräsentiert. Im Entwicklungsprozeß der menschlichen Rasse hat es vielleicht keine andere Möglichkeit gegeben, die dem Menschen geholfen hätte, sich von den inzestuösen Bindungen an Natur und Sippe zu lösen, als das Gebot, Gott und seinen Gesetzen zu gehorchen.

Ein weiterer Schritt in der Entwicklung des Menschen gibt ihm die Möglichkeit, Überzeugungen und Prinzipien zu erwerben und so schließlich «sich selbst treu» zu werden, anstatt einer Autorität zu gehorchen. In der Epoche, mit der wir uns hier befassen, nämlich der Bibel, und noch viele Jahrhunderte danach, sind Gehorsam und Fixierung nicht nur nicht identisch, es sind Gegensätze; Gehorsam gegenüber der rationalen Autorität ist der Weg, der es leichter macht, die inzestuöse Bindung an vorindividuelle archaische Kräfte zu zerbrechen. Aber darüber hinaus bedeutet *Gehorsam gegen Gott auch die Negierung der Unterwerfung unter die Menschen.*

In der Auseinandersetzung Samuels mit den Hebräern, als diese ihn bitten, ihnen einen König zu geben, finden wir, daß Gehorsam gegenüber einer weltlichen Autorität als Ungehorsam gegen Gott gedeutet wird: «Nicht dich (Samuel) haben sie verworfen, sondern mich: ich soll nicht mehr ihr König sein», sagt Gott (1 Sam 8,7).

Der Grundsatz, daß der Mensch nicht der Sklave des Menschen sein soll, ist im Talmud in dem von Rab formulierten Gesetz deutlich ausgesprochen, wenn dieser sagt: «Ein Arbeiter hat das Recht, auch mitten am Tag wegzugehen» (die Arbeit niederzulegen, d. h. zu streiken). Raba interpretiert Rabs Ausspruch folgendermaßen: «Wie geschrieben steht: Denn mir gehören die Israeliten als meine Knechte, denn meine Knechte sind sie (Lev 25,55), (dies bedeutet) aber nicht als Knechte von Knechten» (Talmud, Baba Kama 116 b). Hier wird das Recht des Arbeiters, ohne Vorankündigung zu streiken, mit dem allgemeinen Prinzip der menschlichen Freiheit begründet, welches darauf beruht, daß der Mensch allein Gott – und also nicht auch dem Menschen – Gehorsam schuldet. Dasselbe Argument bringt der rabbinische Kommentar zu dem Gesetz vor, welches besagt, daß man einem hebräischen Knecht das Ohr durchbohren solle, wenn er sich weigere, nach sieben Jahren Knechtschaft befreit zu werden. «Rabbi Jochanan B. Sakkai erklärte seinen Schülern: «Das Ohr hatte am Berg Sinai gehört: , denn mir gehören die Israeliten als Knechte:», und trotzdem ging dieser Mann hin und suchte sich einen anderen Herrn, deshalb soll man ihm das Ohr durchbohren, weil er sich nicht nach dem richtete, was sein Ohr gehört hatte.»⁵⁴ Das gleiche Argument brachten auch die Anführer der Zeloten, der radikalsten nationalistischen Gruppe im Kampf gegen Rom, vor. Wie Josephus in seiner *Geschichte des Jüdischen Kriegs* berichtet, sagte Eleazar, einer der zelotischen Anführer: «Wir sind schon lange entschlossen, niemand untertan zu sein, weder den Römern noch irgend jemand sonst, außer Gott allein, denn Er allein ist der wahre und gerechte Herr des Menschen.»⁵⁵ Die Idee der Gottesknechtschaft wurde in der jüdischen Überlieferung dahingehend abgewandelt, daß sie zur Grundlage für die Freiheit des Menschen vom Menschen wurde. *So garantiert die Autorität Gottes die Unabhängigkeit des Menschen von menschlicher Autorität.*

In der Mischna gibt es ein interessantes Gesetz: «Wenn es um die Suche nach einem Gegenstand geht, der jemand selbst gehört, und um einen solchen, der dem Vater des Betreffenden gehört, dann hat die Suche nach dem eigenen Besitz den Vorrang; handelt es sich um den Besitz des Vaters und den des Lehrers – dann hat der des Lehrers den Vorrang, denn sein Vater hat ihn auf die Welt gebracht, während sein Lehrer, der ihn in der Weisheit unterrichtet, ihn in die kommende Welt bringt; wenn aber sein Vater ein Weiser ist, dann hat der Besitz des Vaters den Vorrang. Wenn sein Vater und sein Lehrer (beide) eine Last tragen, muß er (zuerst) seinem Lehrer helfen sie niederzulegen, und dann dem Vater beistehen. Wenn sein Vater und sein Lehrer sich in Gefangenschaft befinden, so muß er zuerst seinen Lehrer und dann erst seinen Vater auslösen, aber wenn sein Vater ein Weiser ist, dann muß er zuerst seinen Vater und dann erst seinen Lehrer freikaufen» (Talmud, Baba Metzia II,11).

Dieses Zitat zeigt, wie sich die jüdische Überlieferung von der Forderung der Bibel, daß man dem Vater gehorchen muß, weiterentwickelt hat zu einer Einstellung, bei der die Blutsverwandschaft mit dem Vater von geringerer Bedeutung geworden ist als die geistige Verwandtschaft mit dem Lehrer. (Interessant ist auch, daß bezüglich des verlorengegangenen Gegenstands das eigene Interesse über dem des Lehrers und des Vaters steht.) Die geistige Autorität des Lehrers ist an die Stelle der natürlichen Autorität des Vaters getreten, wenn auch das biblische Gebot, die Eltern zu ehren, nicht aufgehoben ist.

Das Ziel der menschlichen Entwicklung ist Freiheit und Unabhängigkeit. Unabhängigkeit bedeutet das Durchschneiden der Nabelschnur und die Fähigkeit, sich im Leben allein auf sich selbst zu stellen. Aber ist eine so radikale Unabhängigkeit des Menschen überhaupt möglich? Kann der Mensch seinem Alleinsein ins Auge sehen, ohne vor Entsetzen zusammenzubrechen?

Nicht nur das Kind, auch der Erwachsene ist machtlos. «Gegen deinen Willen bist du erzeugt, und gegen deinen Willen bist du geboren, und gegen deinen Willen lebst du, und gegen deinen Willen stirbst du . . . , und gegen deinen Willen ist es dir bestimmt, daß du dem König der Könige, dem Heiligen, gepriesen sei er, Rechenschaft ablegen muß» (Rabbi Eleaser ha-Kappar, *Pirkei Awot* IV,

29). Der Mensch ist sich der Risiken und Gefahren seiner Existenz bewußt, aber seine Möglichkeiten, ihnen zu begegnen, sind unzureichend. Am Ende unterliegt er der Krankheit und dem Alter und stirbt. Menschen, die er liebt, sterben vor ihm oder nach ihm, und in beiden Fällen gibt es keinen Trost. Der Mensch ist unsicher; sein Wissen ist Stückwerk. In seiner Unsicherheit sucht er nach absoluten Werten, die ihm Sicherheit verheißen, nach denen er sich richten und mit denen er sich identifizieren kann. Kann er ohne solche Werte auskommen? Handelt es sich nicht darum, zwischen besseren oder schlechteren absoluten Werten seine Wahl zu treffen, d. h. zwischen solchen, die seine Entwicklung fördern, und solchen, die sie hemmen? Geht es nicht darum, zwischen Gott und Götzen zu wählen?

In der Tat gehört die volle Unabhängigkeit zu den Dingen, die am schwersten zu erreichen sind. Selbst wenn der Mensch seine Fixierung an Blut und Boden, an Mutter und Sippe überwindet, klammert er sich doch an andere Mächte, die ihm Sicherheit und Gewißheit geben: an seine Nation, seine soziale Gruppe, seine Familie; oder auch an seine Leistungen, seine Macht, sein Geld. Oder aber er wird so narzißtisch, daß er sich nicht wie ein Fremder in dieser Welt vorkommt, weil *er* diese Welt ist und neben und außerhalb von ihm nichts existiert.

Man gelangt zur Unabhängigkeit nicht einfach dadurch, daß man seiner Mutter, seinem Vater, dem Staat und dergleichen nicht gehorcht. Unabhängigkeit ist nicht dasselbe wie Ungehorsam. Unabhängigkeit ist nur insofern und in dem Maße möglich, als der Mensch aktiv die Welt erfaßt, zu ihr in Beziehung tritt und so mit ihr eins wird. Es gibt keine Unabhängigkeit und keine Freiheit, wenn der Mensch nicht das Stadium der völligen inneren Aktivität und Produktivität erreicht.

Die Antwort der Bibel und der späteren jüdischen Überlieferung scheint zu lauten: Der Mensch ist effektiv schwach und gebrechlich, aber er ist ein offenes System, das sich bis zu dem Punkt entwickeln kann, wo er frei ist. Er muß Gott gehorchen, so daß er seine Fixierung an die primären Bindungen zerreißen kann und Menschen nicht mehr untertan sein muß.

Aber wird der Begriff der Freiheit des Menschen bis zu seiner letzten Konsequenz, der Freiheit *von Gott* weiterentwickelt? Im

allgemeinen ist dies zweifellos nicht der Fall. In der rabbinischen Literatur wird Gott aufgefaßt als der oberste Herrscher und Gesetzgeber. Er ist der König aller Könige, und Gesetze, für welche die Vernunft keine Erklärung findet, sind aus keinem anderen Grund zu befolgen, als weil Gott sie gegeben hat. Aber wenn dies auch im allgemeinen zutrifft, so gibt es im talmudischen Gesetz und in der späteren jüdischen Literatur doch auch Aussagen, die auf eine Tendenz zur völligen Autonomie hinweisen, die so weit geht, daß der Mensch sogar von Gott unabhängig wird oder doch wenigstens mit ihm als gleichberechtigter Partner verhandeln kann. Diese Idee der Autonomie des Menschen kommt in folgender Geschichte zum Ausdruck: «An jenem Tag (bei einer Diskussion über die rituelle Reinigung) brachte Rabbi Elieser jedes nur denkbare Argument vor, aber er konnte sie nicht überzeugen. Er sagte zu ihnen: «Wenn die Halacha mit mir einer Meinung ist, soll dieser Johannisbrotbaum es bezeugen!» Daraufhin wurde der Johannisbrotbaum hundert Ellen weit hinweg geschleudert – andere behaupten sogar vierhundert Ellen. «Ein Johannisbrotbaum kann nichts beweisen», entgegneten sie ihm. Wiederum sagte er zu ihnen: «Wenn die Halacha meiner Meinung ist, soll der Strom es bezeugen!» Daraufhin floß der Strom rückwärts. «Ein Fluß kann überhaupt nichts beweisen», entgegneten sie. Und wiederum sagte er: «Wenn die Halacha meiner Meinung ist, sollen die Mauern des Lehrhauses es bezeugen!» Daraufhin neigten sich die Mauern, als wollten sie einstürzen. Aber Rabbi Joschua wies sie zurecht und sagte: «Was fällt euch ein, euch einzumischen, wenn Gelehrte einen Streit über die Halacha ausfechten?» Daraufhin stürzten sich Rabbi Joschua zu Ehren nicht ein, aber sie richteten sich Rabbi Elieser zu Ehren auch nicht wieder ganz auf. Und so stehen sie noch immer etwas geneigt. Und wiederum sagte Rabbi Elieser: «Wenn die Halacha mir recht gibt, dann soll es der Himmel bezeugen!» Daraufhin ertönte eine Stimme vom Himmel, die rief: «Weshalb streitet ihr mit Rabbi Elieser, wo doch die Halacha ihm in allen Stücken recht gibt!» Aber Rabbi Joschua erhob sich und rief: «Es ist nicht im Himmel!» Was meinte er damit? Rabbi Jeremias sagte, die Tora sei bereits auf dem Berge Sinai gegeben worden und wir schenkten einer himmlischen Stimme daher keine Beachtung mehr, da Du schon vor langer Zeit in der Tora am Berge Sinai

geschrieben hast, daß man sich der Mehrheit beugen muß.⁵⁶ Rabbi Nathan traf den Propheten Elija und fragte ihn: «Was hat der Heilige, gepriesen sei er, zu jener Stunde getan?» «Er lachte (vor Freude)», erwiderte er, «und sagte: Meine Söhne haben mich besiegt, meine Söhne haben mich besiegt» (Talmud, Baba Metzia 59 b).

Gottes Lächeln, als er sagt: «Meine Söhne haben mich besiegt», ist ein paradoxer Kommentar. Daß der Mensch sich unabhängig gemacht hat und Gott nicht länger braucht, daß er vom Menschen besiegt worden ist, ist genau das, was Gott gefällt. Im gleichen Sinne heißt es im Talmud: «Der Charakter des sterblichen Menschen ist so geartet, daß er sich unglücklich fühlt, wenn er besiegt wird, aber wenn der Heilige besiegt wird, so freut er sich» (Talmud, Pesachim 119 a). Wahrhaftig ist es ein weiter Weg von dem Gott, der Adam und Eva aus dem Paradies vertrieb, weil er befürchtete, sie könnten Gott selber werden.

In der chassidischen Literatur gibt es zahllose Beispiele für diesen Geist der Unabhängigkeit von Gott, ja selbst von Herausforderungen Gottes. So sagte der Lisensker Rabbi: «Es ist recht in den Augen Gottes, wenn seine Zaddikim (die chassidischen Meister) über ihn die Oberhand gewinnen.»⁵⁷ Daß der Mensch Gott in einem formellen Gerichtsverfahren zur Rechenschaft ziehen kann, wenn er seinen Verpflichtungen nicht nachkommt, kommt in der folgenden Geschichte zum Ausdruck:

In der Ukraine herrschte einmal eine schreckliche Hungersnot und die Armen konnten sich kein Brot kaufen. Da versammelten sich zehn Rabbis im Haus des «Spoler Großvaters» zu einer Sitzung des Rabbinengerichts. Der Spoler sagte zu ihnen:

«Ich habe eine Klage gegen den Herrn vorzubringen. Nach rabbinischem Recht muß ein Herr, der einen jüdischen Knecht für eine bestimmte Zeit (für sechs Jahre oder bis zum Jubeljahr) kauft, nicht nur ihn selbst, sondern auch seine Familie ernähren. Nun hat uns aber der Herr in Ägypten als seine Knechte gekauft, da er sagt: «Denn die Söhne Israels sind meine Knechte» (Lev 25,42), und der Prophet Ezechiel erklärte, daß selbst im Exil Israel der Knecht Gottes sei. «Deshalb, o Herr, bitte ich Dich, Du mögest Dich an Dein Gesetz halten und Deine Knechte mit ihren Familien ernähren.»

Die zehn Richter fällten ihr Urteil zugunsten des Spoler Rabbis.

Nach wenigen Tagen traf eine große Ladung Getreide aus Sibirien ein, und die Armen konnten wieder Brot kaufen.⁵⁸

Auch in der folgenden Geschichte kommt der Geist der Auflehnung gegen Gott zum Ausdruck:

Ein armer Mann kam zum Radwiler Rabbi und beklagte sich über seine Armut. Der Radwiler hatte kein Geld, das er ihm hätte geben können, und tröstete ihn statt dessen mit den Worten des Bibelverses: «Wen der Herr liebt, den züchtigt er» (Spr 3,12). Sein Vater, der Zlotzower Maggid, der Zeuge war, sagte zu seinem Sohn: «Das ist ganz gewiß nicht der richtige Weg, den Notleidenden zu helfen.» Man sollte den Bibelvers so verstehen: «Denn wer den Herrn liebt, der soll mit ihm rechten.» Er sollte folgendermaßen argumentieren: «Warum solltest Du einen Menschen veranlassen, sich durch Betteln zu erniedrigen, wo es doch in Deiner Macht stünde, ihm das Lebensnotwendige auf ehrenwerte Weise zu gewähren?» (A. Kahan, *Ateret ha-Zaddikim* [Warschau 1924]; zit. nach L. I. Newman, 1934, S. 57)

Die folgende Geschichte handelt von der Unabhängigkeit des Menschen: Sagte der Berditschewer Rabbi: «Wir lesen (Jes 40,30): «Die aber, die dem Herrn vertrauen, schöpfen neue Kraft.» Das bedeutet, daß die, welche den Herrn suchen, Ihm ihre Kraft geben und dafür von Ihm neue Kraft erhalten, um Ihm weiterhin zu dienen.» (I. Berger, *Esser Orot* [Warschau 1913]; zit. nach L. I. Newman, 1934, S. 132) oder:

Der Lubawitzer Rabbi sagte: «Am ersten Tage des Festes lädt uns Gott ein, einen Tag der Freude zu begehen; am zweiten Tage laden wir den Herrn ein, sich mit uns zu freuen. Die Einhaltung des ersten Tages hat uns Gott befohlen, den zweiten Festtag haben wir selbst eingesetzt.» (zit. nach L. I. Newman, 1934, S. 176) Der Gedanke, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, führt nicht nur zur Auffassung, daß der Mensch Gott ebenbürtig, ja sogar von ihm unabhängig ist, er führt zu der zentralen humanistischen Überzeugung, daß jeder Mensch die gesamte Menschheit in sich trägt.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob die Bibel und die spätere jüdische Überlieferung stark nationalistisch eingestellt wären, daß sie die Hebräer sowohl hinsichtlich ihres Wesens als auch hinsichtlich ihres Schicksals scharf von der übrigen Menschheit un-

terscheiden. Ist nicht Israel «das auserwählte Volk» und als Gottes Lieblingssohn allen anderen Völkern überlegen? Gibt es nicht im Talmud viele nationalistische und fremdenfeindliche Stellen? Waren die Juden im Laufe ihrer Geschichte nicht oft nationalistisch? Neigten sie nicht oft dazu, sich den Nichtjuden überlegen zu fühlen und ein engherziges Stammesbewußtsein zu bekunden? Keiner kann das bestreiten, und man braucht nicht erst Beweise dafür anzuführen. Tatsächlich machte es ja geradezu das Wesen des paulinischen und des späteren Christentums aus, daß es sich von allem jüdischen Nationalismus freimachte und eine «katholische» Kirche gründete, die alle Menschen ohne Rücksicht auf ihre Nationalität oder Rasse umfaßt.

Wenn wir diese nationalistische Einstellung untersuchen, sind wir zunächst versucht, sie zu entschuldigen, indem wir sie erklären. In den frühen Perioden der jüdischen Geschichte handelte es sich um einen kleinen Stamm, der gegen andere Stämme und Völker kämpfte, um sich zu behaupten, und man kann unter solchen Umständen kaum erwarten, auf Ideen des Internationalismus und Universalismus zu stoßen. Nach dem siebten vorchristlichen Jahrhundert ist die Geschichte der Juden die eines kleinen Volkes, das von Großmächten, welche es zu erobern und zu versklaven versuchen, in seiner Existenz bedroht wird. Zuerst wird ihr Land von den Babyloniern besetzt, und viele werden gezwungen, ihre Heimat zu verlassen und sich im Land des Eroberers niederzulassen. Jahrhunderte später fallen die Römer in Palästina ein, der Tempel wird zerstört, viele Juden werden getötet oder zu Gefangenen und Sklaven gemacht, und selbst die Ausübung ihrer Religion wird ihnen bei Todesstrafe verboten. Noch später befinden sich die Juden jahrhundertlang im Exil. Sie werden verfolgt, diskriminiert, getötet und gedemütigt von den Kreuzfahrern, den Spaniern, den Ukrainern, den Russen und Polen, und in unserem Jahrhundert haben die Nazis über ein Drittel von ihnen umgebracht. Abgesehen von günstigen Perioden unter der Herrschaft des Islam, wurden die Juden selbst unter den besten christlichen Herrschern als minderwertig angesehen und gezwungen, in Gettos zu leben. Ist es da nicht nur natürlich, daß sie ihrerseits einen Haß auf die Unterdrücker, einen nationalistischen Stolz und ein übertriebenes Stammesbewußtsein als Ausgleich für die ständigen Demütigungen ent-

wickelten? Aber alle diese Gegebenheiten erklären lediglich das Vorhandensein des jüdischen Nationalismus, entschuldigen können sie ihn nicht.

Man sollte jedoch nicht vergessen, daß diese nationalistische Einstellung zwar das *eine* Element in der Bibel und in der späteren jüdischen Überlieferung ist, daß sie aber in dem diametral entgegengesetzten Prinzip des Universalismus ihr Gegengewicht erhält.

Die Idee von der Einheit der menschlichen Rasse findet ihren ersten Ausdruck in der Schöpfungsgeschichte. *Ein* Mann und *eine* Frau wurden als Vorfahren der gesamten Menschheit geschaffen – genauer gesagt als Vorfahren der großen Gruppen, in die die Bibel die Menschheit einteilt: der Nachkommen Sems, Hams und Japhets. Zum zweitenmal kommt die Universalität der menschlichen Rasse im Bund Gottes mit Noach zum Ausdruck. Dieser Bund wird vor dem mit Abraham, dem Stammvater des hebräischen Stammes, abgeschlossen. Es handelt sich dabei um einen Bund mit der gesamten Menschheit und mit dem Reich der Tiere, in dem Gott verspricht, nie wieder das Leben auf der Erde zu vernichten. Den ersten Protest gegen Gott erhebt Abraham zugunsten der nicht-hebräischen Städte Sodom und Gomorra, und nicht zugunsten der Hebräer, als er Gott auffordert, er solle den Grundsatz der Gerechtigkeit nicht verletzen. Die Bibel gebietet, den Fremden (den Nicht-Hebräer) – und nicht nur den Nachbarn zu lieben, und erklärt dieses Gebot mit den Worten: «... denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen» (Dtn 10,19). Selbst in bezug auf den traditionellen Feind, die Edomiter, heißt es: «Der Edomiter dagegen soll dir kein Greuel sein, denn er ist dein Bruder» (Dtn 23,7).

Die höchste Stufe erreicht der Universalismus bei den Propheten. Während wir in einigen Reden der Propheten den Gedanken finden, daß die Hebräer als Lehrer und geistiges Vorbild den Nicht-Hebräern überlegen sind, gibt es andere Aussagen, in denen von der Rolle der Kinder Israels als Gottes Lieblingskindern nicht mehr die Rede ist.

Die Idee von der Einheit des Menschengeschlechts findet in der pharisäischen Literatur, besonders im Talmud, ihre Fortsetzung. Ich erwähnte bereits die Auffassung der Noachiden und den Begriff der «Frommen unter den Völkern».

Von den vielen anderen talmudischen Äußerungen, in denen der

Geist des Universalismus und des Humanismus zum Ausdruck kommt, mögen einige folgen:

«Es wird erzählt: Rabbi Meir pflegte zu sagen: Der Staub zum ersten Menschen wurde von allen Teilen der Erde gesammelt. Rabbi Oschaja sagte im Namen von Rab: Adams Rumpf kam aus Babylon, sein Kopf aus Israel, seine Glieder aus anderen Ländern, und seine Geschlechtsteile stammen nach Rabbi Acha aus Akra di Agma» (Talmud, Sanhedrin 38 a,b). Wengleich Rabbi Oschaja in seiner Erklärung behauptet, daß das Land Israel das Material für den Kopf des Menschen, also sein edelstes Teil, geliefert habe, so ändert das doch nichts Wesentliches an der vorangehenden allgemeineren Erklärung, daß der Körper des Menschen aus Staub von allen Teilen der Erde geschaffen wurde, d. h., daß Adam die gesamte Menschheit repräsentiert.

Ein ähnlicher Gedanke kommt in der Mischnastelle zum Ausdruck, die sich mit dem Gesetz befaßt, in dem festgelegt ist, daß bei einem Kapitalverbrechen die Zeugen gegen den Angeklagten einem Nötigungsverfahren zu unterziehen sind («Man ermahnt sie dringend»), sie sollten kein falsches Zeugnis gegen den Angeklagten ablegen. Dabei hält man ihnen vor, was es bedeutet, wenn ein Mensch aufgrund ihrer Aussage hingerichtet würde. «Aus diesem Grund», sagt man ihnen, «wurde der Mensch als einzelner geschaffen, um dich zu lehren, daß wer immer einen einzigen Menschen von Israel⁵⁹ tötet, nach der Schrift so schuldig ist, als wenn er die ganze Welt vernichtet hätte. Und wer einen einzigen Menschen rettet, dem wird das so angerechnet, als ob er die ganze Welt gerettet hätte ...» (Talmud, Sanhedrin IV, 5).

Eine andere Talmudstelle zeigt denselben Geist: «Zu dieser Stunde (als die Ägypter im Roten Meer umkamen) wollten die dienenden Engel vor dem Heiligen, gepriesen sei Er, den (Lob)gesang anstimmen, aber Er verbot es ihnen und sagte: Das Werk meiner Hände (die Ägypter) ertrinkt im Meer; wollt ihr da vor mir ein Lied anstimmen?» (Talmud, Sanhedrin 39 b).⁶⁰

In den Perioden, als die Juden von den Römern und Christen verfolgt wurden, überwog oft der nationalistische und fremdenfeindliche Geist über den universalistischen. Solange jedoch die Lehren der Propheten lebendig waren, konnte der Gedanke von der Einheit des Menschengeschlechts nicht in Vergessenheit gera-

ten. Dieser Geist manifestierte sich immer dann, wenn die Juden Gelegenheit hatten, aus dem engen Bezirk ihrer Gettoexistenz herauszukommen. Sie verschmolzen dann die eigene Tradition mit der führenden humanistischen Denker der Außenwelt, und als im neunzehnten Jahrhundert die politischen und gesellschaftlichen Scharanken fielen, gehörten jüdische Denker zu den radikalsten Vertretern des Internationalismus und der Idee des Humanismus. Nach zweitausend Jahren scheint der Universalismus und Humanismus der Propheten in den Gestalten von Tausenden von jüdischen Philosophen, Sozialisten und Internationalisten, von denen viele keine persönliche Verbindung mehr mit dem Judentum hatten, neue Blüten zu treiben.

Das Geschichtsbild

a) Über die Möglichkeit der Revolution

Mit Adams «Fall» begann die Geschichte der Menschheit. An die Stelle der ursprünglichen, vorindividuellen Harmonie zwischen Mensch und Natur und zwischen Mann und Frau trat der Konflikt und der Kampf. Der Mensch leidet unter diesem Verlust des Einsseins. Er ist allein und getrennt von seinem Mitmenschen und von der Natur. Sein leidenschaftlichstes Streben gilt der Rückkehr in jene Welt der Einheit, die vor seinem Ungehorsam seine Heimat war. Er möchte die Vernunft, das Bewußtsein seiner selbst, die Möglichkeit der Entscheidung, die Verantwortung aufgeben und in den Mutterleib, zur Mutter Erde, in die Dunkelheit zurückkehren, wo das Licht des Gewissens und des Wissens noch nicht scheint. Er möchte seiner neu errungenen Freiheit wieder entrinnen und eben das Bewußtsein seiner selbst, das ihn zum Menschen macht, wieder verlieren.

Aber er kann nicht zurück. Der Akt des Ungehorsams, das Wissen um Gut und Böse, das Bewußtsein seiner selbst sind nicht mehr rückgängig zu machen. Es gibt keinen Weg zurück. «Gott der Herr schickte ihn aus dem Garten von Eden weg, damit er den Ackerboden bestellte, von dem er genommen war. Er vertrieb den Menschen und ließ östlich des Gartens von Eden die Kerubim lagern und das lodernde Flammenschwert, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewachten» (Gen 3,23f.).

Der Mensch ist behaftet mit der existentiellen Dichotomie, der Natur anzugehören und sie trotzdem zu transzendieren, da er sich seiner selbst bewußt ist und die Wahl der Entscheidung hat; er kann diese Dichotomie nur auflösen, indem er vorwärtsgeht. Der Mensch muß sich als Fremder in der Welt erleben, als sich selbst

und der Natur entfremdet, um die Fähigkeit zu gewinnen, auf einer höheren Ebene wieder mit sich selbst, mit seinen Mitmenschen und mit der Natur eins zu werden. Er muß die Spaltung zwischen sich als dem Subjekt und der Welt als dem Objekt als Vorbedingung für die Überwindung dieser Spaltung erfahren.

Der Mensch erschafft sich selbst im Prozeß der Geschichte, der mit seinem ersten Akt der Freiheit begann – der Freiheit, nicht zu gehorchen –, «nein» zu sagen. Diese «Verderbtheit» ist in der Natur der menschlichen Existenz selbst begründet. Der Mensch muß durch den Prozeß der Entfremdung hindurchgehen, um sie zu überwinden und zu einer neuen Harmonie zu gelangen. Diese neue Harmonie, das neue Einssein mit Mensch und Natur, wird in der prophetischen und rabbinischen Literatur als «das Ende der Tage» oder als «die messianische Zeit» bezeichnet. Es handelt sich dabei nicht um einen von Gott oder den Sternen vorausbestimmten Zustand; er wird nicht eintreten, es sei denn durch die eigene Anstrengung des Menschen. Die messianische Zeit ist die geschichtliche Antwort auf die Existenz des Menschen. Er kann sich selbst zerstören oder zur Verwirklichung der neuen Harmonie vorschreiten. Der Messianismus ist kein Akzidenz der menschlichen Existenz – er ist vielmehr die ihr inhärente, logische Antwort: die Alternative zur Selbstzerstörung des Menschen.

Genauso wie der Beginn der Menschheitsgeschichte durch die Trennung von der Heimat (dem Paradies) gekennzeichnet ist, so ist auch der Beginn der Geschichte der Hebräer dadurch gekennzeichnet, daß sie ihre Heimat verlassen: «Der Herr sprach zu Abraham: zieh aus deinem Land, aus deiner Heimat und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde! Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. Ich will alle segnen, die dich segnen; wer dich verwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen» (Gen 12,1–3).

Wie bereits im vorigen Kapitel erwähnt, ist die Voraussetzung für die Weiterentwicklung des Menschen, daß er die primären Bindungen an sein Vaterland, seine Sippe und Vater und Mutter durchtrennt. Zur Freiheit gelangt nur der, dem es gelingt, sich von den primären Bindungen zu befreien, welche Sicherheit verleihen, aber den Menschen verkrüppeln. In der Geschichte Abrahams

geht der Befehl Gottes, er solle sein Vaterland verlassen, dem Versprechen, das Gott ihm gibt, voraus. Aber wie so oft im biblischen Stil geht der erste Satz nicht nur zeitlich dem zweiten voraus, er ist auch die Vorbedingung dafür. Man könnte das so übersetzen: «Wenn du aus deinem Land ziehst . . . , dann werde ich dich zu einem großen Volk machen . . . » (Es ist hier zu vermerken, daß das Leitmotiv des prophetischen Universalismus in eben dem Augenblick auftaucht, in dem der hebräische Stamm sich konstituiert durch Abraham «sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen».)⁶¹

Das nächste und wichtigste Ereignis in der jüdischen Geschichte nach den Wanderungen zwischen Ägypten und Kanaan⁶² ist die Geschichte der Befreiung der Hebräer von den Ägyptern. Die Befreiung ist primär keine nationale, sondern eine soziale Revolution; die Hebräer werden nicht deshalb befreit, weil ihr Leben als nationale Minderheit unerträglich ist, sondern weil sie von ihren ägyptischen Herren versklavt werden.

Die von Joseph nach Ägypten geführten Hebräer hatten es zu etwas gebracht und sich vermehrt. Die Ägypter sahen in ihnen eine Gefahr für das Land. «Da setzte man Fronvögte über sie ein, um sie durch schwere Arbeit niederzuhalten. Sie mußten für den Pharao die Städte Pitom und Ramses als Vorratslager bauen. Je mehr man sie aber unter Druck hielt, um so stärker vermehrten sie sich und breiteten sich aus, so daß es den Ägyptern vor ihnen unheimlich wurde. Daher gingen sie hart gegen die Israeliten vor und machten sie zu Sklaven. Sie machten ihnen das Leben schwer durch harte Arbeit mit Lehm und Ziegeln und durch alle möglichen Arbeiten auf den Feldern. So wurden die Israeliten zu harter Sklavenarbeit gezwungen» (Ex 1,11–14). Die Unterdrückung wurde immer grausamer, und der Pharao befahl, alle neugeborenen Söhne der Hebräer zu töten und nur ihre Töchter am Leben zu lassen.

An diesem Punkt der biblischen Geschichte tritt Moses auf den Plan. Er war der Sohn eines Mannes und einer Frau aus dem Hause Levi und wurde laut der biblischen Geschichte von seiner Mutter am Flußufer versteckt; hier fand ihn die Tochter des Pharao und er wurde im Palast des Pharao erzogen.⁶³

Der Text zeigt uns die Entwicklung von Moses, dem Befreier.

Obwohl er als ägyptischer Prinz aufgezogen wird, ist er sich doch seiner hebräischen Abstammung bewußt. Als er zusieht, wie ein Ägypter einen Hebräer, einen seiner Brüder, schlägt, gerät er in einen solchen Zorn, daß er den Ägypter erschlägt. Der Pharao hört davon, und Moses muß fliehen. Mit diesem impulsiven Akt der Identifizierung mit seinen Brüdern zerreißt Moses seine Bindung an den ägyptischen Hof und macht sich zum Verfeimten. Er kann nur als revolutionärer Führer zurückkehren.

Auf seiner Flucht kommt er in das Haus eines midjanitischen Priesters, heiratet dessen Tochter und bekommt von ihr einen Sohn, den er Gerschon nennt, was wörtlich «ein Fremder dort» heißt, oder wie im Text ausdrücklich angegeben wird: «Gast bin ich in fremdem Land» (Ex 2,22).⁶⁴ Wir haben hier wieder das Leitmotiv: Moses muß Ägypten, wo er geboren wurde, verlassen, bevor er bereit ist, Gottes Offenbarung und seine Mission als Befreier anzunehmen. An diesem Punkt beginnt die Geschichte der hebräischen Revolution.

Es tauchen dabei einige entscheidende historisch-psychologische Fragen auf. Wie können sich Sklaven so ändern, daß sie sich nach Freiheit sehnen? Solange sie Sklaven sind, kennen sie doch die Freiheit nicht, und wenn sie frei sind, brauchen sie keine Revolution. Ist eine Revolution überhaupt möglich? Ist der Übergang von der Sklaverei zur Freiheit möglich? Außerdem müssen wir uns fragen, welche Rolle Gott entsprechend der biblischen Geschichtsauffassung bei diesem Befreiungsprozeß spielt. Ändert er das Herz des Menschen? Befreit er ihn durch einen Akt der Gnade? Und wenn dies nicht der Fall ist, wie kann der Mensch es dann, ganz allein auf sich gestellt, fertigbringen?

Tatsächlich erscheinen die historische Veränderung und die Revolution wie ein logisches Paradoxon, hat doch der versklavte Mensch keine Vorstellung von der Freiheit – und doch kann er ohne diese Vorstellung von Freiheit nicht frei werden. Die biblische Geschichte gibt eine Antwort auf dieses Paradoxon. *Die Freiheit beginnt mit der Fähigkeit des Menschen zu leiden*, und er leidet körperlich und geistig, wenn er unterdrückt wird. Das Leiden veranlaßt ihn, gegen seine Unterdrücker aufzubegehren und den Versuch zu machen, die Unterdrückung zu beenden, wenn er auch noch nicht nach einer Freiheit streben kann, von der er nichts

weiß. Wenn der Mensch die Fähigkeit zu leiden verloren hat, dann hat er auch die Fähigkeit verloren, eine Veränderung herbeizuführen. Beim ersten Schritt zur Revolution entwickelt er jedoch neue Kräfte, die er nicht hätte haben können, solange er als Sklave lebte, und diese neuen Kräfte ermöglichen es ihm schließlich, die Freiheit zu erlangen. Während des Befreiungsprozesses ist er jedoch in Gefahr, wieder in den alten Zustand der Sklaverei zurückzufallen.

Ermöglicht es Gott dem Menschen frei zu werden, indem er sein Herz ändert? Greift Gott in den Prozeß der Geschichte ein? Nein. Der Mensch bleibt sich selbst überlassen, und er macht seine Geschichte selbst. Gott hilft zwar, aber niemals dadurch, daß er die Natur des Menschen ändert oder etwas tut, was nur der Mensch für sich selbst tun kann. In meiner nicht-theistischen Sprache würde ich sagen: Der Mensch bleibt sich selbst überlassen, und niemand kann für ihn tun, was er nicht selbst, allein auf sich gestellt, für sich tun kann.

Wenn wir uns die Befreiung aus Ägypten im einzelnen ansehen, so finden wir darin die eben erwähnten Prinzipien. Sie beginnt folgendermaßen: «Nach vielen Jahren starb der König von Ägypten. Die Israeliten stöhnten noch unter der Sklavenarbeit: sie klagten, und ihr Hilferuf stieg aus ihrem Sklavendasein zu Gott empor. Gott hörte ihr Stöhnen, und Gott erinnerte sich seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob. Gott blickte auf die Söhne Israels und Gott erkannte ihre Lage» (Ex 2,23-25). Es heißt im Text nicht, daß die Kinder Israels Gott anriefen oder zu ihm beteten, sondern Gott hörte ihr Stöhnen über die Fronarbeit und «verstand» sie. Der ziellos ausgestoßene Schrei findet seinen Weg zu Gott, weil Gott das Leiden «versteht». Das hebräische Wort *va-jeda*⁶⁵ ist korrekt mit «er erkannte» oder «er verstand» zu übersetzen. Nachmanides gibt dazu folgenden Kommentar: «Obwohl die Kinder Israels ihre Befreiung nicht verdienten, erregte ihr Schrei doch Gottes Mitleid.» Worauf es ankommt, ist, daß sie *nicht* zu Gott schreien, sondern daß Gott das Leiden versteht und sich deshalb entschließt zu helfen.⁶⁶

Der nächste Schritt ist, daß Gott sich Moses offenbart, was die Vorbedingung dafür ist, daß dieser seine Mission als Befreier der Kinder Israels erfüllen kann. Gott erscheint ihm in einem Busch-

und «da brannte der Dornbusch und verbrannte doch nicht» (Ex 3,2).

Der Dornbusch symbolisiert das Paradoxon allen geistigen Lebens, daß seine Energie sich im Gegensatz zur materiellen Existenz durch Gebrauch nicht verringert. Gott offenbart sich Moses nicht als ein Gott der Natur, sondern als ein Gott der Geschichte, als der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. In seiner Offenbarung wiederholt er tatsächlich noch einmal die Sätze, die wir bereits erörtert haben. Er sagt: «Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und den Klageschrei gegen ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne⁶⁷ ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, wo Milch und Honig strömen» (Ex 3,7-8). Wieder macht uns der Text klar, daß die Hebräer nicht zu Gott schrien, sondern daß er sie hörte, weil sie unter ihren Antreibern litten. Aufgrund seines Wissens, seines tiefen Verständnisses kann Gott den Schrei hören, der nie zu ihm hinaufgesandt wurde. Und wiederum, zum drittenmal, wird der gleiche Gedanke wiederholt: «Jetzt ist der Klageschrei der Israeliten zu mir gedungen, und ich habe auch gesehen, wie die Ägypter sie unterdrücken» (Ex 3,9). Gott sagt hier, daß er sich selbst von der Unterdrückung überzeugt hat und daß diese und das durch sie hervorgerufene Leiden so groß sind, daß er seine Hilfe verbürgt. Jetzt gibt Gott Moses den direkten Befehl: «Und jetzt geh! Ich sende dich zum Pharao. Führe mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten heraus!» (Ex 3,10)

Moses reagiert auf diesen Befehl mit einem Schock. Er weigert sich. Wie viele andere, spätere hebräische Propheten will auch er sein. (Und man könnte hinzufügen, daß, wer ein Prophet sein möchte, keiner ist.)⁶⁸ Moses' erster Einwand gegen diesen Befehl lautet: «Wer bin ich, daß ich zum Pharao gehen und die Israeliten aus Ägypten herausführen könnte?» (Ex 3,11). Das sind nicht die Worte eines Mannes, der von Stolz geschwellt ist, weil er für eine Mission auserwählt wurde, sondern die eines Menschen, der frei ist von Narzißmus und der trotz seines Genius und trotz außergewöhnlicher Talente sich bewußt ist, daß er der Aufgabe nicht gewachsen ist, die er erfüllen soll. Nachdem Gott seinen ersten Einspruch abgetan hat, bringt Moses einen weiteren Einwand

vor: «Ich werde also zu den Israeliten kommen und ihnen sagen. Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt. Sie aber werden mich fragen: Wie heißt er? Was soll ich ihnen dann sagen?» (Ex 3,13).

Moses wirft hier eine entscheidende Frage auf, die an das Paradoxon der Revolution rührt. Wie kann man an ein Volk appellieren, wenn es nicht reif dafür ist? Genauer gesagt, wie kann man sich an ein Volk im Namen des Gottes der Geschichte, d. h. der Selbsttätigkeit des Menschen wenden, wenn es daran gewöhnt ist, Götzen, die *Dinge* sind und die daher einen Namen haben können und müssen, zu verehren? Gottes Antwort besteht in dem ersten von verschiedenen Zugeständnissen, die er der mangelnden Bereitschaft des Volkes macht. Wenngleich er keinen Namen hat, nennt er Moses einen Namen, dessen sich dieser bedienen kann, um sich den Hebräern verständlich zu machen. Seine Antwort bedeutet, wie bereits erwähnt, in freier Übersetzung: «Mein Name ist Namenlos.»⁶⁹ Es besteht kein Zweifel, daß der Name «Namenlos» nur ein für den Augenblick gegebener Name ist und daß Gott in Wirklichkeit keinen Namen hat, da er nur der Gott der Geschichte, der Gott des Handelns ist.⁷⁰ Aber Moses ist noch immer nicht zufrieden. Er bringt einen weiteren Einwand vor, daß ihm nämlich die Hebräer nicht glauben und daß sie sagen werden: «Jahwe ist dir nicht erschienen.» Und wiederum macht Gott dem Verständnisvermögen des Volkes ein Zugeständnis. Er lehrt Moses einen Zauber, mit dessen Hilfe er einen Stab in eine Schlange verwandeln kann und mit der er seine Hand aussätzig und wieder gesund machen kann. Und wenn sie auf die beiden Beispiele von Moses' Zauberei hin noch immer nicht glauben werden, wird sie der dritte Zauber überzeugen: wenn er Wasser in Blut verwandelt. Immer noch ist Moses nicht bereit, und er sagt: «Aber bitte, Herr, ich bin keiner, der gut reden kann, weder gestern noch vorgestern, noch seitdem du mit deinem Knecht sprichst. Mein Mund und meine Zunge sind schwerfällig» (Ex 4,10). Gott antwortet ihm darauf, daß er den Menschen erschaffen habe, könne er Moses ja wohl auch die Macht zu reden geben.

Jetzt sind Moses' Argumente erschöpft, und er sagt verzweifelt: «Aber bitte, Herr, schick doch einen andern!» (Ex 4,13). Auch Gottes Geduld scheint erschöpft, und er weist zornig darauf hin,

daß Aaron, Moses' Bruder, ein guter Redner sei: «Sprich mit ihm und leg ihm die Worte in den Mund! Ich aber werde mit deinem und seinem Mund sein, ich werde euch anweisen, was ihr tun sollt, und er wird für dich zum Volk reden. Er wird für dich der Mund sein, und du wirst für ihn Gott sein» (Ex 4,15f.). Hiermit ist das Priestertum geschaffen. Wie Gottes Name, so ist auch die Funktion des Priesters ein Zugeständnis an die Unwissenheit des Volkes; der Prophet Moses ist der Mann der Einsicht und Erkenntnis; der Priester Aaron ist der Mann, der die Einsicht in die Sprache übersetzt, die das Volk versteht. Die ganze Zwiespältigkeit des Propheten und Priesters ist bereits hier angedeutet. Es kann sein, daß der Prophet nicht fähig ist, sich dem Volk verständlich zu machen; der Priester kann im Namen des Propheten sprechen und trotzdem seine Botschaft falsch ausdeuten.

Moses kehrt kurze Zeit zu seiner Frau und seinem Schwiegervater in Midian zurück und trifft seinen Bruder Aaron in der Wüste. Sie kehren beide nach Ägypten zurück, übermitteln den Hebräern die Botschaft, die Gott Moses aufgetragen hat, und vollbringen verschiedene Wunder, um ihre Legitimität zu beweisen. Daraufhin und erst daraufhin glaubte das Volk: «Als sie hörten, daß sich der Herr der Israeliten angenommen und ihr Elend gesehen habe, verneigten sie sich und warfen sich vor ihm nieder» (Ex 4,31). Das Volk reagiert, wie Götzendiener reagieren; wie ich schon dargelegt habe, macht die Unterwerfung, die hier in ihrem Sich-Niederwerfen zum Ausdruck kommt, das Wesen des Götzendienstes aus.

Nachdem Moses und Aaron die Hebräer überzeugt haben, gehen sie mit ihrer Bitte zum Pharao. Sie formulieren sie so, daß der Pharao sie verstehen kann: «So spricht Jahwe, der Gott Israels: Laß mein Volk ziehen, damit sie mir in der Wüste ein Fest feiern können!» (Ex 5,1). Es ist dies die herkömmliche Sprache des Götzendienstes. Gott wird hingestellt als der Nationalgott Israels, und es ist beabsichtigt, ihm ein Fest zu veranstalten. Der Pharao erklärt, er wisse nichts von diesem Gott, und Aaron und Moses drängen ihn, ihnen die Bitte zu gewähren, «damit er uns nicht mit Pest und Schwert strafe» (Ex 5,3). Der Pharao kommt nicht auf den Gedanken, daß dieser Gott mächtig sein könnte, daß es ein Gott sein könnte, der großen Schaden stiftet. Er ordnet an, daß der Fron-

dienst verschärft wird, und fügt hinzu: «Denn sie sind faul, und deshalb schreien sie: Wir wollen gehen und unserem Gott Schlachtopfer darbringen» (Ex 5,8). Der Pharao tut das, was Tausende von Pharaonen vor und nach ihm getan haben. Er kann das Verlangen nach Freiheit nicht verstehen und erklärt es mit Faulheit; außerdem glaubt er, der Mensch werde, wenn er völlig mit Arbeit überbürdet ist, seine Träume von Freiheit vergessen, die für den Pharao ohnehin nur verlogenes Gerede bedeuten. Als die Hebräer Schwierigkeiten haben, ihr Arbeitssoll zu erfüllen, wiederholt der Pharao: «Faul seid ihr, faul. Nur deshalb sagt ihr: Wir wollen gehen und Jahwe Schlachtopfer darbringen» (Ex 5,17).

Jetzt fangen die Hebräer an, Angst vor der Freiheit zu bekommen. Sie geben Moses und Aaron die Schuld an den noch größeren Schwierigkeiten, die ihnen durch ihre ersten Forderungen nach Freiheit erwachsen sind und sagen zu ihnen: «Der Herr soll euch erscheinen und euch richten, denn ihr habt uns beim Pharao und seinen Dienern in Verruf gebracht und ihnen ein Schwert in die Hand gegeben, mit dem sie uns umbringen können» (Ex 5,21). Diese Reaktion der Hebräer ist in der Geschichte ebenso häufig anzutreffen wie die Reaktion des Pharao. Sie beklagen sich darüber, daß ihre Herren nichts mehr von ihnen wissen wollen; sie fürchten nicht nur, schwer arbeiten oder gar sterben zu müssen, sondern auch die – wenn auch noch so geringe – Gunst ihrer Ausbeuter zu verlieren.

Moses scheint den Mut zu verlieren. Er beklagt sich bei Gott und sagt: «Mein Herr, warum behandelst du dieses Volk so schlecht? Wozu hast du mich gesandt? Seit ich zum Pharao gegangen bin, um in deinem Namen zu reden, behandelt er dieses Volk noch schlechter, aber du hast dein Volk nicht gerettet» (Ex 5,22f.).

Mit diesem verzweifelten Vorwurf gegen Gott ist der erste Akt des Dramas zu Ende. Weder hat der Pharao der Botschaft nachgegeben oder sie auch nur verstanden, noch hat das Volk an seinem Verlangen nach Freiheit festgehalten, als die ersten Schwierigkeiten auftauchten. Moses, der Führer, sieht keinen Hoffnungsschimmer mehr, daß die Revolution erfolgreich sein könnte. Jetzt sieht Gott, daß mit Vernunft und ohne Gewalt nichts mehr zu machen ist. Von nun an wird Gewalt angewandt werden, die den Pharao schließlich zwingen wird einzulenken, so daß es den Hebräern

möglich wird, aus dem Land ihrer Sklaverei zu entfliehen. Aber wie wir noch sehen werden, gelingt es der Gewalt, weder den Pharao noch die Hebräer zu überzeugen, welche in die Angst vor der Freiheit und in den Götzendienst zurückfallen, sobald sie auf Schwierigkeiten stoßen, oder wenn die charismatische Gestalt des Führers nicht gegenwärtig ist.

Der nächste Akt beginnt, als Gott dem Moses befiehlt, abermals mit den Kindern Israels zu reden:

«Ich bin Jahwe. Ich führe euch aus dem Frondienst für die Ägypter heraus und rette euch aus der Sklaverei. Ich erlöse euch mit hoch erhobenem Arm und durch gewaltiges Strafgericht über sie. Ich nehme euch als mein Volk an und werde euer Gott. Und ihr sollt wissen, daß ich Jahwe bin, euer Gott, der euch aus dem Frondienst in Ägypten herausführt. Ich führe euch in das Land, das ich Abraham, Isaak und Jakob unter Eid versprochen habe. Ich übergebe es euch als Eigentum, ich, der Herr.» Das teilte Moses den Israeliten mit. Sie aber hörten nicht auf Moses, weil sie vor harter Arbeit verzagten (Ex 6,6–9).

Auch hier bedient sich Gott den Kindern Israel gegenüber einer anderen Sprache als dem Pharao gegenüber. Hier lautet die Botschaft, daß sie aus der Knechtschaft befreit werden und Gott als ihren Befreier erkennen werden. Aber wiederum sind die Hebräer taub für die Botschaft, teils, weil sie den Mut verloren haben, und teils, weil sie so schwer arbeiten müssen, daß sie nicht einmal mehr die Kraft haben zu leiden. Wir haben es hier mit einer Erscheinung zu tun, die sich häufig in der Geschichte wiederholt. Es gibt einen Grad des Leidens, wo der Mensch sogar nicht einmal mehr den Wunsch empfindet, es zu beenden. Auch Moses hat seinen Glauben verloren; als er aufgefordert wird, zum Pharao zu gehen und die Befreiung der Hebräer zu fordern, antwortet er: «Wenn schon die Israeliten nicht auf mich hörten, wie sollte mich dann der Pharao anhören, zumal ich ungeschickt im Reden bin?» (Ex 6,12).

Im folgenden Kapitel bestätigt Gott seinen Befehl an Moses, den Pharao aufzusuchen. Moses soll ihm sagen, er solle den Kindern Israel gestatten, das Land zu verlassen. Der Vorwand, daß sie nur drei Tage in die Wüste gehen würden, um dort «ein Fest zu feiern», wird fallengelassen. Die Forderung wird in vollem Ausmaß uneingeschränkt erhoben.

Die nun folgende Stelle ist eine der rätselhaftesten der ganzen Geschichte. Gott sagt: «Ich aber will das Herz des Pharao verhärten, und dann werde ich meine Zeichen und Wunder in Ägypten häufen. Der Pharao wird nicht auf euch hören. Deshalb werde ich meine Hand auf Ägypten legen und unter gewaltigem Strafgericht meine Scharen, mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten führen. Wenn ich meine Hand gegen die Ägypter ausstrecke, werden sie erkennen, daß ich der Herr bin, und ich werde die Israeliten aus ihrer Mitte herausführen» (Ex 7,3-5). Was meint Gott, wenn er sagt: «Ich aber will das Herz des Pharao verhärten»? Spricht da ein rachsüchtiger und betrügerischer Herr, der mit dem Pharao ein doppeltes Spiel treibt, indem er Moses veranlaßt, ihn zu bitten, die Hebräer ziehen zu lassen, und ihn gleichzeitig veranlaßt, diese Bitte nicht zu erfüllen? Ich halte es für unwahrscheinlich, weil dieses Gottesbild selbst von den anthropomorphsten Beschreibungen Gottes, die wir in der Bibel finden, zu weit entfernt wäre. «Ich aber will das Herz des Pharao verhärten», ist meiner Ansicht nach so zu verstehen, daß alle *notwendigen* Ereignisse von Gott nicht nur vorausgesagt, sondern auch verursacht werden. Alles, was mit Notwendigkeit geschieht, ist Gottes Wille. Wenn daher Gott sagt, er wolle das Herz des Pharao verhärten, so kündigt er damit an, daß das Herz des Pharao unvermeidlich hart bleiben wird. Und tatsächlich scheint das der folgende Text in der Bibel zu bestätigen, denn es heißt da mehrmals, daß der Pharao hart blieb. Mit anderen Worten bedeutet «Ich aber will das Herz des Pharao verhärten», dasselbe wie «das Herz des Pharao bleibt ungerührt».

Was der biblische Text hier hervorhebt, stellt eines der fundamentalsten Gesetze menschlichen Verhaltens dar. Jede böse Tat zeigt die Tendenz, des Menschen Herz zu verhärten, d. h. es abzutöten. Jede gute Tat tendiert dazu, es zu erweichen, d. h. lebendiger zu machen. Je mehr sich des Menschen Herz verhärtet, um so weniger Freiheit bleibt ihm, sich zu ändern; um so mehr wird sein Verhalten durch frühere Verhaltensweisen bestimmt. Aber schließlich wird ein Punkt erreicht, wo keine Umkehr mehr möglich ist, wo des Menschen Herz so verhärtet und abgestorben ist, daß er die Möglichkeit zur freien Entscheidung verloren hat, wo er gezwungen ist, immer fortzuschreiten bis zum unvermeidlichen

Ende, d. h. bis zu seiner eigenen körperlichen und geistigen Vernichtung.⁷¹

Die neue Strategie gegenüber dem Pharao beginnt nicht mit der Anwendung von Gewalt, sondern mit der Bewirkung von Wundern. Aber letzten Endes sind Wunder ja auch nur eine andere Art von Gewaltanwendung, die sich nicht gegen den Körper, sondern gegen den Geist richtet. Aaron verwandelt seinen Stab in eine Schlange. Aber die ägyptischen Zauberer «taten mit Hilfe ihrer Zauberkunst das gleiche» (Ex 7,11). Moses wird von Gott befohlen, ein zweites Wunder zu vollbringen; er soll das Wasser im Fluß in Blut verwandeln; alle Fische werden sterben, und die Ägypter werden sich ekeln, das Flußwasser zu trinken. Doch die ägyptischen Zauberer tun mit Hilfe ihrer Zauberkunst das gleiche; der Pharao bleibt unbeeindruckt, und «das Herz des Pharao blieb hart» (Ex 7,22). Moses und Aaron vollbringen ein drittes Wunder; sie überschütten das Land mit Fröschen. Die ägyptischen Zauberer können das auch; aber obwohl dieses Wunder an sich nicht besonders eindrucksvoll ist, fügt es doch ganz Ägypten großen Schaden zu, und der Pharao beginnt nachzugeben. Nach einer bestimmten Zeit ruft Moses die Frösche zurück. Aber «als der Pharao sah, daß die Not vorbei war, verschloß er sein Herz wieder und hörte nicht auf sie. So hatte es der Herr vorausgesagt» (Ex 8,11). Da befiehlt Gott Moses und Aaron, ganz Ägypten mit Stechmücken zu plagen. Zu diesem Zeitpunkt beginnen die geheimen Künste von Moses und Aaron die der ägyptischen Zauberer zu übertreffen. Diese versuchen ebenfalls Stechmücken zu erzeugen, aber es gelingt ihnen nicht; sie müssen sich geschlagen geben. «Da sagten die Zauberer zum Pharao: «Das ist der Finger Gottes.» Doch das Herz des Pharao blieb hart, und er hörte nicht auf sie» (Ex 8,15). Als nächstes schickt Gott Schwärme von Fliegen über ganz Ägypten. Die ägyptischen Zauberer versuchen diesen Zauber nachzuahmen, aber es gelingt ihnen nicht. Der Pharao bekommt solche Angst, daß er wiederum verspricht, die Hebräer in die Wüste ziehen zu lassen, um ihrem Gott zu opfern, aber sobald er von den Fliegen wieder befreit war, verschloß er auch diesmal sein Herz «und ließ das Volk nicht ziehen» (Ex 8,28).

Bevor Moses die nächste Vergeltungsmaßnahme ankündigt, bringt er seine Forderung in einer neuen Form vor. Er überbringt

dem Pharao den Befehl Jahwes: «Laß mein Volk ziehen, damit sie mich verehren können!» (Ex 9,1). Als nächstes wird das gesamte Vieh der Ägypter durch eine Seuche dahingerafft, während das Vieh der Hebräer verschont bleibt. «Doch der Pharao verschloß sein Herz» (Ex 9,7). Nun bricht eine Beulenpest in Ägypten über Mensch und Tier herein. Selbst die Zauberer können Moses wegen der Geschwüre nicht gegenüberreten. Aber wiederum weigert sich der Pharao nachzugeben. Es folgt eine weitere Plage, ein schwerer Hagelschlag. «Doch als der Pharao sah, daß Regen, Hagel und Donner aufgehört hatten, blieb er bei seiner Sünde; er und seine Diener verschlossen wieder ihr Herz. Das Herz des Pharao blieb hart, und er ließ die Israeliten nicht ziehen. So hatte es der Herr durch Moses vorausgesagt» (Ex 9,34 f.).

Nun drohen Moses und Aaron, Heuschrecken über ganz Ägypten hereinbrechen zu lassen. Zu diesem Zeitpunkt fangen die Untertanen des Pharao zum erstenmal an aufzubegehren. Sie sagen: «Wie lange soll uns dieser Mann noch Unglück bringen? Laß die Leute ziehen, damit sie Jahwe, ihren Gott, verehren können. Merkst du denn immer noch nicht, daß Ägypten zugrunde geht?» (Ex 10,7). Der Pharao versucht es mit einem Kompromiß. Er will die erwachsenen Männer gehen lassen, aber sonst niemand. Daraufhin fallen die Heuschrecken über Ägypten her, und nun gibt der Pharao zum erstenmal zu, daß er sich falsch verhalten hat, und sagt: «Ich habe gegen Jahwe, euren Gott, gesündigt und auch gegen euch. Nur noch diesmal nehmt meine Sünde von mir und betet zu Jahwe, eurem Gott, er möge mich wenigstens noch von dieser tödlichen Gefahr befreien» (Ex 10,16 f.). Aber trotz dieser offensichtlichen Reue waren die Heuschrecken kaum verschwunden, da verhärtete der Herr wieder «das Herz des Pharao, so daß er die Israeliten nicht ziehen ließ» (Ex 10,20).

Danach kommt eine Finsternis über ganz Ägypten, während es in den Wohnungen der Kinder Israel hell bleibt. Der Pharao zeigt sich beeindruckt, aber wieder versucht er es mit einem Kompromiß. Er ist jetzt bereit, alle ziehen zu lassen, aber er möchte die Schaf- und Ziegenherden und die Rinderherden behalten. Moses weigert sich, und wieder verhärtet der Pharao sein Herz. Er sagt zu Moses: «Weg von mir! Hüte dich, mir jemals wieder unter die Augen zu treten! Denn an dem Tag, an dem du mir unter die Augen

trittst, mußt du sterben» (Ex 10,28). Und Moses sagt darauf: «Gut, dein Wort soll gelten. Ich werde dir nie mehr unter die Augen treten» (Ex 10,29). Es ist tatsächlich der letzte Schritt vor dem Ende. Gott droht durch Moses, daß er alle Erstgeborenen in Ägypten töten wird, einschließlich des ältesten Sohnes des Pharao, aber wieder verhärtet sich des Pharaos Herz. In einem der ersten Gebote, die sich in der Bibel finden, befiehlt Moses, daß ein jeder Mann ein Lamm schlachten und mit dem Blut die beiden Türpfosten seines Hauses bestreichen soll, und «in dieser Nacht soll man das Fleisch essen. Über dem Feuer gebraten und zusammen mit ungesäuertem Brot (und Bitterkräutern) soll man es essen» (Ex 12,8). «So aber sollt ihr es essen: eure Hüften gegürtet, Schuhe an den Füßen, den Stab in der Hand. Eßt es hastig! Es ist Pascha (Vorübergang) des Herrn» (Ex 12,11). Vor dem Ausbruch der Revolution wird ein gemeinsames Mahl angeordnet, das aber in aller Eile zu verzehren ist. Wer frei sein will, muß marschbereit sein und sozusagen auf dem Marsch essen. Nachdem die Hebräer all dies getan haben, werden alle Erstgeborenen der Ägypter und die ihres Viehs getötet. Jetzt scheint der Pharao sich geschlagen zu geben: «Der Pharao ließ Moses und Aaron noch in der Nacht rufen und sagte: «Auf, verlaßt mein Volk, ihr beide und die Israeliten! Geht und verehrt Jahwe, wie ihr gesagt habt! Auch eure Schafe, Ziegen und Rinder nehmt mit, wie ihr gesagt habt! Geht und betet auch für mich!» (Ex 12,31 f).

Die Hebräer ziehen davon, beladen mit «Geschenken» der zweifelten Ägypter, «an die sechshunderttausend Mann zu Fuß, nicht gerechnet die (Frauen und) Kinder» (Ex 12,37). Das Passahfest soll zur Erinnerung an die Befreiung in aller Zukunft gefeiert werden. Außerdem erfolgt zur Erinnerung und vielleicht auch zur Versöhnung mit Gott das Gebot: «... alle männlichen Erstlinge, die dein Vieh zur Welt bringt, gehören dem Herrn» (Ex 13,12).

Nachdem die Kinder Israels Ägypten verlassen hatten, zog der Herr «vor ihnen her, bei Tag in einer Wolkensäule, um ihnen den Weg zu zeigen, bei Nacht in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten» (Ex 13,21). Aber ein letztes Mal kann der Pharao seinen Verlust nicht verschmerzen:

«Als man dem König von Ägypten meldete, das Volk sei geflohen, änderten der Pharao und seine Diener ihre Haltung gegen-

über dem Volk und sagten: Wie konnten wir nur Israel aus unserem Dienst entlassen. Er ließ seinen Streitwagen anspannen und nahm seine Leute mit sich. Der Herr verhärtete das Herz des Pharaos, des Königs von Ägypten, so daß er den Israeliten nachjagte . . . Als der Pharao sich näherte, blickten die Israeliten auf und sahen plötzlich die Ägypter heranrücken. Da erschrakten die Israeliten sehr und schrien zum Herrn. Zu Moses sagten sie: «Gab es denn keine Gräber in Ägypten, daß du uns zum Sterben in die Wüste führst? Was hast du uns da angetan? Warum hast du uns aus Ägypten herausgeführt? Haben wir dir in Ägypten nicht gleich gesagt: Laß uns in Ruh! Wir wollen Sklaven der Ägypter bleiben; denn es ist für uns immer noch besser, Sklaven der Ägypter zu sein, als in der Wüste zu sterben» (Ex 14,5-12).

Die Hebräer haben sich ebensowenig geändert wie der Pharao. Sie verlassen Ägypten unter dem Schutz der Gewalt und verlieren den Mut, sowie überlegene Gewalt aufzutauchen scheint. Der Pharao hat sich der Androhung von Gewalt gebeugt und faßt von neuem Mut, als die Lage wieder weniger bedrohlich aussieht. Endlich geht das Drama zu Ende. Gott läßt Moses zum letztenmal sich der geheimen Künste bedienen, und «Mose streckte seine Hand über das Meer aus, und der Herr trieb die ganze Nacht das Meer durch einen starken Ostwind fort. Er ließ das Meer austrocknen, und das Wasser spaltete sich. Die Israeliten zogen auf trockenem Boden ins Meer hinein, während rechts und links das Wasser wie eine Mauer stand. Die Ägypter setzten ihnen nach; alle Pferde des Pharaos, seine Streitwagen und Reiter zogen hinter ihnen ins Meer hinein» (Ex 14,21-23). Als die Ägypter mitten im Meer waren, ereilte sie ihr Schicksal: «Das Wasser kehrte zurück und bedeckte Wagen und Reiter, die ganze Streitmacht des Pharaos, die den Israeliten ins Meer nachgezogen war. Nicht ein einziger blieb übrig. Die Israeliten waren auf trockenem Boden durchs Meer gezogen, während rechts und links das Wasser wie eine Mauer stand. So rettete an jenem Tag der Herr Israel aus der Hand der Ägypter. Israel sah die Ägypter tot am Strand liegen. Als Israel sah, daß der Herr mit mächtiger Hand an den Ägyptern gehandelt hatte, fürchtete das Volk den Herrn. Sie glaubten an den Herrn und an Mose, seinen Knecht» (Ex 14,28-31).

Aus dem letzten Satz dieses Aktes des Dramas geht wieder her-

vor, daß die Hebräer sich innerlich nicht gewandelt hatten. Als sie sahen, daß die Streitmacht der Ägypter tot war, «fürchteten sie den Herrn» (genauso wie der Pharao ihn gefürchtet hatte, als er das göttliche Strafgericht sah), und weil sie ihn fürchteten, glaubten sie an ihn, wie so viele vor und nach ihnen nur dann an Gott glaubten, wenn sie Angst hatten.

Wenn wir die wesentlichen Züge dieser Geschichte zusammenfassend analysieren, läßt sich verschiedenes klar erkennen. Es gibt nur deshalb eine Möglichkeit zur Befreiung, weil das Volk leidet und weil Gott das Leiden «verstehen» und es daher zu beheben sucht (um sich der Sprache der Bibel zu bedienen). Es gibt ja gewiß nichts Menschlicheres als das Leiden, und es gibt nichts, was die Menschheit so eint, wie das Leiden. Nur die allerwenigsten Menschen erlebten im Verlauf der gesamten verflossenen Geschichte mehr als einen flüchtigen Augenblick des Glücks in ihrem Leben, aber alle haben das Leiden erfahren: die weniger Sensiblen nur das eigene; die mit der größeren Sensibilität auch das ihrer Umgebung. Aber daß der Mensch leidet, heißt noch nicht, daß er weiß, wohin er sich wenden und was er tun soll. Sein Leiden erweckt in ihm lediglich den Wunsch, es zu beenden. Und dieser Wunsch ist der erste und der unumgängliche Impuls zur Befreiung. In der biblischen Geschichte «verstehen» Gott das Leiden. Er schickt seinen Boten, um den Hebräern und ihren Herrn zuzureden und sie dazu zu bringen, daß sie nicht länger als Herren und Sklaven aneinandergelockt bleiben sollen. Aber beide Seiten verstehen die Sprache der Freiheit und Vernunft nicht; wie der Bericht uns mitteilt, verstehen sie nur die Sprache der Gewalt. Aber diese Sprache führt nicht sehr weit. Sie ist ihnen keine Lehre; sie bewirkt lediglich, daß die Unterdrückten Hoffnung schöpfen und daß der Bedrucker nachgibt, wenn die Gewalt sich durchsetzt.

Jeder, der die Geschichte aufmerksam liest, wird erkennen, daß die von Moses und Aaron im Namen Gottes vollbrachten Wunder nicht das Herz der Menschen wandeln sollen. Sie sollen von Anfang an in erster Linie sowohl auf die Hebräer als auch auf die Ägypter Eindruck machen. Ihrem Wesen nach unterscheiden sie sich nicht von dem, was die ägyptischen Zauberer auch können, außer daß sich die Geheimwaffen der Hebräer schließlich als etwas wirksamer erweisen. Die Ironie der Geschichte liegt darin, daß der

allmächtige Gott sich Wunder aussucht, welche die Zauberei der Ägypter nachahmen oder doch nur leicht verbessern.

Vielleicht war es niemals in der Menschheitsgeschichte möglich, diesen Teil der biblischen Geschichte so gut zu verstehen wie heute. Zwei große Machtblöcke der Menschheit versuchen heute eine Lösung für unsere Bedrohung durch Waffen zu finden – durch Waffen, im Vergleich zu denen die zehn Plagen harmlos erscheinen. Bis jetzt haben beide Seiten mehr Vernunft bewiesen als der Pharao. Sie haben eingelenkt, bevor es zur Anwendung der Kernwaffen gekommen ist (was sie freilich nicht daran gehindert hat, gegen die, welche nicht im Besitz von Kernwaffen waren, Gewalt anzuwenden). Aber sie haben den Grundsatz noch nicht aufgegeben, lieber die Welt zerstört zu sehen, als nicht die Oberhand zu behalten. Sie meinen, die Androhung von Gewalt garantiere «Freiheit» oder «Kommunismus», je nachdem wie der Fall gerade liegt. Sie sehen nicht ein, daß diese Einstellung nur das Herz der Menschen immer mehr verhärtet, bis der Punkt erreicht ist, wo es ihm nichts mehr ausmacht; dann wird er so handeln wie der Pharao und wird wie die Ägypter untergehen.

Der zweite Akt im Drama der hebräischen Revolution ist zu Ende, und er schließt mit einem wundervollen, von Moses und den Kindern Israels gesungenen Hymnus, der mit den Worten der Hoffnung endet: «Der Herr ist König für immer und ewig!» (Ex 15,18). Die Prophetin Mirjam zieht mit allen Frauen hinter den Männern her, und sie begleiten ihren Gesang mit Zimbeln und Tänzchen.

Den dritten Akt bildet die Wanderung der Hebräer durch die Wüste. Sie hatten in Ägypten gelitten; sie waren aus der Sklaverei herausgeführt worden, aber wohin hatte es sie gebracht? In die Wüste, wo sie oft Hunger und Durst leiden mußten. Sie sind unzufrieden und murren, angeblich weil sie nicht genug zu essen haben. Aber ist nicht deutlich zu erkennen, daß sie nicht nur den Hunger fürchten? Sie haben auch Angst vor der Freiheit. Sie haben Angst, weil ihr Leben nicht so geordnet und in festen Formen verläuft wie in Ägypten – auch wenn sie dort als Sklaven gelebt haben –, sie fürchten sich, weil es hier keine Aufseher, keinen König und keine Götzen gibt, denen sie sich unterwerfen können. Sie haben Angst, weil sie ein Volk sind, das nichts besitzt als einen Propheten als

Führer, provisorische Zelte als Wohnung und keine feste Aufgabe, als weiterzuziehen auf ein unbekanntes Ziel zu.

Das sichere Sklavendasein in Ägypten erscheint ihnen nun lieber zu sein als die Unsicherheit der Freiheit. Sie sagen: «Wären wir doch in Ägypten durch die Hand des Herrn gestorben, als wir an den Fleischtöpfen saßen und genug zu essen hatten! Ihr habt uns nur deshalb in die Wüste geführt, um alle, die hier versammelt sind, an Hunger sterben zu lassen» (Ex 16,3). Es scheint so, als ob Gott verstünde, daß Sklaven auch nach ihrer Befreiung innerlich Sklaven bleiben und daß daher kein Grund besteht, sich über sie zu erzürnen. Er versorgt sie mit Brot in Form des Manna, das sie jeden Morgen finden. In bezug auf das Einsammeln des Manna werden ihnen zwei höchst bedeutsame Gebote erteilt. Das eine lautet, daß sie nicht mehr nehmen dürfen, als sie an einem Tag essen können (wer trotzdem mehr nimmt, findet das Übriggebliebene am nächsten Morgen wurmig vor). Die Bedeutung des Gebots ist klar: Man soll die Nahrung essen und nicht aufsparen; man soll das Leben leben und nicht horten. Genauso wie es in der Wüste keine Häuser gibt, gibt es dort auch keinen Besitz. In einem Klima der Freiheit dienen alle Dinge dem Leben, aber das Leben dient nicht dem Besitz.

Das andere, noch wichtigere Gebot im Zusammenhang mit dem Einsammeln des Manna ist die Einsetzung des Sabbats, von dem hier zum erstenmal die Rede ist. Das Volk soll jeden Tag Manna einsammeln; am sechsten Tag aber sollen sie die doppelte Tagesration einsammeln (und das Übriggebliebene wird am siebten Tag nicht verdorben sein), und «heute abend werdet ihr wissen, daß der Herr euch aus Ägypten geführt hat» (Ex 16,6).

Als sie ihren Hunger gestillt haben, veranlaßt sie ihr Durst, wieder gegen Moses zu murren. Sie sagen: «Warum überhaupt hast du uns aus Ägypten hierher geführt? Um uns, unsere Söhne und unser Vieh verdursten zu lassen?» (Ex 17,3). Daraufhin verliert selbst Moses die Geduld oder vielleicht auch seinen Glauben, und «Mose schrie zum Herrn: Was soll ich mit diesem Volk anfangen? Es fehlt nur wenig, und sie steinigen mich» (Ex 17,4). Wieder versorgt sie Gott. Moses schlägt an einen Felsen, und es kommt soviel Wasser heraus, daß das Volk genug zu trinken hat.

Das wichtigste Ereignis im Verlauf der vierzigjährigen Wande-

rung durch die Wüste ist die Verkündigung der Zehn Gebote. Ein neues wichtiges Konzept wird verkündet: «Ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören» (Ex 19,6). Wenn das ganze Volk aus Priestern besteht, kann es in der Tat keinen Priester mehr geben, denn zum Wesen des Priestertums gehört es, daß es sich um eine besondere Kaste handelt, die über dem Volk steht. Dieser Begriff des Priestervolkes enthält die Negierung des Priestertums. Später hatten die Hebräer natürlich eine Priesterschaft, und zwar eine, die bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer immer mächtiger wurde; aber von da ab war dann ihre Religion frei von Priestertum, und die in der Wüste verkündete Idee erhielt eine neue Bedeutung. Sie sollten ein Volk von Priestern, d. h. ein heiliges Volk ohne Priester werden.⁷²

Moses wird von Gott auf den Gipfel des Berges gerufen, während Aaron bei dem Volk bleiben soll. Nach vierzig Tagen und vierzig Nächten erhält Moses die Zehn Gebote, die auf zwei Steintafeln aufgezeichnet sind. Aber er bekommt nicht nur die Tafeln ausgehändigt; er erhält auch den Auftrag, ein tragbares Heiligtum, gleichsam einen kleinen Tempel, mit vielen Gerätschaften und Ausschmückungen anzufertigen. In seiner Mitte soll eine mit reinem Gold überzogene Lade stehen, die ringsherum mit einer Goldleiste verziert ist. Auch wird ihm gesagt, welche heiligen Gewänder Aaron und die anderen Priester tragen sollen, wenn sie als Priester tätig sind. Die Anordnungen für die Bundeslade, für die Priester und für die Darbringung der Opfer scheint Gott gegeben zu haben, weil er wußte, wie sehr sich die Hebräer nach sichtbaren Symbolen sehnten. Es genügte ihnen nicht länger, von einem Gott geführt zu werden, der keinen Namen hatte und von dem es kein sichtbares Abbild gab.

Als Moses, ihr einziger sichtbarer Führer, auf den Berg gestiegen war, kamen sie denn auch zu Aaron und sagten zu ihm: «Komm, mach uns Götter, die vor uns herziehen! Denn dieser Moses, der Mann, der uns aus Ägypten herausgebracht hat – wir wissen nicht, was mit ihm geschehen ist!» (Ex 32,1). Moses, der Führer in die Freiheit, ist für sie «der Mann» geworden. Das Volk hat sich relativ sicher gefühlt, solange er, der mächtige Führer, der Wundertäter, die gefürchtete Autoritätsperson, gegenwärtig war. Sowie er aber auch nur ein paar Tage lang abwesend ist, packt sie

wieder die Angst vor der Freiheit. Sie sehnen sich nach einem anderen, beruhigenden Symbol. Sie bitten Aaron, den Priester, ihnen einen Gott zu machen. Da ein solcher Gott nicht lebendig ist, kann er sie auch nicht im Stich lassen; da er sichtbar ist, bedarf es keines Glaubens. Die von einem machtvollen Führer in die Freiheit katapultierte Sklavenhorde, die wiederholt durch Wunder, Nahrungsmittel und Trinkwasser beschwichtigt wurde, hält es nicht aus ohne ein sichtbares Symbol, dem sie sich unterwerfen kann.

Aaron versucht es hinauszuschieben, indem er sie bittet, ihm ihren Goldschmuck zu geben. Aber sie sind durchaus bereit, ihr Gold gegen Sicherheit einzutauschen. Aaron verrät – wenn auch schweren Herzens – seinen Glauben und bricht Moses die Treue. Wie viele Priester und Politiker nach ihm hoffte er, die «Idee» dadurch zu retten, daß er sie zerstörte. Vielleicht opferte er auch, um die Einheit des Volkes zu retten, die Wahrheit, die allein der Einheit einen Sinn gibt. Aaron gießt ihnen ein goldenes Kalb, und die Hebräer sagen: «Das sind deine Götter, Israel, die dich aus Ägypten heraufgeführt haben» (Ex 32,4). Trotz des «lebendigen Gottes», der sie aus Ägypten geführt hat, sind die Hebräer zur Verehrung eines aus Gold hergestellten Götzen zurückgekehrt, eines Götzen, der weder vor noch hinter ihnen hergehen kann, weil er nämlich tot ist.

Und jetzt kommt es zum erstenmal in der Geschichte der Befreiung dazu, daß Gott nicht nur die Geduld, sondern auch die Hoffnung verliert. Nach all den Zugeständnissen, die er der Unwissenheit und Schwachheit des Volkes gemacht hat, scheint es müßig – ob wir nun von Gott oder vom Prozeß der Geschichte sprechen – zu erwarten, daß diese Revolution jemals Erfolg haben wird. Wenn schon eine relativ kurze Abwesenheit des Führers dazu führt, daß das Volk völlig in den Götzendienst zurückfällt, wie kann man dann erwarten, daß es jemals frei werden wird? So sagt Gott: «Ich habe dieses Volk durchschaut: Ein störrisches Volk ist es. Jetzt laß mich, damit mein Zorn gegen sie entbrenne und ich sie verzehre. Dich aber will ich zu einem großen Volk machen» (Ex 32,9–10). Es ist dies die größte Versuchung, der Moses je ausgesetzt war: nicht nur zum Führer, sondern auch zum Begründer einer neuen und großen Nation gemacht zu werden. Aber Moses laßt sich nicht verführen. Er erinnert Gott an seinen Bund mit Abra-

ham, und auch diesmal gibt Gott, genau wie im Fall Abraham, nach, als er an sein Versprechen erinnert wird. Und «da ließ sich der Herr das Böse reuen, das er seinem Volk angedroht hatte» (Ex 32,14).

Als Moses mit den beiden Tafeln mit Gottes Schrift in den Händen vom Berg herunterkam, sah er das Kalb und wie das Volk es umtanzte, da «entbrannte sein Zorn. Er schleuderte die Tafeln fort und zerschmetterte sie am Fuß des Berges» (Ex 32,19). In diesem Augenblick ist Moses so außer sich vor Zorn, daß er nicht einmal fürchtet, ein Sakrileg zu begehen, wenn er die Tafeln zerschmettert, die Gott selbst beschrieben hat. Er zerstört das Goldene Kalb und läßt alle Männer seines Stammes Levi töten, die das Kalb verehrt haben. Dann bittet er Gott, dem Volk zu vergeben, und Gott erneuert sein Versprechen, sie ins Gelobte Land zu führen.

Gott schließt mit Moses einen neuen Bund und verspricht ihm, die götzdienerischen Stämme, die in dem Lande wohnen, zu vertreiben. Er verbietet ihm, mit ihnen einen Bund zu schließen, und gebietet ihm statt dessen: «Ihre Altäre sollt ihr niederreißen, ihre Steinmale zerschlagen, ihre heiligen Pfähle umhauen. Du darfst dich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen» (Ex 34,13 f.).

Die Hebräer wandern noch viele Jahre lang in der Wüste umher, und es werden ihnen noch viele Gesetze und Gebote gegeben. Schließlich ist das Ende des letzten Aktes der Revolution gekommen, und Moses selbst muß sterben und kann das Gelobte Land jenseits des Jordan nicht betreten. Auch er war ein Mitglied der Generation, die in Götzendienst und Sklaverei heranwuchs, und obgleich er Gottes Bote und von der Vision eines neuen Lebens erfüllt war, so blieb er doch seiner Vergangenheit verhaftet und konnte an der Zukunft nicht teilhaben. Moses' Tod vervollständigt die Antwort der Bibel nach der Möglichkeit einer Revolution. Eine Revolution kann nur schrittweise verwirklicht werden. Leiden erzeugt Rebellion; Rebellion erzeugt Befreiung von der Knechtschaft; diese Befreiung von etwas kann schließlich zur Freiheit, zu einem neuen Leben ohne Götzendienst führen. Aber da kein Wunder eine plötzliche Wandlung der Herzen bewirken kann, kann jede Generation nur einen Schritt tun. Diejenigen, die gelitten und die Revolution begonnen haben, können nicht über die Grenzen

hinausgelangen, die ihre Vergangenheit ihnen setzt. Nur diejenigen, die nicht in der Sklaverei geboren wurden, können ins Gelobte Land gelangen.

Für Moses' Tod wird ausdrücklich noch ein anderer Grund angegeben. Gott wirft ihm vor, ihm untreu gewesen zu sein und ihn nicht als Heiligen geehrt zu haben, als er in der Wüste Zin das Wasser aus dem Felsen schlug (Dtn 32,48-52). Der Prophet, der sich, wenn auch nur einen Augenblick, selbst in den Mittelpunkt stellt, zeigt damit, daß er nicht reif ist, der Führer in die Freiheit zu sein. Er kann nur bis zur Freiheit hin führen. Josua wird sein Nachfolger sein.

Der Rest des Alten Testaments ist ein Bericht über das Mißlingen dieser Aufgabe. Nachdem die Hebräer mitleidlos Gewalt anwandten, um sich vor der Ansteckung durch den Götzendienst zu bewahren, gaben sie sich ihm in der Folgezeit uneingeschränkt hin, wobei sie ihn lediglich durch Beibehaltung der alten heiligen Namen tarnten. Vielleicht konnten sie infolge des unmenschlichen Fanatismus, mit dem sie Kanaan eroberten, nicht anders handeln. Wie konnten sie ein «heiliges Volk» werden, nachdem sie Männer, Frauen und Kinder erbarmungslos getötet hatten, um sich selbst vor der Gefahr des Götzendienstes zu schützen? Wenn diese Unmenschlichkeit zur Erhaltung ihres Glaubens notwendig war, dann konnten sie ihrem Schicksal, in den Götzendienst zurückzufallen, auf keinen Fall entrinnen, und die Grausamkeit ihrer Kriegführung diente keinem guten Zweck.

Die erste Revolution war gescheitert. Waren die Hebräer in Ägypten Götzdiener und Sklaven auf fremdem Boden gewesen, so waren sie in Kanaan Götzdiener auf eigenem Boden. Der einzige Unterschied bestand darin, daß sie hier frei waren – politisch frei wenigstens. Aber selbst diese Freiheit sollte nur eine begrenzte Zeit dauern. Nach wenigen Jahrhunderten wurden sie wieder dem Willen fremder Eroberer unterworfen, und während der darauffolgenden Jahrtausende ihrer Geschichte sollten sie praktisch machtlos bleiben.

Endet demnach die Revolution in einer völligen Niederlage? Ist der neue Götzendienst und der erbarmungslose Nationalismus im eroberten Lande das Ende des Strebens nach Unabhängigkeit? Sind ein paar alte Steine in Jerusalem alles, was übriggeblieben ist

von einem glorreichen Versuch, die Himmlische Stadt zu errichten?

Es hätte so kommen können – doch geschehen ist etwas anderes. Die Idee des EINEN, der Wahrheit und Gerechtigkeit liebt, aber dessen Liebe noch größer ist als seine Gerechtigkeit, die Idee, daß der Mensch darin das Ziel seines Lebens finden muß, daß er zur vollen Menschlichkeit gelangt, wurde von den Sehern – den Propheten – weitergetragen. Ihre Lehren machten einen immer größeren Eindruck auf die Menschen, weil die Geschichte sie bestätigte. Die weltliche Macht, die unter Salomon ihren Höhepunkt erreichte, brach nach wenigen Jahrhunderten zusammen, um nie wieder voll zu erstehen. Die Geschichte gab denen recht, welche die Wahrheit sprachen, und nicht denen, die die Macht innehatten. Nach dem Scheitern des ersten Propheten Moses setzten neue Propheten sein Werk fort. Sie vertieften und klärten seine Ideen und entwickelten eine Geschichtsauffassung, die – wenn auch der Same dazu in früheren Zeiten gelegt wurde – erst in der prophetischen Literatur, in der Vorstellung vom messianischen Zeitalter, zur Blüte kam. Diese messianische Idee sollte auf die Entwicklung nicht nur der weiteren Geschichte der Juden, sondern auf die der gesamten Welt den größten Einfluß ausüben. Zunächst manifestierte sie sich im Christentum und später – in säkularisierter Form – im Sozialismus, wenn auch sowohl Christentum als Sozialismus in ihren institutionalisierten Formen die ursprüngliche Vision entstellen haben.

b) Der Mensch als Gestalter seiner Geschichte

Mit Moses' Tod war die Revolution gegen die Sklaverei und den Götzendienst gescheitert. Das intensive Verlangen des Menschen nach Sicherheit und nach Unterwerfung unter Götzen hatte sich als stärker erwiesen als sein Glaube an den unerkennbaren Gott und als seine Sehnsucht nach Freiheit. Aber war dieses Fiasko wirklich unvermeidlich? Hätte Gott den Menschen nicht dadurch retten können, daß er durch einen Akt der Gnade sein Herz änderte? Diese Frage berührt das Grundprinzip der biblischen und nach-biblischen Geschichtsauffassung.

Ich meine das Prinzip, daß der Mensch seine Geschichte selbst gestaltet und daß Gott nicht durch einen Akt der Gnade oder auch zwangsweise eingreift; er ändert weder die Natur des Menschen noch sein Herz.

Wenn Gott es gewollt hätte, so hätte er Adams und Evas Herz ändern und ihren «Sündenfall» verhüten können, statt daß er zuließ, daß es sich verhärtete; wenn er es gewollt hätte, so hätte er das Herz der Hebräer ändern können, so daß sie das Goldene Kalb nicht angebetet hätten und nach der Eroberung des Gelobten Landes nicht aufs neue in den Götzendienst zurückgefallen wären. Warum hat Gott das nicht getan? Besaß er nicht die Macht dazu? Für die Darstellung der Ereignisse in der Bibel gibt es nur eine Erklärung: daß es dem Menschen freigestellt ist, seinen Weg selbst zu wählen, und daß er trotzdem die Folgen seiner Entscheidung auf sich nehmen muß.

Es könnte den Anschein haben, daß die von Gott in Ägypten bewirkten Wunder diesem Grundsatz widersprechen. Aber sie spielen keine wesentliche Rolle. Es handelt sich dabei – wie bereits dargelegt – um taktische Manöver, die darauf abzielten, sowohl die Ägypter als auch die Hebräer zu beeindrucken. Es sind keine Wunder, die den Menschen retten, die sein Herz ändern, sein Wesen wandeln, sondern es handelt sich um eine Hilfe der Art, wie sie ein mächtiger Kriegsherr seinen schwächeren Verbündeten zu kommen läßt. Es handelt sich nicht um einen Akt der Gnade, wie ihn Gott seinen eigenen Geschöpfen zudenken würde. Die jüdische Tradition hat dies sehr deutlich herausgeföhlt. Der Midrasch (Ex. Rabbah XXI,10) berichtet, das Wasser des Roten Meeres sei nicht zurückgewichen, als Moses seinen Stab hineinwarf. Erst als der erste Hebräer in das Meer schritt, sei das Wunder eingetreten. Auch bei Maimonides findet sich die Idee, daß Gott das Herz des Menschen nicht ändert:

«Aber auf alle diese drei Fragen (über die die Bibel berichtet) und andere ähnlicher Art zusammen gibt es nur EINE Antwort, nämlich die, daß Gott bei allen Wundern, wenn sie auch eine Änderung der Natur in sich schließen, immer nur ein einziges unter den existierenden Individuen, daß er aber niemals die Natur des Menschen schlechterdings durch ein Wunder verändert, und wegen dieses wichtigen Hauptgrundsatzes sagt die Hl. Schrift: «Möch-

ten sie doch diese Gesinnung behalten, mich fürchten und ihr Leben lang auf alle meine Gebote achten» (Dtn 5,29). Und deshalb sind von Gott Gebote und Verbote, Lohn und Strafe gekommen. Wir haben übrigens diese Grundlehren nebst ihren Beweisen an zahlreichen Stellen unseres Kompendiums dargelegt. Ich sage dies aber nicht, weil ich glaube, daß die Änderung der Natur jedes einzelnen Menschen für Gott schwierig ist – sie ist fürwahr möglich und liegt im Bereich seiner Macht –, sondern daß er dies den Grundsätzen der Schrift gemäß schlechterdings nicht tun wollte und niemals tun wird. Und läge es im Willen Gottes, die Natur jedes einzelnen menschlichen Individuums in der Weise zu verändern, wie es Gott mit diesem Individuum will, so wäre die Sendung der Propheten und die Verletzung des Gesetzes zwecklos gewesen.»⁷³

Wenn es zutrifft, daß Gott es dem Menschen freistellt, seine eigene Geschichte zu gestalten, bedeutet das dann, daß er ein passiver Zuschauer beim Schicksal des Menschen ist, daß er nicht der Gott ist, der sich in der Geschichte offenbart? Die Antwort auf diese Frage zeigt sich in der Rolle und Funktion der Propheten, deren erster Moses war. Gottes Rolle in der Geschichte besteht darin, daß er seine Boten, die Propheten, schickt, die eine vierfache Funktion haben:

1. Sie verkünden den Menschen, daß es Gott, den Einen, gibt, der sich ihnen offenbart hat, und daß es das Ziel des Menschen ist, ganz menschlich zu werden, und das bedeutet: wie Gott zu werden.

2. Sie zeigen dem Menschen Alternativen, zwischen denen er wählen kann, sowie die Folgen dieser Alternativen. Oft drücken sie die Alternativen als Gottes Belohnungen und Strafen aus, aber stets ist es der Mensch, der durch sein eigenes Handeln die Entscheidung trifft.

3. Sie widersprechen und protestieren, wenn der Mensch den falschen Weg einschlägt. Aber sie lassen das Volk nicht im Stich: sie sind sein Gewissen und tun den Mund auf, wenn alle anderen schweigen.

4. Sie denken nicht nur an das Heil des einzelnen, sondern glauben, daß das individuelle Heil mit dem Heil der Gesellschaft verbunden ist. Es geht ihnen um die Errichtung einer Gesellschaft, die von Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit bestimmt wird; sie betonen immer wieder, daß die Politik nach moralischen Grundsätzen

zu bewerten ist und daß es die Funktion des politischen Lebens ist, diese Werte zu verwirklichen.

Der Begriff des Propheten ist ebenso charakteristisch biblisch wie der Begriff der messianischen Zeit. Der Prophet ist ein Offenbarer der Wahrheit, wie das auch Laotse und Buddha waren. Aber gleichzeitig ist er auch ein politischer Führer, der tief um das politische Geschehen und die soziale Gerechtigkeit besorgt ist. Sein Reich ist nie nur ein rein geistiges; es ist stets von *dieser* Welt. Oder besser gesagt, seine geistige Sendung wird stets im politischen und sozialen Bereich erfahren. Weil Gott sich in der Geschichte offenbart, kann der Prophet nicht umhin, ein politischer Führer zu sein; und solange der Mensch sich mit seinen politischen Aktionen auf dem falschen Weg befindet, kann der Prophet nicht umhin, zu protestieren und ein Revolutionär zu sein.

Der Prophet sieht die Wirklichkeit, wie sie ist, und spricht aus, was er sieht. Er sieht die untrennbare Verbindung zwischen geistiger Kraft und historischem Schicksal. Er sieht die der sozialen und politischen Wirklichkeit zugrunde liegende moralische Wirklichkeit – und die sich zwangsläufig daraus ergebenden Konsequenzen. Er sieht die Möglichkeiten zu einer Änderung der Dinge, und welchen Weg das Volk einschlagen muß, und er verkündet, was er sieht. So sagt Amos: «Der Löwe brüllt – wer fürchtet sich nicht? Gott, der Herr, spricht – wer wird da nicht zum Propheten?» (Amos 3,8).

In alten Zeiten wurde ein Prophet *ro'eh* genannt, was soviel wie «Seher» bedeutet; aber vermutlich seit den Zeiten Elias bezeichnete man den Seher als *navi*, was soviel wie «Sprecher» oder «Wortführer» bedeutet. In der Tat sagt ja der Prophet etwas aus über die Zukunft. Aber er spricht nicht über ein zukünftiges Ereignis, welches unausweichlich eintreten wird, über ein festgelegtes Ereignis, welches ihm von Gott offenbart wurde oder welches er an astronomischen Konstellationen erkennt. Er sieht die Zukunft voraus, weil er die *gegenwärtig* wirkenden Kräfte erkennt und ihre Folgen voraussieht, falls keine Änderung eintritt. Der Prophet ist nie eine Cassandra. Er drückt seine Prophezeiungen in Form von Alternativen aus.

Die Propheten lassen dem freien Willen und der Entscheidung freien Raum. Als Jona nach Ninive, einer Stadt von Sündern, ge-

schickt wird, behagt ihm diese Mission nicht; er ist ein Mann der Gerechtigkeit und nicht des Erbarmens. Er fürchtet, seine Verkündigung könnte eine Änderung der Herzen bewirken, und die Prophezeiung des Untergangs könnte dann am Ende nicht wahr werden. Er versucht sich seinem Auftrag zu entziehen, aber das gelingt ihm nicht. Wie alle Propheten möchte auch er kein Prophet sein. Kann dem aber nicht entkommen. Er richtet Ninive seine Botschaft aus, und der unerwünschte Erfolg tritt ein: Die Bewohner von Ninive ändern ihr Herz, und Gott vergibt ihnen. «Das mißfiel Jona ganz und gar, und er wurde zornig. Er betete zum Herrn und sagte: «Ach Herr, habe ich das nicht schon gesagt, als ich noch daheim war? Eben darum wollte ich ja nach Tarschisch fliehen; denn ich wußte, daß du ein gnädiger und barmherziger Gott bist, langmütig und voll Güte, und daß deine Drohungen dich reuen. Darum nimm mir jetzt lieber das Leben, Herr! Denn es ist besser für mich zu sterben als zu leben» (Jon 4,1-4). Jona unterscheidet sich insofern von allen anderen Propheten, als er nicht von Mitgefühl und Verantwortungsfühl geleitet wird.

Das deutlichste Beispiel für die grundsätzliche Nichteinmischung Gottes und für die Rolle des Propheten findet sich in dem Bericht über die Haltung Gottes, als die Hebräer ihn bitten, ihnen einen König zu geben.

«Deshalb versammelten sich alle Ältesten Israels und gingen zu Samuel nach Rama. Sie sagten zu ihm: «Du bist alt, und deine Söhne leben nicht nach deinem Vorbild. Darum setze jetzt einen König bei uns ein, der über uns herrschen soll, wie es bei allen Völkern Brauch ist.» Aber es gefiel Samuel nicht, daß sie sagten: «Gib uns einen König, der über uns herrschen soll.» Samuel betete deshalb zum Herrn, und der Herr sprach zu Samuel: «Hör auf alles, was das Volk dir sagt. Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich: Ich soll nicht mehr ihr König sein. So haben sie immer gehandelt, seit ich sie aus Ägypten herausführte, bis zum heutigen Tag; sie haben mich verlassen und fremden Göttern gedient. Und so machen sie es nun auch mit dir. Doch gib jetzt ihrem Verlangen nach, warne sie aber und mach ihnen bekannt, welche Rechte der König hat, der über sie herrschen wird» (1 Sam 8,4-9).

Er beschreibt, wie ein König sie ausbeuten wird; wie er die Männer als Soldaten und die Frauen als Dienerinnen verwenden wird.

wie er den zehnten Teil ihres Besitzes an sich nehmen wird und wie das Volk dann «ein Geschrei erheben wird wegen des Königs, den ihr euch erwählt habt; aber der Herr wird euch nicht antworten» (1 Sam 8,18).

«Doch das Volk wollte nicht auf Samuel hören, sondern sagte: «Nein, ein König soll über uns herrschen! Wir wollen wie alle anderen Völker sein! Ein König soll über uns herrschen, er soll vor uns her ins Feld ziehen und unsere Kriege führen.» Samuel hörte sich alles an, was das Volk sagte, und berichtete es dem Herrn. Der Herr antwortete Samuel: «Höre auf sie und setze über sie einen König ein!» Da sagte Samuel zu den Männern Israels: «Geht heim, jeder in seine Stadt!» (1 Sam 8,19-22).

Alles, was Samuel tun kann, ist «auf sie hören», nachdem er protestiert und ihnen die Folgen ihres Tuns vor Augen gehalten hat. Wenn das Volk sich trotzdem für das Königtum entscheidet, so ist das sein eigener Entschluß, und es trägt die Verantwortung dafür. Anders gesagt: Die Geschichte hat ihre eigenen Gesetze, und Gott greift nicht in sie ein. Gleichzeitig handelt es sich um Gottes Gesetz. Wenn der Mensch die Gesetze der Geschichte versteht, dann versteht er Gott. Politisches Handeln ist religiöses Handeln. Der geistige Führer ist ein politischer Führer.⁷⁴

c) Die biblische Vorstellung von der messianischen Zeit⁷⁵

Bevor wir den Begriff der messianischen Zeit diskutieren, erscheint es angebracht, unsere Erörterung des «Sündenfalls» noch einmal kurz zusammenzufassen.

Mit der Vertreibung aus dem Paradies wurde die ursprüngliche Einheit zerstört. Der Mensch wurde sich seiner selbst und seines Mitmenschen als eines Fremden bewußt. Dieses Bewußtsein trennte ihn von seinem Mitmenschen und von der Natur und machte ihn zu einem Fremden in der Welt. Ein Fremder zu werden, bedeutete jedoch nicht, daß man ein Sünder, und noch weniger, daß man vererbt wird. Nirgends in der biblischen Geschichte ist die Rede davon, daß der Mensch sich seiner Natur nach geändert habe oder verderbt geworden sei; der Sündenfall ist kein metaphysisch-individuelles, sondern ein geschichtliches Ereignis.

Christliche Theologen haben das dritte Kapitel der Genesis als eine bildhafte Beschreibung des Sündenfalls des Menschen verstanden, der darin bestand, daß er sich weigerte, an das göttliche Wort zu glauben. Die entscheidenden Texte für ihre Lehre von der Erbsünde sind bei Paulus zu finden (1 Kor 15,21 ff. und besonders Röm 5-7). Die Sünde wird nicht länger als isolierte Handlung, sondern vielmehr als ein Zustand angesehen, in den der Mensch seit dem Sündenfall verstrickt ist. Wenngleich nach der katholischen Lehre die Natur des Menschen von der Erbsünde zwar verletzt wurde, aber trotzdem unverändert blieb, legte doch die überwiegende Auffassung der Christen, in der sich sowohl die strenge augustinische Tradition wie auch der übertriebene Pessimismus der Reformatoren spiegelt, den Nachdruck auf die wesensmäßige Verderbtheit. Luther und Calvin vertraten den Standpunkt, die Erbsünde habe die Freiheit völlig zerstört und sie bestehe auch noch nach der Taufe fort, und auch nach katholischer Auffassung kann nur Gottes Gnadenakt, der darin besteht, daß er in Gestalt des Christus, als Sohn, auf die Erde kam und für die Sünden der Menschheit starb, den Menschen erlösen. Wie wir noch sehen werden, tauchte die Ansicht, daß das Wesen des Menschen *nicht* verdorben wurde, in der messianisch-prophetischen Auffassung und auch später immer dann wieder auf, wenn sich die Hoffnung auf eine historisch mögliche Errettung geltend machte, wie zum Beispiel im Humanismus der Renaissance oder in der Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts.⁷⁶ Man kann weder die philosophischen und politischen Ideen jener Jahrhunderte, noch die messianischen Ideen der Propheten verstehen, wenn man sich nicht klarmacht, daß deren Auffassung von der ersten «Sünde» des Menschen etwas völlig anderes ist als der Begriff der «Erbsünde», wie er sich in der Kirche entwickelte.

Nach Auffassung der biblischen Philosophie ist der Prozeß der Geschichte ein Prozeß, in dem der Mensch die Kräfte seiner Vernunft und Liebe entwickelt, bei dem er zu seinem vollen Menschsein gelangt und zu sich selbst zurückkehrt. Er gewinnt die verlorene Harmonie und Unschuld zurück, und trotzdem handelt es sich jetzt um eine neue Harmonie und eine neue Unschuld. Es ist die Harmonie eines Menschen, der sich seiner selbst völlig bewußt ist. Der Recht von Unrecht und Gut und Böse zu unterscheiden weiß

ein Mensch, der aus seiner Selbsttäuschung und seinem Halbschlaf erwacht und endlich frei geworden ist. Im Prozeß der Geschichte gebiert der Mensch sich selbst. Er wird zu dem, was er potentiell ist, und erlangt das, was ihm die Schlange – das Symbol der Weisheit und Rebellion – versprochen hat und was der patriarchalische, eifersüchtige Gott Adams nicht wollte: daß der Mensch Gott selbst gleich würde.

Die messianische Zeit ist der nächste Schritt in der Geschichte, nicht ihre Aufhebung. Die messianische Zeit ist die Zeit, in der der Mensch voll geboren sein wird. Als der Mensch aus dem Paradies vertrieben wurde, verlor er seine Heimat; in der messianischen Zeit wird er wieder zu Hause sein – in der Welt.

Die messianische Zeit wird nicht durch einen Gnadenakt oder durch einen dem Menschen angeborenen Trieb nach Vervollkommnung herbeigeführt. Sie wird durch die Kraft herbeigeführt, welche durch die existentielle Dichotomie des Menschen erzeugt wird: dadurch, daß er Teil der Natur ist und sie trotzdem transzendiert; dadurch, daß er Tier ist und trotzdem die Tiernatur transzendiert. Durch diese Dichotomie entstehen Konflikt und Leiden, und der Mensch wird veranlaßt, nach immer neuen Lösungen für diesen Konflikt zu suchen, bis er ihn dadurch gelöst hat, daß er ganz Mensch geworden ist und zur Versöhnung durch Einswerdung gelangt.

Zwischen dem Paradies und der messianischen Zeit besteht eine dialektische Beziehung. Das Paradies ist das Goldene Zeitalter der Vergangenheit, so wie es auch in vielen Legenden anderer Kulturen aufgefaßt wird. Die messianische Zeit ist das Goldene Zeitalter der Zukunft. Die beiden Zeitalter sind einander insofern gleich, als sie einen Zustand der Harmonie bedeuten. Sie unterscheiden sich insofern, als der erste Zustand der Harmonie nur dadurch existierte, daß der Mensch *noch nicht* geboren war, während der neue Zustand der Harmonie dadurch zustande kommt, daß der Mensch nun voll geboren wird. Die messianische Zeit ist die Rückkehr zur Unschuld, und sie ist doch auch wieder keine Rückkehr, weil sie das Ziel ist, dem der Mensch nach dem Verlust seiner Unschuld zustrebt.

Das Wort «Messias» bedeutet wörtlich «der Gesalbte». Es bezeichnet den erwarteten Erlöser und kommt in diesem Sinne weder

in der Hebräischen Bibel noch in den Apokryphen vor. Bei einigen der Propheten (Nahum, Zefanja, Habakuk, Maleachi, Joel und Daniel) kommt überhaupt kein menschlicher Messias vor, und der Herr allein ist der Erlöser. Bei anderen gibt es nur einen kollektiven und keinen individuellen Messias: Der kollektive Messias ist das königliche Haus Davids (die «Befreier» bei Amos, Ezechiel und Obadja). Bei Haggai und Sacharja ist es eine wirkliche Person, Serubabel aus dem Hause Davids. Bei Jeremia finden wir die Vorstellung von einem «König» oder Gott selber als Erlöser. Der erste Jesaja spricht vom «Ende der Tage», wo Gott selbst Gericht halten wird über die Völker und wo ein «Sproß aus der Wurzel Isais» der Richter (König) sein wird; Deuterjesaja spricht vom «Erlöser». Bei anderen Propheten finden wir den Gedanken eines «neuen Bundes» – bei Hosea speziell den Gedanken eines solchen zwischen dem Menschen und der gesamten Natur (Tieren und Pflanzen).

Bei Micha wird Gott selbst der Richter und Erlöser sein. Das Wort «Messias» im Sinne von Erlöser kommt zum erstenmal in dem pseudoepigraphischen Henochbuch vor, das etwa in der Zeit Herodes' des Großen entstanden sein dürfte. Erst nachdem die Juden ihr Königreich und ihren König verloren hatten, wurde die Personifizierung der messianischen Zeit in der Gestalt des gesalbten Königs populär.

Die politische Situation, in der die Propheten lebten, und ihr persönlicher Charakter haben ihre Vorstellungen, ihre Hoffnungen und ihren Protest beeinflußt. Viele stellen den Tag des Herrn (später Tag des Gerichts genannt) als den Tag der Vergeltung in den Vordergrund, welcher der Buße und Erlösung vorausgeht. Nach einigen Propheten (Amos, Hosea, dem Deuterjesaja und Maleachi) trifft die Bestrafung nur Israel; nach anderen (Nahum, Habakuk, Obadja, Haggai, dem ersten und zweiten Sacharja und Daniel) nur die Nichtjuden allein; nach allen übrigen Propheten wird über Israel und die Nichtjuden ohne Unterschied Gericht gehalten. Während für einige das Gericht die gerechte Strafe für die Sünder darstellt, dient es für die meisten Propheten (zum Beispiel für Hosea, Jeremia und Deuterjesaja) in erster Linie der moralischen Besserung. Während einige (beispielsweise Amos, Micha, Zefanja) einen Sieg über die Nichtjuden zur Zeit der Erlösung prophezeien, glauben die meisten Propheten (seit Zefanja), daß es obr-

ne Krieg zur Erlösung kommen wird, und sie sprechen kaum von einem Sieg. Bemerkenswert ist jedoch, daß man bei ein und demselben Propheten (zum Beispiel bei Micha) Visionen von einer Bestrafung der Nichtjuden zusammen mit der messianischen Vision vor einer universalen Brüderlichkeit und friedlichen Gemeinschaft aller Völker findet. Gewisse Elemente, wie der Krieg gegen Gog, den Fürsten von Magog, finden sich nur bei Ezechiel, während wir nur bei Daniel den Gedanken einer allgemeinen Auferstehung der Toten finden, bei welcher die Guten zu einem ewigen Leben und die Bösen zu einem Leben in ewiger Finsternis erwachen werden.

Während man nicht von einer geradlinigen Entwicklung des prophetischen Denkens von den frühesten bis zu den späteren Propheten reden kann, kann man doch sagen, daß seit Protojesaja die Grundvision von der messianischen Zeit klarer und vollständiger zum Ausdruck kommt als zuvor. Ihr vielleicht wichtigster Aspekt ist der Friede. Wenn der Mensch die Kluft überwunden hat, die ihn von seinem Mitmenschen und von der Natur trennt, wird er mit denen, von denen er bisher getrennt war, in echtem Frieden leben. Um zum Frieden zu gelangen, muß der Mensch zuerst zum Einswerden (at-onement) hinfinden; der Friede ist das Resultat einer inneren Veränderung des Menschen, bei der die Vereinigung an die Stelle der Entfremdung getreten ist. So ist die Idee des Friedens in der Auffassung der Propheten nicht von der Idee der Verwirklichung der Humanität zu trennen. Friede ist mehr als Nicht-Krieg; er bedeutet Harmonie und Vereinigung aller Menschen, Überwindung der Abgesondertheit und Entfremdung.

Die prophetische Auffassung vom Frieden transzendiert den Bereich menschlicher Beziehungen; die neue Harmonie besteht auch zwischen dem Menschen und der Natur. Friede zwischen Mensch und Natur ist gleichbedeutend mit der *Harmonie* zwischen Mensch und Natur. Der Mensch fühlt sich von der Natur nicht mehr bedroht, und er hört auf, sie beherrschen zu wollen; er wird natürlich, und die Natur wird menschlich. Er und die Natur sind keine Widersacher mehr und werden eins. Der Mensch fühlt sich in der Natur zu Hause, und die Natur wird zu einem Teil der menschlichen Welt; das ist Friede im Sinne der Propheten. (Das hebräische Wort für Friede, *shalom*, das man am besten mit «Vollkommenheit» übersetzen könnte, weist in diese Richtung.)

Der Zustand des Friedens zwischen Mensch und Natur und das Ende aller Destruktivität findet einen großartigen Ausdruck in der berühmten Stelle bei Jesaja:

«Dann wohnt der Wolf beim Lamm,
der Panther liegt beim Böcklein.
Kalb und Löwe weiden zusammen,
ein Kind kann sie hüten.
Kuh und Bärin freunden sich an,
ihre Jungen liegen beieinander.
Der Löwe frißt Stroh wie das Rind.
Der Säugling spielt vor dem Versteck der Natter,
das Kind streckt seine Hand in die Höhle der Schlange.
Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen
auf meinem ganzen heiligen Berg;
denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn,
so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist» (Jes 11,6–9).

Der Gedanke der neuen Harmonie mit der Natur in der messianischen Zeit bedeutet nicht nur das Ende des Kampfes des Menschen gegen die Natur, sondern auch, daß sich die Natur nicht mehr dem Menschen versagen wird; sie wird zur all-liebenden, nährenden Mutter. Die Natur des Menschen wird nicht mehr verkrüppelt sein, und die Natur außerhalb des Menschen wird nicht mehr unfruchtbar sein. Jesaja sagt dazu:

«Dann werden die Augen der Blinden geöffnet,
auch die Ohren der Tauben sind wieder offen.
Dann springt der Lahme wie ein Hirsch,
die Zunge des Stummen jauchzt auf.
In der Wüste öffnen sich Quellen,
und Bäche fließen in der Steppe.
Der glühende Sand wird zum Teich,
und im durstigen Land sprudelt Wasser hervor.
An dem Ort, wo jetzt die Schakale sich lagern,
wachsen dann Schilfrohr und Binsen.
Eine Straße wird es dort geben;
man nennt sie den Heiligen Weg.

Kein Unreiner darf ihn betreten.
(Nur sein Volk darf darauf gehen.)
Kein Mensch ohne Erkenntnis irrt dort umher.
Auch keinem Löwen begegnet man dort,
kein Raubtier betritt diesen Weg,
keines von ihnen ist hier zu finden.
Dort gehen nur die Erlösten,
die vom Herrn Befreiten kehren zurück
und kommen voll Freude nach Zion.
Ewige Freude leuchtet aus ihren Gesichtern;
Wonne und Freude stellen sich ein,
Kummer und Seufzer entfliehen» (Jes 35,5–10).

Oder wie es bei Deuteronesaja heißt:

«Denn ich erschaffe jetzt etwas Neues.
Schon wächst es heran, merkt ihr es nicht?
Ja, ich baue einen Weg durch die Steppe
und Straßen durch die Wüste.
Die wilden Tiere werden mich preisen,
die Schakale und Strauße,
denn ich lasse in der Steppe Wasser fließen
und Ströme in der Wüste,
um mein auserwähltes Volk zu tränken» (Jes 43,19f.).

Hosea äußert die Idee eines neuen Bundes zwischen dem Menschen und allen Tieren und Pflanzen und zwischen allen Menschen:

«Ich schließe für Israel an jenem Tag einen Bund,
mit den wilden Tieren und den Vögeln in der Luft
und mit allem, was auf dem Erdboden kriecht.
Ich zerbreche Bogen und Schwert,
es gibt keinen Krieg mehr im Land,
ich lasse sie in Sicherheit wohnen» (Hos 2,20).

Die Idee des Friedens unter den Menschen findet ihren Höhepunkt in der prophetischen Vorstellung von der Zerstörung aller Kriegswaffen, von der unter anderen Micha spricht:

«Er spricht Recht im Streit vieler Völker,
er weist mächtige Nationen in die Schranken
[bis in die Ferne].

Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern
und Winzermesser aus ihren Lanzen.

Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk
und übt sich nicht mehr für den Krieg.

Jeder sitzt unter seinem Weinstock
und unter seinem Feigenbaum,
und niemand schreckt ihn auf.

So hat der Mund des Herrn der Heere gesprochen» (Micha
4,3f.).

Das Leben, sagt der Prophet, wird über den Tod triumphieren. Anstatt dem Blutvergießen zu dienen, wird das Metall den Schoß der Mutter Erde öffnen, damit Leben gedeihen kann. Und noch ein anderer Aspekt der messianischen Zeit erstrahlt hell in Michas Prophetie: Nicht nur der Krieg, auch die Angst wird verschwinden; oder – besser gesagt – der Krieg kann nur dann verschwinden, wenn keiner mehr den Wunsch und die Macht hat, dem anderen Angst einzujagen. Außerdem bedarf es nicht einmal einer einzigen spezifischen Gottesvorstellung: «Denn alle Völker gehen ihren Weg, jedes ruft den Namen seines Gottes an» (Micha 4,5). Der religiöse Fanatismus, die Quelle von soviel Streit und Zerstörung, wird verschwunden sein. Wenn erst einmal Friede und Freiheit von Angst herrschen werden, wird es wenig ausmachen, welcher Denkvorstellung die Menschheit sich bedienen wird, um ihren höchsten Zielen und Werten Ausdruck zu verleihen.

In engem Zusammenhang steht damit der universalistische Aspekt der messianischen Zeit. Die Menschen werden nicht nur aufhören, sich gegenseitig zu vernichten, sie werden auch nicht länger die Empfindung haben, daß die einzelnen Völker voneinander streng getrennt sind. Sobald das volle Menschsein erreicht ist, hört der Fremde auf, ein Fremder zu sein; es schwindet die Illusion von den wesensmäßigen Unterschieden zwischen Volk und Volk, und es gibt kein «ausgewähltes Volk» mehr. Amos sagt dazu:

«Seid ihr für mich mehr als die Kuschiter, ihr Israeliten –
Wort des Herrn.

Wohl habe ich Israel aus Ägypten heraufgeführt,
aber ebenso die Philister aus Kaffor
und die Aramäer aus Kir» (Amos 9,7).

Auch Jesaja verleiht dem Gedanken, daß alle Völker von Gott gleich geliebt werden und daß es keinen Lieblingssohn darunter gibt, besonders schönen Ausdruck;

«An jenem Tag wird eine Straße von Ägypten nach Assur führen, so daß die Assyrer nach Ägypten und die Ägypter nach Assur ziehen können. Und Ägypten und Assur werden dem Herrn dienen. An jenem Tag wird Israel als drittes Land dem Bund von Ägypten und Assur beitreten, zum Segen für die ganze Erde. Denn der Herr der Heere wird sie segnen und sagen: Gesegnet ist Ägypten, mein Volk, und Assur, das Werk meiner Hände, und Israel, mein Erbteil» (Jes 19,23–25).

Ein wesentlicher Aspekt der messianischen Lehre der Propheten ist ihre Einstellung zu Macht und Gewalt. Freilich muß man einräumen, daß (vielleicht mit Ausnahme gewisser primitiver Gesellschaften) die gesamte Menschheitsgeschichte bis jetzt auf Gewalt gegründet war: auf die Macht und Gewalt einer wohlhabenden Minderheit über eine Minderheit, die hart arbeiten muß und wenig Freude hat. Um die Gewaltherrschaft aufrechtzuerhalten, mußte man das Denken der Menschen so verbiegen, daß sowohl die Herrschenden wie auch die Beherrschten glaubten, ihre Lage sei so, wie sie bestand, von Gott, von der Natur oder dem moralischen Gesetz festgelegt worden. Die Propheten sind Revolutionäre, die der Gewalt und Macht ihre moralischen und religiösen Tarnungen nehmen. Ihr Motto in der Außenpolitik lautet: «Nicht durch Macht, nicht durch Kraft, allein durch meinen Geist! – spricht der Herr der Heere» (Sach 4,6). Sie wenden sich gegen die Torheit, sich auf ausländische Mächte und Bedürfnisse zu verlassen. So sagt Hosea:

«Nicht von Assur wollen wir Rettung erwarten,
wir wollen nicht mehr auf Pferden reiten,
und zu dem, was unsere Hände gemacht haben,
sagen wir nie mehr: Unser Gott!

Denn nur bei dir findet der Verwaiste Erbarmen» (Hos 14,4).

In dieser Verkündigung hat Hosea drei Elemente zusammengebracht, die, scheinbar unterschiedlich, dennoch drei Aspekte des gleichen Phänomens sind: die Ohnmacht weltlicher Macht, wenn es sich um den Fortbestand eines Volkes handelt, die Ohnmacht von Götzen und die Vorstellung, daß Gott Mitleid mit den Waisen hat. Die Waise, die Witwe, der Arme und der Fremde, das sind jene Mitglieder der Gesellschaft, die keine Macht haben. Wenn die Propheten Gerechtigkeit fordern, so treten sie für sie ein, und ihr Protest richtet sich gegen die Reichen und Mächtigen – sowohl Könige wie auch Priester. (Vgl. Jes 5,18–23.)

Die dieser Haltung zugrunde liegende ethisch-religiöse Überzeugung der Propheten kommt besonders schön in einer Stelle aus Deuterocesaja zum Ausdruck, die sich gegen einen leeren Ritualismus wendet:

«Schrei aus voller Kehle, halte dich nicht zurück!

Laß deine Stimme ertönen wie eine Posaune!

Halte meinem Volk seine Vergehen vor
und dem Haus Jakob seine Sünden!

Sie suchen mich Tag für Tag,
denn sie wollen meine Pläne erfahren.

Wie ein Volk, bei dem Gerechtigkeit herrscht
und das vom Recht seines Gottes nicht abläßt,
so fordern sie von mir ein gerechtes Urteil
und möchten, daß Gott ihnen nah ist.

Warum fasten wir, und du siehst es nicht?

Seht, an euren Fasttagen macht ihr Geschäfte
und treibt alle eure Arbeiter zur Arbeit an.

Obwohl ihr fastet, gibt es Streit und Zank,
und ihr schlagt zu mit roher Gewalt.

So wie ihr jetzt fastet,
wird eure Stimme droben nicht gehört.

Ist das ein Fasten, wie ich es liebe,

ist das ein richtiger Bußtag:

wenn man den Kopf hin- und herwiegt,
wie ein Schilfrohr sich wiegt,

und sich mit einem Sack und mit Asche bedeckt?

Nennst du das ein Fasten

und einen Tag, der dem Herrn gefällt?

Nein, das ist ein Fasten, wie ich es liebe:

die Fesseln Unschuldiger zu lösen,

die Stricke des Jochs zu entfernen,

die Versklavten freizulassen, jedes Joch zu zerbrechen,

dem Hungrigen dein Brot zu geben,

die Armen aufzunehmen, die keine Wohnung haben,

wenn du einen Nackten siehst, ihn zu bekleiden

und deinen Bruder nicht im Stich zu lassen.

Dann wird dein Licht aufleuchten wie die Morgenröte,

und bald bist du geheilt.

Deine Rettung geht dir voran,

die Herrlichkeit des Herrn folgt dir nach.

Wenn du rufst, wird der Herr dir Antwort geben;

wenn du um Hilfe schreist, wird er sagen:

Hier bin ich.

Mach der Unterdrückung bei dir ein Ende,

zeig auf keinen mit dem Finger und verleumde niemand!

Gib dem Hungrigen dein Brot,

und mach den Darbenden satt!

Dann geht in der Finsternis dein Licht auf,

und deine Nacht wird hell wie der Tag» (Jes 58,1–10).

Der gleiche Geist spricht aus einer Rede Jeremias:

«Da hattet ihr euch jetzt bekehrt und das getan, was in meinen Augen recht ist, indem jeder für seinen Nächsten die Freilassung ausrief. Vor mir hattet ihr ein Abkommen getroffen in dem Haus, über dem mein Name ausgerufen ist. Aber ihr seid wieder umgekehrt und habt meinen Namen entweiht; denn jeder von euch hat seinen Sklaven oder seine Sklavin zurückgeholt, die ihr doch völlig freigelassen hattet. Ihr habt sie mit Gewalt gezwungen, wieder eure Sklaven und Sklavinnen zu werden. Deshalb spricht der Herr: Ihr habt mir nicht gehorcht, so daß ein jeder für seinen Stammesbruder und seinen Nächsten eine echte Freilassung ausgerufen hätte. Wohlan, so rufe ich euch eine Freilassung aus – Wort des Herrn – für Schwert, Pest und Hunger, und ich mache euch zum Schreckbild für alle Reiche der Erde. Ich mache die Männer, die mein Abkommen verletzt und die Worte der Abmachung, die sie vor mir

getroffen hatten, nicht hielten, dem Kalb gleich, das sie in zwei Hälften zerschnitten haben und zwischen dessen Stücken sie hindurchgegangen sind. Die Großen Judas und Jerusalems, die Höflinge, Priester und alle Bürger des Landes, die zwischen den Stücken des Kalbs hindurchgegangen sind, sie alle gebe ich in die Hand ihrer Feinde und derer, die ihnen nach dem Leben trachten. Ihre Leichen sollen den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes zum Fraß dienen. Auch Zidkija, den König von Juda, und seine Großen liefere ich ihren Feinden aus und denen, die ihnen nach dem Leben trachten, dem Heer des Königs von Babel, das eben von euch abgezogen ist. Schon gebe ich den Befehl – Wort des Herrn – und hole sie zu dieser Stadt zurück, damit sie gegen sie kämpfen, sie erobern und niederbrennen. Die Städte Judas mache ich zur menschenleeren Wüste» (Jer 34,15–22).

Die Propheten wandten sich gegen eine korrupte Priesterschaft, die sich mit korrupten Königen und Fürsten verbündete; sie bekämpften sie im Namen des Gottes der Gerechtigkeit und Liebe, und sie sagten den Untergang des Staates und der Macht der Priester voraus. Sie schlossen keinen Kompromiß aus Zweckmäßigkeitserwägungen und versteckten ihren Angriff nicht hinter höflichen Worten. Kein Wunder, daß sie zu ihrer Zeit vom Mob beschimpft wurden und daß einige von ihnen von den Priestern und Königen in die Verbannung geschickt, ins Gefängnis geworfen oder umgebracht wurden. Erst viele Generationen später gab die Geschichte diesen Männern, die gewagt hatten, den Mund aufzutun, recht, als alle die untergingen, die geglaubt hatten, sich mit dem Schwert und mit Hilfe mächtiger Götzen behaupten zu können.

d) Die nachbiblische Entwicklung der messianischen Vorstellung

In der prophetischen Literatur beruhte die messianische Vision auf der Spannung zwischen «dem, was existierte und noch vorhanden war, und dem, was noch im Werden war und erst kommen sollte» (L. Baeck, 1958, S. 31). In der nachprophetischen Periode verändert sich die Bedeutung der messianischen Idee, was zum ersten

mal im Buch Daniel um 164 v. Chr. in Erscheinung tritt. Während bei den Propheten das Ziel der menschlichen Entwicklung in den *jamim ha-baim*, den «kommenden Tagen», oder den *be-acharit ha-jamim*, dem «Ende der Tage», zu suchen ist, ist für Daniel und einen Teil der apokalyptischen Literatur, die sich an ihn anschließt, das Ziel *haolam ha-ba*, die «kommende Welt». Diese «kommende Welt» ist keine Welt *innerhalb* der Geschichte, sondern eine ideale Welt *über ihr*, eine Welt im Jenseits. In der prophetischen Vision ist «der Erwartete, der Gegenstand der Sehnsucht, ein Sproß des Hauses David, der die Geschichte *erfüllen* wird; hier ist er zu dem übernatürlichen Wesen geworden, das von himmlischen Höhen herabkommt, um die Geschichte zu *beenden*. Dort, in der Welt der Propheten, ist die Linie der Sehnsucht eine Horizontale; hier – und das ist das Wesentliche an der apokalyptischen Orientierung – handelt es sich um eine Vertikale» (L. Baeck, 1958, S. 31; Hervorhebungen E. F.). Wir finden hier jene Unterscheidung, die später zu dem entscheidenden Unterschied zwischen der jüdischen und der christlichen Entwicklung werden sollte. Die jüdische Entwicklung betont die horizontale Achse, die christliche Entwicklung betont die vertikale.⁷⁷

Das Buch Daniel wurde zum Vorbild für eine neue Art von Literatur, die von der Mitte des zweiten vorchristlichen bis zur Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts in Blüte stand. Diese von der alexandrinischen hellenistischen Philosophie stark beeinflusste Literatur nimmt einen idealen Bereich jenseits dieser Welt an, wo alle wahrhaft wichtigen Dinge ihren Platz haben: die Bibel, der Tempel, das Volk Israel und der Messias. Sie wurden von Gott vor der Welt des Werdens geschaffen. So wird der Messias zu dem, der von Anbeginn war. Die Auferstehung der Toten und das darauf folgende ewige Leben werden zum Inhalt der apokalyptischen Hoffnungen.

Allerdings ersetzt diese «vertikale» Idee der Erlösung nie die «horizontale» prophetische Vision der messianischen Zeit. Beide existieren von der apokalyptischen Literatur bis zu den rabbinischen Messiaserwartungen nebeneinander. Überdies haben beide Auffassungen trotz des großen Unterschiedes zwischen einer diesseitigen, historischen und einer überweltlichen, transhistorischen Heilsvorstellung einen wichtigen Faktor gemeinsam: Das Heil ist

nicht individuell, sondern kollektiv; es handelt sich dabei entweder um eine neue geschichtliche Periode oder um das kataklysmische (vernichtende) Ende aller Geschichte. In beiden Fällen bezieht es sich auf eine Veränderung in der Situation der Menschheit und nicht auf eine Veränderung im Schicksal eines Individuums.

Die verschiedenen Bücher der apokalyptischen Literatur unterscheiden sich im Bezug auf den Nachdruck, den sie jeweils auf die historische oder auf die rein geistige Konzeption des Messianismus legen. In den frühen Teilen des Henochbuches (um 110 v. Chr.) beginnt das messianische Zeitalter mit der Vernichtung der Bösen und der Sünder am Tage des Jüngsten Gerichts. Die Auserwählten werden leben und niemals mehr sündigen, und sie werden ihre Tage in Frieden vollenden. Die ganze Erde wird von Rechtschaffenheit erfüllt sein, und die Natur wird überreich sein. (Ähnliche Beschreibungen finden sich auch in der Apokalypse des Syrens Baruch, in der Überlieferung des Papias, eines der ältesten Kirchenväter, wie sie uns auch in den Schriften des Irenäus und in den Aussprüchen der ersten Tannaim erhalten sind.)

Im Henochbuch – wie auch in anderen apokalyptischen Schriften und in rabbinischen Quellen – spielt ein bestimmter Begriff eine sehr wichtige Rolle, nämlich der der «Geburtswehen des Messias». Ob es sich bei diesen «Geburtswehen» um den Vernichtungskrieg von Gog und Magog oder um einen Zustand sozialer und moralischer Anarchie, um Erdbeben oder einen Zustand äußerster Hoffnungslosigkeit handelt: sie haben stets die Funktion, zur Buße zu führen, und die Buße ist die Vorbedingung für die Erlösung, für den Anbruch der messianischen Zeit. Die Vorstellung von den «Geburtswehen des Messias» als Vorbedingung für den Anbruch der messianischen Zeit findet sich auch in vielen der späteren rabbinischen Schriften.

In anderen pseudoepigraphischen Büchern wie dem Vierten Buch Esra (um 100 v. Chr.) taucht das Himmlische Jerusalem auf, und der Messias erscheint. Der Messias und die Gerechten werden vierhundert Jahre lang in Freuden leben; danach werden alle sterben, und die Welt wird zur ursprünglichen Ruhe, in der sie sich zu Anbeginn befand, zurückkehren. Nach dieser Periode der Ruhe wird eine neue Welt, die «kommende Welt», auftauchen. Nach dieser Auffassung ist die vorangegangene Geschichte der Vorläufer

des messianischen Zeitalters; das messianische Zeitalter ist der Vorläufer der kommenden Welt, der Welt, welche die Geschichte transzendiert. In einigen dieser Schriften wird der Unterschied zwischen dem messianischen Zeitalter und der kommenden Welt stark betont, während in anderen diesbezüglich einige Verwirrung herrscht. Grundsätzlich findet sich in der apokryphen Literatur folgende Reihenfolge: die «Geburtswehen des Messias» (Strafe) – Buße – die Tage des Messias – der Tag des Jüngsten Gerichts – die Auferstehung der Toten – die kommende Welt (*ha-olam haba*). So vermischen sich historische und metaphysische Vorstellungen miteinander, obgleich sie auf unterschiedlichen historischen Umständen beruhen, wobei gelegentlich der eine, gelegentlich der andere Aspekt stärker in den Vordergrund tritt.

Die apokryphe Literatur bildet den Übergang von der biblischen zur rabbinischen Phase der jüdischen Überlieferung. Der erste Teil dieser rabbinischen Überlieferung ist die Periode der Tannaim, der maßgebenden Lehrer, welche die Mischna etwa um 200 n. Chr. vollenden; der zweite Teil ist die Periode der Amoraim und Geonim, die in Palästina und in Babylonien lebten. Die älteren Weisen, die unter den Hasmonäer-Königen lebten, standen oft im Gegensatz zu diesen weltlichen Repräsentanten des jüdischen Nationalismus, weshalb die Idee der natürlichen Unabhängigkeit als solche ihnen nicht sonderlich genehm war. Sie hatten sie unter den Hasmonäern kennengelernt und hatten erkannt, daß sie den Zielen der prophetischen Auffassung von der messianischen Zeit nicht eben förderlich war. Dies könnte der Grund dafür gewesen sein, weshalb die Tannaim sich nicht viel zu dem messianischen Zeitalter äußerten. Wengleich ihre bedeutendsten Vertreter nichts für Rom übrig hatten, waren ihnen doch die nationale Unabhängigkeit und der Tempel mit all seinen Ritualen nur von zweitrangiger Bedeutung im Vergleich zum Studium und der Observanz des Gesetzes. Wie bereits erwähnt, haben die Römer, als sie im Jahre 70 n. Chr. den Tempel und die letzten Überreste der politischen Unabhängigkeit der Juden zerstörten, nur eine Fassade eingerissen, hinter der sich bereits eine neue Szene aufgebaut hatte, nämlich die des rabbinischen Judentums, einer Religion ohne Tempel, Opfer und Priester; einer Religion auch ohne theologische Dogmen, die sich ausschließlich mit dem rechten Handeln in allen Lebensberei-

chen befaßte, in welchem die Selbstverwandlung des Menschen in das volle Ebenbild Gottes zum Ausdruck kam und die zu diesem Ziel hinführte. Die talmudischen Weisen vergaßen den Tempel nicht, sie brandmarkten das priesterliche Opfer nicht als Betrug – wie es die Propheten oft getan hatten –, aber sie verwandelten den Tempel und die nationale Unabhängigkeit in bloße Symbole der messianischen Zeit.

Genauso wie sich die Auffassungen innerhalb der apokryphen Bücher voneinander unterscheiden, so weisen auch die der Tannaim und die der Amoraim große Unterschiede auf. Allen Auffassungen bezüglich der messianischen Zeit ist jedoch gemeinsam, daß sie von *dieser* Welt ist und sich nicht auf ein jenseitiges Reich bezieht. Ihre diesbezüglichen Ansichten werden gefärbt von den politischen Ereignissen. Auf dem Höhepunkt der grausamen religiösen Verfolgung durch die Römer im zweiten nachchristlichen Jahrhundert änderte Rabbi Akiba, eine der größten Gestalten unter den Tannaim, der sein ganzes Leben lang Universalist gewesen war, seine Auffassung und schenkte dem nationalistischen Führer Bar Kochba (Sohn eines Sterns) Glauben, der behauptete, der Messias zu sein. Andere Tannaim jedoch, Zeitgenossen des Rabbi Akiba, teilten diese Illusion nicht. Sie verharrten bei ihrem Glauben, daß die Zeit des Messias noch nicht gekommen sei und daß Bar Kosiba (Sohn der Lügen, wie er später genannt wurde) nur ein Betrüger wäre. Als sich später das Zentrum der jüdischen Kultur von Palästina nach Babylonien verlagerte und als die Unterdrückung durch die Römer keine Realität mehr war, büßte das Bild der messianischen Zeit bei einigen Amoraim seine lebendigen Farben ein, die es für die Propheten und die apokryphe Literatur besessen hatte. Alles in allem behält jedoch das messianische Zeitalter seinen Glanz über die Jahrhunderte hin, die dem Untergang des Tempels folgten.

Die Rabbiner vertraten unterschiedliche Auffassungen, doch war ihnen allen eines gemeinsam: Der Messias ist bei ihnen niemals der «Heiland», er verwandelt den Menschen nicht und verändert nicht seine Substanz. Der Messias ist stets ein Symbol, der gesalbte König aus dem Hause David, der erscheinen wird, sobald die Zeit gekommen ist. Eben in dieser Tatsache, daß der Messias Symbol einer neuen *geschichtlichen Periode* und kein Heiland ist.

liegt der entscheidende Unterschied zwischen der jüdischen und der später von der christlichen Kirche entwickelten Auffassung.

Die engste Auffassung vom Messias ist die Idee, daß «diese Welt sich von (der in) den Tagen des Messias nur hinsichtlich der Unterdrückung durch fremde Mächte unterscheidet» (Talmud, Sanhedrin 99a; ebenso bei Maimonides, *Mischne Tora* XIV, 5,12). (D. h., daß die Juden dann nicht mehr politisch unterdrückt sein werden.) Wenngleich diese Auffassung von der politischen Emanzipation sich auch in gewissen Äußerungen der Propheten findet, fehlt hier doch das Element der universalen historischen Wandlung, das den Kern der prophetischen messianischen Vision bildet. Aber in den meisten talmudischen Aussagen geht die Idee der politischen Befreiung Hand in Hand mit jener der religiösen und geistigen Erlösung. Der Messias wird die nationale Unabhängigkeit der Juden wiederherstellen und den Tempel wieder aufbauen – und gleichzeitig wird er auf der ganzen Welt das Reich Gottes errichten, den Götzendienst ausrotten und der Sünde ein Ende machen. (Vgl. J. Klausner, 1956, S. 392.)

Nach der Auffassung des Talmud wird der Messias ein Mann von rein menschlicher Herkunft sein, wenn auch in einer Quelle steht, sein Name sei eines der sieben Dinge, die «geschaffen wurden, bevor die Welt geschaffen wurde» (Talmud, Pesachim 54a). (Die anderen sechs sind: die Tora, die Buße, der Garten Eden, Gehenna, der Thron der Herrlichkeit und der Tempel.) Er wird den Frieden bringen und «wird seinen Mund nicht öffnen außer für den Frieden, wie geschrieben steht (Jes 52,7): «Wie ist der Freudenbote willkommen, der durch das Bergland eilt, der den Frieden ankündigt» (Derech Eretz Suta, Kap. II [Abschnitt über den Frieden]; zit. nach J. Klausner 1956, S. 521).

Er ist ein Mann der Gerechtigkeit; er kann geradezu «riechen», was recht und was unrecht ist. So heißt es in einer talmudischen Quelle: «Bar Kosiba (Bar Kochba) regierte zweieinhalb Jahre und sagte dann zu den Rabbinen: «Ich bin der Messias.» Sie antworteten: «Von dem Messias steht geschrieben, daß er riecht und urteilt; laßt uns sehen, ob er (Bar Kosiba) das kann.» Als sie merkten, daß er nicht in der Lage war, etwas nach dem Geruch zu beurteilen, erschlugen sie ihn.»

Über den Zustand des Menschen im messianischen Zeitalter fin-

det sich im Talmud eine sehr interessante Äußerung: «(Im messianischen Zeitalter) gibt es weder Verdienst noch Schuld» (Talmud, Sabat 151b). Dies will offenbar besagen, daß das Problem der Schuld für den Menschen in der messianischen Zeit nicht mehr vorhanden ist; aber damit verschwindet auch das Problem der guten Werke. Er braucht die guten Werke nicht, um sich zu rechtfertigen – weil er völlig er selbst geworden ist.

Welches sind nun nach den talmudischen Quellen die Vorbedingungen für die messianische Zeit? Tatsächlich gibt es bezüglich der Vorbedingung für die Ankunft des Messias zwei gegensätzliche Auffassungen. Die eine lautet, daß der Messias erst kommen wird, wenn das Leiden und das Böse in der Welt einen solchen Grad erreicht haben, daß die Menschen Buße tun und daher für ihn bereit sein werden. Es gibt zahlreiche Schilderungen der katastrophalen Situation, bevor es schließlich zu der historischen Veränderung kommt. Charakteristisch sind Aussagen wie die folgende: «So hat Rabbi Jochanan gesagt: In der Generation, in der der Sohn Davids [der Messias] kommen wird, wird es wenig Gelehrte geben, und was die übrigen betrifft, so werden ihnen ihre Augen vor Sorge und Kummer den Dienst versagen. Großes Elend und schlimme Verordnungen werden von neuem verkündet werden, und jedes neue Übel wird rasch eintreten, bevor noch das andere zu Ende ist» (Talmud, Sanhedrin 97a). Oder: «Es wurde gelehrt, sagte Rabbi Nehemia, in der Generation, in welcher der Messias kommt, wird die Frechheit zunehmen, die Achtung wird in ihr Gegenteil verkehrt werden, der Weinstock wird Früchte tragen, aber der Wein wird teuer werden, und das Königreich wird zur Irrlehre verleitet, ohne daß sie jemand zurechtweist.» Dies bestätigt Rabbi Isaak, wenn er sagt: «Der Sohn Davids wird nicht kommen, bevor sich die ganze Welt zum Glauben der Abtrünnigen bekehrt hat» (Talmud, Sanhedrin 97a).⁷⁸

Die andere Auffassung lautet, daß der Messias nicht nach Katastrophen, sondern auf die ständige Besserung des Menschen hin kommen wird. Dies ist der Sinn folgender Äußerung: «Wenn Israel zwei Sabbate nach den Sabbatgesetzen leben würde, so würden sie sofort erlöst werden» (Talmud, Sabat 118b). Danach würde die volle Einhaltung nur eines einzigen Gebotes (freilich eines solchen, das sich auf den Sabbat selbst als Vorwegnahme der messianischen

Zeit bezieht) bereits genügen, um den Messias herbeizubringen, ohne daß zuvor Leiden erduldet werden müßten. In anderen Äußerungen wird die Vorbedingung für das Kommen des Messias in negativer Form ausgedrückt, wenn es heißt, sein Kommen hänge davon ab, daß Israel sich von der Sünde lossagen könne. Das ist der Sinn der folgenden Stelle: «Weshalb ist der Messias nicht gekommen? (Antwort:) Nun ist heute der Tag der Versöhnung, und dennoch, wie viele Jungfrauen sind in Nehardea umarmt worden?» (Talmud, Joma 19a). Oder wir hören: «Der Messias wird nicht kommen, solange es noch Überhebliche in Israel geben wird», oder «bevor alle Richter und Beamten aus Israel fortgegangen sind», oder daß «Jerusalem nur durch Rechtschaffenheit erlöst werden wird» (Talmud, Sanhedrin 98a).

Der gleiche Gedanke, daß die Erlösung vom langsamen Prozeß der Vervollkommnung der Menschen selbst abhängt, kommt im folgenden Ausspruch sehr klar zum Ausdruck: «Rab sagt: Alle vorbestimmten Daten (für die Erlösung) sind verstrichen, und die Sache hängt (jetzt) nur noch von der Buße und den guten Tagen ab» (Talmud, Sanhedrin 97b).

Der Gedanke, daß die Ankunft des Messias eher von der Bereitschaft Israels, d. h. von seinen moralischen und geistigen Fortschritten abhängt als von Katastrophen, kommt auch in der folgenden talmudischen Geschichte zum Ausdruck: Rabbi Joshua ben Levi fragte Elija: «Wann wird der Messias kommen?»

«Geh und frag ihn selbst», war seine Antwort.

«Wo sitzt er?»

«Am Eingang» (an den Toren der Stadt, oder – nach dem Wilnaer Gaon – an den Toren Roms).

«Und an welchem Zeichen kann ich ihn erkennen?»

«Er sitzt unter den armen Aussätzigen: alle nehmen gleichzeitig (die Verbände ihrer Geschwüre) ab, um diese frisch zu verbinden (sie nehmen alle Verbände ab und behandeln alle Geschwüre und legen dann die Verbände wieder an), während er jedes Geschwür einzeln aufwickelt und dann wieder verbindet (bevor er das nächste behandelt), denn er denkt, wenn ich gebraucht werden sollte (da die Zeit für mein Erscheinen als Messias gekommen ist), darf ich nicht aufgehalten werden (dadurch, daß noch viele Geschwüre zu verbinden sind).»

So ging er zu ihm hin und grüßte ihn (den Messias) mit den Worten: «Friede sei mit dir, Meister und Lehrer.»

«Friede sei mit dir, Sohn Levis», erwiderte er.

«Wann wirst du kommen, Meister?» fragte er.

«Heute», lautete die Antwort.

Als er zu Elija zurückkam, fragte dieser: «Was hat er zu dir gesagt?»

«Er hat mir etwas Falsches gesagt», erwiderte er, «er sagte, er käme heute, aber er ist nicht gekommen.»

Er (Elija) antwortete ihm: «Was er dir sagte, war: *«Heute, wenn du seine Stimme hörst»* (Ps 95,7)» (Talmud, Sanhedrin 98a).

Die Geschichte betont, daß der Messias nicht das Heil bringt und daß das Heil nicht von den «Geburtswehen des Messias» abhängt, sondern von der Bereitschaft der Menschen, wenn sie sich für ihn entscheiden; dann könnte der Messias jeden Augenblick erscheinen.

Es gibt Talmudisten, die sagen, nicht einmal die Buße sei eine unerläßliche Vorbedingung für die Erlösung. So antwortete Samuel auf die Behauptung Rabs, das Heil hänge jetzt nur noch von der Buße und den guten Taten ab: «Es genügt, daß ein Trauernder die Trauer(frist) einhält» (Talmud, Sanhedrin 97b). (Das Leiden Israels im Exil verbürgt allein schon seine Erlösung auch ohne Buße.) (Vgl. meine Interpretation, nach der das Leiden Israels in Ägypten allein schon genügte, Gott zu dem Beschluß zu veranlassen, es zu befreien.) Tatsächlich gibt es eine lange Diskussion über diese Frage, in der einige Rabbinen darauf bestehen, daß die Erlösung Buße erfordert, während Rabbi Joshua die Stelle Jes 52,3 «Ihr habt euch für Nichtiges (Götzendienst) verkauft und ihr sollt ohne Geld freigekauft werden», als «nicht mit Buße und guten Taten» interpretiert (Talmud, Sanhedrin 97b).

Neben den beiden gegensätzlichen Auffassungen, daß eine Katastrophe beziehungsweise wachsende Erleuchtung die Erlösung herbeiführen wird, lautet eine dritte Ansicht, daß beide Möglichkeiten bestehen. So lehrt Rabbi Jochanan: «Der Sohn Davids (der Messias) wird nur in einer Generation kommen, die entweder ganz gerecht oder ganz böse ist» (Sanhedrin 98a). Diese Feststellung unterstreicht den radikalen Charakter der Auffassungen, die sich auf das Kommen des Messias beziehen. Daß der Mensch sich bessert.

genügt nicht. Er muß entweder zur vollen Humanität gelangt sein, oder er muß so völlig in die Irre gegangen sein, daß er bereit zu einer vollkommenen Umkehr ist.

Die Hoffnung auf das Kommen des Messias war kein blasser Glaube an einen «Nimmerleinstag». Es war die Hoffnung, welche die Juden auf ihrem Leidensweg aufrechterhielt und ihnen den Mut gab, ihre Demütigungen zu ertragen, ohne sich selbst zu verachten. Ohne diese Hoffnung hätten das gemeinsame Blut, das Leiden und der Mut wohl kaum hingereicht, um die Juden vor der Demoralisierung zu bewahren, die aus Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung erwächst. Wie intensiv diese Hoffnung auf das Kommen des Messias war, zeigte sich auf mannigfache Weise. Am deutlichsten kam sie vielleicht in den periodisch wiederkehrenden Ausbrüchen zum Ausdruck, die jedesmal mit einer tragischen Enttäuschung endeten. Der Glaube, daß das «Himmlische Königreich» nahe bevorstehe oder schon da sei, war das Fundament der frühchristlichen Botschaft; der Glaube, daß der Messias gekommen sei, war das Fundament für den begeisterten Empfang, den man Betrügnern wie Bar Kochba im zweiten Jahrhundert n. Chr. bereitete. Aber Bar Kochbar war nicht der letzte falsche Messias. Die Periode zwischen 440 und 490 n. Chr. war nach einer alten Überlieferung eine Zeit, in der die Ankunft des Messias erwartet wurde. Als ein kretischer Jude namens Moses erklärte, er sei der Messias, ließen die Juden von Kreta – eine starke jüdische Gemeinde – ihre Geschäfte liegen und gaben ihren üblichen Tageslauf auf. Als dieser Messias von einer ins Meer hineinragenden Landzunge aus ihnen befahl, sich ins Meer zu stürzen, da die Wasser sich für sie teilen würden, wie es das Rote Meer auf Moses' Geheiß getan hatte, gehorchten sie ihm, und viele kamen ums Leben. Nach dieser Enttäuschung traten viele zum Christentum über.⁷⁹

Bevor wir mit der Geschichte der falschen Messiasse fortfahren, ist zu erwähnen, daß im Mittelalter Päpste, Könige und andere christliche Autoritäten oft gelehrte Rabbiner zwangen, mit katholischen Theologen – meist jüdischen Konvertiten – Disputationen über die Frage zu führen, ob Jesus der von den Propheten und den jüdischen Weisen angekündigte Messias sei. Manchmal fanden diese Disputationen unter angenehmen Bedingungen statt; oft bedeu-

teten sie eine Gefahr für die jüdischen Teilnehmer. Aber wie die Bedingungen auch immer waren, die Rabbiner bewiesen im allgemeinen große Würde, Mut und Geschicklichkeit bei ihrem Versuch, die Behauptungen der Christen zu widerlegen. Eine der interessantesten Disputationen erfolgte zwischen Nachmanides (1195–1270), einem der größten jüdischen Gelehrten des Mittelalters, und Pablo Christiano, einem konvertierten Juden zu Barcelona im Jahre 1263 vor dem König von Aragon. Nachmanides argumentierte, Jesus könne nicht der Messias gewesen sein, weil seine Ankunft keinen universalen Frieden eingeleitet habe, der ein Merkmal der messianischen Periode sei, wie sie die Propheten beschrieben hätten. Nachmanides wandte sich dem König von Aragon zu und rief: «Es geziemt dir und deinen Rittern, o König, aller Kriegführung ein Ende zu machen wie es der Beginn des messianischen Zeitalters verlangt» (vgl. a. a. O., S. 167). In Nachmanides Worten kommt die tiefe Überzeugung zum Ausdruck, die für das prophetische und rabbinische Denken so charakteristisch ist, daß nämlich die Ankunft des Messias untrennbar ist vom ewigen Frieden. Und die Worte, die er damals an den König von Aragon richtete, sind heute nicht weniger gültig als dazumal.

1284 verkündete Abraham Abulafia aus Tudela, er sei der Messias und werde 1290 als Messias erscheinen. Ein Brief des Rabbi Salomon ben Adreth, eines der großen spanischen rabbinischen Gelehrten, in dem dieser ihn als Abenteurer bezeichnete, brachte seinen Versuch jedoch fast unverzüglich zum Scheitern. Ein anderer Abenteurer, Nissim ben Abraham aus Avila (Spanien), behauptete etwa gleichzeitig, der Messias zu sein, erschien jedoch nicht zum angegebenen Zeitpunkt, womit er viele Juden, die seine Botschaft begierig aufgenommen hatten, enttäuschte.

Das Erscheinen des Sohar, des wichtigsten jüdischen mystischen Werkes, das dem im zweiten Jahrhundert lebenden Rabbi Simeon ben Jochai zugeschrieben und angeblich von dem kabbalistischen Schriftsteller Moses de Leon aus Granada im dreizehnten Jahrhundert entdeckt wurde, trug viel dazu bei, die messianischen Erwartungen anzufachen.⁸⁰ Die jüdische Mystik wurde zu einer der stärksten Inspirationsquellen für den messianischen Glauben und trug häufig mit dazu bei, daß wieder ein falscher Messias auftrat, wenn sie auch andererseits zu der originellsten Entwicklung der

nachmittelalterlichen jüdischen Geschichte, dem Chassidismus führte.

Einer der größten jüdischen Philosophen in Spanien, Isaak ben Juda Abrabanel (1437–1509), der unter kabbalistischem Einfluß stand, sagte die Ankunft des Messias für 1503 und den Anbruch des messianischen Zeitalters für das Jahr 1531 gleichzeitig mit dem Untergang Roms voraus. Seine Prophezeiung führte dazu, daß ein deutscher Jude namens Ascher Lemlein behauptete, er sei der Vorläufer des Messias.

Einer der wunderlichsten und erstaunlichsten Zeitgenossen, die an die unmittelbar bevorstehende Ankunft des Messias glaubten, war Diego Pires (1501–32), der als «Neuchrist» geboren wurde. Als er zum jüdischen Glauben seiner Vorfahren zurückkehrte, nannte er sich Salomon Molcho. Er hatte es bereits zum königlichen Sekretär an einem hohen Gerichtshof gebracht, als er von David Reubeni hörte. Dieser trat in Europa mit der Geschichte auf, daß er im Auftrag seines Bruders komme, der der König eines jüdischen Königreichs in Chardar sei. Er bot dem Papst und den christlichen Monarchen ein Heer von 300000 Mann an, um das Heilige Land von den Muselmanen zu befreien, wenn sie ihm Waffen und Schiffe zur Verfügung stellten. Molcho, der von Reubeni stark beeindruckt war, verkündete, das Reich des Messias werde 1540 seinen Anfang nehmen, und verbreitete diese Botschaft bei Juden und Nichtjuden. Trotz der Protektion des Papstes geriet aber Molcho schließlich in die Hände der Inquisition und endete zusammen mit Reubeni auf dem Scheiterhaufen.

Die Krönung der Reihe der falschen Messiasse seit Bar Kochba war Sabbatai Zwi aus Smyrna, der im siebzehnten Jahrhundert lebte. Auch er behauptete, der Messias zu sein, und offenbarte sich als solcher im Jahre 1648. Das Jahr 1666 setzte er als Beginn des messianischen Zeitalters fest. Überall in Europa gab es Juden, welche glaubten, das «Ende der Tage» stünde unmittelbar bevor. Viele verkauften ihre Häuser und ihren gesamten Besitz und bereiteten sich darauf vor, nach Jerusalem zu pilgern. Dieser jüdische «Kreuzzug» nahm ein ebenso katastrophales Ende wie seinerzeit der Feldzug Bar Kochbas. Sabbatai Zwi gab den Drohungen des Sultans nach und trat zum Islam über; er änderte seinen Namen in Mehemed Effendi und heiratete eine Türkin. Während die meisten

seiner Anhänger über diesen Verrat entsetzt waren, gab es einen harten Kern, der sich selbst hierdurch nicht beirren ließ. Ganz im Gegenteil erinnerten sie sich an die mystische Lehre, daß der Mensch, um zum Heil zu gelangen, erst in den tiefsten Abgrund der Sünde stürzen müsse, und erklärten, der Verrat des falschen Messias sei gerade ein Beweis für seine Echtheit. Nur um seine Brüder zu retten, habe er diese Sünde des Übertritts zu einem anderen Glauben begangen.

Sabbatai Zwi war zwar der bedeutendste unter allen falschen Messiasen, doch war er nicht der letzte. Sein unmittelbarer Nachfolger war Michael Cardozo (1630–1706), ein Marrana (ein zwangsweise getaufter spanischer Jude, der heimlich mosaisch geblieben war), der sich als Messias proklamierte. Seine Laufbahn endete damit, daß ein Neffe ihn umbrachte. In Deutschland ernannte sich Mordechai aus Eisenstadt zum Messias, in der Türkei war es Jacob Quendo und im polnischen Galizien Jacob Frank – sie alle behaupteten der Messias zu sein und scheiterten ebenso kläglich wie ihre Vorgänger.

Ich habe sie alle aufgezählt, um zu zeigen, daß die Hoffnung auf die Ankunft des Messias von der Zeit der Zerstörung des Tempels bis ins achtzehnte Jahrhundert nie erlosch. Immer wieder glaubte ein großer Teil der jüdischen Glaubensgemeinschaft, die Zeit des Messias sei gekommen; dieser Glaube war für sie etwas so Reales, daß sie ihre Häuser verkauften und ihre weltlichen Beschäftigungen einstellten. Sie waren überzeugt, aber immer wieder wurden ihre Hoffnungen enttäuscht, und sie gerieten in einen Zustand verzweifelter Erschütterung, in dem viele zum Christentum übertraten.

Seit dem siebzehnten Jahrhundert begann sich die Lage der Juden im Westen zu bessern. Nur in Osteuropa ging die Verfolgung in ihrer schlimmsten Form weiter und damit erwachten auch die messianischen Hoffnungen wieder. Am offenkundigsten war dies im Chassidismus, einer religiösen Bewegung in der armen, ungebildeten Bevölkerung Polens und Galiziens, zu der es nach verheerenden Pogromen in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts kam. In dieser Bewegung spielte die Freude und religiöse Begeisterung anstelle der rabbinischen Disziplin und Gelehrsamkeit die zentrale Rolle. In bezug auf die soziale Zusammensetzung hat-

te diese Bewegung eine gewisse Ähnlichkeit mit den frühen Christen, die ja auch im Gegensatz zu den Pharisäern standen und ebenfalls voll ungeduldiger Begeisterung den Messias erwarteten, wenngleich es dort nicht zum Auftreten eines falschen Messias kam. (Vielleicht ist der Grund hierfür darin zu suchen, daß in der Bewegung viele kleine Gruppen entstanden, von denen jede ihren charismatischen Führer hatte.) Wenn auch gut bekannt ist, welche Rolle die messianischen Hoffnungen in den chassidischen Legenden spielen, möchte ich doch einige Beispiele anführen, darunter auch solche, in denen der falsche Messias sogar gerechtfertigt wird.⁸¹

Ein Ungläubiger hielt einmal dem Berditschewer Rabbi vor, die großen alten Meister seien auch im Irrtum befangen gewesen; so habe Rabbi Akiba an Bar Kochba als den Messias geglaubt und habe ihm gedient.

Der Berditschewer Rabbi antwortete: «Einem Kaiser erkrankte einst sein einziger Sohn. Ein Arzt riet, ein Linnen mit einer scharfen Salbe zu bestreichen und es auf den bloßen Leib des Kranken zu legen. Ein anderer widersprach, weil der Knabe zu schwach sei, um die heftigen Schmerzen, die die Salbe verursachte, zu ertragen. Der dritte empfahl nun einen Schlaftrunk; aber der vierte befürchtete, der könnte dem Herzen des Kranken einen Schaden zufügen. Da schlug der fünfte vor, man solle den Trunk löffelweise reichen, von Stunden zu Stunden, sooft der Prinz erwache und die Schmerzen spüre. Und so wurde getan.

Als Gott sah, daß die Seele Israels krank war, hüllte er sie in das ätzende Leinen der Galut und legte, daß sie es ertrüge, den Schlaf der Dumpfheit auf sie. Damit aber der sie nicht zerstöre, weckte er sie von Stunden zu Stunden mit einer falschen Messias Hoffnung und schläferete sie wieder ein, bis die Nacht vergangen ist und der wahre Messias erscheint. Um dieses Werkes willen werden zuweilen die Augen der Weisen verblendet.»⁸²

Derselbe Geist kommt in der folgenden Geschichte zum Ausdruck:

Von Sabbatai Zwi, dem falschen Messias und Pseudo-Erlöser von Smyrna, sagte der Bescht (der Gründer des Chassidismus): «Viele sind den steilen Pfad (beim Studium der Kabbala) gegangen und haben das glückverheißende Ziel erreicht. Auch in ihm ist ein

heiliger Funke gewesen, aber er ging dem Samael, dem falschen Betrüger, ins Netz, der ihn in die Rolle des Erlösers trieb. Dies widerfuhr ihm nur aufgrund seines Hochmuts.»⁸³

In den folgenden Geschichten kommt zum Ausdruck, wie fest die chassidischen Führer auf den Messias hofften und mit welcher Ungeduld und Dringlichkeit sie ihn erwarteten:

Ein Chassid stellte dem Berditschewer Rabbi folgende Frage: «Widerspricht nicht Maleachi 3,23, wo geschrieben steht, daß Elija vor dem großen Tag der Erlösung erscheinen wird, um die Herzen der Väter und ihrer Kinder vorzubereiten, der Erklärung in Sanhedrin 98, daß der Messias auf die Frage nach dem Zeitpunkt seines Erscheinens mit dem Vers Psalm 95,7 antwortete: «Ach, würdet ihr doch heute auf seine Stimme hören?»»

Der Rabbi erwiderte: «Der Messias könnte heute ohne die vorherige Ankunft des Elija kommen, wenn wir selbst unsere Herzen darauf vorbereiten, ohne dem Propheten die Mühe zu machen, es für uns zu tun. Machen wir uns also bereit, den Messias an jedem beliebigen Tag zu empfangen, indem wir der Stimme des Herrn gehorchen.»⁸⁴

Einen rührenden Ausdruck der Hoffnung und Ungeduld auf den Messias findet sich im folgenden Gebet eines chassidischen Führers:

Vor Kol Nidrei stand der Oheler vor der Heiligen Lade und sprach:

«Herr des Universums! Du kennst meine Unwürdigkeit, aber du weißt auch, daß ich nichts Unwahres sage und daß ich jetzt, vor dem Eintritt von Jom Kippur, dir meine wahren Gedanken mitteilen möchte. Hätte ich gewußt, daß der Messias zu meinen Lebzeiten nicht kommen würde, hätte ich dir schon lange meine Seele übergeben. Was mich am Leben hielt, war allein meine Erwartung, daß der Messias bald kommen wird. Laß den Messias jetzt kommen, nicht um unseretwillen, sondern um deinetwillen, damit dein Name verherrlicht werde. Ich bin bereit, sogleich zu sterben, wenn es mir bestimmt wurde, daß ich nicht würdig bin, seine Ankunft mitzuerleben, und wenn mein Leben die Erlösung auch nur um einen Augenblick verzögert.»⁸⁵

Der Riziner Rabbi sagte: «Es wird von uns verlangt, daß wir vor der Erlösung bereuen und Buße tun, aber wir haben die Kraft dazu

verloren, denn wir stolpern unter der Last unserer Leiden wie Betrunkene, die nicht mehr laufen können. Unsere Weisen haben zwar nicht offen ausgesprochen, daß die Erlösung der Buße vorausgeht, aber sie sagten, daß niederschmetternde Armut den Menschen dazu veranlaßt, sein Antlitz von der Erkenntnis des Schöpfers abzuwenden.»⁸⁶

Hier haben wir ein Beispiel für die Auffassung, daß der Messias keineswegs Gott, sondern völlig menschlich ist und daß sein Kommen durch die wachsende Vervollkommnung der Menschen bewirkt wird:

Sagte der Stretiner Rabbi: «Jeder Jude hat in sich ein Element des Messias, das er reinigen und zur Reife kommen lassen muß. Der Messias wird kommen, wenn Israel ihn in sich selbst zu vollkommener Reife und Reinheit gebracht hat.»⁸⁷

Die erwartungsvolle Hoffnung drückt sich keineswegs in einer stillen Anrufung Gottes aus. Oft nimmt sie die Form einer Forderung an, die Gott zu zwingen versucht, den Messias zu schicken:

Vor seinem Tod sagte der Apter Rabbi: «Der Berditschewer Rabbi hat, bevor er in «seine Welt» einging, gesagt, er werde, sobald er im Himmel ankomme, dringend die Erlösung fordern, bis der Messias gesandt würde. Als der Berditschewer Rabbi jedoch in die himmlische Wohnstätte einzog, waren die Engel so klug, ihn in einer Halle höchster Wonne unterzubringen, so daß er sein Versprechen vergaß. Ich aber verpflichtete mich hiermit feierlich, daß ich, wenn ich in den himmlischen Höhen ankomme, mich nicht von den Freuden verleiten lasse und daß ich das Kommen des Messias erzwingen werde.»⁸⁸

Die gleiche Herausforderung Gottes spricht aus der folgenden Geschichte:

Nach dem Jom Kippur rief der Berditschewer Rabbi einen Schneider zu sich und forderte ihn auf, ihm über seine Auseinandersetzung mit Gott vom vorigen Tag zu berichten. Der Schneider sagte: «Ich habe Gott erklärt: Du willst, daß ich meine Sünden beue, aber ich habe nur geringfügige Verfehlungen begangen; ich habe vielleicht übriggebliebene Lappen behalten, oder ich habe in einem nicht-jüdischen Haus etwas gegessen, ohne mir die Hände zu waschen, wenn ich dort gearbeitet habe.

Aber du, o Herr, hast schwere Sünde begangen: Du hast Müt-

tern ihre kleinen Kinder und kleinen Kindern ihre Mütter weggenommen. Laß uns quitt sein: vergib du mir, und ich will dir vergeben.»

Sagte der Berditschewer Rabbi: «Warum hast du Gott so leicht davonkommen lassen? Du hättest ihn zwingen können, ganz Israel zu erlösen.»⁸⁹

e) Das Paradoxon der Hoffnung

Bei unserer Betrachtung der nachbiblischen Entwicklung des messianischen Gedankens sind wir verzweifelten Ausbrüchen der Hoffnung begegnet, die oft zu dem verhängnisvollen Glauben an einen falschen Messias führten. Selbst einer der größten Humanisten unter den Weisen, Rabbi Akiba, konnte der Verführung der falschen Hoffnung nicht widerstehen, und sogar noch nach Sabbatai Zwis Verrat gab es viele, die sich mit der Tatsache, daß er ein Betrüger war, nicht abfinden konnten.

Die wirtschaftliche, soziale und politische Notlage, die viele Juden im Laufe der Jahrhunderte zu ertragen hatten, machen ihre Ungeduld und ihre starke Sehnsucht nach der Ankunft des Messias leicht verständlich. Aber ihre Enttäuschungen führten andererseits auch dazu, daß sie sich stärker der Gefahr bewußt wurden, sich von Hoffnungen und Wünschen mitreißen zu lassen. In der rabbinischen Literatur wird immer wieder davor gewarnt, den Versuch zu machen, «den Messias herbeizuzwingen». Wiederholt wird davor gewarnt, aufgrund von verschiedenen Berechnungen den Messias zu einem bestimmten Zeitpunkt zu erwarten. So sagt Rabbi Jose: «Wer den Versuch macht, das Ende anzugeben (das heißt: die Ankunft des Messias vorauszusagen), hat keine Aussicht auf die kommende Welt (der denkbar schärfste Tadel)» (Talmud, Megilla 3a). Oder Rabbi Samuel ben Nachman sagte im Namen Jonathans: «Verflucht seien die Gebeine dessen, der das Ende (die Ankunft des Messias) berechnet. Denn wenn die vorausberechnete Zeit gekommen ist und er nicht erschienen ist, werden sie sagen, er werde niemals kommen. Aber (trotzdem) sollt ihr auf ihn warten, wie geschrieben steht, «auch wenn sich seine Ankunft verzögert, wartet auf ihn»» (Talmud, Sanhedrin 97b).

In dieser Aufforderung kommt die talmudische Einstellung klar zum Ausdruck: Man darf den Messias nicht herbeizwingen, aber man muß ihn jeden Augenblick erwarten. Die richtige Einstellung ist weder stürmische Ungeduld noch passives Abwarten; richtig ist eine *dynamische Hoffnung*. Diese Hoffnung ist in der Tat paradox. Sie setzt eine Haltung voraus, die mit der Möglichkeit rechnet, daß das Heil in eben diesem Augenblick eintritt, während wir gleichzeitig bereit sind es hinzunehmen, daß es zu unseren Lebzeiten und vielleicht in vielen künftigen Generationen nicht zur Erlösung kommt. Dieses Paradoxon der Hoffnung hinzunehmen, ist nicht leicht, wie es ja nie leicht ist, ein Paradoxon irgendwelcher Art zu akzeptieren. Wir neigen natürlicherweise dazu, die beiden widerstreitenden Seiten eines Paradoxons auseinanderzureißen. Eine Hoffnung, die ihre unmittelbare Erfüllung im Hier und Jetzt nicht erwartet, entartet zu einem passiven Abwarten; das ersehnte Ziel wird in ferne Zukunft verlagert und verliert alle seine Kraft.⁹⁰ Diese Entartung der Hoffnung zu einem passiven Abwarten ist in vielen Religionen und politischen Bewegungen zu beobachten. Während viele gläubige Christen noch immer auf die Wiederkunft Christi warten, ist diese Hoffnung für die meisten Christen in die ferne Zukunft entrückt. Das gleiche galt bezüglich der Ankunft des Messias in den relativ wohlhabenden jüdischen Kreisen, mochten sie nun in Babylon oder etwa zu Beginn unseres Jahrhunderts in Deutschland leben. Wenn die Hoffnung ihre Aktualität verliert, tendiert sie zur Entfremdung. Die Zukunft verwandelt sich dann in eine Gottheit, die ich verehere und der ich mich unterwerfe. Mein Glaube wird dann auf einen Götzen – den Götzen der Nachwelt – übertragen. Im Denken Diderots und Robespierres kommt dieses Phänomen der Entfremdung der Hoffnung und der Vergötzung der Zukunft sehr deutlich zum Ausdruck. Ein willkürlich herausgegriffenes Beispiel dafür ist Robespierres Rede im Jakobinerklub über den Krieg gegen Österreich; er schloß sie mit der folgenden Beschwörung:

«Nachwelt, süße und zarte Hoffnung der Menschheit, du bist für uns keine Fremde; um deinetwillen trotzen wir allen Schlägen der Tyrannei; dein Glück ist der Preis unserer schmerzhaften Kämpfe; du bist unser Trost, wenn wir uns von all den Hindernissen entmutigt fühlen, die sich uns überall entgegenstellen; dir vertrauen wir

die Aufgabe an, unsere Bemühungen zu Ende zu führen, und in deine Hände legen wir das Schicksal der ungeborenen Generationen der Menschheit! ... Mögen die Märtyrer der Freiheit in deinem Gedächtnis den Platz einnehmen, den sich die Helden des Betrugs und der Aristokratie in unserem widerrechtlich angeeignet haben ... dein erster Impuls sei es, die Verräter zu verachten und die Tyrannen zu hassen; deine Devise sei: Schutz, Liebe, Wohlwollen für die Unglücklichen, ewiger Krieg den Unterdrückern! Beeile dich, o Nachwelt, die Stunde der Gleichheit, der Gerechtigkeit und des Glücks herbeizuführen!»⁹¹

Von Robespierres Verehrung der Nachwelt bis zu der durch Stalin popularisierten verzerrten Version der Gedanken von Marx ist nur ein kleiner Schritt.⁹² Für Stalin waren «die Gesetze der Geschichte» das, was für Robespierre und Diderot «die Nachwelt» war. Stalins «Marxismus» entwickelte die Theorie, daß die Gesetze der Geschichte (so wie Stalin sie interpretierte) über die Berechtigung und den moralischen Wert einer Handlung entscheiden. Alle Maßnahmen, die politisch auf einer Linie mit den Gesetzen der Geschichte liegen, sind moralisch gerechtfertigt; was nicht auf einer Linie mit den Gesetzen der Geschichte liegt, ist «reaktionär» und schlecht. Genau wie um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts Marx und Engels, so glaubte auch Lenin zwischen 1917 und 1923, daß das «Himmlische Königreich», die große Weltrevolution, nahe bevorstünde.⁹³

Die Folgen der großen Enttäuschung sind im religiösen Bereich ähnlich wie im politischen. Tritt die erhoffte Erlösung nicht ein, so wird die Hoffnung, daß es schließlich doch noch dazu kommen wird, nicht ausdrücklich aufgegeben, sondern es wird behauptet, sie habe sich in einem gewissen vorläufigen Sinne bereits ereignet. Mit dieser Verschiebung geht der Aufbau einer Organisation Hand in Hand, die jetzt selbst zum Träger der Erlösung wird. Im Christentum wurde die Kirche zum Instrument der Erlösung; wer sich zu ihr bekannte, wurde hierdurch individuell errettet, wenngleich die Wiederkunft Christi am Ende die gesamte Menschheit betreffen würde. Als sich Lenins Erwartung als trügerisch erwies, behauptete die Kommunistische Partei unter Stalin, sie selbst habe die große Revolution vorweggenommen; die Mitgliedschaft in der Partei wurde zum Ersatz für die fehlgeschlagene Hoffnung. Schließ-

lich sah sich die Partei zu der Behauptung gezwungen, der Sozialismus sei bereits verwirklicht, obgleich davon nicht die Rede sein konnte.

Die Einstellung des «Paradoxons der Hoffnung» ist eine «Glaubens»-Haltung, wobei Glaube zu verstehen ist als die Gewißheit, die sich auf das innere Erfahren des Ziels gründet, auch wenn dieses noch unerreicht ist und es keinen Beweis dafür gibt, daß es jemals erreicht werden wird. Ein derartiger Glaube wird niemals von einem Zuschauer erreicht werden, der «abwartet und zuschaut, was kommen wird». Er ist nur bei einem Menschen möglich, der mit aller Energie dem Ziel zustrebt und dessen Glaube nicht davon abhängt, daß das Ideal Fleisch geworden ist. Daher ist für den Glaubigen die Niederlage kein Beweis, der seinen Glauben hinfällig macht, während er einem Sieg immer skeptisch gegenübersteht, denn es könnte sich herausstellen, daß sich dahinter eine Niederlage verbirgt. Der Begriff der paradoxen Hoffnung kommt in einer kurzen Sentenz der Mischna zum Ausdruck: «Es ist nicht deine Aufgabe, die Arbeit zu vollenden, aber du hast auch nicht das Recht, dich ihr zu entziehen» (Rabbi Tarfon in *Pirkei Avot* II,21).

Die Vorstellungen über Sünde und Buße

Die Bibel läßt keinen Zweifel daran, daß sie den Menschen nicht als entweder gut oder böse, sondern als mit beiden Tendenzen ausgestattet betrachtet. Wie bereits dargelegt, ergab sich Gottes Gebot, nicht von der Frucht der Erkenntnis zu essen, aus seiner eifersüchtigen Besorgnis, daß der Mensch ihm gleich werden könnte. Alles, was man Adam vorwerfen kann, ist Ungehorsam; wenn Ungehorsam Sünde ist, dann haben Adam und Eva allerdings gesündigt. Es ist jedoch höchst bedeutsam, daß in der «Geschichte vom Sündenfall» in der Bibel Adams Handlung an keiner Stelle als Sünde bezeichnet wird.

Andererseits stoßen wir im Alten Testament auf die Ansicht, daß der Mensch «böse Gedanken» und eine Neigung zum Bösen hat. Im Pentateuch wird mehrmals darauf hingewiesen. So heißt es zum Beispiel im Bericht über das Geschlecht Noachs: «Der Herr sah . . . , daß alle Gedanken seines Herzens den ganzen Tag nur böse waren» (Gen 6,5). Nach der Sintflut lesen wir: «Der Herr roch den beruhigenden Duft (von Noachs Brandopfern) und sprach bei sich: Ich will der Erde nicht mehr des Menschen wegen Schlimmes antun, denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an. Ich will künftig nicht mehr alles Lebendige vernichten, wie ich es getan habe» (Gen 8,21). An einer dritten darauf bezogenen Stelle heißt es: «. . . dann wird, wenn Zwang und Not jeder Art es treffen, dieses Lied vor ihm als Zeuge aussagen; denn seine Nachkommen werden es nicht vergessen, sondern es auswendig wissen. Ich kenne seine Neigung, die sich schon heute regt, noch ehe ich es in das Land gebracht habe, das ich mit einem Schwur versprochen habe» (Dtn 31,21).

Keine dieser drei Stellen behauptet, daß der Mensch seinem Wesen nach verderbt sei; es heißt nur, er habe eine *Neigung* zum Bö-

sen. Die erste Stelle bezieht sich nur auf die Generation Noachs; die zweite soll erklären, weshalb Gott nicht die Absicht hat, die Strafe, die er über Noachs Generation verhängte, zu wiederholen; tatsächlich gründet sich Gottes Erbarmen auf sein tiefes Wissen um die Neigung des Menschen zum Bösen. Der dritte Hinweis bezieht sich auf die Neigung des Menschen zum Bösen, die sich auch in Zukunft zeigen wird.

Untersuchen wir zunächst den interessanten Begriff, den die Bibel für böse Impulse benutzt: sie bezeichnet sie als *jezer*. Dieses Wort ist abgeleitet von der Wurzel *JZR*, die soviel bedeutet wie «bilden», «formen» (in dem Sinne, wie der Töpfer ein Tongefäß formt). Das Substantiv *jezer* bedeutet «Form», «Rahmen», «Zweck» und im geistigen Bereich «Vorstellungsvermögen», «Plan», «Zweck». Das hebräische Wort bezeichnet demnach (böse oder gute) Vorstellungen. Es entspricht etwa dem, was wir «Trieb» nennen. Das Bemerkenswerte dabei ist, daß das Wort *jezer* auf die wichtige Tatsache hinweist, daß böse (oder gute) Impulse nur auf Grund einer spezifisch menschlichen Eigenschaft, nämlich dem Vorstellungsvermögen, möglich sind. Aus diesem Grund können nur Menschen – und nicht auch Tiere – böse oder gut sein. Ein Tier kann sich so verhalten, daß es grausam erscheint (zum Beispiel eine Katze, die mit einer Maus spielt), aber dieses Spiel hat nichts Böses an sich, äußert sich doch darin nur der Instinkt des Tieres. Das Problem von Gut und Böse erhebt sich erst, wenn ein Vorstellungsvermögen vorhanden ist. Überdies kann der Mensch schlechter oder besser werden, weil er seine Vorstellung mit bösen oder guten Gedanken nähren kann. Was er in sich aufnimmt, wächst; daher nimmt in ihm entweder das Böse oder das Gute zu oder ab. Beide Eigenschaften gedeihen eben durch die spezifisch menschliche Eigenschaft des Vorstellungsvermögens.

Daß die Bibel nicht davor zurückschreckt, das Böse im Menschen zuzugeben, geht deutlich aus ihrer Schilderung selbst der wichtigsten Persönlichkeiten hervor. Adam ist ein Feigling; Kain ist verantwortungslos; Noach ist ein Schwächling; Abraham ist aus Furcht bereit, seine Frau einem anderen zu überlassen; Jakob beteiligt sich an dem Betrug, der an seinem Bruder Esau verübt wird; Joseph ist ein ehrgeiziger Pläneschmied; und der größte Held der Hebräer, König David, verübt unverzeihliche Verbrechen.

Bedeutet all das nicht, daß der Mensch nach Auffassung der Bibel seinem Wesen nach böse und verderbt ist? Dieser Interpretation steht entgegen, daß die Bibel zwar zugibt, daß der Mensch «böse Gedanken hat», daß sie aber andererseits auch an die dem Menschen eingeborene Fähigkeit zum Guten glaubt. Israel wird als «heiliges Volk» bezeichnet, wobei der gleiche Ausdruck «heilig» für das Volk und für Gott gebraucht wird. Während die Könige Verbrechen begehen, protestieren die Propheten gegen diese Verbrechen. Die gleichen Propheten, die die Könige und das Volk wegen ihrer Schlechtigkeit tadeln, verkünden andererseits ihren Glauben an die Fähigkeit des Menschen, seinen guten Neigungen zu folgen und sich vom Bösen abzuwenden. Jesaja sagt:

«Kommt her, wir wollen sehen, wer von uns recht hat, spricht der Herr.

Wären eure Sünden auch rot wie Scharlach,
sie sollen weiß werden wie Schnee.

Wären sie rot wie Purpur,
sie sollen weiß werden wie Wolle» (Jes 1,18).

Oder «Was krumm ist, soll gerade werden» (Jes 40,4). Sie lehren, daß im Menschen nichts wesensmäßig Böses ist, was ihn davon abhalten würde, sich für das Gute zu entscheiden, das genau wie das Böse potentiell in ihm vorhanden ist.

Wenn es zutrifft, daß der «böse Trieb» erst möglich wurde, nachdem der Mensch, aus der ursprünglichen Einheit mit der Natur ausgeschieden, das Bewußtsein seiner selbst und das Vorstellungsvermögen erlangt hat, so folgt daraus, daß nur der Mensch sündigen, regredieren und sich selbst verlieren kann. Nach jüdischer Auffassung wird der Mensch mit der Fähigkeit zu sündigen geboren, doch kann er umkehren, kann sich selbst finden und sich aus eigener Kraft und ohne einen Gnadenakt von seiten Gottes von der Sünde erlösen. Der Talmud faßt diese Auffassung folgendermaßen zusammen: «Wenn Gott die bösen Neigungen schuf, so hat er auch als Gegenmittel (wörtlich: Gewürz) die Tora geschaffen» (Talmud, Baba Batra 16a).

Nach biblischer und nachbiblischer Auffassung hat der Mensch die Wahl zwischen seinen «guten und bösen Trieben». Diese Auf-

fassung findet sich in kürzester und prägnantester Form im Deuteronomium: «Den Himmel und die Erde rufe ich heute als Zeugen gegen euch an. Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle (also)⁹⁵ das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen» (Dtn 30,19). Aus dieser Bibelstelle geht klar hervor, daß die Hebräer zwischen Leben und Tod, zwischen Gut und Böse wählen können und daß es keine Macht gibt, die sie zwingen oder auch nur geneigt machen könnte, das eine dem anderen vorzuziehen. Alles, was Gott tut, ist, daß er ihnen die Alternative vor Augen hält und sie ermahnt, das Leben und das Gute zu wählen.⁹⁶

Auch in einem früheren Kapitel des Deuteronomiums wird dem Menschen die Wahl freigestellt: «Heute werde ich euch den Segen und den Fluch vorlegen: den Segen, sofern ihr auf die Gebote des Herrn, eures Gottes, auf die ich euch heute verpflichte, hört, und den Fluch für den Fall, daß ihr nicht auf die Gebote des Herrn, eures Gottes, hört, sondern von dem Weg abweicht, den ich euch heute vorschreibe, und anderen Göttern nachfolgt, die ihr früher nicht gekannt habt» (Dtn 11,26–28). Hier wie auch in der zuvor erwähnten Stelle hat der Mensch die Wahl zwischen Segen und Fluch, aber in dieser Version wird auch die konkrete Entscheidung definiert, mit der sich der Mensch konfrontiert sieht: Gottes Geboten zu gehorchen oder ihnen nicht zu gehorchen. Ungehorsam wird definiert als Verehrung lokaler Götzen, abermals ein Hinweis darauf, daß dies – wie schon mehrfach erwähnt – nach der Bibel die eine zentrale Sünde ist.

Die Wahl zwischen Segen und Fluch findet ihre ausführlichste und dramatischste Formulierung in Dtn 28. Im ersten Teil dieses Kapitels wird dem Volk ein schönes und reiches Leben versprochen, wenn es Gottes Geboten gehorcht. Im zweiten Teil werden die tragischen Folgen geschildert, wenn es diesen Geboten nicht gehorcht. Kaum ein Leiden oder eine Tragödie bleibt unerwähnt, die ein Verrat des Volkes nach sich ziehen würde. Hier – wie in allen anderen hier zitierten Bibelstellen – verspricht Gott keinen Gnadenakt. Alles, was Gott tut, ist, daß er durch den Mund seiner Propheten (im Deuteronomium ist es Moses) die Alternativen und ihre Konsequenzen verkündet, und daß er dem Menschen vor Augen hält, was er tun kann, um die eine oder die andere Entscheidung zu treffen. Nach der biblischen und der nachbiblischen Auf-

fassung besitzt der Mensch einen freien Willen, und Gott macht ihn weder gut noch böse. In seiner klassischen Kodifizierung des jüdischen Gesetzes faßt Maimonides diese Auffassung folgendermaßen zusammen:

«Jedem Menschen ist Freiheit gegeben: will er sich dem guten Weg zuwenden und ein Gerechter sein, so hat er die Freiheit dazu, will er sich dem schlechten Wege zuwenden und ein Frevler sein, so hat er die Freiheit dazu . . . Nicht komme es dir in den Sinn, was die Toren unter den Völkern der Welt und die meisten der Hohlköpfe unter den Juden sagen: Daß der Heilige, gesegnet sei er, mit der Geburt des Menschen über ihn beschließt, ob er ein Gerechter oder ein Frevler werden soll. So ist es nicht, sondern jeder Mensch kann ein Gerechter werden, wie Moses, unser Lehrer, oder ein Frevler, wie Jaruham, er kann weise werden oder beschränkt, barmherzig oder grausam, geizig oder vornehm, und so ist es mit all den Eigenschaften. Doch niemand ist da, der ihn zwänge, niemand der über ihn beschlösse, niemand der ihn hinzöge nach dem einen von zwei Wegen; sondern aus sich selbst und seiner Erkenntnis wendet er sich dem Wege zu, den er will.»⁹⁷

Man könnte den Begriff der menschlichen Willensfreiheit nicht klarer und präziser ausdrücken. Dennoch bleibt Raum für Spekulationen, ob die Lehre von der Willensfreiheit, so wie Maimonides sie darstellt, tatsächlich so allgemein anerkannt wird, wie man aus seiner Behauptung schließen könnte. In der Bibel hat der Mensch nicht immer die Freiheit der Entscheidung und der Wahl. So sagt Gott kurz vor Moses' Tod zu diesem: «Du wirst jetzt bald zu deinen Vätern gebettet werden. Dann wird dieses Volk sich erheben, man wird in seiner Mitte Unzucht treiben, indem man den fremden Göttern des Landes nachfolgt, in das es jetzt einmarschiert, es wird mich verlassen und den Bund brechen, den ich mit ihm geschlossen habe» (Dtn 31,16). Hier kündigt Gott das, was die Hebräer tun werden, bereits als Tatsache an; folglich ist es schon entschieden, und sie haben keine Wahl mehr. Wir sahen jedoch bereits in der Geschichte von der Befreiung aus Ägypten, daß die Aussage «Gott verhärtete das Herz des Pharao» nicht bedeutet, daß Gott es verhärteten wollte, sondern daß er in den natürlichen Prozeß nicht eingriff, der es *unausweichlich* machte, daß sich das Herz des Pharao verhärtete. Hieraus scheint zu folgen, daß sich der Mensch in ver-

len Fällen frei entscheiden kann, daß es aber auch Fälle wie die erwähnten gibt, wo der Mensch bereits zu weit gegangen ist und seine Entscheidungsfreiheit verloren hat. Das spätere Judentum beantwortet diese Frage jedoch damit, daß es deutlich zwischen dem Vorauswissen und der Prädestination oder dem Determinismus unterscheidet. Dies kommt in dem Ausspruch des Rabbi Ismael zum Ausdruck: «Alles wird vorausgesehen, dennoch wird Willensfreiheit gewährt» (*Pirkei Avot*, III,19).

Auch in den prophetischen Schriften wird der Gedanke zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch zwar frei zwischen Gut und Böse wählen, daß er diese Fähigkeit aber auch einbüßen kann. Die Propheten erblicken ihre Hauptaufgabe darin, den Menschen die Alternativen und ihre Konsequenzen zu zeigen und außerdem ihre ganze Überzeugungskraft und ihren ganzen moralischen Einfluß darauf zu verwenden, ihnen zu helfen, die rechte Wahl zu treffen. Manchmal jedoch «prophezeien» sie auch den Untergang, weil sie erkennen, daß die Menschen die Freiheit der Wahl eingebüßt haben. Auch sie sind der Meinung, daß der Mensch so sehr in die Irre gehen kann, daß es für ihn keine Umkehr mehr gibt. So verkünden sie zwar im allgemeinen Alternativen, sagen aber auch in einigen Fällen den unvermeidlichen Untergang voraus. (Vgl. die Ausführungen zu Alternativismus und Determinismus in E. Fromm, *Das Menschliche in uns*.)

Die Idee, daß der Mensch zwischen Alternativen wählen kann, wobei Gott nicht eingreift, findet sich auch weiterhin in der nachbiblischen Tradition. Hier kommen die Begriffe *jezer tow* und *jezer ha'ra* (guter und böser Trieb) oft vor. Einige wenige Menschen sind frei von bösen Trieben; daher steht es ihnen effektiv nicht mehr frei zu sündigen; es sind die Vollkommenen, die Gerechten. Es gibt auch eine Minderheit, bei der die bösen Triebe die Oberherrschaft haben; daher haben auch sie die Möglichkeit zur Entscheidung verloren. Aber die meisten von uns sind *benonim* – Durchschnittsmenschen –, und beide Neigungen halten sich die Waage, weshalb wir zwischen Gut und Böse wählen können.

Auch Maimonides scheint in der folgenden Erklärung, in der er den talmudischen Standpunkt zusammenfassend darstellt, den Gedanken zum Ausdruck zu bringen, daß der Mensch die Freiheit der

Wahl einbüßen kann, womit er seiner stärker verallgemeinerten philosophischen Auffassung zu widersprechen scheint.

I. Jedes menschliche Wesen hat seine Verdienste und seine Verfehlungen. Ein Mensch, dessen Verdienste seine Verfehlungen überwiegen, ist rechtschaffen. Derjenige, dessen Verfehlungen seine Verdienste überwiegen, ist böse. Wenn beides sich bei einem Menschen im Gleichgewicht befindet, gehört er zur Zwischenklasse.

II. Dasselbe gilt auch von einem Land. Sind die Verdienste seiner Gesamtbevölkerung größer als deren Verfehlungen, so ist das Land rechtschaffen. Überwiegen ihre Verfehlungen, so ist es ein böses Land. Und das gleiche gilt für die gesamte Welt.

III. Jemand, dessen Verfehlungen größer sind als seine Verdienste, kommt in seiner Schlechtigkeit um, wie geschrieben steht: «Die große Anfeindung zeigt, wie groß deine Schuld ist» (Hos 9,7). Solches gilt auch für ein Land, bei dem die Verfehlungen seiner Einwohner größer sind als seine Verdienste, wie geschrieben steht: «Das Klagegeschrei über Sodom und Gomorra, ja, es ist laut geworden, und ihre Sünde, ja, sie ist schwer» (Gen 18,20). Und dasselbe gilt auch für die ganze Welt: Wenn die Verfehlungen ihrer Bewohner größer sind als deren Verdienste, so werden sie unverzüglich vernichtet, wie geschrieben steht: «Der Herr sah, daß auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm» (Gen 6,5).

IV. Diese Bewertung bezieht sich nicht auf die Zahl, sondern auf die Größe der Verdienste und Verfehlungen. Es kann ein einziger Verdienst geben, welches viele Verfehlungen aufwiegt, wie geschrieben steht: «... weil (im Haus Jerobeam) nur an ihm sich etwas fand, was dem Herrn, dem Gott Israels, gefiel» (1 Kön 14,13). Und es kann auch eine Verfehlung geben, welche viele Verdienste aufwiegt, wie geschrieben steht: «... ein einziger, der falsch entscheidet, kann viele Werte zerstören» (Koh 9,18). Die Bewertung erfolgt entsprechend der Erkenntnis des allwissenden Gottes. Er allein weiß Verdienst gegen Verfehlung abzuwägen» (Maimonides: *Mischne Thora*, 1971, 83b–84a).

Es ist bemerkenswert, daß der in der prophetischen und talmudischen Tradition stehende Maimonides den Moralbegriff vom einzelnen Menschen auf die Länder und schließlich auf die ganze Welt ausdehnt.

Die Auffassung, daß die Existenz der ganzen Welt davon abhängt, daß es wenigstens noch einen Kern von guten Menschen gibt, kommt auch in der folgenden Talmudstelle zum Ausdruck: «Abaja sagte: «Die Welt darf nicht weniger als sechsunddreißig Gerechte in jeder Generation besitzen.» Raba sagte, «die Zahl der Gerechten müsse 18000 betragen»» (Talmud, Sanhedrin 97b).⁹⁸

Die Auffassung der nachbiblischen Überlieferung kommt vielleicht am besten in der Vorstellung von den «zehn Tagen der Buße» zwischen dem jüdischen Neujahrsfest und dem Versöhnungstag zum Ausdruck. In diesen Tagen wird dem Menschen Gelegenheit geboten, sich seiner Sünden bewußt zu werden, sie zu bereuen und damit den Verlauf seines Schicksals zu ändern. Im Text der Liturgie am Versöhnungstag heißt es dazu: «Alles ist entschieden, das Schicksal des Menschen ist bestimmt; aber Reue, Gebet und gute Taten wenden die Strenge des Beschlusses ab.» Mit anderen Worten, das Schicksal des Menschen wird durch seine früheren Taten bestimmt – doch dadurch, daß er sich selbst ändert, kann er diese Bestimmung aufheben.

Dies führt uns zur Erörterung zweier zentraler Begriffe – des Begriffs der Sünde und der Buße. Im Alten Testament wird «Sünde» und «sündigen» meist mit *chata* wiedergegeben. Die Wurzel dieses Wortes bedeutet im biblischen Hebräisch soviel wie «verfehlen» (ein Ziel oder den Weg; so heißt es beispielsweise im Buch der Sprüche: «... und wer hastig rennt, tritt fehl» – Spr 19,2). Es wurde jedoch im biblischen und auch im späteren Hebräisch hauptsächlich im Sinne von «sündigen» verwendet. Der Grund ist völlig klar: sündigen heißt (den Weg) verfehlen. Ein anderes biblisches Wort für Sünde, *avon*, bedeutet «Verfehlung», «Schuld» oder «Strafe» (wenn es auch dem Wort «Sünde» als Oberbegriff nicht genau entspricht). Zugrunde liegt die Wurzel «irren» (vom Wege abirren). (Vgl. W. Gesenius, 1910.) Von dieser Wurzel wird nur noch das Substantiv benutzt, jedoch nicht mehr im Sinne von «Fehlgehen», sondern nur im Sinne einer Verfehlung. Ein drittes Wort für Sünde lautet *pescha*, das meistens für eine «Übertretung» im Sinne von Rebellion gebraucht wird.⁹⁹

Das Wort *chata* ist der wichtigste und am häufigsten verwendete Ausdruck für Sünde (besonders im allgemeinen Sinn); seine Bedeutung von «verfehlen» (den rechten Weg) ist höchst bedeutsam

für die biblische wie auch für die spätere jüdische Auffassung von Sünde. *Chata* bedeutet mehr als nur Unwissenheit und Irrtum, mehr als nur irregeleitetes Denken; es bezeichnet das falsche Tun, den auf ein falsches Ziel gerichteten Willen. Aber sündigen ist menschlich, fast unvermeidlich und durchaus nichts, worüber man deprimiert sein müßte. Wie bereits erwähnt, führt das die Hebräische Bibel klar vor Augen, indem sie alle ihre Helden als Sünder hinstellt, einschließlich ihrer größten Gestalt: Moses.¹⁰⁰

Die Bedeutung von Sünde als dem Verfehlen des rechten Weges entspricht der Bedeutung des Ausdrucks für «bereuen», der *teschuwa* lautet, was soviel wie «umkehren» heißt. Während dieses Verbum in diesem Sinne bei Hosea (3,5; 6,1 und 7,10), bei Jeremia (3,7; 12,14; 22), bei Amos (4,6; 8–11) und in anderen prophetischen Schriften vorkommt, wird das Substantiv *teschuwa* («Umkehr») in der Bedeutung von Reue in der Bibel nicht verwendet und kommt erst in der späteren jüdischen Überlieferung in diesem Sinne vor. Ein Mensch, der bereut, ist einer, der «umkehrt». Er kehrt auf den rechten Weg zu Gott, zu sich selbst zurück. Genau wie Sündigen kein Zeichen von Verderbtheit und kein Grund für Traurigkeit oder schuldbewußte Unterwerfung ist, so ist *teschuwa* («Reue» oder «Buße») nicht die Haltung eines demütigen Sünders, der sich selbst der Übertretung der göttlichen Gebote anklagt und sich in den Staub wirft. Es besteht keine Notwendigkeit für Zerknirschung oder Selbstanklage; in der jüdischen Auffassung von Sünde und Reue ist nur wenig von einem sadistischen Über-Ich oder einem masochistischen Ich zu finden. Man kann dies kaum verstehen, wenn man sich nicht die von uns bereits erwähnte Idee vor Augen hält, daß der Mensch frei und unabhängig ist. Er ist sogar unabhängig von Gott. Daher ist seine Sünde *seine* Sünde, ist seine Umkehr *seine* Umkehr und ist kein Grund vorhanden für eine sich selbst anklagende Unterwerfung. Ezechiel hat dieser Einstellung in schonen Worten Ausdruck verliehen: «Habe ich etwa Gefallen am Tod des Schuldigen? – Wort Gottes, des Herrn. Wird er nicht am Leben bleiben, wenn er seine bösen Wege verläßt und umkehrt?» (Ez 18,23).

Die Ansicht der talmudischen Tradition über den reuigen Sünder spiegelt sich in dem für ihn verwendeten Begriff *baal teschuwa*, was wörtlich soviel heißt wie «Meister der Umkehr». Das

Wort Meister, das stets in Verbindung mit Leistung, Kraft, Kompetenz gebraucht wird, paßt kaum zum Bilde des demütigen, zerknirschten, reuigen Sünders. Der «Meister der Umkehr» ist ein Mensch, der sich nicht schämt, gesündigt zu haben, und der stolz darauf ist, daß er es fertigebracht hat, umzukehren. (Charakteristischerweise erwähnt Maimonides in seiner Definition der Reue nicht Zerknirschung und Scham als Bestandteile der Buße.) Auf die gleiche Einstellung weist auch der talmudische Ausspruch Rabbi Abahus hin: «Der Platz des «Meisters der Umkehr» (des reuigen Sünders) kann nicht einmal von dem vollkommen Gerechten erreicht werden» (Talmud, Sanhedrin 99a). Das heißt, keiner steht über dem, der den falschen Weg gegangen und umgekehrt ist; nach einem anderen talmudischen Ausspruch stehen nicht einmal die Engel über ihm.

Die Bibel und noch mehr die talmudische Tradition legen ein besonderes Gewicht auf Vergebung, Erbarmen und die Fähigkeit des Menschen zur «Umkehr». Eine der in dieser Hinsicht maßgeblichen Stellen ist die, wo Gott sich im Buch Exodus Moses offenbart: «Der Herr ging an ihm vorüber und rief: Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Güte und Treue: Er bewahrt Tausenden Gunst (Raschi sagt in seinem Kommentar, dies bedeute mindestens 2000 Generationen), nimmt Schuld, Frevell und Sünde weg, spricht aber nicht einfach frei; er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation» (Ex 34,6–8).¹⁰¹ Während Gott der dritten und vierten Generation Bestrafung androht, verspricht er Tausenden von Generationen Liebe und Erbarmen, so daß sein Mitleid, seine Absicht zu strafen, weit überwiegt. Aber sogar diese Bestrafung der Kinder für die Sünden ihrer Väter wird durch einen anderen Bibelfers verneint, der besagt: «Väter sollen nicht für ihre Söhne mit dem Tod bestraft werden» (Dtn 24,16). (Vgl. auch Ez 18,2–9.) Wie bereits betont, kommen in den prophetischen Schriften Gottes Liebe und Erbarmen für den sündigen Menschen in hohem Maß zum Ausdruck. Ich möchte hier nur eine Stelle zitieren, in der Gottes Erbarmen wohl nicht weniger zum Ausdruck kommt als in vielen anderen: «... ich werde von denen gefunden, die mich nicht suchten» (Jes 65,1).

In der rabbinischen Literatur werden diese Gedanken fortge-

setzt und noch stärker betont. Ich will nur einige Beispiele von vielen dafür anführen: «(Wenn ein Mensch gesündigt hat) und er hat große Fürsprecher, so wird er gerettet, wenn nicht, so wird er nicht gerettet. Und das sind die Fürsprecher des Menschen: Reue (*teschuwa*) und gute Werke. Und selbst wenn 999 ihn schuldig sprechen, während einer zu seinen Gunsten spricht, so wird er gerettet» (Talmud, Sabbat 32a). Oder: «Wer immer etwas (Unrechtes) tut und es bereut, dem wird sogleich vergeben» (Chagiga 5a). Der Gedanke von der Bereitschaft Gottes zu verzeihen, kommt auch in den zwei Thronen Gottes zum Ausdruck: einem für die Gerechtigkeit und einem für das Erbarmen (Talmud, Sanhedrin 38b).¹⁰²

Erwähnenswert sind auch noch einige andere Aspekte der jüdischen Auffassung von der Buße. «Umkehr» ist ein freier, unabhängiger Akt des Menschen, keine passive Unterwerfung. In einer Talmudgeschichte wird dieser Gedanke auf humorvolle Weise zum Ausdruck gebracht:

Von Rabbi Eleasar ben Dordai hieß es, er habe einmal, als er von einer gewissen Dirne in einer der Städte am Meer hörte, daß sie einen Beutel voll Denare als Entgelt nehme, einen Beutel mit Denaren genommen und habe sieben Flüsse überquert, um zu ihr zu gelangen. Als er bei ihr war, ließ sie einen Wind entweichen und sagte: «So wie dieser Wind nicht dorthin zurückkehren wird, wo er hergekommen ist, so wird Eleasar ben Dordai niemals als Reuiger wiederaufgenommen werden.» Daraufhin setzte er sich zwischen zwei Hügel und Berge und rief laut: «O ihr Hügel und Berge, bittet für mich um Erbarmen!» Sie antworteten: «Wie sollen wir für dich beten? Wir bedürfen selbst der Fürbitte, denn es steht geschrieben: *«Auch wenn die Berge von ihrem Platz weichen und die Hügel zu wanken beginnen ...»* (Jes 54,10). So rief er denn: «Himmel und Erde, bittet ihr um Erbarmen für mich!» Auch sie antworteten: «Wie sollen wir für dich beten? Wir bedürfen selbst der Fürbitte, denn es steht geschrieben: *«Der Himmel zerflattert wie Rauch, und die Erde zerfällt wie ein Kleid»* (Jes 61,6). Da rief er: «Sonne und Mond, bittet um Erbarmen für mich!» Aber auch sie antworteten: «Wie sollen wir für dich beten? Wir bedürfen selbst der Fürbitte, denn es steht geschrieben: *«Dann muß der Mond sich schämen und die Sonne erleichen»* (Jes 24,23). Er rief: «Ihr Sterne und Planeten, bittet für mich um Erbarmen!» Aber sie sagten: «Wie sollen

wir für dich beten? Wir bedürfen selbst der Fürbitte, denn es steht geschrieben: *«Wie eine Buchrolle rollt sich der Himmel zusammen, sein ganzes Heer welkt dahin»* (Jes 34,4). Da sagte er: «So hängt es denn allein von mir ab!» und nahm den Kopf zwischen die Knie und weinte laut, bis seine Seele ihn verließ. Da ertönte ein *bat-kol* (eine himmlische Stimme), die rief: «Rabbi Eleasar ben Dordai ist ausersehen für das Leben in der kommenden Welt» (Talmud, Awoda Sara 171 a-b).¹⁰³

Ein anderer Aspekt der «Umkehr», welcher mit der Stimmung innerer Aktivität in Zusammenhang steht, ist das Fehlen von Traurigkeit oder Niedergeschlagenheit in Verbindung mit der Reue. So ist zum Beispiel der Versöhnungstag zwar ein Festtag, aber keineswegs ein Tag der Trauer, wozu ihn ein strenges und anklagendes Über-Ich machen könnte. Wer die traditionelle Begehung dieses Feiertages miterlebt hat, wird bestätigen, daß es sich zwar um einen Tag großer Ernsthaftigkeit und Selbstprüfung handelt, daß man dabei aber eher freudig als traurig gestimmt ist. Dies entspricht einem Grundsatz, der sich durch die gesamte jüdische Überlieferung hinzieht und der kurz formuliert lautet: Traurigkeit ist schlecht – Freude ist gut. Man nimmt oft an, dieses Prinzip der Freude sei nur von der chassidischen Bewegung so stark betont worden, deren Wahlpruch der Psalmenvers war: «Dienet dem Herrn mit Freude!» (Ps 100,2). Aber diese Betonung der Freude ist keineswegs nur eine chassidische Eigentümlichkeit. Vielleicht gibt es keinen deutlicheren Hinweis hierauf als die bereits von uns erwähnte Stelle in Dtn 28,47: «(Du hast gesündigt.) Weil du dem Herrn, deinem Gott, nicht gedient hast aus Freude und Dankbarkeit, daß alles in Fülle da war.» Der gleiche Gedanke findet sich auch im Talmud, wenn da gesagt wird: «Dies lehrt dich, daß die Gegenwart Gottes weder durch Trübsinn noch durch Trägheit, weder durch Oberflächlichkeit noch durch Leichtfertigkeit, weder durch Reden noch durch eitles Geschwätz, sondern allein durch Freude auf dem Menschen ruht» (Talmud, Sabbat 30b). (Dabei ist nicht zu vergessen, daß der Sabbat ein Tag der Freude ist, an dem jede Art von Trauer ausgesetzt wird.) Ein chassidischer Meister (Schmelk von Nikolsburg) hat diesen talmudischen Ausspruch folgendermaßen gedeutet: «Aber du mußt wissen, daß das Weinen an diesem Tag (der Versöhnung) keinen Wert hat, wenn es voll Traurigkeit ist.»¹⁰⁴

Es gibt noch viele andere chassidische Äußerungen, die davor warnen, bei der Betrachtung seiner Sünden in Trübsinn zu verfallen. Sehr charakteristisch hierfür ist die folgende:

«Wer ein Übel, das er getan hat, immerzu beredet und besinnt, hört nicht auf, das Gemeine, das er tat, zu denken, und was man denkt, darin liegt man, mit der Seele liegt man ganz und gar drin. Was man denkt – so liegt er doch in der Gemeinheit: der wird gewiß nicht umkehren können, denn sein Geist wird grob und sein Herz stockig werden, und es mag noch die Schwermut über ihn kommen. Was willst du? Rühr' her den Kot, rühr' hin den Kot, bleib's doch immer Kot. Ja, gesündigt, nicht gesündigt, was hat man im Himmel davon? In der Zeit, wo ich darüber grüble, kann ich doch Perlen reihen, dem Himmel zur Freude. Darum heißt es: «Weiche dem Bösen und tue das Gute» (Ps 34,15) – wende dich vom Bösen ganz weg, sinne ihm nicht nach und tue das Gute. Unrechtes hast du getan? Tue Rechtes ihm entgegen!»¹⁰⁵

Derselbe Geist spricht aus der folgenden chassidischen Geschichte: «Sagte der Kobriner Rabbi: «Im Psalm lesen wir: Du stürzest den Menschen in Trübsal und sprichst: Bereut, ihr Menschenkinder.» Aber ich sage: «O Herr, wenn du den Menschen in Trübsal stürzest, wie kannst du dann von ihm erwarten, daß er bereut? Gewähre ihm das, was er braucht, und sein Herz wird frei sein, sich dir zuzuwenden.» (Der Kobriner Rabbi benutzt hier eine freie Wiedergabe des Textes und übersetzt das hebräische Wort *dachan* mit «Trübsinn» statt mit «Zerknirschung».) – (Zit. nach L. I. Newman, 1934, S. 380.)

Wenn wir diese Einstellung zur Sünde und Buße richtig verstehen wollen, müssen wir uns daran erinnern, daß Sünde und böse Gedanken in der jüdischen Überlieferung in jedem Menschen wohnen (und daß nur die wenigen eine Ausnahme machen, die nie in Versuchung geraten sind). Diese Idee hat nichts mit der «Kollektivschuld» oder der «Erbsünde» zu tun, sondern sie basiert auf der humanistischen Vorstellung, daß wir alle an der gleichen menschlichen Natur teilhaben, so daß wir «gesündigt, gestohlen, geraubt und gemordet» und so weiter haben, wie es in der Liturgie des Versöhnungstages heißt. Da wir alle derselben Menschheit angehören, hat das Sündigen nichts Unmenschliches an sich, und es ist daher auch nichts, dessen man sich schämen müßte oder um dessentwillen man zu verachten wäre. Unse-

re Neigung zu sündigen ist ebenso menschlich wie unsere Neigung, Gutes zu tun und wie unsere Fähigkeit zur «Umkehr»¹⁰⁶.

Nachdem wir gezeigt haben, daß in der biblischen und nachbiblischen Überlieferung der Nachdruck auf dem Erbarmen und der «Umkehr» und nicht auf der Androhung von Strafen liegt, erscheint es angebracht, den Unterschied zwischen zwei Begriffen zu klären, die oft durcheinandergebracht werden, nämlich «Androhung» und «Voraussage». Zwei Beispiele mögen den Unterschied veranschaulichen. Um eine Drohung würde es sich beispielsweise handeln, wenn ein Arbeitgeber zu seinem Arbeiter sagte: «Wenn Sie nicht täglich vierzehn Stunden arbeiten und soundso viel leisten, werde ich Sie entlassen.» Eine Voraussage wäre es, wenn jemand zu einem anderen sagte: «Wenn du diese Hochspannungsleitung anfaßt, wirst du tödlich verunglücken.» In einer Beziehung gleichen sich die beiden Fälle: Es wird jemand gewarnt, etwas Bestimmtes zu tun (oder zu unterlassen), und man sagt ihm ferner, daß es ernste Folgen für ihn haben wird, wenn er der Warnung zuwiderhandelt.

Aber auch der Unterschied liegt auf der Hand. Im ersteren Fall benutzt derjenige, der die Drohung ausspricht, diese dazu, den anderen zu zwingen, sich seinem Willen zu fügen. Im zweiten Fall stellt der, welcher droht, eine Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung fest, die von seinem Willen unabhängig ist; außerdem bringt seine Drohung ihm selbst keinen Nutzen ein. Tatsächlich handelt es sich überhaupt nicht um eine Drohung, sondern um eine Voraussage von Ursache und Wirkung. Die Voraussage bewahrt sich nicht etwa deshalb, weil der, der sie ausspricht, etwas Bestimmtes tut, sondern durch Umstände, die außerhalb seines Willens, seiner Macht oder seines Interesses liegen. Natürlich ist es nicht immer ganz einfach, klar zwischen einer Drohung und einer Voraussage zu unterscheiden. Wenn ein Vater zu seinem Sohn sagt, daß er ihn verhauen wird, wenn er seine Hausaufgaben nicht macht, bedroht er ihn dann, oder ist seine Ankündigung eine auf indirekte Weise zum Ausdruck gebrachte Voraussage, daß er es in der Schule (und im Leben) zu nichts bringen wird, sofern er keine Selbstdisziplin lernt und sich kein Verantwortungsgefühl erwirbt? Die Unterscheidung ist um so schwerer zu treffen, weil der Drohende sein persönliches Interesse oft hinter der Fassade einer

scheinbar objektiven Voraussage verbirgt. Noch schwieriger wird die Unterscheidung, wenn – ganz im Gegenteil – eine objektiv gültige Voraussage so ausgedrückt wird, als ob es sich um die Drohung einer irrationalen ausbeuterischen Autoritätsperson handelte. Auf letztere Schwierigkeit stoßen wir oft in den biblischen Geschichten. Wenn wir da lesen, daß Gott mit einer bestimmten Strafe droht, falls die Hebräer seinem Gebot nicht gehorchen, dann sieht es so aus, als ob wir es mit der Drohung durch eine irrationale Autoritätsperson zu tun hätten, die darauf besteht, daß ihr Wille geschieht. Wenn wir jedoch die Alternative zwischen Leben und Tod, Segen und Fluch näher betrachten, dann werden wir erkennen, daß Moses und die Propheten im allgemeinen nichts anderes tun, als daß sie die Alternativen des moralischen Gesetzes ankündigen. Der Grundcharakter einer Prognose ist genauso gegeben, wenn dieses Gesetz in Form von Gottes Geboten und der sich daraus ergebenden Strafen ausgedrückt wird, wie wenn es sich um die psychologische Voraussage handelt, daß bestimmte Haltungen und Taten bestimmte Folgen nach sich ziehen werden. Um entscheiden zu können, was eine Drohung und was eine Voraussage ist, muß man die Gültigkeit der vorgeschlagenen Alternative untersuchen und sich außerdem darüber klarwerden, ob die vorausgesagten Folgen wirklich eintreten werden.

Wer nicht an ein moralisches Gesetz glaubt und mit realistischen Konsequenzen rechnet, die sich auf die Dauer daraus ergeben werden, wird natürlich niemals zugeben, daß die Alternative der Bibel eine realistische Alternative und nicht eine bloße Drohung ist. Wer dagegen – so wie ich – davon überzeugt ist, daß es moralische Gesetze gibt, die für den Menschen ihre unausweichlichen Folgen haben, der wird die biblischen Alternativen auf ihre Gültigkeit hin untersuchen. Da jedoch das Alte Testament in vielen seiner Teile eine sehr autoritäre Sprache spricht, klingen selbst seine Voraussagen oft wie Drohungen, und in vielen Fällen sind sie es auch. Ich möchte nicht behaupten, daß alle biblischen Drohungen nichts anderes als Voraussagen sind; ich möchte nur auf den prinzipiellen Unterschied zwischen einer Drohung und einer Voraussage hinweisen und betonen, daß viele biblische «Drohungen» in Wirklichkeit Voraussagen sind. Zu entscheiden, wo dies der Fall ist und wo nicht, ginge über den Rahmen dieses Kapitels hinaus.



Sparen ist Optimismus . . .

... denn wer spart, kann auf bessere Zeiten hoffen. Sparen ist Pessimismus, denn wer spart, fürchtet schlechtere Zeiten.

Sparen, das ist: einen Regenschirm kaufen, solange die Sonne scheint. Wer gut vorsorgt, ist gut versorgt.

Pfandbrief und Kommunalobligation

Meistgekaufte deutsche Wertpapiere - hoher Zinsertrag - schon ab 100 DM bei allen Banken und Sparkassen

Verbriefte  Sicherheit

6

Der Weg: Halacha

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß im biblischen und auch im späteren jüdischen religiösen Denken das Hauptgewicht nicht auf das Wissen über Gott, sondern auf die Nachahmung Gottes gelegt wird. Diese Nachahmung erfolgt, indem man die rechte Art zu leben anstrebt, die Halacha genannt wird. Die Wortwurzel bedeutet «gehen». Halacha bezeichnet demnach den Weg, den man geht; dieser Weg führt zu einer immer größeren Annäherung an Gottes Art zu handeln.

Bevor wir uns im einzelnen mit diesem Weg befassen, möchte ich zunächst kurz auf die der Halacha zugrunde liegenden Prinzipien eingehen. Dabei geht es lediglich darum, das, was bereits in den Kapiteln über das Gottes-, das Menschen- und das Geschichtsbild gesagt wurde, noch einmal zusammenzufassen.

In der biblischen und der späteren jüdischen Überlieferung gibt es eine Reihe von zentralen Werten: Lebensbejahung, Liebe, Gerechtigkeit, Freiheit und Wahrheit. Diese Werte sind keine voneinander getrennten, unabhängigen Gegebenheiten, sondern sie bilden ein Wertsyndrom.

Die biblische Schöpfungsgeschichte ist ein eindrucksvolles poetisches Beispiel für die bejahende Einstellung zum Leben. Nachdem Gott das Licht geschaffen hatte, heißt es: «Gott sah, daß das Licht gut war» (Gen 1,4). Nachdem er das Land und das Wasser geschaffen hatte, sah Gott, «daß es gut war» (Gen 1,10). Nachdem er die Pflanzenwelt geschaffen hatte, sah Gott, «daß es gut war» (Gen 1,12). Nachdem er Tag und Nacht geschaffen hatte, sah Gott, «daß es gut war» (Gen 1,18). Nachdem er die ersten Fische und Vögel geschaffen hatte, sah Gott, «daß es gut war. Gott segnete sie und sprach: «Seid fruchtbar und vermehrt euch und bevölkert das Wasser im Meer, und die Vögel sollen sich auf dem Land vermehren»

(Gen 1,21 f.). Nachdem er die Tiere auf der Erde geschaffen hatte, sah Gott, «daß es gut war» (Gen 1,25). Nachdem die ganze Schöpfung beendet war, sah Gott, «daß alles, was er gemacht hatte, sehr¹⁰⁷ gut war» (Gen 1,31). Nur als Gott den Menschen geschaffen hatte, sagte er nicht: «Es ist gut.» Nach einer chassidischen Geschichte hat Gott darum nicht gesagt, daß es gut sei, weil er den Menschen als ein offenes System schuf, das dazu bestimmt war, zu wachsen und sich weiterzuentwickeln, und das nicht fertig war wie die übrige Schöpfung.

Der Mensch muß zwischen den beiden grundsätzlichen Alternativen von Leben und Tod wählen. In dem Vers «Hiermit lege ich dir heute das Leben und das Glück, den Tod und das Unglück vor» (Dtn 30,15) wird das Leben mit dem Glück und der Tod mit dem Unglück gleichgesetzt, und einige Verse weiter wird diese Alternative so formuliert: «Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle das Leben, damit du lebst und deine Nachkommen» (Dtn 30,19).

Das Leben ist für den Menschen die höchste Richtschnur; Gott ist lebendig, und der Mensch ist lebendig; er muß sich grundsätzlich für das Wachstum oder für den Verfall entscheiden.

Man könnte fragen, wie sich denn der Mensch für das Leben oder den Tod entscheiden könne; der Mensch ist doch entweder lebendig oder tot, und es bleibt ihm keine Wahl (außer wenn man die Möglichkeit des Selbstmords ins Auge faßt). Aber bei dem biblischen Text handelt es sich nicht um Leben und Tod als biologische Tatbestände, sondern als Prinzipien und Werte. Leben heißt wachsen, sich entwickeln, reagieren; tot sein (selbst wenn man biologisch lebt) heißt aufhören zu wachsen, zu einem Fossil, zu einem Ding werden. Viele Menschen stellen sich nie der eindeutigen Alternative zwischen den Werten des Lebens und denen des Todes, und daher leben sie in keiner der beiden Welten oder werden zu «Zombies», deren Körper lebendig und deren Seele tot ist. Das Leben zu wählen, ist die unerläßliche Vorbedingung für Liebe, Freiheit und Wahrheit. Es ist auch die Vorbedingung dafür, daß man Gott lieben kann, denn «Tote können den Herrn nicht loben», sagt der Psalmist (Ps 115,17).

Albert Schweitzers Grundsatz von der «Ehrfurcht vor dem Leben» ist auch für das spätere Denken in der jüdischen Überlieferung

kennzeichnend. Ich möchte nur ein eindrucksvolles Beispiel hierfür erwähnen. Sämtliche Gebote, sei es die Heiligung des Sabbats, die Speiserituale, das Gebet oder was auch immer, deren Beachtung nach dem talmudischen System strenge Pflicht ist, sind aufgehoben, wenn ihre Einhaltung das Leben des Betroffenen gefährden könnte. Es ist dann nicht nur erlaubt, diese Gesetze unter solchen Umständen nicht einzuhalten, es ist sogar Pflicht, sie zu übertreten, um das Leben zu retten. (Vgl. auch Talmud, Joma 85b: «Er soll durch sie [die Satzungen, vgl. Leviticus 18,5] leben, aber nicht ihretwegen sterben.»)

Wenn jedoch eine fremde Macht versuchen sollte, einen Juden öffentlich oder privat unter Androhung des Todes zu zwingen, Gott zu lästern, Blut zu vergießen oder Inzest zu begehen, so sollte der Betroffene lieber den Tod erleiden als sich fügen. Wenn diese Macht einem Juden befehlen sollte, öffentlich auch nur ein geringfügiges Gebot zu brechen, und damit bezwecken sollte, das Judentum zu zerstören, dann sollte er bereit sein zu sterben. Aber während dies dem von Maimonides in der *Mischne Tora* kodifizierten Gesetz entspricht, war eine Reihe von hervorragenden talmudischen Weisen damit nicht einverstanden, und sie befolgten in der Praxis den Befehl der Römer und verzichteten auf Lehre und Amt.

Eng verwandt mit dem Prinzip der Bejahung des Lebens ist das der Liebe. Das bekannteste und allgemeinste Gebot zu lieben findet sich in Lev 19,18: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.»

Kein Geringerer als Rabbi Akiba hat dieses Gebot als das grundlegende Gesetz der Tora bezeichnet, und als ein Nichtjude den großen Hillel aufforderte, die Tora in der Zeitspanne zu erklären, die er auf einem Fuß stehen könnte, sagte dieser: «Tue anderen nicht an, was du nicht von ihnen angetan haben möchtest. Das ist das Wesentliche, und alles übrige ist Kommentar; und nun gehe hin und lerne» (Talmud, Sabbat 31 a). Es bestehen einige Zweifel darüber, ob sich das Gebot, seinen Nächsten zu lieben (Lev 19,18), auf den Angehörigen derselben Religion oder desselben Volkes (in diesem Fall auf andere Hebräer) oder auf jedes menschliche Wesen bezieht. Einige Alttestamentler haben behauptet, das Wort *rea* (das mit «Nächster» übersetzt wird) beziehe sich nur auf den Angehörigen des eigenen Volkes; andere wiederum behaupten, es be-

ziehe sich auf jedes andere menschliche Wesen.¹⁰⁸ Wenn man alle Argumente dafür und dagegen in Betracht zieht, kommt es mir schwierig vor, zu einer endgültigen Entscheidung zu gelangen, da das Wort *rea* sowohl im Sinne von «Freund» und «Mitbürger» als auch in der Bedeutung von «ein anderer», mit dem man in einer wechselseitigen Beziehung steht, gebraucht wird. (Vgl. W. Gesenius, 1910.) Man könnte den Satz demnach sowohl so verstehen, daß er sich auf ein anderes menschliches Wesen bezieht, als auch daß der Mitbürger gemeint ist. Da es aber vorher heißt: «Du sollst in deinem Herzen keinen Haß gegen deinen Bruder tragen», und dann darauf folgt: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst», so scheint mir die Interpretation «Mitbürger» etwas näherzuliegen.

Aber was *rea* in diesem Gebot auch immer bedeuten mag, es besteht kein Zweifel darüber, daß die Bibel befiehlt, den «Fremdling» zu lieben, d. h. jenen Menschen, der machtlos ist, weil er nicht vom gleichen Blut ist und nicht derselben Religion angehört. Lev 19,33f. heißt es: «Wenn sich ein Fremder in eurem Land aufhält, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Er soll bei euch wie ein Einheimischer sein, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott.» Man hat behauptet, das hier für den Fremden benutzte Wort *ger* beziehe sich auf jemand, der zur jüdischen Religion übertreten sei. Nun kann das Wort zwar diese Bedeutung haben, doch trifft das hier – wie auch Cohen bereits dargelegt hat – nicht zu. Daraus, daß das Gebot, welches sich auf die Liebe zum Fremden bezieht, damit erklärt wird, daß die Hebräer «Fremde» in Ägypten waren, geht klar hervor, daß der *ger* hier der Fremde ist, der nicht derselben Religion angehört und bei dem es sich in keiner Weise um einen Konvertiten handelt. (Im allgemeinen bedeutet *ger* soviel wie «Besucher», «vorübergehender Bewohner»; vgl. W. Gesenius, 1910.)

Auch in Dtn 10,19 findet sich der gleiche Hinweis auf die Rolle der Hebräer als Fremde: «Auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen.» Und noch ein weiterer Bibelvers bezieht sich darauf, daß die Hebräer einmal Fremde in Ägypten waren: «Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten. Ihr wißt doch, wie es einem Fremden zumute ist, denn ihr selbst seid Fremde in Ägypten gewesen» (Ex 23,9). Dieser Vers nimmt nicht

nur Bezug auf den Aufenthalt der Hebräer in Ägypten, er gibt auch eine sehr bedeutsame Erklärung dafür, weshalb sie einen Fremden nicht ausbeuten sollten (oder, wie es im anderen Vers heißt, weshalb sie ihn lieben sollten): Ihr wißt doch, wie es einem Fremden zumute ist, denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Bei diesem Grundsatz handelt es sich darum, daß die Liebe zum Fremden als einem anderen menschlichen Wesen, der nichts weiter ist als ein Mitmensch (eben weil er nicht von unserem Blut ist und andere Sitten und eine andere Religion hat), darauf beruht, daß wir über ihn Bescheid wissen, weil auch wir erlebt haben, wie einem zumute ist, wenn man ein Fremder ist und unterdrückt wird und leidet. In einem weiteren Sinn besagt der Vers: Alles Wissen um den anderen beruht auf gemeinsamer Erfahrung. Ich kann in einem anderen Menschen nicht verstehen, was ich nicht selbst erfahren habe; und menschlich sein bedeutet, daß wir in uns selbst die ganze Menschheit tragen – und damit auch alles, was den Fremdling angeht. Solange ich den Fremdling nicht als menschliches Wesen entdeckt habe, kenne ich ihn lediglich als soziales Wesen, das so ist wie alle, mit denen es Sitten und Sprache gemeinsam hat. In diesem Fall kenne ich mich selbst nur als den «sozialen Menschen». Nur wenn ich «das Herz des Fremdlings kenne», blicke ich hinter die soziale Kulisse, die mich vor mir selbst als menschliches Wesen verdeckt, nur dann erkenne ich mich selbst als den «universalen Menschen». Wenn ich erst einmal den Fremdling in mir erkannt habe, kann ich den Fremden außerhalb meiner selbst nicht mehr hassen, weil er aufgehört hat, für mich ein Fremder zu sein. Das Gebot «Liebet eure Feinde» ist bereits im alttestamentarischen Gebot «Auch ihr sollt die Fremden lieben» enthalten. Wenn der Fremdling der Fremdling in mir selber ist, so ist auch der Feind der Feind in mir selbst; er hört dann auf, mein Feind zu sein, weil er «Ich» ist.¹⁰⁹

Der «Fremdling» kommt in der Hebräischen Bibel noch in einer anderen Dimension vor. Er ist nicht nur das unbekannte menschliche Wesen, sondern auch der *machtlose* Mensch. So finden wir beispielsweise das Gebot: «Wenn du dein Feld aberntest und eine Garbe auf dem Feld vergißt, sollst du nicht umkehren, um sie zu holen. Sie soll den Fremden, Waisen und Witwen gehören, damit der Herr, dein Gott, dich bei jeder Arbeit deiner Hände segnet»

(Dtn 24,19). Hier wie auch an vielen anderen Stellen des Pentateuch und der Propheten wird auf das Hauptprinzip der sozialen Gerechtigkeit hingewiesen: die, welche machtlos sind (die Witwe, die Waise, der Arme und der Fremdling), vor denen zu schützen, welche die Macht in Händen haben.

Die Ethik der Bibel befaßt sich nicht in erster Linie mit Reichtum und Armut als solchen, sondern mit den sozialen Beziehungen zwischen den Mächtigen und den Machtlosen. Der Fremdling verdient daher als Symbol des machtlosen Menschen vom juristischen wie auch vom moralischen Standpunkt aus besonderen Schutz.

Menschenliebe und Gottesliebe sind im biblischen und im späteren jüdischen Denken nicht voneinander zu trennen; wenn der Mensch wie Gott sein soll, muß er sich auch Gottes Liebe zum Beispiel nehmen. Gott erscheint in der Bibel als Gott der Gerechtigkeit und als Gott des Erbarmens. Während in einigen älteren Teilen der Bibel der Nachdruck mehr auf dem Gott der Gerechtigkeit liegt, überwiegt in den prophetischen Schriften der Gott der Liebe und des Erbarmens. Nichts könnte den Geist der Liebe Gottes besser zum Ausdruck bringen als die beiden kurzen Stellen bei Jesaja: «Ich war für sie zu erreichen, doch keiner fragte nach mir; ich war zu finden, doch sie suchten mich nicht. Zu einem Volk, das meinen Namen nicht anrief, sagte ich: Hier bin ich, hier bin ich» (Jes 65,1). Oder: «Nur für eine kleine Weile habe ich dich verlassen, doch voller Erbarmen hole ich dich zurück» (Jes 54,7).

Von den vielen Beschreibungen der Liebe Gottes bei den Propheten möchte ich nur noch eine anführen: Hoseas Analogie zwischen Israel und einer Ehefrau, die zur Dirne wurde; trotzdem hört ihr Mann nicht auf, sie zu lieben: «Ich traue dich mir an auf ewig; ich traue dich mir an um den Brautpreis von Gerechtigkeit und Recht, von Liebe und Erbarmen, ich traue dich mir an um den Brautpreis meiner Treue: Dann wirst du den Herrn erkennen» (Hos 2,21 f.).

Gottes Liebe zum Menschen kommt im Talmud häufig zum Ausdruck. Eine Talmudgeschichte zeugt auf charakteristische Weise von diesem Geist:

Rabbi Ischmael ben Elischa sagt: «Ich betrat einmal den innersten Teil (des Heiligtums), um Weihrauch zu opfern, und sah Akatriel Jah (wörtlich: die Krone Gottes), den Herrn der Heerscharen

auf einem hohen, prächtigen Thron. Er sagte zu mir: Ischmael, mein Sohn, segne mich! Ich erwiderte: Möge es dein Wille sein, daß dein Erbarmen deinen Zorn unterdrücke und daß dein Erbarmen deine anderen Eigenschaften überwiegt, so daß du bei deinen Kindern Erbarmen walten und Gnade vor Recht ergehen läßt. Und er nickte mir zu. Hieraus lernen wir, daß der Segen eines gewöhnlichen Menschen nicht geringgeachtet werden sollte» (Berachot 7a).

Sowohl im Alten Testament wie auch in der späteren jüdischen Überlieferung steht die Liebe in einer untrennbaren Beziehung zum Wert der Freiheit und Unabhängigkeit. Wir sahen, daß der Mensch, um ganz geboren zu werden – d. h. um ganz menschlich zu werden – die Nabelschnur, die ihn an seine Mutter bindet, wie auch die, die ihn an Familie und Boden bindet, durchschneiden muß. Aber das Durchschneiden der inzestuösen Bindungen¹¹⁰ genügt nicht. Der Mensch kann nicht ganz menschlich sein, wenn er nicht frei vom Menschen ist. Gerade weil die Freiheit im Wertsystem der Bibel eine so zentrale Rolle spielt, stellt die Befreiung aus Ägypten das zentrale Ereignis der jüdischen Überlieferung dar. Es ist bemerkenswert, daß der religiösen Gesetzgebung Israels, den am Berg Sinai erlassenen Geboten, eine soziale Revolution vorausgeht, denn nur freie Menschen, nicht Sklaven, können die Tora empfangen. Gott konnte sich Abraham und Moses als Einzelmenschen offenbaren, aber Israel kann nur nach der Befreiung aus Ägypten ein «heiliges» Volk werden. Ostern, das in vielen anderen Kulturen das Fest der erwachenden Natur ist, wurde von der Bibel in den Tag der Revolution verwandelt.

In der späteren jüdischen Überlieferung findet die Idee der Freiheit vielfältigen Ausdruck. Die Mischna sagt zu der Bibelstelle, die berichtet, daß Gottes Schrift auf die Gesetzestafeln «eingegraben» war: «Die Tafeln hatte Gott selbst gemacht, und die Schrift, die auf den Tafeln eingegraben war, war Gottes Schrift.» (Ex 32,16) Lies nicht *charut* (eingegraben), sondern *cherut* (Freiheit), denn in deinen Augen ist keiner frei.» Wenn wir behaupten, daß nicht der rechte Glaube, sondern das rechte Handeln den Kern des Judentums bildet, so bedeutet das nicht, daß die Bibel und die spätere Tradition sich nicht um den Gottesbegriff kümmern. Es bedeutet aber, daß in der jüdischen Tradition die Existenz des einen Gottes

die Voraussetzung für das Einschlagen des rechten Weges ist. Es ist Aufgabe des Menschen, auf die rechte Weise zu leben und zu handeln und auf diese Weise Gott gleich zu werden. Nach jüdischer Tradition kommt es darauf an, daß der Mensch das Gesetz erfüllt, und nicht darauf, welche Auffassung er von Gott hat.

Das Wesen des jüdischen Gesetzes kommt deutlich in der Bedeutung des Wortes *torah* zum Ausdruck, welches «Richtung», «Lehre» und «Gesetz» bedeutet. *Die Tora ist ein Gesetz, welches den Menschen zur Nachahmung Gottes anweist, indem es ihn das rechte Handeln lehrt.*

Die grundlegende Formulierung des Gesetzes in der Bibel sind die Zehn Gebote, von denen es zwei Versionen gibt (Ex 20,2-14 und Dtn 5,6-18). Beide sind sehr ähnlich; der Hauptunterschied liegt in dem Gebot, welches sich auf die Heiligung des Sabbats bezieht, die nach dem Buch Exodus mit Rücksicht auf Gottes Ruhen nach der Erschaffung der Welt und nach dem Buch Deuteronomium mit Rücksicht auf die Befreiung der Hebräer aus der ägyptischen Sklaverei angeordnet wird.

Wir geben hier den Text aus dem Exodus wieder:

«Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat, aus dem Sklavenhaus.

Du sollst neben mir keine anderen Götter haben.

Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten, im Wasser unter der Erde. Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, halte ich Tausenden die Treue.

Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen, denn der Herr spricht den nicht frei, der seinen Namen mißbraucht.

Denk an den Sabbat: Halte ihn heilig!

Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun; der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Vieh und der Fremde, der in deinen

Stadtbereichen Wohnrecht hat. Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel, Erde und Meer gemacht und alles, was dazugehört; am siebten Tag ruhte er. Darum hat der Herr den Sabbattag gesegnet und ihn für heilig erklärt.

Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt!

Du sollst nicht morden.

Du sollst nicht die Ehe brechen.

Du sollst nicht stehlen.

Du sollst nicht falsch gegen einen anderen aussagen.

Du sollst nicht nach dem Haus eines anderen verlangen. Du sollst nicht nach der Frau eines anderen verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgend etwas, was dem anderen gehört.»

Man kann die Zehn Gebote in folgende Kategorien einordnen:

1 Gebote, die sich auf Gott beziehen; hierzu gehört die Verkündigung Gottes als des Gottes der Befreiung, das Verbot des Götzendienstes und des Mißbrauchs des göttlichen Namens; es gibt kein Gebot, Gott zu lieben oder zu ihm Vertrauen zu haben, sondern nur die Feststellung, daß Gott *ist* und daß er der Befreier des Volkes ist.

2 Das Gebot, das den Sabbat betrifft.

3 Das Gebot, die Eltern zu ehren; sie zu *ehren*, nicht sie zu fürchten oder zu *lieben*.

4 Das Verbot von Mord, Ehebruch, Diebstahl¹¹¹, falscher Aussagen und der widerrechtlichen Aneignung des Besitzes des Nächsten. Alle Gebote, die sich auf diesen vierten Punkt beziehen, richten sich grundsätzlich gegen Habgier, Neid und Haß gegenüber dem Mitmenschen.

Es gibt in den Zehn Geboten kein rituelles Gebot oder Verbot. Neben den sozialen Geboten (zum Beispiel: die Eltern zu ehren und sich nicht aggressiv gegen seinen Nächsten zu verhalten) stehen die religiösen Gebote, keinen Götzdienst zu treiben und den Sabbat heiligzuhalten.¹¹²

Die nachbiblische Überlieferung hat das biblische Gesetz erweitert und weiterentwickelt. Sie hat ein System der *Halacha* geschaffen, das jeden Aspekt menschlichen Handelns umfaßt. Nach Maimonides, der das gesamte nachbiblische Gesetz in seiner klassi-

schen *Mischne Tora* kodifiziert hat, kann man die *Halacha* in folgende Gruppen einteilen:

- 1 Gebote, welche die Glaubensgrundsätze bilden, einschließlich Gesetze über Buße und Fasten.
- 2 Gebote, die mit dem Verbot des Götzendienstes zusammenhängen.
- 3 Gebote, die mit der Veredelung der Sitten zusammenhängen.
- 4 Gebote, die sich auf Almosen, Darlehen, Geschenke und damit Zusammenhängendes beziehen.
- 5 Gebote, die mit der Verhinderung des Unrechts und der Gewalttätigkeit zusammenhängen.
- 6 Gebote, die sich auf das Strafrecht beziehen, wie die Gesetze über Raub und Diebstahl, falsche Zeugenschaft und ähnliches.
- 7 Gebote, die sich auf Eigentumsrechte beziehen und die mit den Geschäftsverbindungen zwischen den Menschen zusammenhängen.
- 8 Vorschriften über die Tage, an denen die Arbeit verboten ist, nämlich Sabbate und Festtage.
- 9 Gebote über religiöse Riten und Zeremonien.
- 10 Gebote, die mit dem Heiligtum (Tempel), seinen Geräten und Dienern zusammenhängen.
- 11 Gebote über die Opfer.
- 12 Gebote in betreff der Reinheit und Unreinheit.
- 13 Gebote über die verbotenen Speisen, und was damit zusammenhängt.
- 14 Gebote, die verbotene geschlechtliche Beziehungen zum Gegenstand haben. (Vgl. Maimonides, *Führer der Verwirrten*, S. 329 ff.)

Maimonides' Klassifizierung zeigt, daß die *Halacha* den gesamten Bereich menschlicher Tätigkeit umfaßt. Dieser Gesetzesbegriff ist etwas völlig anderes als der des Westens, nach welchem ein Gesetz sich entweder auf Straftaten oder auf zwischenmenschliche Transaktionen wie Verträge bezieht, welche Gegenstand von Rechtsstreitigkeiten sein können. Die *Halacha* versucht, jede menschliche Tätigkeit mit einem bestimmten Geist zu erfüllen – dem der Nachahmung Gottes. Die Praxis des Gesetzes ist wahre Religiosität, die Kenntnis des Gesetzes ist der Ersatz für die Theologie. In einer rabbinischen Schrift werden die wichtigsten

Gesetze aufgezählt. Diese Aufzählung vermittelt ein Bild von der eigentümlichen Mischung unterschiedlicher Tätigkeitsbereiche, mit denen sich das Gesetz befaßt: «Dies sind die Dinge, deren Früchte der Mensch auf dieser Welt genießt, während ihm das Kapital in der kommenden Welt erhalten bleibt: Vater und Mutter zu ehren, wohlthätig zu sein, frühmorgens und abends ins Lehrhaus zu gehen, dem Wanderer Obdach zu gewähren, die Kranken zu pflegen, der Braut eine Aussteuer zu geben, die Toten zu begraben und Frieden zwischen den Menschen zu stiften; aber das Studium des Gesetzes ist wichtiger als alles andere» (Talmud, Peah I,1).

Jedes Gesetz wird *mizwa* genannt, was sowohl «Pflicht» wie auch «Gebot» bedeutet. Während der Talmud oft davon spricht, daß der Mensch das «Joch» der Mizwot auf sich nehmen müsse, sollte doch das Gesetz seinem Wesen nach nicht als Last empfunden werden, und ich glaube auch, daß es in der Regel nicht als Last, sondern als eine sinnvolle Art zu leben empfunden wird. Unverkennbar haben viele Bestandteile des Gesetzes, wie die Opfer, die Speisetabus oder die Gesetze über die rituelle Reinlichkeit keine rationale oder erzieherische Funktion.¹¹³ Aber viele andere Gebote weisen den Menschen an, sich gerecht und liebevoll zu verhalten, und helfen daher, ihn zu erziehen und umzuwandeln. Die wachsende ethische Verfeinerung im Laufe der Entwicklung des biblischen zum nachbiblischen Gesetz zeigt folgendes Beispiel: Das biblische Gebot «Du sollst dem Blinden kein Hindernis in den Weg legen» wird in dem erweiterten, ethischen Sinn ausgelegt, daß man sich die Hilflosigkeit, Unwissenheit und dergleichen eines Menschen nicht zunutze machen soll. Es ist ganz offensichtlich, daß ein solches Gebot für die zwischenmenschlichen Beziehungen von großer ethischer Bedeutung ist. Im gleichen Sinn wird das Verbot des Mordes dahingehend erweitert, daß man einen anderen Menschen nicht demütigen soll. Der Talmud sagt: «Wer seinen Nächsten in Gegenwart anderer beschämt, ist wie einer, der sein Blut vergossen hat.» (Diesem Ausspruch liegt ein Wortspiel zugrunde: Das hebräische Wort für «beschämen» ist *malbim* [wörtlich: weiß machen]. Es wird hier als «Blut vergießen» ausgelegt: das Blut strömt aus dem Kopf, und das Gesicht wird weiß.)

Das biblische Gesetz, daß ein Mensch nur dann hingerichtet werden darf, wenn zwei Augenzeugen sein Verbrechen beobachtet

haben, wurde in der mündlichen Überlieferung so gewissenhaft ausgelegt, daß es praktisch auf eine Abschaffung der Todesstrafe hinauslief. Nach dem Talmud wurde ein Gerichtshof, der innerhalb eines Zeitraums von sieben Jahren auch nur einen Menschen zum Tode verurteilt hatte, als «blutiger Gerichtshof» bezeichnet. Viele Rabbinen haben den Mizwot des Talmud ihre persönlichen Gesetznormen hinzugefügt. So gab es zum Beispiel viele, die sich weigerten, einen Dieb anzuzeigen und ihn den Behörden zur Bestrafung zu übergeben, oder die ihm das Gestohlene nachträglich schenkten, um ihn nicht mit der (moralischen oder juristischen) Schuld eines Verbrechens zu belasten. Alle derartigen Regelungen oder Grundsätze sind aus dem Grundprinzip, seinen Nächsten zu lieben, abgeleitet.

Der Geist des Gesetzes, wie er von den Rabbinen im Laufe der Jahrhunderte entwickelt wurde, war ein Geist der Gerechtigkeit, der brüderlichen Liebe, der Achtung vor dem einzelnen und des lebenslangen Bemühens um die Entwicklung der eigenen menschlichen Entwicklung. Die Rabbinen legten kein Gelübde der Armut ab; aber die Hingabe an das Studium wurde von ihnen stets als höchste Aufgabe angesehen, die durch weltliche Interessen nicht beeinträchtigt werden durfte.

Die meisten biblischen und rabbinischen Gesetze sind in ihrem ethischen und menschlichen Gehalt durchaus sinnvoll (von einigen abgesehen, die eine rein rituelle und im allgemeinen archaische Bedeutung haben). Ein Gesetz jedoch, das innerhalb des Gesamtsystems eine zentrale Stellung einnimmt, ist oft nicht richtig verstanden worden und soll daher ausführlicher interpretiert werden. Ich meine das Gesetz, welches den Sabbat betrifft.

Zweifelloos ist der Sabbat eine, oder vielleicht sogar die zentrale Einrichtung der biblischen und rabbinischen Religion. Er wird im Dekalog befohlen; er ist eines der wenigen religiösen Gebote, an denen die auf Reform bedachten Propheten nachdrücklich festhielten; er nimmt im rabbinischen Denken eine zentrale Stellung ein, und seit es das Judentum mit seinen traditionellen Gebräuchen gibt, war und ist er das herausragendste Phänomen der jüdischen Religionsausübung. Es ist nicht übertrieben, wenn man sagt, daß die Juden zwei Jahrtausende der Verfolgung und Demütigung gestig und moralisch kaum überlebt hätten, wenn nicht selbst der

Ärmste und Elendste unter ihnen an einem Tag der Woche sich in einen würdevollen und stolzen Menschen verwandelt hätte, wenn der Bettler an diesem Tag nicht zum König geworden wäre. Um diese Behauptung nicht für eine grobe Übertreibung zu halten, muß man aber die traditionelle Feier des Sabbats in ihrer authentischen Form miterlebt haben. Wer meint, er wisse, was der Sabbat ist, weil er zugesehen hat, wie die Kerzen angezündet wurden, hat kaum eine Vorstellung von der Atmosphäre, die der traditionelle Sabbat ausstrahlt.

Der Grund, weshalb der Sabbat diese zentrale Stellung im jüdischen Gesetz einnimmt, ist darin zu suchen, daß er der Ausdruck der zentralen Idee des Judentums ist: der Idee der Freiheit; der Idee der vollkommenen Harmonie zwischen Mensch und Natur, zwischen Mensch und Mensch; der Idee der Vorwegnahme der messianischen Zeit und der Überwindung von Zeit, Traurigkeit und Tod durch den Menschen.¹¹⁴

Dem modernen Menschen erscheint die Einrichtung des Sabbats recht einleuchtend. Daß man sich an einem Tag der Woche von seiner Arbeit ausruhen sollte, kommt uns als eine selbstverständliche sozialhygienische Maßnahme vor, die den Zweck hat, uns die körperliche und geistige Ruhe und Entspannung zu verschaffen, die wir brauchen, um von der täglichen Arbeit nicht verschlungen zu werden und um an den sechs Wochentagen um so besser arbeiten zu können. Zweifellos stimmt diese Erklärung so weit, wie sie reicht, doch beantwortet sie einige Fragen nicht, die sich erheben, wenn wir uns das Sabbatgebot der Bibel und speziell das Sabbatritual, wie es sich in der nachbiblischen Überlieferung herausgebildet hat, etwas näher ansehen.

Weshalb ist dieses sozialhygienische Gesetz so wichtig, daß es unter die Zehn Gebote aufgenommen wurde, die doch sonst nur grundlegende religiöse und ethische Prinzipien festlegen? Weshalb wird es mit Gottes «Ruhe» am siebten Tag in Zusammenhang gebracht, und was bedeutet es, daß Gott «ruhte»? Ist die Gottesvorstellung so anthropomorph, daß er sich nach sechs Tagen harter Arbeit ausruhen muß? Weshalb wird der Sabbat in der zweiten Version der Zehn Gebote mit Freiheit und nicht mit Gottes Ruhe in Verbindung gebracht? Welchen gemeinsamen Nenner haben die beiden Erklärungen? Ferner – und das ist vielleicht die wichtigste

Frage –, wie können wir uns das komplizierte Sabbatritual erklären, wenn wir uns an die sozialhygienische Interpretation des Ruhens halten? Im Alten Testament gilt ein Mann, der «am Sabbat Holz sammelt» als Sabbatschänder und wird mit dem Tode bestraft (Num 15,32f.). In der späteren Entwicklung ist nicht nur die Arbeit in unserem heutigen Sinne verboten, sondern auch Beschäftigungen wie die folgenden: Feuer anzuzünden, auch dann, wenn es der Behaglichkeit dient und keine körperliche Anstrengung erfordert; auch nur einen einzigen Grashalm aus der Erde zu ziehen, irgend etwas zu tragen, und wenn es so leicht wäre wie ein Taschentuch. Bei all dem handelt es sich nicht um Arbeit im Sinne einer körperlichen Anstrengung; ihre Vermeidung ist oft lästiger und unbequemer, als es ihre Durchführung wäre. Haben wir es hier mit ausgefallenen und zwanghaften Übertreibungen eines ursprünglich «vernünftigen» Rituals zu tun, oder verstehen wir dieses Ritual vielleicht falsch und sollten unsere Auffassung revidieren?

Eine ausführlichere Analyse der symbolischen Bedeutung des Sabbatrituals wird zeigen, daß wir es nicht mit einer zwanghaft übersteigerten Einhaltung eines Gebots, sondern mit einer Auffassung von Arbeit und Ruhe zu tun haben, die sich von unserer modernen Auffassung unterscheidet.

Zunächst fassen die Bibel und später der Talmud Arbeit nicht als körperliche Anstrengung auf, sondern die Definition lautet etwa: «Arbeit» ist jedes Eingreifen des Menschen – sei es konstruktiv oder destruktiv – in die physische Welt. «Ruhe» ist ein Zustand des Friedens zwischen Mensch und Natur. Der Mensch muß die Natur unberührt lassen, er darf sie in keiner Weise verändern, indem er etwas darin neu errichtet oder auch zerstört. Selbst die kleinste Veränderung, die der Mensch im Naturgeschehen vornimmt, stellt eine Verletzung der Ruhe dar. Der Sabbat ist der Tag vollkommener Harmonie zwischen Mensch und Natur. «Arbeit» ist jede Art von Störung des Gleichgewichts zwischen Mensch und Natur. Auf Grund dieser allgemeinen Definition können wir das Sabbatritual verstehen.

Jede schwere Arbeit – wie Pflügen oder Bauen – ist Arbeit in diesem wie auch in unserem modernen Sinne. Aber ein Streichholz anzünden oder einen Grashalm aus der Erde ziehen, das erfordert zwar keine Anstrengung, aber beides ist ein Symbol für das Ein-

greifen des Menschen in den Naturablauf, es stellt einen Bruch des Friedens zwischen Mensch und Natur dar. Dieses Prinzip erklärt uns, warum der Talmud verbietet, irgend etwas, und sei es auch noch so leicht, mit sich zu tragen. An sich ist das Tragen nicht verboten. So darf ich zum Beispiel innerhalb meines eigenen Hauses oder Grundstücks eine schwere Last tragen, ohne daß ich damit das Sabbatgebot verletzte. Aber ich darf nicht einmal ein Taschentuch von einem Bereich in einen anderen bringen – zum Beispiel aus einer Wohnung in den öffentlichen Bereich der Straße. Dieses Gebot stellt eine Ausweitung der Idee des Friedens vom sozialen Bereich auf den Bereich der Natur dar. Der Mensch darf nicht in das Gleichgewicht der Natur eingreifen oder es verändern, genauso wenig wie er das soziale Gleichgewicht ändern darf. Das bedeutet nicht nur, daß er keine Geschäfte betreiben darf, sondern daß er auch die einfachste Form der Übertragung von Besitz, nämlich seine Beförderung von einem Bereich in einen anderen, vermeiden muß.

Der Sabbat symbolisiert einen Zustand der Einheit zwischen Mensch und Natur und zwischen Mensch und Mensch. Indem man nicht arbeitet – d. h., indem man an dem Prozeß von Veränderungen in der Natur und in der Gesellschaft nicht teilnimmt –, ist man frei von den Fesseln der Zeit, wenn auch nur an einem Tag der Woche.

Die volle Bedeutung dieser Idee kann man nur im Kontext der biblischen Philosophie von der Beziehung zwischen Mensch und Natur und im Zusammenhang mit dem Begriff der messianischen Zeit verstehen. Der Sabbat ist die Vorwegnahme der messianischen Zeit, welche manchmal auch als «die Zeit des ewigen Sabbats» bezeichnet wird; aber er ist nicht nur die symbolische Vorwegnahme der messianischen Zeit – er ist auch ihr realer Vorläufer. Der Talmud sagt dazu: «Wenn ganz Israel nur ein einziges Mal zwei Sabbate (nacheinander) voll und ganz einhalten würde, so wäre der Messias da» (Talmud, Sabbat 118a). Der Sabbat ist die Vorwegnahme der messianischen Zeit nicht durch ein magisches Ritual, sondern durch ein praktisches Verhalten, das den Menschen in eine reale Situation der Harmonie und des Friedens versetzt. Diese Wandlung anderer Lebenspraxis verändert den Menschen. Diese Wandlung drückt der Talmud folgendermaßen aus: «Rabbi Simeon ben La-

kisch sagte: Am Vorabend des Sabbats gibt der Heilige, gesegnet sei er, dem Menschen eine zusätzliche Seele, und am Ende des Sabbats nimmt er sie ihm wieder» (Talmud, Betzia 16a).

«Ruhe» ist in der traditionellen Auffassung des Sabbats etwas völlig anderes als die «Ruhe», die man als «nicht arbeiten» oder «sich nicht anstrengen» definiert (genau wie «Friede» – *shalom* – in der prophetischen Überlieferung mehr ist als nur die Abwesenheit von Krieg; er drückt Harmonie und Ganzheit aus).¹¹⁵ Am Sabbat hört der Mensch völlig auf, ein Tier zu sein, dessen Hauptbeschäftigung es ist, um sein Überleben zu kämpfen und sein biologisches Leben zu erhalten. Am Sabbat ist der Mensch ganz Mensch, und er hat keine andere Aufgabe als Mensch zu sein. In der jüdischen Überlieferung ist nicht die Arbeit der höchste Wert, sondern die Ruhe, der Zustand, der keinen anderen Zweck hat als menschlich zu sein. Das Sabbatritual hat aber noch einen anderen Aspekt, den man kennen muß, um es ganz zu verstehen. Der Sabbat scheint ein alt-babylonischer Feiertag gewesen zu sein, der an jedem siebten Tag (*Shapatu*) eines Mondmonats gefeiert wurde. Allerdings hatte er eine völlig andere Bedeutung als der biblische Sabbat. Der babylonische *Shapatu* war ein Tag der Trauer und Selbstzüchtigung. Es war ein düsterer Tag, der dem Planeten Saturn geweiht war (die englische Bezeichnung des Sonnabends «Saturday» weist noch heute darauf hin), und man suchte seinen Zorn durch Selbstkasteiung und Selbstbestrafung zu besänftigen. In der Bibel aber hat der heilige Tag seinen Charakter als Tag der Selbstgeißelung und der Trauer verloren; er ist kein «schlimmer» Tag mehr, sondern ein guter Tag; der Sabbat ist zum Gegenteil des düsteren *Shapatu* geworden. Er ist zu einem Tag der Freude und des Vergnügens geworden. Essen, Trinken, geschlechtliche Liebe neben dem Studium der Bibel und religiöser Schriften waren in den vergangenen zweitausend Jahren kennzeichnend für die jüdische Sabbatfeier. Aus einem Tag der Unterwerfung unter die bösen Mächte des Saturn wurde der Sabbat zu einem Tag der Freiheit und Freude.

Wir können den Wandel in der Stimmung und Bedeutung dieses Tages nur ganz verstehen, wenn wir uns die Bedeutung des Saturn vor Augen halten. Dieser symbolisiert nach alter astrologischer und metaphysischer Überlieferung die Zeit. Saturn ist der Gott der

Zeit und daher der Gott des Todes. Insofern der Mensch wie Gott ist, begabt mit einer Seele, mit Vernunft, Liebe und Freiheit, ist er Zeit und Tod nicht unterworfen. Aber insofern der Mensch ein Tier mit einem Körper ist, der den Naturgesetzen unterworfen ist, ist er ein Sklave der Zeit und des Todes. Die Babylonier suchten den Herrn über die Zeit durch Selbstkasteiung zu besänftigen. Die Bibel unternimmt mit ihrer Auffassung vom Sabbat einen völlig neuen Versuch, das Problem zu lösen: Indem sie die Einmischung in die Natur einen Tag lang unterbricht, schaltet sie die Zeit aus; wenn es keine Veränderung, keine Arbeit, keine Einmischung des Menschen gibt, so gibt es auch keine Zeit. Anstelle eines Sabbats, bei dem sich der Mensch vor dem Herrn der Zeit beugt, symbolisiert der biblische Sabbat den Sieg des Menschen über die Zeit. Die Zeit ist aufgehoben; Saturn ist ausgerechnet an dem ihm geweihten Tag entthront. Der Tod ist aufgehoben, und das Leben regiert den Sabbat.¹¹⁶

Die Psalmen

Nachdem wir uns in allen vorangegangenen Kapiteln dieses Buches mit Begriffen, die sich im gesamten Alten Testament finden, und mit ihrer Entwicklung in der späteren jüdischen Tradition befaßt haben, erscheint es vielleicht merkwürdig, daß dieses letzte Kapitel sich nur auf ein einziges Buch der Bibel bezieht, welches etwa zwischen 400 und 200 v. Chr. entstanden ist. Vom formalen Standpunkt aus paßt das nicht in den bisherigen Aufbau unseres Buches. Ich habe jedoch meine guten Gründe dafür, daß ich diese Diskussion des Buches der Psalmen anfüge. Ich tue es einmal, weil die Psalmen im religiösen Leben der Juden – vor allem in den fast zweitausend Jahren seit der Zerstörung des Tempels – eine besondere Rolle gespielt haben.

Die Psalmen (*Sefer Tehillim*), im Talmud «Lobpreisungen» genannt, wurden im Tempel von einem Levitenchor gesungen, der von Streich- und Blasinstrumenten begleitet war. Wenn das auch nicht für alle Psalmen gilt, kann man das Buch als Ganzes doch zutreffend als das «Gesangbuch des Tempels» bezeichnen.¹¹⁷ Nach der Zerstörung des Tempels wurden die Psalmen bei den Juden zum beliebtesten Gebetbuch. Sie waren jetzt nicht mehr Teil des Tempelrituals, sondern erhielten eine neue Funktion: Sie wurden zu einem menschlichen Dokument, in dem die Hoffnungen und Befürchtungen, die Freuden und Kümernisse des Menschen zum Ausdruck kamen. So transzendierten sie die jeweiligen Zeitumstände und das religiöse Dogma und wurden viele Generationen lang zu intimen Freunden und Begleitern von Juden und Christen.

Aber nicht nur aus diesen Gründen möchte ich dieses Buch mit einem Kapitel über die Psalmen abschließen. Ich möchte die Aufmerksamkeit auf die unterschiedlichen Typen der religiösen Erfahrung lenken, indem ich verschiedenartige *seelische Haltungen* ana-

lysiere, die im Psalter zum Ausdruck kommen. Es ist dies eine völlig andere Methode, als sie die kritische Bibelforschung anwendet, wenn sie sich mit den Psalmen beschäftigt. Diese Art von Literatur befaßte sich ursprünglich mit dem Problem der Autorschaft und der Entstehungszeit. Die neuere kritische Bibelforschung beschäftigt sich dagegen weniger mit der Autorenschaft als mit der besonderen Rolle, welche die Psalmen im Leben Israels spielten, soweit dies aus ihrem Inhalt hervorgeht.¹¹⁸ Hermann Gunkel, einer der Hauptvertreter dieser kritischen Literatur über die Psalmen, unterscheidet folgende Gattungen (vgl. H. Gunkel, 1933):

- 1 Hymnen oder Lobgesänge (eine besondere Gattung bilden hierbei die «Thronbesteigungpsalmen»)
- 2 Die Klagelieder des Volkes
- 3 Königpsalmen
- 4 Die Klagelieder des einzelnen
- 5 Die Danklieder des einzelnen

sowie folgende kleinere Gattungen (vgl. auch Oesterley, 1953, S. 6):

- 6 Segnungen und Fluchworte
- 7 Das Wallfahrtslied
- 8 Das Siegeslied
- 9 Das Danklied Israels
- 10 Die Legenden
- 11 Die Tora
- 12 Psalmen der Weisheit

Es gibt noch andere Klassifizierungen der Psalmen nach ihrem Inhalt, und oft läßt sich darüber streiten, in welche Kategorie sich ein bestimmter Psalm jeweils einordnen läßt. Aber wenn gleich ich den Wert einer solchen rein deskriptiven Klassifizierung nicht bestreiten will, möchte ich doch in diesem Kapitel eine andere Art der Einordnung einführen, die sich in erster Linie auf die subjektive Geistesverfassung, auf die «Stimmung» bezieht, aus der heraus der einzelne Psalm entstanden ist. Entsprechend diesem subjektiven Element lassen sich die Psalmen in zwei Hauptgattungen einteilen:

- 1 Die von einer einheitlichen Stimmung beherrschten Psalmen (von denen es 66 gibt).
 - 2 Die dynamischen Psalmen (von denen es 47 gibt).
- Hinzu kommen noch zwei weitere Gattungen:

3 Die hymnischen Psalmen (von denen es 13 gibt).

4 Die messianischen Psalmen (von denen es 24 gibt).

(Die angegebenen Zahlen stimmen freilich nur ungefähr. Eine Reihe von Psalmen könnte genauso einer anderen Kategorie zugeordnet werden, doch soll die Klassifizierung nur ein ungefähres Bild von der Anzahl der zu jeder Gruppe gehörenden Psalmen geben.)

Welcher Art sind nun die von einer einzigen Stimmung getragenen Psalmen? Sie sind jeweils aus einer einheitlichen Stimmung heraus geschrieben, welcher Art diese Stimmung auch immer sein mag. Wir finden in dieser Kategorie Psalmen der Hoffnung, der Angst, des Hasses, des Friedens, der Zufriedenheit und der Selbstgerechtigkeit. Gemeinsam ist diesen allen, daß der Dichter vom Anfang bis zum Ende des Psalms von der gleichen Stimmung besetzt ist. Seine Worte bringen seine Stimmung zum Ausdruck, sie beschreiben sie in vielen Einzelzügen, aber er bleibt sich immer gleich. Er ist ein hoffnungsvoller, ein furchtsamer, haßerfüllter, selbstgerechter oder zufriedener Mensch, und während er den Psalm vorträgt, ändert sich seine Stimmung und die Tonart, in der er begonnen hat, nicht.

Ich führe nun einige Beispiele für verschiedene Arten von Psalmen in einer einheitlichen Stimmung an – zunächst Psalm 1:

- 1 Wohl dem Mann, der nicht dem Rat der Frevler folgt,
nicht auf dem Weg der Sünder geht,
nicht im Kreis der Spötter sitzt,
- 2 sondern Freude hat an der Weisung des Herrn,
über seine Weisung nachsinnt bei Tag und bei Nacht.
- 3 Er ist wie ein Baum,
der an Wasserhächen gepflanzt ist,
der zur rechten Zeit seine Frucht bringt
und dessen Blätter nicht welken.
Alles, was er tut,
wird ihm gut gelingen.
- 4 Nicht so die Frevler:
Sie sind wie Spreu, die der Wind verweht.
- 5 Darum werden die Frevler im Gericht nicht bestehen

noch die Sünder in der Gemeinde der Gerechten.

6 Denn der Herr kennt den Weg der Gerechten,
der Weg der Frevler aber führt in den Abgrund.

Dies ist ein gutes Beispiel für die selbstgerechte Stimmung. Der Dichter weiß, daß er ein guter Mensch ist, daß Gott ihn belohnen wird und daß die Frevler umkommen werden. Er hat weder Furcht noch Zweifel; die Welt ist so, wie sie sein sollte, und er steht «auf der richtigen Stelle».

Zu den Psalmen mit einheitlicher Stimmung gehört auch der 23. Psalm, doch unterscheidet sich sein Inhalt deutlich vom vorigen. Hier fehlt das Selbstgefällige, Selbstgerechte und die Entrüstung; statt dessen haben wir es mit einer Stimmung ruhigen Vertrauens und inneren Friedens zu tun.

- 1 Der Herr ist mein Hirte,
nichts wird mir fehlen.
- 2 Er läßt mich lagern auf grünen Auen
und führt mich zum Ruheplatz am Wasser.
- 3 Er stillt mein Verlangen;
er leitet mich auf rechten Pfaden, treu seinem Namen.
- 4 Muß ich auch wandern in finsterner Schlucht,
ich fürchte kein Unheil;
denn du bist bei mir,
dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht.
- 5 Du deckst mir den Tisch
vor den Augen meiner Feinde.
Du salbst mein Haupt mit Öl,
du füllst mir reichlich den Becher.
- 6 Lauter Güte und Huld werden mir folgen mein Leben lang,
und im Haus des Herrn darf ich wohnen für lange Zeit.

Die gleiche Stimmung kommt im 121. Psalm zum Ausdruck:

- 1 Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen:
Woher kommt mir Hilfe?
- 2 Meine Hilfe kommt vom Herrn,
der Himmel und Erde gemacht hat.

- 3 Er läßt deinen Fuß nicht wanken;
er, der dich behütet, schläft nicht.
- 4 Nein, der Hüter Israels
schläft und schlummert nicht.
- 5 Der Herr ist dein Hüter, der Herr gibt dir Schatten:
er steht dir zur Seite.
- 6 Bei Tag wird dir die Sonne nicht schaden
noch der Mond in der Nacht.
- 7 Der Herr behüte dich vor allem Bösen,
er behüte dein Leben.
- 8 Der Herr behüte dich, wenn du fortgehst und wiederkommst,
von nun an bis in Ewigkeit.

Diese beiden Psalmen bringen die Stimmung der Hoffnung und des Glaubens aufs schönste zum Ausdruck, und es ist kein Wunder, daß sie zu den bekanntesten und beliebtesten Gedichten des Psalters gehören.

Zu einer anderen Kategorie gehört der 137. Psalm. In ihm herrscht keine Stimmung inneren Friedens oder der Selbstgerechtigkeit, sondern eine Stimmung erbarmungslosen Hasses:

- 1 An den Strömen von Babel,
da saßen wir und weinten,
wenn wir an Zion dachten.
- 2 Wir hängten unsere Harfen
an die Weiden in jenem Land.
- 3 Dort verlangten von uns die Zwingherren Lieder,
unsere Peiniger forderten Jubel:
«Singt uns Lieder vom Zion!»
- 4 Wie könnten wir singen die Lieder des Herrn,
fern, auf fremder Erde?
- 5 Wenn ich dich je vergesse, Jerusalem,
dann soll mir die rechte Hand verdorren!
- 6 Die Zunge soll mir am Gaumen kleben,
wenn ich an dich nicht mehr denke,
wenn ich Jerusalem nicht
zu meiner höchsten Freude erhebe.

- 7 Herr, vergiß den Söhnen Edoms nicht
den Tag von Jerusalem;
sie sagten: «Reißt nieder,
bis auf den Grund reißt es nieder!»
- 8 Tochter Babel, du Zerstörerin!
Wohl dem, der dir heimzahlt, was du uns getan hast!
- 9 Wohl dem, der deine Kinder packt
und sie am Felsen zerschmettert!

Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um einen Begriff von dem von einheitlicher Stimmung getragenen Psalm zu geben. Ich hoffe aber, daß dieser Begriff noch klarer wird, wenn wir uns jetzt dem Wesen des dynamischen Psalms zuwenden.

Das wesentliche Merkmal des dynamischen Psalms liegt darin, daß im Dichter ein Stimmungswandel vor sich geht, der sich im Psalm spiegelt. Er beginnt in einer traurigen, niedergedrückten, verzweifelten oder angstvollen Stimmung; tatsächlich handelt es sich meist um eine Mischung dieser verschiedenen Stimmungen. Am Ende des Psalms aber hat sich die Stimmung gewandelt; jetzt herrschen Hoffnung, Glaube und Vertrauen. Oft hat es den Anschein, als sei der Dichter, der das Ende des Psalms verfaßt hat, ein anderer als der Dichter des Psalmanfangs. Sie unterscheiden sich auch in der Tat, obwohl es sich um ein und dieselbe Person handelt. Was sich ereignet hat, ist, daß im Psalmisten eine Veränderung vor sich gegangen ist, während er den Psalm verfaßte. Er hat sich gewandelt; oder genauer gesagt, er ist von einem verzweifelten, angsterfüllten Menschen in einen Menschen voller Hoffnung und Glaube umgewandelt worden.

Der dynamische Psalm zeigt den inneren Kampf des Dichters, der sich bemüht, seine Verzweiflung zu überwinden und sich zur Hoffnung durchzuringen. Der dabei eingeschlagene Weg ist der folgende: Der Ausgangspunkt ist Verzweiflung, sie wird zu einer leichten Hoffnung, worauf der Verfasser in eine noch tiefere Verzweiflung verfällt, auf die er mit einer stärkeren Hoffnung reagiert; schließlich stürzt er in die tiefste Verzweiflung, und erst jetzt gelingt es ihm, die Verzweiflung ganz zu überwinden. Seine Stimmung hat sich jetzt endgültig gewandelt, und in den nun folgenden Versen des Psalms ist von der Verzweiflung nur noch eine dahin-

schwindende Erinnerung geblieben. Hier ist der Psalm Ausdruck eines Kampfes, einer Bewegung, eines aktiven Prozesses, der sich in einem Menschen abspielt; während der Dichter in dem von einheitlicher Stimmung erfüllten Psalm ein bereits vorhandenes Gefühl zu stärken sucht, besteht im dynamischen Psalm sein Ziel darin, sich zu wandeln, während er den Psalm rezitiert. Der Psalm ist ein Dokument des Sieges der Hoffnung über die Verzweiflung. Auch dokumentiert er die wichtige Tatsache, daß ein angsterfüllter, verzweifelter Mensch erst dann «umkehren» und sich von seiner Verzweiflung befreien und zur Hoffnung gelangen kann, wenn er zuvor die ganze Tiefe der Verzweiflung durchlebt hat. Solange man den tiefsten Abgrund der Verzweiflung nicht erfahren hat, kann man sie nicht wirklich überwinden. Man kann sie vorübergehend überwinden, doch nur um nach einiger Zeit wieder um so tiefer hineinzustürzen. Man kann die Verzweiflung nicht durch aufmunternden Zuspruch heilen und auch nicht dadurch, daß man sich ganz mit ihr *identifiziert*. Es gilt das scheinbare Paradoxon, daß *die Verzweiflung erst dann überwunden werden kann, wenn man sie in ihrer ganzen Tiefe erlebt hat.*¹¹⁹

Ich möchte jetzt einige Beispiele von dynamischen Psalmen anführen. Einer der einfacheren dieser Kategorie ist der 5. Psalm, und dieser eignet sich daher besonders gut zur Einführung dieses Psalmentyps.

- a {
- 2 Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn,
und züchtige mich nicht in deinem Grimm!
- 3 Sei mir gnädig, Herr, ich siehe dahin;
heile mich, Herr, denn meine Glieder zerfallen!
- 4 Meine Seele ist tief verstört.
Du aber, Herr, wie lange säumst du noch?
- b {
- 5 Herr, wende dich zu mir und errette mich,
in deiner Huld bring mir Hilfe!
- 6 Denn bei den Toten denkt niemand mehr an dich.
Wer wird dich in der Unterwelt noch preisen?
- c {
- 7 Ich bin erschöpft vom Seufzen,
jede Nacht benetzen Ströme von Tränen mein Bett,
ich überschwemme mein Lager mit Tränen.
- 8 Mein Auge ist getrübt vor Kummer,
ich bin gealtert wegen all meiner Gegner.

- d {
- 9 Weicht zurück von mir, all ihr Frevler,
denn der Herr hat mein lautes Weinen gehört.
- 10 Gehört hat der Herr mein Flehen,
der Herr nimmt mein Beten an.
- 11 In Schmach und Verstörung geraten all meine Feinde,
sie müssen weichen und gehen plötzlich zugrunde.

Wenn wir die Dynamik dieses Psalms analysieren, finden wir folgendes:

Die erste Strophe (a) drückt Angst aus, doch enthält sie auch ein Element der Hoffnung. Der Verfasser wendet sich an Gott mit der Bitte um Hilfe. In der zweiten Strophe (b) finden wir ebenfalls eine gewisse Hoffnung und die Anrufung Gottes um Hilfe. In der dritten Strophe (c) kommt die Verzweiflung voll zum Ausdruck; hier gibt es keine Hoffnung mehr und keine Hinwendung zu Gott. Der Dichter hat seine Verzweiflung bis zur Neige ausgekostet und bringt sie voll zum Ausdruck, ohne daß er sie dadurch zu mildern sucht, daß er an Gott appelliert.

An diesem Punkt tritt die entscheidende Wendung ein. Ohne Übergang vollzieht sie sich in der folgenden Strophe (d). Plötzlich und unerwartet scheint der Dichter seine ganze Angst und Verzweiflung überwunden zu haben und sagt: «Weicht zurück von mir, all ihr Frevler, denn der Herr *hat* mein lautes Weinen *gehört*.» Entscheidend ist in diesem Satz das Perfekt «der Herr *hat gehört* [schama]». Es erfolgt kein Flehen, kein Gebet mehr; es herrscht Gewißheit. Der Dichter hat in einem einzigen Augenblick den Sprung aus der Verzweiflung in die Gewißheit getan. Das Wunder ist geschehen. Es ist kein Wunder, das von außen kam, sondern eines, das sich im Inneren des Menschen vollzogen hat. Verzweiflung kann überwunden werden durch Hoffnung. Die Wandlung erfolgt plötzlich, denn nur so ist sie möglich. Beim Umschlag von einer Stimmung in die andere handelt es sich nicht um einen allmählichen Übergang; man suggeriert sich nicht sozusagen, daß «es ein bisschen besser und besser geht»; es ist vielmehr ein plötzliches, einer Offenbarung vergleichbares Erlebnis, welches zur Voraussetzung hat, daß man die ganze Tiefe der Verzweiflung durchlebt hat. Der Psalm endet mit einem Vers, der die Überzeugung ausdrückt, daß alle Feinde weichen müssen und plötzlich zugrunde gehen werden.

Aus diesem letzten Vers geht hervor, daß es sich im ersten Teil um eine Verzweiflung handelte, die durch mächtige Feinde verursacht wurde; logischerweise hörte mit der Überwindung der Verzweiflung auch die Angst vor den Feinden auf. Es spielt jedoch kaum eine Rolle, ob die Angst vor Feinden mitspielt; wichtig ist allein die Wandlung, die sich im Herzen des Dichters vollzieht.

Ein dynamischer Psalm ganz anderer Art ist der 8. Psalm. Während im 6. Psalm die Stimmung von offener, intensiver Verzweiflung in Hoffnung und Vertrauen umschlägt, kommt eine solche Verzweiflung oder Angst im 8. Psalm nicht zum Ausdruck. Es handelt sich vielmehr um einen philosophischen Psalm, dessen Thema die Größe des Menschen trotz aller seiner Ohnmacht ist.

- | | | |
|---|---|---|
| a | } | 2 Herr, unser Herrscher,
wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde;
über den Himmel breitest du deine Hoheit aus. |
| | | 3 Aus dem Mund der Kinder und Säuglinge schaffst du dir
Lob,
deinen Gegnern zum Trotz;
deine Feinde und Widersacher müssen verstummen. |
| | | 4 Seh ich den Himmel, das Werk deiner Finger,
Mond und Sterne, die du befestigt: |
| b | } | 5 Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst,
des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst? |
| | | 6 Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott,
du hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. |
| c | } | 7 Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände,
hast ihm alles zu Füßen gelegt: |
| | | 8 All die Schafe, Ziegen und Rinder
und auch die wilden Tiere, |
| | | 9 die Vögel des Himmels und die Fische im Meer,
alles, was auf den Pfaden der Meere dahinzieht. |
| | | 10 Herr, unser Herrscher,
wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde! |

Die erste Strophe (a) beginnt: «Herr, unser Herrscher, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde; über den Himmel brei-

test du deine Hoheit aus.» Der zweite Vers (b) bekräftigt den Glauben des Verfassers: «Aus dem Mund der Kinder und Säuglinge schaffst du dir Lob.» Aber in dieser Strophe bleiben Hoffnung und Vertrauen nicht ungebrochen. Es herrscht zwar keine unverhüllte Angst oder Verzweiflung, aber es kommt ein tiefer Zweifel zum Ausdruck, nämlich die Erfahrung von der Kleinheit und Schwachheit des Menschen im Vergleich zur Natur und zu Gott. Und wiederum wird plötzlich im zweiten Teil des Psalms die Stimmung des Zweifels überwunden. Die dritte Strophe (c) drückt ein begeistertes Vertrauen in die Stärke und Kraft des Menschen aus. (Es ist eine Stimmung, wie sie Pico della Mirandola und andere Philosophen der Renaissance hätten zum Ausdruck bringen können.) Auf die Frage: «Was ist der Mensch?» lautet die Antwort: «Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott» (oder «Götter»).

Dann wird in dieser Strophe der Mensch als Herr der Natur hingestellt. Der letzte Vers ist eine Wiederholung des ersten, jedoch mit einem wichtigen Unterschied: Es fehlt «Über den Himmel breitest du deine Hoheit aus». Zu Anfang hatte der Dichter das Gefühl, daß Gottes Herrlichkeit sich zwar auch auf der Erde manifestiert, daß sie aber trotzdem im Himmel wohnt. Der Psalm endet aber dann mit einer vollen Bejahung dieses Lebens und der Stärke des Menschen auf dieser Erde; der zweite Teil des Verses verschwindet von der Bildfläche. Der Gedanke an den Himmel wird ausgelassen, um zu betonen, daß diese Erde und der Mensch auf ihr voll von der Herrlichkeit Gottes sind.

Der 90. Psalm hat in mancher Hinsicht Ähnlichkeit mit dem 8. Psalm:

- | | | |
|---|---|---|
| a | } | 1 Herr, du warst unsere Zuflucht
von Geschlecht zu Geschlecht. |
| | | 2 Ehe die Berge geboren wurden,
die Erde entstand und das Weltall,
bist du, o Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit. |
| | | 3 Du läßt die Menschen zurückkehren zum Staub
und sprichst: «Kommt wieder, ihr Menschen!» |
| | | 4 Denn tausend Jahre sind für dich
wie der Tag, der gestern vergangen ist, |

wie eine Wache in der Nacht.

5 Von Jahr zu Jahr säst du die Menschen aus;
sie gleichen dem sprossenden Gras.

6 Am Morgen grünt es und blüht,
am Abend wird es geschnitten und welkt.

7 Denn wir vergehen durch deinen Zorn,
werden vernichtet durch deinen Grimm.

b 8 Du hast unsere Sünden vor dich hingestellt,
unsere geheime Schuld in das Licht deines Angesichts.

9 Denn all unsere Tage gehen hin unter deinem Zorn,
wir beenden unsere Jahre wie einen Seufzer.

10 Unser Leben währt siebzig Jahr,
und wenn es hoch kommt, sind es achtzig.
Das Beste daran ist nur Mühsal und Beschwer,
rasch geht es vorbei, wir fliegen dahin.

11 Wer kennt die Gewalt deines Zornes
und fürchtet sich vor deinem Grimm?

12 Unsere Tage zu zählen, lehre uns!
Dann gewinnen wir ein weises Herz.

13 Herr, wende dich uns doch endlich zu!
Hab Mitleid mit deinen Knechten!

14 Sättige uns am Morgen mit deiner Huld!
Dann wollen wir jubeln und uns freuen all unsre Tage.

15 Erfreue uns so viele Tage, wie du uns gebeugt hast,
so viele Jahre, wie wir Unglück erlitten.

c 16 Zeig deinen Knechten deine Taten
und ihren Kindern deine erhabene Macht!

17 Es komme über uns die Güte des Herrn, unseres Gottes!
Laß das Werk unsrer Hände gedeihen,
ja, laß gedeihen das Werk unsrer Hände!

Strophe (a) beginnt im Ton des Vertrauens und der Hoffnung. Aber mit Strophe (b) ändert sich diese Stimmung von Grund auf. Wie auch im 8. Psalm drückt sich in diesen Versen nicht persönliche Angst und Verzweiflung aus, sondern eine unpersönlichere, mehr weltanschauliche niedergedrückte Stimmung, die im Bewußtsein der Ohnmacht des Menschen und der Nichtigkeit aller irdischen Erwartungen wurzelt. Mit Strophe (c) ändert sich die Stimmung.

ung. Wie auch in einigen anderen Psalmen wird auch hier die Veränderung dadurch eingeleitet, daß der Psalm sich unmittelbar an Gott wendet: «Herr, wende dich uns doch endlich zu!» In dieser Zeile drücken sich eine große Intimität und ein starkes Vertrauen aus. Es sind Worte, wie sie ein Liebender zu seiner Geliebten sagen könnte, wenn sie sich in einem Anfall von Zorn von ihm abgewandt hat, wobei er aber weiß, daß sie zu ihm zurückkehren wird. Im gleichen Vers heißt es weiter: «Hab Mitleid¹²⁰ mit deinen Knechten!», und 14 bis 17 herrscht weiterhin die Stimmung eines Vertrauens von fast hymnischem Charakter. Der Kummer über die Ohnmacht des Menschen und die Nichtigkeit des Lebens hat einem frohlockenden Ausdruck des Vertrauens in die Stärke des Menschen und in das Werk seiner Hände Platz gemacht: «Laß das Werk unsrer Hände gedeihen, ja, laß gedeihen das Werk unsrer Hände!»

Das wohl schönste Beispiel eines dynamischen Psalms ist der 22. Psalm:

- a { 1 Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen,
bist fern meinem Schreien, den Worten meiner Klage?
2 Mein Gott, ich rufe bei Tag, doch du gibst keine Antwort;
ich rufe bei Nacht und finde doch keine Ruhe.
- b { 3 Aber du bist heilig¹²¹,
du thronst über dem Lobpreis Israels.
4 Dir haben unsre Väter vertraut,
sie haben vertraut, und du hast sie gerettet.
- c { 5 Zu dir riefen sie und wurden befreit,
dir vertrauten sie und wurden nicht zuschanden.
6 Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch,
der Leute Spott, vom Volk verachtet.
7 Alle, die mich sehen, verlachen mich,
verziehen die Lippen, schütteln den Kopf:
8 «Er wälze die Last auf den Herrn,
der soll ihn befreien!
Der reiße ihn heraus,
wenn er an ihm Gefallen hat!»

- d 9 Du bist es, der mich aus dem Schoß meiner Mutter zog,
mich barg an der Brust der Mutter.¹²²
- 10 Von Geburt an bin ich geworfen auf dich,
vom Mutterleib an bist du mein Gott.
- 11 Sei mir nicht fern, denn die Not ist nahe,
und niemand ist da, der hilft.
- 12 Viele Stiere umgeben mich,
Büffel von Baschan umringen mich.
- 13 Sie sperren gegen mich ihren Rachen auf,
reißende, brüllende Löwen.
- 14 Ich bin hingeschüttet wie Wasser,
gelöst haben sich all meine Glieder.
Mein Herz ist in meinem Leib wie Wachs zerflossen.
- e 15 Meine Kehle ist trocken wie eine Scherbe,
die Zunge klebt mir am Gaumen,
du legst mich in den Staub des Todes.
- 16 Viele Hunde umlagern mich,
eine Rotte von Bösen umkreist mich,
sie durchbohren mir Hände und Füße.
- 17 Man kann all meine Knochen zählen;
sie gaffen und weiden sich an mir.
- 18 Sie verteilen unter sich meine Kleider
und werfen das Los um mein Gewand.
- 19 Du aber, Herr, halte dich nicht fern!
Du, meine Stärke, eil mir zu Hilfe!
- f 20 Entreiß mein Leben dem Schwert,
mein einziges Gut aus der Gewalt der Hunde!
- 21 Rette mich vor dem Rachen des Löwen,
vor den Hörnern der Büffel [rette mich Armen!]
*hast du mich erhört.*¹²³
- 22 Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden,
inmitten der Gemeinde dich preisen.
- g 23 Die ihr den Herrn fürchtet, preist ihn,
ihr alle vom Stamm Jakobs, rühmt ihn;
erschauert alle vor ihm, ihr Nachkommen Israels!
- h 24 Denn er hat nicht verachtet,
nicht verabscheut das Elend des Armen.
Er verbirgt sein Gesicht nicht vor ihm;

- er hat auf sein Schreien gehört.
- i 25 Deine Treue preise ich in großer Gemeinde;
ich erfülle mein Gelübde vor denen, die Gott fürchten.
- j 26 Die Armen sollen essen und sich sättigen;
den Herrn sollen preisen, die ihn suchen.
Aufleben soll euer Herz für immer.
- 27 Alle Enden der Erde sollen daran denken
und werden umkehren zum Herrn:
Vor ihm werfen sich alle Stämme der Völker nieder.
- 28 Denn der Herr regiert als König;
er herrscht über die Völker.
- 29 Vor ihm allein sollen niederfallen die Mächtigen der
Erde,
vor ihm sich alle niederwerfen, die in der Erde ruhen.
- k 30 (Meine Seele, sie lebt für ihn;
mein Stamm wird ihm dienen.)
Vom Herrn wird man den künftigen Geschlechtern er-
zählen,
31 seine Heilstat verkündet man dem kommenden Volk;
denn er hat das Werk getan.

Strophe (a) drückt tiefe Verzweiflung aus. Der Dichter fleht zu Gott, aber Gott erhört ihn nicht. Die nächste Strophe (b) drückt Hoffnung aus; sie beginnt mit den Worten: «Aber du (*we-ata*) bist heilig (*kadosch*)» und sucht Trost in dem Gedanken, daß Gott den Vätern des Dichters geholfen hat: «Dir vertrauten sie und wurden nicht zuschanden.»

Aber die Erinnerung, daß Gott den Vätern geholfen hat, genügt nicht, um den Dichter seiner Verzweiflung zu entreißen. Er verfällt ihr wieder, und zwar noch intensiver. Dieses neuerliche Verzweifeln ist in Strophe (c) ausgedrückt. Wiederum folgt auf die Verzweiflung neue Hoffnung und neuer Glaube in Strophe (d), ein Glaube, der tiefer erscheint als der, welcher in Strophe (b) zum Ausdruck kam; diesmal erinnert sich der Dichter nicht an seine Väter, sondern an seine Mutter. Im Text heißt es: «Du bist es, der mich aus dem Schoß meiner Mutter zog, mich barg an der Brust der Mutter.» Dieser Satz ist ein wundervoller Ausdruck des «Urvertrauens», des ganz ursprünglichen Glaubens, der dem Kinde

mitgegeben ist. Es ist der Glaube an die vorbehaltlose Liebe der Mutter, der Glaube, daß sie es nähren wird, wenn es hungrig ist, daß sie es zudecken wird, wenn es friert, und daß sie es tröstet wird, wenn ihm etwas weh tut. Das Kind erlebt die Liebe der Mutter früher als die des Vaters; sie drückt sich in der unmißverständlichen Sprache des Körpers aus und hängt von keinerlei Bedingungen ab. Deshalb ist die Erinnerung an die Liebe der Mutter die allerberuhigendste für jemand, der sich verloren und im Stich gelassen fühlt.

Aber nicht einmal diese Erinnerung hilft dem Dichter aus seiner Verzweiflung heraus. Von neuem wird er von Angst und Verlassenheit überwältigt, und dieser dritte Verzweiflungsanfall kommt in Strophe (e) zum Ausdruck, die doppelt so lang ist wie die vorhergehende. Eine neue Strophe beginnt mit Vers 20. Sie fängt an mit dem Wort «Du», und wieder wendet sich der Dichter an Gott. Er verliert sich nicht mehr wie in der vorigen Strophe in seiner Verzweiflung, sondern er wendet sich an Gott und bittet ihn um Errettung. Er sagt:

«Du aber, Herr, halte dich nicht fern!
Du, meine Stärke, eile mir zu Hilfe!
Entreiß mein Leben dem Schwert,
mein einziges Gut aus der Gewalt der Hunde!
Rette mich vor dem Rachen des Löwen,
vor den Hörnern der Büffel [rette mich Armen!]
hast du mich erhört.»

Während die ersten Verse dieser Strophe noch in die Form eines Gebets gefaßt sind, gibt die letzte Zeile, «du hast mich erhört», die Form des Gebetes auf; plötzlich ist die Gewißheit da, daß der Herr den Psalmisten tatsächlich *errettet hat*. Einen logischen oder psychologischen Übergang gibt es hier nicht. Die Veränderung der Stimmung erfolgt wie ein Blitz, fast ohne Vorbereitung. Der Dichter hat die tiefste Verzweiflung erfahren und zum Ausdruck gebracht – und da geschieht ihm wie durch ein Wunder etwas, das ihm den Glauben und die Hoffnung wiedergibt. Wenn man das Wesen dieser inneren Bewegung nicht erkennt, sieht man sich bei nahe zu der Annahme gezwungen, daß der Text hier entweder ver-

stümmelt ist oder es nicht wert ist, daß man sich mit ihm befaßt. So lauter in der *Revised Standard Version* der Hebräischen Bibel dieser Vers: «Save me from the mouth of the lion, my afflicted soul from the horn of the wild oxen» (deutsch: Rette mich aus dem Rachen des Löwen, meine betrubte Seele vor dem Horn der wilden Büffel). Dabei ist das «Thou answered me» (du hast mich erhört) einfach weggelassen, um der Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, welche durch die plötzliche Verwendung des Perfekts entsteht.¹²⁴

Daß dieser letzte Satz «du hast mich erhört» keineswegs verstümmelt oder bedeutungslos ist, geht aus der Strophe (g) hervor. Hier erfüllt statt Verzweiflung und Kummer Hoffnung und Begeisterung des Dichters Herz. Wenn man nicht annimmt, daß es sich dabei um einen anderen Psalm handelt – was die meisten Kritiker nicht glauben –, dann ist es klar, daß eine entscheidende Wendung in dem Augenblick eingetreten ist, als der Dichter sagen konnte: *Du hast mich erhört*. Seit er dies gesagt hat, ist er ein neuer Mensch, ein Mensch, der jetzt ein Loblied voller Begeisterung singen kann. Seine Verzweiflung hat sich in die Erinnerung an etwas verwandelt, was einst geschehen ist (Strophe h), worauf eine neue Lobpreisung folgt (i), und wieder folgt die Erinnerung an vergangene Leiden (j). Die letzte Strophe (k) besteht aus fünf Versen, und hier finden wir nicht einmal mehr die Erinnerung an die Verzweiflung. Sie bringt uneingeschränkte Hoffnung, Glauben und Begeisterung zum Ausdruck und endet mit einem weiten Perfekt – *ki-asah* – mit der Gewißheit: «... denn er hat das Werk getan.» Die letzten Verse sind erfüllt von Begeisterung und von der messianischen Hoffnung auf die Erlösung der ganzen Menschheit.

Die Bewegung hinweg von der Trauer und hin zur Freude ist bis zu einem gewissen Grade auch zu erkennen, wenn man den Psalter als Ganzes ins Auge faßt. Er beginnt im ersten Psalm zwar nicht in Verzweiflung, aber er endet mit Psalmen, die von uneingeschränkter Freude erfüllt sind.

Die innere Dynamik der Psalmen setzt sich auch in der späteren jüdischen Entwicklung fort und findet ihren deutlichsten und schönsten Ausdruck zweitausend Jahre später in den Liedern des Chassidismus. Viele dieser Lieder, die meist vom chassidischen

Meister mit seiner Gemeinde am Samstagnachmittag gesungen wurden, weisen genau die gleiche innere Bewegung auf wie die dynamischen Psalmen der Bibel. Sie beginnen in betrübter Stimmung und enden in begeisterter Freude. Diese Bewegung wiederholt sich folgendermaßen¹²⁵: Zuerst erfolgt im Lied selbst eine Bewegung von der Trauer zur Freude. Dann wird das Lied mehrere Male wiederholt, und jede Wiederholung klingt freudiger als die vorangegangene; schließlich ist das ganze Lied zu einem Freudenhymnus geworden. Ein gutes Beispiel ist der berühmte «Rebbesniggen», ein Lied des Rabbi Schneur Salman, des Begründers der Chabad-Richtung des Chassidismus. Es besteht aus drei Sätzen und beginnt mit Traurigkeit, um in Freude zu enden.¹²⁶

Die anderen beiden von mir angeführten Kategorien von Psalmen, der messianische und der hymnische Psalm, sind im Grunde genommen auch Psalmen, die von einer einzigen Grundstimmung erfüllt sind. Ich habe sie in eine besondere Gruppe eingeordnet, weil sie von einer so ganz anderen Stimmung erfüllt sind als die übrigen Psalmen dieser Art. In den messianischen Psalmen herrscht nicht Zufriedenheit, Selbstgerechtigkeit oder Verzweiflung, sondern ihre Grundstimmung ist der Glaube an die Erlösung der Menschheit¹²⁷, und in den hymnischen Psalmen herrscht eine Stimmung reiner Begeisterung. Ein Beispiel eines messianischen Psalms ist der 96. Psalm:

- 1 Singet dem Herrn ein neues Lied,
singt dem Herrn, alle Länder der Erde!
- 2 Singt dem Herrn und preist seinen Namen,
verkündet sein Heil von Tag zu Tag!
- 3 Erzählt bei den Völkern von seiner Herrlichkeit,
bei allen Nationen von seinen Wundern!
- 4 Denn groß ist der Herr und hoch zu preisen,
mehr zu fürchten als alle Götter.
- 5 Alle Götter der Heiden sind nichtig,
der Herr aber hat den Himmel geschaffen.
- 6 Hoheit und Pracht sind vor seinem Angesicht,
Macht und Glanz in seinem Heiligtum.
- 7 Bringt dar dem Herrn, ihr Stämme der Völker,
bringt dar dem Herrn Lob und Ehre!

- 8 Bringt dar dem Herrn die Ehre seines Namens,
spendet Opfergaben, und tretet ein in sein Heiligtum!
- 9 In heiligem Schmuck werft euch nieder vor dem Herrn,
erbebt vor ihm, ihr Länder der Erde!
- 10 Verkündet bei den Völkern:
Der Herr ist König.
Den Erdkreis hat er gegründet, so daß er nicht wankt.
Er richtet die Nationen so, wie es recht ist.
- 11 Der Himmel freue sich, die Erde frohlocke,
es brause das Meer und alles, was es erfüllt!
- 12 Es jauchze die Flur und was auf ihr wächst!
Jubeln sollen alle Bäume des Waldes
- 13 vor dem Herrn, wenn er kommt,
wenn er kommt, um die Erde zu richten.
Er richtet den Erdkreis gerecht
und die Nationen nach seiner Treue.

Es dürfte hier genügen, wenn ich als hervorragendes Beispiel aus der Kategorie der hymnischen Psalmen den letzten des Psalters zitiere, den 150. Psalm:

- 1 (Halleluja)
Lobet Gott in seinem Heiligtum,
lobt ihn in seiner mächtigen Feste!
- 2 Lobt ihn für seine großen Taten,
lobt ihn in seiner gewaltigen Größe!
- 3 Lobt ihn mit dem Schall der Hörner,
lobt ihn mit Harfe und Zither!
- 4 Lobt ihn mit Pauken und Tanz,
lobt ihn mit Flöten und Saitenspiel!
- 5 Lobt ihn mit hellen Zimbeln,
lobt ihn mit klingenden Zimbeln!
- 6 Alles, was atmet,
lobe den Herrn!
(Halleluja!)

In diesem Psalm ist inhaltlich nur wenig enthalten; in der ersten Strophe (Vers 1-2) werden Gottes Taten gepriesen; die zweite

Strophe (3-6) enthält nichts als den Rhythmus der Freude, die in den Instrumenten, die Gott preisen, zum Ausdruck kommt; aber über den Instrumenten lobpreist das Leben selbst. Und so endet diese Ode an die Freude mit den Worten: «Alles, was atmet, lobe den Herrn! (Halleluja!)»

8 Epilog

Ich habe versucht, die Entwicklung des Gottesbildes und des Menschenbildes im Alten Testament und in der nachbiblischen Überlieferung aufzuzeigen. Wir sahen, daß es mit einem autoritären Gott und einem gehorsamen Menschen beginnt, daß aber selbst in dieser autoritären Struktur die Samen von Freiheit und Unabhängigkeit bereits zu finden sind. Von allem Anfang an soll man Gott aus keinem anderen Grund gehorchen, als daß man daran gehindert werden soll, Götzen zu gehorchen. Die Verehrung des einen Gottes bedeutet die Negierung der Verehrung von Menschen und Dingen.

In der Entwicklung der biblischen und nachbiblischen Gedanken kann man verfolgen, wie dieser Same sich weiterentwickelt. Gott, der autoritäre Herrscher, wird zu einem konstitutionellen Monarchen, der selbst an die von ihm verkündeten Grundsätze gebunden ist. Aus dem anthropomorph geschilderten Gott wird ein namenloser Gott und schließlich ein Gott, von dem keine Wesensattribute auszusagen sind. Der Mensch wird aus einem gehorsamen Diener zu einem freien Menschen, der seine Geschichte selbst macht, ohne daß Gott in sie eingreift, und der einzig geleitet wird von der prophetischen Botschaft, die er entweder annehmen oder verwerfen kann.¹²⁸

Wie ich dargelegt habe, waren der Möglichkeit, sich den Menschen völlig unabhängig von Gott vorzustellen, jedoch Grenzen gesetzt; das gleiche gilt für die Möglichkeit, den Gottesbegriff selbst völlig aufzugeben. Die alten Vorstellungen sind für eine Religion, welche Formulierungen für ein einigendes Prinzip und Symbol zu finden sucht, mit dem sie ihre Struktur «zementieren» und ihre Gläubigen zusammenhalten kann, nur natürlich. Daher vermochte die jüdische Religion den letzten logischen Schritt nicht zu vollzie-

hen, «Gott» aufzugeben und ein neues Bild vom Menschen zu errichten als einem Wesen, das auf dieser Welt allein ist und sich trotzdem auf ihr zu Hause fühlen kann, wenn es ihm gelingt, mit seinen Mitmenschen und mit der Natur zur Harmonie zu gelangen.

Wie ich zu zeigen versuchte, ist die Gottesvorstellung nur «der Finger, der auf den Mond weist». Dieser Mond steht nicht außerhalb von uns, sondern ist die menschliche Realität hinter den Worten: Was wir als *religiöse Haltung* bezeichnen, ist ein X, welches sich nur in poetischen und visuellen Symbolen ausdrücken läßt. Diese X-Erfahrung hat man in mannigfachen Vorstellungen ausgedrückt, die sich je nach der gesellschaftlichen Organisation der jeweiligen kulturellen Epoche voneinander unterscheiden. Im Nahen Osten fand dieses X seinen Ausdruck in der Vorstellung vom höchsten Stammeshäuptling oder König, und so wurde «Gott» zum höchsten Begriff des Judentums, des Christentums und des Islam, die in den Gesellschaftsstrukturen dieses Kulturraums wurzelten. In Indien konnte der Buddhismus das X in anderen Formen ausdrücken, so daß hier keine Vorstellung von Gott als dem obersten Herrscher notwendig war.

Insofern jedoch, als sowohl Gläubige als auch Ungläubige das gleiche Ziel anstreben – nämlich die Befreiung und Erweckung des Menschen –, können sie auch beide, jeder auf seine Weise, begreifen, daß die Liebe uns dazu bringt, den anderen besser zu verstehen, als er sich selbst versteht. So wird der Gottgläubige meinen, der nichtgläubige Humanist befinde sich mit seinen Denkvorstellungen im Irrtum, und umgekehrt. Aber beide werden sich vereint wissen in dem gemeinsamen Ziel, das mehr an ihren Taten als an ihren Denkvorstellungen zu erkennen ist. Vor allem werden sie sich vereint wissen in ihrem gemeinsamen Kampf gegen den Götzendienst.

Götzendiener finden sich sowohl unter Gläubigen als auch unter Nichtgläubigen. Götzendiener unter den Gläubigen haben Gott zu einem Götzen, einer allwissenden, allmächtigen Macht gemacht, die mit dem Mächtigen auf Erden im Bunde ist. Ähnlich gibt es auch Nichtgläubige, welche zwar Gott nicht anerkennen, aber andere Idole anbeten (die übrigens auch von vielen Gläubigen verehrt werden): den souveränen Staat, die Flagge, die Rasse, die ma-

terielle Produktion und Leistungsfähigkeit, politische Führer oder auch sich selbst.

Die aber, welche Gott in einer nicht entfremdeten Form verehren, und die, welche auf eine rein humane Art nach dem gleichen Ziel streben, erkennen, daß Gedankenkonzeptionen im Vergleich zu der menschlichen Wirklichkeit, die dahintersteht, nur von sekundärer Bedeutung sind. Sie beide verstehen die Bedeutung der chassidischen Geschichte vom Anhänger eines chassidischen Meisters, der gefragt wurde, ob er seinen Meister besuche, um Worte der Weisheit von ihm zu hören, und der antwortete: «Nein, ich möchte sehen, wie er seine Schuhriemen bindet.»

Jeder – ob Gläubiger oder Nichtgläubiger –, der den Wert X als höchsten Wert erlebt hat und ihn in seinem Leben zu verwirklichen sucht, kann nicht umhin zu erkennen, daß die meisten Menschen in unserer Industriegesellschaft nicht nach diesem Wert streben, auch dann nicht, wenn sie es behaupten. Sie sind beflissene, innerlich leere und isolierte Verbraucher, die das Leben langweilt und die ihre chronische Depression mit einem zwanghaften Konsum zu kompensieren suchen. Es sind Menschen, die sich mehr von Dingen und technischen Spielereien als vom Leben und Wachstum angezogen fühlen, und deren Ziel ist: viel zu *haben* und zu *benutzen*, und nicht, viel zu *sein*.

Dieses ganze Buch berührt eine Frage, der man in den letzten Jahren zunehmende Aufmerksamkeit schenkt: Ist Gott tot? Man sollte diese Frage nach zwei Aspekten angehen: Ist die Gottesvorstellung tot, oder ist die *Erfahrung*, auf welche diese Gottesvorstellung hinweist, und ist der höchste Wert, der darin zum Ausdruck kommt, tot?

Im ersteren Fall könnte man die Frage auch formulieren: Ist Aristoteles tot? Man könnte das deshalb tun, weil es hauptsächlich dem Einfluß des Aristoteles zu verdanken ist, daß Gott als gedankliche Konzeption diese Bedeutung gewann und die «Theologie» ihren Aufschwung nahm. Was die Gottesvorstellung betrifft, so müssen wir uns auch fragen, ob wir eine Vorstellung beibehalten sollten, die man nur aus ihren gesellschaftlich-kulturellen Wurzeln verstehen kann: aus den Kulturen des Nahen Ostens mit ihren autoritären Stammeshäuptlingen und ihren Königen mit uneingeschränkter Macht und aus dem späteren mittelalterlichen Feudalis-

mus und den absoluten Monarchen. Für die heutige Welt, die nicht mehr nach den Prinzipien des aristotelischen systematischen Denkens und der Idee des Königtums gelenkt wird, hat die Gottesvorstellung ihre philosophische und gesellschaftliche Grundlage verloren.¹²⁹

Wenn wir andererseits die Frage stellen wollten, ob die *Erfahrung* tot ist, dann sollten wir – statt zu fragen, ob Gott tot ist – lieber fragen, ob *der Mensch* tot ist. Dies scheint mir das zentrale Problem des Menschen der Industriegesellschaft des zwanzigsten Jahrhunderts zu sein. Er läuft Gefahr, zu einem Ding zu werden, die wirklichen Probleme der menschlichen Existenz aus den Augen zu verlieren und sich nicht mehr für diese Probleme zu interessieren. Wenn der Mensch in dieser Richtung weitergeht, wird er selber tot sein, und das Problem von Gott als Vorstellung oder als poetisches Symbol des höchsten Wertes wird kein Problem mehr sein.

Unser Hauptproblem ist heute, daß wir diese Gefahr erkennen und uns bemühen, Bedingungen herbeizuführen, die dem Menschen wieder zum Leben verhelfen. Hierzu sind fundamentale Veränderungen der sozio-ökonomischen Struktur der Industriegesellschaft (sowohl der kapitalistischen wie der sozialistischen Gesellschaften) und eine Renaissance des Humanismus notwendig, die auf die Realität erlebter Werte ausgerichtet sind und nicht auf die Realität von Begriffen und Worten bauen. Im Westen erleben wir heute diese Renaissance des Humanismus bei Anhängern des Katholizismus, des Protestantismus und des Judentums, wie auch im marxistischen Sozialismus. Es handelt sich um eine Reaktion auf die doppelte Gefahr, die der Menschheit heute droht: die Gefahr der atomaren Vernichtung und die der Verwandlung des Menschen in ein Maschinenzubehör. Ob der Geist und die Hoffnungen der Propheten weiterleben werden, wird von der Kraft und Lebendigkeit dieses neuen Humanismus abhängen. Für den nichttheistischen Humanisten aber erhebt sich die weitere Frage, was in einer Welt, in der der Gottesbegriff vielleicht tot sein mag, in der aber die dem Gottesbegriff zugrunde liegende Realität der Erfahrung lebendig sein muß, an die Stelle der Religion treten könnte.

Der 22. Psalm und die Leidensgeschichte Jesu

Der 22. Psalm hat in der Geschichte der Kreuzigung Jesu eine entscheidende Rolle gespielt. Matthäus berichtet: «Um die neunte Stunde schrie Jesus laut:

«Eli, Eli, *lema sabachtani?*» Das heißt: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mt 27,46). (Das Evangelium zitiert dabei die aramäische Version. Der hebräische Text lautet: *Eli, Eli, lama asawtani?*)

Es ist ein fast unvorstellbarer Gedanke, daß Jesus mit Worten äußerster Verzweiflung gestorben sein soll. Natürlich haben das viele Interpreten des Evangeliums festgestellt, und sie erklären die scheinbare Absurdität mit dem Hinweis, daß Jesus Gott und Mensch gewesen und als Mensch in Verzweiflung gestorben sei. Diese Erklärung ist nicht sehr befriedigend. Es hat viele menschliche Märtyrer vor und nach Jesus gegeben, die im vollen Glauben, und ohne auch nur einen Anflug von Verzweiflung zu bekunden, gestorben sind. So berichtet zum Beispiel der Talmud von Rabbi Akiba, er habe gelächelt, während man ihn folterte, und als der römische General ihn fragte, weshalb er lächle, habe er geantwortet: «Ich habe mein ganzes Leben lang gebetet: «Du sollst den Herrn, deinen Gott, von ganzem Herzen, mit deiner ganzen Seele (was *Leben* bedeutet) und mit all deiner ganzen Kraft lieben.» Ich konnte ihn bis zu diesem Augenblick nie «mit meinem ganzen Leben» lieben. Deshalb bin ich glücklich.» (Vgl. Jerusalemer Talmud, Berachot IX 7,14b; Babylonischer Talmud, Berachot 61b.) Warum sollte also Jesus in Verzweiflung gestorben sein, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß er Mensch war?

Die Antwort auf diese verwirrende Frage scheint einfach. Ge-

mäß der jüdischen Überlieferung werden bis zum heutigen Tag der Pentateuch – oder die wöchentlichen Abschnitte daraus – oder auch gewisse Gebete, mit dem ersten Wort oder Satz zitiert. Auch einige Psalmen werden immer noch mit ihren ersten Worten oder ihrem ersten Satz zitiert – so zum Beispiel der 1. Psalm mit *Ascherej* oder der 137. Psalm mit *Al naharot Bawel*. Es liegt nahe, daß zur Zeit der ersten Evangelien auch der 22. Psalm dieser Sitte gemäß mit seinem ersten Satz zitiert wurde, mit anderen Worten, daß das Evangelium uns berichtet, Jesus habe, als er starb, den 22. Psalm rezitiert. Wenn das zutrifft, bleibt kein Problem mehr zu lösen. Wie wir sehen, beginnt der Psalm in Verzweiflung, endet aber in einer begeisterten Stimmung des Glaubens und der Hoffnung. Tatsächlich gibt es kaum einen Psalm, der besser zu der begeisterten und universalistischen Stimmung der frühen Christen paßte als das Ende dieses Psalms: «Vom Herrn wird man dem künftigen Geschlecht erzählen, seine Heilstat verkündet man dem kommenden Volk, denn er hat das Werk getan» (auf hebräisch: *ki-asa*, «daß er es getan hat»).

Überdies geht aus dem Text der Kreuzigungsgeschichte deutlich hervor, daß die Verfasser der beiden ersten Evangelien, Matthäus und Markus, den ganzen Psalm im Sinne gehabt haben müssen. So spricht Mt 27,29 von den römischen Kriegsknechten, die über ihn «spotteten». Psalm 22,7 sagt: «Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch, der Leute Spott, dem Volk verachtet.» Mt 27,43: «Er hat auf Gott vertraut: der soll ihn jetzt retten, wenn er ihn liebt.» Psalm 22,9 sagt: «Er wälze die Last auf den Herrn, der soll ihn befreien! Der reiße ihn heraus, wenn er an ihm Gefallen hat!» Mt 27,35 sagt: «Als sie ihn gekreuzigt hatten, warfen sie das Los und verteilten seine Kleider.» Psalm 22,19 sagt: «Sie verteilen unter sich meine Kleider und werfen das Los über mein Gewand.» Außerdem heißt es im Psalm: «Sie durchbohren mir Hände und Füße» (22,17).

Wie kann man sich erklären, daß die meisten christlichen Theologen den Gedanken akzeptiert haben, daß Jesus mit Worten der Verzweiflung gestorben ist, anstatt zu erkennen, daß er vor seinem Tod die Worte des 22. Psalms rezitierte? Der Grund mag darin zu suchen sein, daß die christlichen Gelehrten nicht an den an sich unbedeutenden jüdischen Brauch dachten, ein Buch oder ein Kapitel mit seinem ersten Satz zu zitieren.

Nichtsdestoweniger hatte man offensichtlich einige Zeit nach Abfassung der Evangelien von Matthäus und Markus (letzterer berichtet die gleichen letzten Worte Jesu) das Gefühl, daß diese letzten Worte, die Jesus sprach, zu dem Mißverständnis führen könnten, daß er mit Worten der Verzweiflung starb. Höchstwahrscheinlich wird dies durch die Tatsache, daß der Text der Kreuzigungsgeschichte geändert wurde.¹³⁰

Tatsächlich berichtet ja Lukas, Jesus habe gesagt: «Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist» (Lk 23,46). Unverkennbar soll dieser Satz zeigen, daß Jesus in einem völlig anderen Geist starb als dem, den der erste Vers des 22. Psalms zum Ausdruck bringt.

Im Johannes-Evangelium lautet der Bericht noch anders: «Als Jesus von dem Essigwasser genommen hatte, sprach er: Es ist vollbracht! Dann neigte er das Haupt und starb» (Jo 19,30). Die Annahme scheint nicht zu weit hergeholt, daß der Evangelist Johannes zur Vermeidung des Mißverständnisses, Jesus sei in Verzweiflung gestorben, den ersten Vers des Psalms durch dessen letzte Worte ersetzt hat. Das griechische Evangelium übersetzt *τετέλεσται*, was soviel bedeutet wie «Es ist vollbracht». (Die Vulgata übersetzt *consummatum est*, was die gleiche Bedeutung hat.) Es erhebt sich die Frage, weshalb der Evangelist Johannes nicht die gleichen Worte wählte, mit denen die Septuaginta das *ki-asa* des Psalms übersetzt, nämlich *εποίησεν*, was die wörtliche Übersetzung von *asa* («er hat es getan») ist. Die Antwort darauf könnte lauten, daß auch in Jesaja 55,11 *asa* mit *τετέλεσται* übersetzt ist, daß also Johannes für diese Übersetzung einen Präzedenzfall hatte. (Ich verdanke diesen Hinweis Pater Jean Lefebvre.) Außerdem könnte er das Gefühl gehabt haben, daß «Es ist vollbracht» sinnvoller wäre als ein isoliert stehendes *εποίησεν* («Er hat es getan»), das wenig sinnvoll ist, wenn man nicht den ganzen letzten Vers zitiert.

Während die meisten christlichen Theologen den Gedanken akzeptiert haben, daß Jesus in Verzweiflung starb, gibt es auch ganz wenige, die das «Eli, Eli» im hier angegebenen Sinn interpretieren. Nach allem, was ich von gelehrten Theologen in Erfahrung bringen konnte, hat nur C. H. Dodd in seinem Werk *According to the Scriptures* (1952) deutlich ausgesprochen, daß der erste Vers auf den ganzen Psalm abzielt. Es gibt jedoch verschiedene Autoren,

Anmerkungen

- 1 Als kurze und konzise Literaturgeschichte des Alten Testaments empfehle ich Robert H. Pfeiffer, *The Books of the Old Testament*, 2. Aufl. (New York, Harper & Row, 1948).
- 2 Hierfür ist Raschis Erklärung des ersten Satzes der Bibel ein gutes Beispiel: «Der Grund, weshalb mit der Schöpfung begonnen wird, ist der, daß damit die Zuweisung des Heiligen Landes an Israel gerechtfertigt wird; denn da Gott der Schöpfer der Welt ist, kann er jeden beliebigen Teil davon zuweisen, wem er will.» Die Beschränktheit von Raschis Kommentar ist unverkennbar. Wo der Text von der Schöpfung der Welt spricht, denkt Raschi an den jüdischen Anspruch auf Israel, und er beweist nach feudalem Brauch, daß Gott als Eigentümer der Welt auch das Recht hat, ganz nach Belieben jemandem ein Stück Land zu geben.
- 3 Der Unterschied zwischen dem «rechten Flügel» und dem «linken Flügel» kommt sehr deutlich bei deren frühesten Vertretern unter den Pharisäern zum Ausdruck, bei Hillel und Schammai. Als einst ein Heide zu Schammai kam und ihn aufforderte, ihm die ganze Tora zu erklären, während er auf einem Bein stünde, warf ihn Schammai hinaus. Als er mit dem gleichen Ansuchen zu Hillel kam, erhielt er folgende Antwort: «Der ganze Inhalt der Tora ist das Gebot: Handle gegenüber anderen nie so, wie du es nicht möchtest, daß sie dich behandeln. – Der Rest ist Kommentar. Gehe jetzt und studiere!» – In seinem glänzenden Buch *The Pharisees* (Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1962) hat Louis Finkelstein die Unterschiede zwischen dem rechten und dem linken Flügel bei den Pharisäern dargestellt und ihren gesellschaftlichen Hintergrund analysiert. Eine tiefgründige Untersuchung zweier solcher «Schulen des Denkens» im mittelalterlichen Judentum bietet J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance* (Oxford, Oxford University Press, 1961).
- 4 Vom historischen Standpunkt aus könnte man einwenden, daß der biblische Text in sehr alten Traditionen wurzelt, wo Gott *noch nicht* der Oberherrscher war und wo noch ältere Gottheiten vorhanden waren, die ihm die Oberherrschaft streitig machten. Wahrscheinlich trifft dies zu, doch ist es für unsere Interpretationsmethode ohne Belang, da sie in der endgültigen Redaktion des Textes ein einheitliches Ganzes sieht. Die Redaktoren dieses Textes hätten die archaischen Stellen herausnehmen können, wenn sie dies gewollt hätten. Sie haben es nicht getan und haben den Text mit seinen inneren Widersprüchen in bezug auf das Gottesbild so gelassen, wie es war, somit sie den Samen legten für das drastisch veränderte Gottesbild, das wir später finden.
- 5 Wenn man bedenkt, daß dieser Beschluß im Anschluß an einen archaischen Satz erfolgt, in dem es heißt, daß «sich die Gottessöhne mit den Menschentöchtern eingelassen und diese ihnen Kinder geboren hatten», so läßt sich vermuten, daß die «Schlechtigkeit» des Menschen ursprünglich darin bestand, daß er Gottes Oberherrschaft bedrohte. Das gleiche kann man auch in bezug auf die Geschichte vom Turmbau zu Babel vermuten, wo Gott Einwände dagegen erhebt, daß die menschliche Rasse geeint wird und sagt: «Jetzt wird ihnen nichts mehr unerreichbar sein, was sie sich auch vornehmen» (Gen 11,6). Um das zu verhüten, verwirrt er ihre Sprache und zerstreut sie über die ganze Erde.
- 6 Der Bund mit Abraham stammt aus der J-Quelle, der mit Noach aus der E-Quelle, daher dürfte die Geschichte vom Bund mit Abraham historisch früher liegen als die vom Bund mit Noach. Aber genau wie im obigen Fall ist das für unsere Analyse nicht von Belang. Der Redaktor der Genesis hat die beiden Quellen so miteinander in Verbindung gebracht, daß der Bund mit der gesamten Menschheit vor dem mit dem Stamm der Hebräer kommt. Er hatte seine guten Gründe dafür, und was er für richtig hielt, dabei blieb es.
- 7 Bezüglich der Art der Sündhaftigkeit von Sodom und Gomorra findet in der jüdischen Überlieferung eine interessante Entwicklung statt. Im biblischen Text besteht die Schlechtigkeit der Bewohner in ihrer Homosexualität. Dies geht klar aus dem Text hervor, und auch Raschi (Abraham Ibn. Esra, geb. 1092) und Raschbam (Rabbi Samuel ben Meir, 1085–1174) verstehen ihn so. Nachmanides (Rabbi Moses ben Nachman, 1194–1270) andererseits interpretiert den Text dahingehend, daß die Bewohner von Sodom und Gomorra Fremde nicht zu sich hereinlassen wollten, um allen Reichtum für sich zu behalten. Diese Interpretation ist ähnlich wie die des Talmud, wonach ihre Schlechtigkeit darin bestand, daß sie nicht bereit waren, etwas für einen anderen zu tun, was «diesem Freude bereitere, ohne ihnen selbst zu schaden».

8 Es erhebt sich die Frage, weshalb Abraham bei der Verteidigung der zehn Gerechten aufhört, anstatt zu verlangen, daß selbst um eines einzigen Mannes willen die Stadt verschont werden müsse. Meiner Ansicht nach ist der Grund dafür in der Vorstellung zu suchen, daß eine Gesellschaft mindestens aus zehn Menschen bestehen muß und daß Abraham argumentiert, Gott könne nicht eine ganze Stadt zerstören, solange es dort noch einen Kern gebe, der nicht böse sei. Diese Idee des Kerns findet sich auch bei den Propheten in bezug auf Israel und in der talmudischen Idee von den «sechsdreißig Gerechten», die es in jeder Generation geben muß, wenn die Menschheit fortbestehen soll.

9 Vgl. Gesenius, *Hebräische Grammatik*, 28. deutsche Aufl. (1909).

10 Psalm 116 ist ein gutes Beispiel hierfür. Er beginnt mit dem Vers *Ahawti ki jischma Adonai et koli tachanunai*. Das erste Wort ist das Perfekt von *ahow* (= lieben). Es bedeutet soviel wie «Ich liebe in vollendeter Form». Im Zusammenhang heißt es: «Ich liebe den Herrn; denn er hat mein lautes Flehen gehört.» Die übliche Übersetzung «ich liebte» hat in diesem Zusammenhang wenig Sinn. Obgleich die christlichen und jüdischen Bibelübersetzer mit der hebräischen Grammatik gut vertraut waren, machten sie doch bei der Übersetzung derartiger Stellen häufig Fehler, weil sie sich offenbar nicht von dem Zeitbegriff der europäischen Sprachen freimachen konnten, welche Formen besitzen, mit denen sich sowohl die Zeit als auch die Vollendung einer Handlung ausdrücken läßt.

11 Was ein namenloser Gott bedeutet, hat Meister Eckhart wunderbar zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt: «Das letzte Ende des Seins ist die Finsternis der Unerkennbarkeit der verborgenen Gottheit, in der dieses Licht scheint, und die Finsternis begreift es nicht. Daher sagte Moses: «Er, der mich gesandt hat» (Ex 3,14). *Er, der ohne Namen ist und der nie einen Namen erhalten hat*, aus welchem Grund der Prophet sagte: «Wahrhaftig, dein Gott ist der verborgene Gott» (Jes 45,15) im Grunde der Seele, wo der Grund Gottes und der Grund der Seele ein und derselbe sind. Je mehr man dich sucht, um so weniger findet man dich. Du solltest Ihn so suchen, daß du Ihn nie findest. Wenn du Ihn nicht suchst, so wirst du Ihn finden.» (James M. Clark, *Meister Eckhart: An Introduction to the Study of His Works with an Anthology of His Sermons*. Edinburgh, T. Nelson Sons, 1957, Predigt XXIV, S. 241, Hervorhebung E. F.)

12 Interessanterweise gab es in der jüdischen Tradition auch eine Auffassung, nach der es nicht erlaubt war, ein Bild von einem Menschen her-

zustellen. Da Gott auch im Menschen ist, darf der Mensch in seiner Unendlichkeit nicht durch ein Bild, d. h. als ein Ding dargestellt werden.

13 Maimonides, M., *Führer der Unschlüssigen*, Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiss, mit einer Einleitung von Johann Maier, Band I (Erstes Buch), Band II (Zweites und Drittes Buch), Hamburg 1972 (Verlag Felix Meiner), S. 117f.

14 a. a. O., S. 151

15 a. a. O., S. 198f.

16 a. a. O., S. 202; Hervorhebungen E. F.

17 Die Frage, wie er es mit seiner Theorie vereinbaren könne, daß die Bibel ständig positive Attribute Gottes erwähne, beantwortet Maimonides damit, daß die Tora grundsätzlich die Sprache der Menschen spreche. Noch deutlicher erklärt er dies in seinen Erörterungen über das Opfer, das Gebet usw. Er weist darauf hin, daß Gott dem Menschen gestattet habe, noch einige seiner gewohnten Denkformen und Anbetungsarten beizubehalten. Gottes Weisheit habe «es nicht so gefügt, uns die Unterlassung und das Aufgeben aller Arten der Verehrung zu befehlen. Denn das wäre zufolge der menschlichen Natur, die stets zu dem Gewohnten hinneigt, etwas gewesen, das anzunehmen damals niemand in den Sinn gekommen wäre, und es wäre gerade so, wie wenn jetzt zu unserer Zeit ein Prophet aufträte und zum Dienste Gottes aufriefe mit den Worten: Gott befiehlt euch, nicht zu ihm zu beten, nicht zu fasten und zur Zeit der Not keine Hilfe von ihm zu verlangen, vielmehr soll euer Gottesdienst im Denken, nicht in Handlungen bestehen! Und deshalb ließ Gott diese Arten des Dienstes noch fortbestehen und übertrug sie, da sie bisher nur geschaffenen und eingebildeten Dingen gewidmet waren, die keine Realität hatten, auf seinen Namen, indem er uns befahl, sie ihm zu Ehren auszuüben ...» (a. a. O., S. 199f.). Er will damit sagen, daß Gebet, Fasten und so weiter nur Zugeständnisse an die Neigung des Menschen sind, sich an das zu halten, woran er sich in der Vergangenheit gewöhnt hat.

18 Vgl. Julius Guttman, *Philosophie des Judentums*, Ernst Reinhardt Verlag, München 1933.

19 a. a. O., S. 166

20 a. a. O., S. 164

- 21 Wenngleich Maimonides und die Mystiker weit voneinander entfernt sind, sollte man doch nicht vergessen, daß er auch nichtaristotelische Quellen benutzt hat, wie zum Beispiel die neuplatonischen Systeme Al-Farabis und seiner Schule, Systeme, welche später sowohl von den jüdischen wie auch von den nichtjüdischen Mystikern übernommen wurden. Interessant ist auch, daß Maimonides' Sohn Abraham, der Verfasser zahlreicher antirationaler Schriften, die sich an die islamische Mystik anlehnten, einen großen Teil seines Lebens darauf verwandte, das Werk seines Vaters zu verteidigen.
- 22 Eine ausgezeichnete Diskussion dieses Punktes findet sich in Mordechai Kaplans *Judaism as a Civilization* (1934). Der Verfasser widerlegt auf brillante Weise gewisse extravagante Behauptungen, die über das Fehlen einer jüdischen Theologie aufgestellt worden sind. Doch wird meiner Ansicht nach die von mir vertretene Position durch keines seiner Argumente erschüttert.
- 23 Vgl. Louis Finkelsteins *The Pharisees*, 3. verb. Aufl., Band II, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1962.
- 24 Vgl. Talmud, Sanhedrin 90b. Trotz des offiziellen Dogmas der Pharisäer von der Auferstehung finden sich im Talmud Äußerungen, die darauf hindeuten, daß einige der talmudischen Weisen nicht unbedingt an diesem Glauben festhielten. So pflegte zum Beispiel der Rabbi Jochanan nach der Beendigung der Lektüre des Buches Hiob zu sagen: «Das Ende des Menschen ist, daß er stirbt, und das Ende eines Tieres ist, daß es geschlachtet wird, und aller Schicksal ist es, sterben zu müssen. Glücklicherweise, wer in der Tora erzogen wurde und seinem Schöpfer Freude gemacht hat und der mit einem guten Namen aufwuchs und mit einem guten Namen die Welt verläßt. «Besser ein Name als Parfüm – und der Tag eines Todes als der Tag einer Geburt» (Koh 7,1)» (Talmud, Berachot 17a). Meine eigenen Beobachtungen bei sehr strenggläubigen, gelehrten Juden gehen dahin, daß ich den Eindruck hatte, daß eine ganze Reihe von ihnen an das Dogma von der Auferstehung glaubte, wenn auch auf eine ziemlich abstrakte Weise und nur bei geringer affektiver Beteiligung.
- 25 Eine ähnliche Kontroverse wie die mit den Sadduzäern entstand einige Jahrhunderte später zwischen den am Talmud orientierten Schriftgelehrten und der Sekte der Karaer. Der hervorragende Talmudist und Philosoph, der Gaon Saadja, bestritt die Behauptung der Karaer, daß die Tora und nicht die «mündliche Überlieferung» die einzige maßgebliche Quelle des Gesetzes sei.
- 26 Es kam zu einem theologischen Streit über das Werk des Maimonides selbst, als seine Schriften von Salomon von Montpellier an die Dominikaner, denen Papst Gregor IX. die Inquisitionsbefugnisse erteilt hatte, verraten wurden. 1233 wurden seine Werke in Paris öffentlich verbrannt. Fast hundert Jahre später wurde Rabbi Salomon ben Adret aus Barcelona genötigt, jeden, der unter dreißig Jahre alt war und Maimonides las, mit dem Bann zu belegen. (Vgl. J. Sarachek, *Faith and Reason*, Williamsport, Pa. 1935.) Trotzdem kam es durch die Kontroverse über Maimonides' Philosophie zu keinem dauernden Schisma innerhalb des Judentums.
- 27 Man kann den Konflikt zwischen dem Chassidismus und seinen Gegnern in vieler Hinsicht mit dem zwischen dem am-haarez, den ungebildeten Bauern, Fischern und armen Handwerkern in Palästina, aus deren Reihen das Christentum hervorging, mit den gelehrten Pharisäern vergleichen. Die sozialen und kulturellen Unterschiede sind in beiden Fällen weitgehend dieselben, ebenso wie das ungeduldige Warten auf den Messias.
- 28 Der Hegel-Marx'sche Begriff der Entfremdung taucht – wenn auch nicht unter derselben Bezeichnung – zum erstenmal im biblischen Begriff des Götzendienstes (der Idolatrie) auf. Götzendienst ist die Verehrung der entfremdeten, beschränkten Eigenschaften des Menschen. Der Götzendiener ist, genau wie jeder entfremdete Mensch, um so ärmer, je reicher er seinen Götzen ausstattet.
- 29 Man könnte sich vorstellen, daß die ursprüngliche Bedeutung des Wortes «Ehrfurcht» von dem Gefühl abgeleitet war, das man ursprünglich in bezug auf Götzen hegte, von einer Mischung aus Furcht und Bewunderung. Die gleiche zwiespältige Bedeutung hat das entsprechende hebräische Wort *nora*.
- 30 Vgl. Louis I. Newman, *The Hassidic Anthology*, New York, Charles Scribner's Sons, 1934, S. 193.
- 31 Es scheint sich hier im wesentlichen um das gleiche zu handeln, wie bei dem späteren Verbot, das Blut von Tieren zu verzehren, weil «Blut Leben ist». Der Mensch darf kein Leben verzehren.
- 32 H. Cohen hat darauf hingewiesen, daß bereits Joh. Selden in *De Jure Naturali et Gentium Juxta Disciplinam Ebraeorum* (London, 1640) die Bedeutung der Auffassung der Noachiden für das Naturrecht und das internationale Recht erkannt hat. Die gleiche Meinung vertritt A. G. Waehner in seinem Werk *Antiquitates Ebraeorum* (1743). Auch Hugo

- Grotius rühmt die Institution der Noachiden. Vgl. H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt, J. Kaufmann Verlag, 1929), S. 143.
- 33 Vgl. hierzu H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, a. a. O.
- 34 Siehe die ausführliche Erörterung darüber im 5. Kapitel
- 35 Vgl. E. Fromm, *Psychoanalyse und Ethik*; Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt), Kap. 4.
- 36 Vgl. E. Fromm, *Die Seele des Menschen*. Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt).
- 37 Es erübrigt sich darauf hinzuweisen, daß wir meist Mischungen dieser beiden Gewissenstypen antreffen. Worauf es ankommt, ist, welcher Typ im Gesamtgewissen das größere Gewicht besitzt.
- 38 Es ist darauf hinzuweisen, daß das klassische Hebräisch kein entsprechendes Wort für «Religion» und «religiös» besitzt. Das im mittelalterlichen und modernen Hebräisch benutzte Wort *dat* ist arabischen Ursprungs.
- 39 Die Frage, ob es eine nicht-theistische religiöse Erfahrung gibt, ist in den letzten Jahren von protestantischen Theologen viel diskutiert worden. Paul Tillich gebraucht den Begriff «Grund des Seins» oder einfach «Tiefe» als Ersatz für «Gott». Thomas J. J. Altizer spricht von einem atheistischen Christentum, Dietrich Bonhoeffer von einem nichtreligiösen Christentum. Auch der Bischof von Woolwich, John A. T. Robinson, äußert ähnliche Ansichten in seinem Buch *Honest to God*. (London, S. C. M. Press), 1963; P. Tillich, *Systematic Theology* und *The Shaking of the Foundation*; R. Bultmann, *Kerygma und Mythos*; D. Bonhoeffer, *Briefe aus dem Gefängnis* und D. T. Suzuki, *Mysticism*, woraus hervorgeht, daß zwischen westlichen theistischen und östlichen nicht-theistischen mystischen Einstellungen wesentliche Übereinstimmungen bestehen.
- 40 Diese Art der Leere ist etwas völlig anderes als das, was der Psychoanalytiker als «Rezeptivität» bezeichnen würde. Letztere ist passiv; die Leere ist aktiv – genauso wie das Einatmen nicht weniger aktiv ist als das Ausatmen. Zum Problem von Aktivität und Passivität vgl. das vorzügliche Buch von Ernest Schachtel *Metamorphosis* (E. Schachtel, New York, Basic Books, 1959).
- 41 Vgl. E. Fromm, *Die Seele des Menschen*, wo ich diese Phänomene im einzelnen analysiert habe, besonders das Syndrom des Bösen (oder des Verfalls), die Nekrophilie (Liebe zum Toten), die symbiotische, inzestuöse Fixierung und den böartigen Narzißmus. Interessanterweise fordert Maimonides körperliche und geistige Gesundheit als unentbehrlich für einen Propheten.
- 42 Den jüdischen Schriftgelehrten machte es einige Schwierigkeiten, in dem Satz «Laßt uns Menschen machen als unser Abbild ...» den Plural zu erklären, da hier ungewöhnlicherweise das Subjekt *Gott* (Elohim), das selbst ein Plural ist, mit der Pluralform des Verbs verbunden ist («laßt uns machen» = *nasseh*). Natürlich wollten sie nicht den Verdacht aufkommen lassen, daß die Idee des einzigen Gottes in dieser Formulierung in Frage gestellt sein könnte. Raschis (Abraham Ibn Esras) Kommentar dazu lautet: «Dies lehrt uns Gottes Bescheidenheit; da der Mensch nach dem Vorbild der Engel geschaffen wurde, fragte Er zuerst diese um ihre Meinung, obwohl das so aufgefaßt werden könnte, als habe Er den Menschen mit ihrer Hilfe erschaffen. Hierdurch lehrt uns die Schrift, daß der Größere sich stets mit dem Geringeren beraten und ihn um sein Einverständnis bitten sollte.» Raschis Idee, daß Gott sich mit den Engeln beraten habe, ist erstaunlich angesichts der Tatsache, daß sie dem Geist der biblischen Geschichte völlig zuwiderläuft, in der Gott ganz gewiß als der autokratische Herrscher dargestellt ist, der niemand um Rat fragt. Aber Raschi verleiht hier einer viel späteren Entwicklung Ausdruck, wo Gott nicht länger der autokratische Herrscher war und wo wir Äußerungen finden, die besagen, daß Gott sich mit dem Menschen bezüglich der Regierung der Welt berät (vgl. Talmud, Sanhedrin 38b). In der älteren Version (J) der Schöpfungsgeschichte fehlt der Gedanke, daß der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen wurde. Es heißt da: «Da formte Gott der Herr den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen» (Gen 2,7).
- 43 Vgl. die Diskussion der negativen Theologie bei Maimonides, bei der es um eine Kritik der Wesensattribute, nicht aber der Wirkattribute Gottes geht. Angedeutet ist diese Einstellung bereits in der folgenden Geschichte des Talmud: «Ein gewisser Leser fiel in Gegenwart von Rabbi Hanina auf die Knie und sagte: «O Gott, du Großer, Mächtiger, Furchtbarer, Majestätischer, Gewaltiger, Schrecklicher, Starker, Furchtloser, Zuverlässiger und Gepriesener.» Er (Rabbi Hanina) wartete, bis er zu Ende war, und als er fertig war, sagte er zu ihm: «Bist du jetzt fertig mit all den Lobpreisungen deines Herrn? Wozu das alles? Selbst die drei Lobpreisungen, die wir tatsächlich aussprechen (groß,

- mächtig, furchtbar – beim ersten Segensspruch), könnten wir nicht erwähnen, hätte nicht Moses, unser Lehrer, sie in der Tora erwähnt, und hätten sie nicht die Männer der Großen Versammlung in die Tefillin eingefügt» (Talmud, Berachot 33b).
- 44 Vgl. die Kommentare zu *kadosch* in H. H. Hirschberg, *Hebrew Humanism*, Los Angeles, California Writers, 1964. Dieses Buch ist eine vorzügliche, tiefgründige Darstellung vieler Probleme des Hebräischen Humanismus.
- 45 Sifre Deut. II, 22, 49, 85 a, zitiert bei A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century* (London, Oxford University Press, 1928, S. 35 f.). Büchler übersetzt das hebraische *chassid* des Textes als «liebend»; gewöhnlich wird es jedoch mit «fromm» übersetzt.
- 46 H. Cohen, op. cit., S. 110 (Hervorhebungen E. F.).
- 47 A. Büchler, op. cit., S. 358.
- 48 H. Cohen, op. cit., S. 109.
- 49 Tosefta Baba Metzia, 6, 17. Zitiert bei A. Büchler, op. cit., S. 104.
- 50 Tosefta Shebuot, 3, 6. Zitiert bei A. Büchler, op. cit., S. 105.
- 51 A. Büchler, *ibid.*, S. 105.
- 52 Man könnte vermuten, daß die Tradition, in der Rabbi Akiba²⁸ Darstellung wurzelt, der heterodoxen christlichen Vorstellung zugrunde liegt, dergemäß Christus und das menschliche Wesen durch Gott *adoptiert* wurden und daher zur Rechten Gottes saßen. In der jüdischen Tradition gibt es jedoch keine solche Adoptionsvorstellung.
- 53 Vgl. E. Fromm, *Furcht vor der Freiheit*, Steinberg Verlag, Zürich 1945.
- 54 Tosefta Baba Kama 7,5; zit. nach A. Büchler, 1928, S. 38. – Die Erklärung von Rabbi Jochanan über die Durchbohrung des Ohrs des Sklaven zitiert auch Raschi (Abraham Ibn Esra) in seinem Kommentar *Ex*
- 56 Rabbi Elieser wurde später exkommuniziert, weil er die Rechtsentscheidungen der Mehrheit nicht akzeptierte (nicht wegen eines Glaubensirrtums). Bei dieser Gelegenheit bewies Rabbi Akiba eine zutiefst menschliche Haltung ohne jeden Fanatismus. Als die Rabbis fragten, wer hingehen solle, um es Rabbi Elieser mitzuteilen, antwortete Rabbi Akiba: «Ich will hingehen, damit nicht jemand Ungeeigneter hinget und es ihm sagt und so die ganze Welt zerstört» (d. h. durch die taktlose und brutale Mitteilung ein großes Unrecht begeht). Und was tat Rabbi Akiba? Er zog schwarze Gewänder an und hüllte sich in Schwarz (als Zeichen der Trauer, zu der ein Gebannter verpflichtet war). «Akiba», sagte Rabbi Elieser zu ihm, «was ist denn heute Besonderes geschehen?» «Meister», erwiderte er, «mir scheint, daß sich deine Gefährten von dir fernhalten.» Darauf zerriß auch er (Rabbi Akiba) seine Kleider, zog die Schuhe aus, erhob sich (von seinem Sitz) und setzte sich auf die Erde, wobei ihm die Tränen aus den Augen strömten» (Talmud, Baba Metzia 59b).
- 57 Zitiert bei L. I. Newman, *The Hasidic Anthology*, S. 134.
- 58 J. Rosenberg, *Tiferet Maharal* (Łodz 1912); zitiert bei L. I. Newman, S. 56.
- 59 «von Israel» fehlt in einigen Texten. Es wäre auch in der Tat unlogisch, wenn von einem einzigen Israeliten die Rede wäre und seinetwegen die ganze Welt vernichtet würde. Wenn im ursprünglichen Text «von Israel» gestanden hätte, hätte darauf folgen müssen «als ob er ganz Israel vernichtet hätte». Außerdem bezieht sich die gesamte Stelle auf die Erschaffung Adams und nicht auf die Israels, woraus deutlich hervorgeht, daß gemeint ist, ein einzelner Mensch (Adam = Mensch) repräsentiere die ganze Menschheit.
- 60 Interessanterweise hat sich aus dieser Überlieferung eine liturgische Praxis entwickelt, die bis auf den heutigen Tag besteht. An jedem Feiertag wird als Bestandteil des Gottesdienstes eine Anzahl der mit Halleluja beginnenden Psalmen rezitiert. Am siebten Passahtag, an dem die Ägypter ertranken, wird nur die Hälfte der Halleluja-Psalmen rezitiert als Hinweis auf die Zurechtweisung der Engel durch Gott, als diese einen Lobgesang anstimmen wollten, als Gottes Geschöpfe starben.
- 61 Es besteht eine eigentümliche Parallele zwischen Gottes Befehl, daß Abraham sein Vaterhaus verlassen solle, und dem Befehl Gottes, Isaak zu opfern. Dieser Befehl wird als Prüfung von Abrahams Gehorsam interpretiert oder auch als ein, wenn auch indirekter, Versuch

- zu zeigen, daß Gott das heidnische Ritual des Kindesopfers nicht billigt. Diese Interpretationen dürften richtig sein, doch läßt sich der Text auch noch auf eine dritte Weise auslegen, daß es sich nämlich um das Gebot handelt, die Bande des Blutes mit dem Sohn zu zerschneiden. Dieser Interpretationsversuch gründet sich auf die Formulierung des Befehls. Während Abraham im ersten Fall aufgetragen wird: «Zieh weg aus deinem Land, aus deiner Heimat und aus deinem Vaterland in das Land, das ich dir zeigen werde», erhält er jetzt den Befehl: «Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak, *geh in das Land Morija und bring ihn dort auf einem der Berge, den ich dir nenne*, als Brandopfer dar!» (Gen 22,2f.) Die kursiv gesetzten Worte stellen eine Parallele zum früheren Gebot dar. Das Gebot, Isaak zu opfern, würde dann bedeuten, daß sich der Mensch von allen Banden des Blutes völlig freimachen muß, nicht nur von denen, die ihn an Vater und Mutter, sondern auch von denen, die ihn an den Lieblingssohn binden. «Frei» bedeutet allerdings nicht, daß der Mensch seine Familie nicht lieben sollte; es bedeutet, daß er nicht im Sinne einer inzeptuösen Fixierung, wie wir sie im vorigen Kapitel besprochen haben, an sie gebunden sein sollte.
- 62 Es ist interessant, daß Abraham seinen Knecht in sein Heimatland schickt, um von dort für seinen Sohn Isaak eine Frau zu holen, daß er aber Isaak ausdrücklich verbietet, in sein Heimatland zurückzukehren.
- 63 Die Frage nach dem historischen Moses, besonders der von Freud behandelte Punkt, wonach die Geschichte implicite zu verstehen geben will, daß er tatsächlich ein Ägypter war, interessiert uns hier nicht, da es uns nicht um die Historizität des biblischen Textes geht.
- 64 Interessant ist, daß Moses eine nichtjüdische Frau heiratet und daß König David nach der Überlieferung im Buch Ruth aus einer Mischehe eines jüdischen Mannes namens Boas und einer Moabiterin namens Ruth stammt. Auch hier stoßen wir auf den Universalismus, der in der prophetischen Literatur voll zum Ausdruck kommt.
- 65 Von dem Verbum *jada*, das oft im Sinne von *gründlich* oder *tief erkennen* gebraucht wird. In diesem Sinne bezeichnet es auch die Art, wie Gott den Menschen und wie der Mensch seine Mitmenschen erkennt. Diese Bedeutung des Wortes erklärt auch, daß es die fleischliche Vereinigung bezeichnen kann: «Der Mensch erkannte Eva, seine Frau; sie wurde schwanger und gebar Kain» (Gen 4,1).
- 66 Unwillkürlich fällt einem hier der Ausspruch des Propheten ein: «Ich werde gefunden von denen, die mich nicht suchten» (Jes 65,1).
- 67 Hier steht das Perfekt des Verbs «erkennen» (*jadati*), das soviel bedeutet wie «Ich erkenne vollkommen», «ich verstehe völlig».
- 68 Die Gründe hierfür sind leicht einzusehen. Ein Prophet muß ganz und gar aus einem inneren Bedürfnis heraus sprechen, wenn er seine Vision mitteilen will, und nur dann kann man seiner Stimme und seiner Vision trauen. Wenn er dagegen von dem narzißtischen Wunsch motiviert wird, ein Führer oder Erlöser zu sein, werden die Echtheit seiner Botschaft und die Integrität seiner Stimme fragwürdig. Das Fehlen der narzißtischen Motivation ist in der Vergangenheit wie auch heute eines der Hauptkriterien für die echten Propheten, und vielleicht ist dieses psychologische Erfordernis der einzige Grund dafür, daß sie so selten sind.
- 69 Bemerkenswert ist, daß der italienische Kommentator Obadja ben Jakob Sforno (1475–1550) die Worte, die gewöhnlich mit «Ich bin der Ich-bin-da» übersetzt werden, so interpretiert, daß sie auf Gottes Beschluß hinweisen, alle Grausamkeit und Versklavung, die das menschliche Leben zerstören würden, zu beseitigen. Mit anderen Worten macht es nach ihm das wahre Wesen Gottes aus, daß er die Freiheit und damit das Leben bewahrt. Sein Kommentar ist ein Beispiel für den Geist des Humanismus der Renaissance, der sich stark von dem mittelalterlichen Geist unterscheidet, den wir in Raschis (Abraham Ibn Esras) Kommentar antreffen.
- 70 Hierzu sei ein interessanter chassidischer Kommentar erwähnt: Es wird die Frage gestellt, weshalb Gott nicht sagt: «Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs», sondern «Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs». Die Antwort lautet, daß diese Formulierung darauf hinweist, daß keine zwei Menschen den gleichen Gott haben, daß Gott stets eine individuelle Erfahrung jedes Menschen ist.
- 71 Vgl. meine ausführliche Analyse des Problems der Verhärtung des Herzens und der menschlichen Freiheit in *Die Seele des Menschen*, 6. Kap. Die jüdischen Kommentatoren der Bibel haben natürlich mit diesem Satz ihre Schwierigkeiten gehabt. Abraham Ibn Esra (1090 in Spanien geboren) stellt die Frage, wie es möglich sei, Pharao wegen seiner Weigerung zu verdammen, wenn doch Gott sein Herz verhärtet habe. Er meint dazu, Gott habe jeden Menschen mit einer hohen Weisheit

und einem überlegenen Verstand ausgestattet, so daß es ihm möglich sei, sich über sein Schicksal zu erheben. Aber der Pharao habe diesen Versuch nicht gemacht. Abraham Ibn Esra nimmt jedoch an, daß der Mensch immer die Freiheit hat, sich über sein Schicksal zu erheben, selbst wenn das Schicksal hier als Gottes Absicht, d. h. als Gesetz von Ursache und Wirkung hingestellt wird. Raschis Kommentar hierzu ist traditioneller: Gott wollte, daß der Pharao zur Strafe für seine Sünden leiden mußte, um ihn auf diese Weise davon zu reinigen. Dagegen vertritt Nachmanides im wesentlichen die gleiche Auffassung wie wir hier. Er sagt, der Pharao habe durch das Israel zugefügte Unrecht bereits die Chance zur Buße verspielt. Offensichtlich meint Nachmanides damit, daß der Pharao keine Chance zur «Umkehr» mehr hatte, und daß dies die Bedeutung der Feststellung ist, daß Gott sein Herz verhärtet habe.

72 Die Juden behielten nach der Zerstörung des Tempels, als die Priesterschaft ihre Funktion verloren hatte, die Geschlechterfolge der Kohanim (Priester) im Gedächtnis und gewährten ihnen das Privileg, im Gottesdienst den traditionellen Segen zu erteilen; doch ist dies natürlich nur ein schwacher Abglanz der Macht der Priesterklasse, die einst den Mittelpunkt des religiösen Systems bildete.

73 Vgl. Moses Maimonides, *Führer der Unschlüssigen*, a. a. O., Band II, S. 203f.

74 Diese alttestamentliche Vorstellung von Gott als dem Gott der Geschichte steht im Gegensatz zu der Gottesvorstellung des siebzehnten Jahrhunderts, die Gott als Gott der Natur begreift. Hier erkennt der Mensch Gott dadurch, daß er die Naturgesetze entdeckt, und indem er die Natur verändert, beteiligt er sich an Gottes Werk.

75 Was das ganze Problem des Messianismus betrifft, so stützte ich mich weitgehend auf Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (London, George Allen & Unwin, 1956); A. H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel* (New York, Macmillan, 1927), neu veröffentlicht als Beacon Paperback 1959; Julius H. Greenstone, *The Messiah Idea in Jewish History* (Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1906); und Leo Baeck, *Judaism and Christianity* (Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1958), übersetzt und eingeleitet von W. Kaufmann.

76 Vgl. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Boston: Beacon Press, 1955, S. 159 ff.

77 Es ist höchst interessant, daß Teilhard de Chardin viele Jahre später Begriffe benutzt hat, die denen von Leo Baeck recht ähnlich sind. So sagt Teilhard vom christlichen Glauben, daß er «in einer personalen Transzendenz aufwärts dem Höchsten zustrebe», und er spricht von einem «menschlichen Glauben», der vorwärtsdränge, um das Ultramenschliche zu erkennen, was Baecks «vertikaler Achse» und seiner «horizontalen» Linie entspricht. Teilhard selbst schlägt einen «richtiggestellten» christlichen Glauben vor, der «beides miteinander versöhnt: die Erlösung ... gleichzeitig aufwärts und vorwärts in einem Christus, der sowohl der Heiland als auch der Beweger nicht nur des individuellen Menschen, sondern der Anthropogenese als Ganzem ist» (Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, New York, Harper & Row, 1965, S. 263–269). Diese Verquickung beider Ausrichtungen findet sich auch in den apokryphen und talmudischen Schriften. Mit seinem Begriff des «Vorwärtsdrängens» bezieht sich Teilhard de Chardin jedoch nicht auf den jüdischen Begriff des Messianismus, sondern auf den marxistischen Humanismus.

78 Es besteht eine auffallende Parallele zwischen dieser Auffassung und der Marxschen Idee, daß die Arbeiterklasse, eben weil sie die entfremdetste und am meisten leidende auch die revolutionärste Klasse sei, die dazu bestimmt sei, eine radikale Veränderung in der Welt herbeizuführen.

79 Nach den christlichen Chroniken, Socrates, *Historia Ecclesiastica*, Band VII, S. 36 (Hg. Bohn); zitiert bei J. H. Greenstone, op. cit., S. 109 ff.

80 Der erste christliche Gelehrte, der einen Teil des Sohar ins Lateinische übersetzte, war Guillaume Postel (Paris 1552). Eine kurze lateinische Abhandlung über den Sohar schrieb Pico della Mirandola (vgl. Sohar, *The Zohar*. London 1949, Soncino Press). Es ist bemerkenswert, daß diese beiden großen Humanisten zu den ersten gehörten, die sich für den Sohar interessierten. (Vgl. G. G. Scholem, *The Book of Splendor*. New York 1949, Schocken Books.)

81 Martin Buber ist hauptsächlich das Verdienst zuzuschreiben, die Leser im Westen mit dieser Literatur bekanntgemacht zu haben. Vgl. M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*. Zürich 1949 (Manesse Verl.), L. I. Newman, *The Chasidic Anthology*. New York 1934. Gershom Scholem behauptet: «Der Chassidismus hat aber der kabbalistischen Welt auf seine Weise zur Herrschaft unter den Massen zu verhelfen gesucht und war darin während einer gewissen Zeit außerordentlich erfolgreich» (G. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströ-*

mungen. Frankfurt 1967). Bei allem schuldigen Respekt vor Scholens Autorität möchte ich doch meinen, daß die hier zitierten chassidischen Geschichten – denen man noch viele andere hinzufügen könnte – zeigen, daß die messianischen Elemente doch nicht in dem Maße, wie er behauptet, eliminiert waren.

82 M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, a. a. O., S. 264 f.

83 Zit. nach L. I. Newman, *The Chasidic Anthology*, a. a. O., S. 250 f.

84 Zit. nach L. I. Newman, a. a. O., S. 246 f.

85 Zit. nach L. I. Newman, a. a. O., S. 249

86 Zit. nach L. I. Newman, a. a. O., S. 248

87 Zit. nach L. I. Newman, a. a. O., S. 248

88 Zit. nach L. I. Newman, a. a. O., S. 247

89 Zit. nach L. I. Newman, a. a. O., S. 57

90 Diese Art von Hoffnung kommt in dem spanischen Verbum *esperar* zum Ausdruck, welches gleichzeitig «hoffen» und «warten» bedeutet. Dagegen drückt das hebräische Wort für Hoffnung, *tikwa* mit der Grundbedeutung «Spannung» (zum Beispiel die Spannung eines Bogens für den Pfeil), ein dynamisches Hoffen aus.

91 C. Vellay, *Discours et Rapports de Robespierre*, zit. nach C. L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven 1932, S. 142 f.; vgl. auch a. a. O. S. 149, die Äußerung Diderots. Becker meint dazu ganz richtig: «Die Ideen und die Formulierung sind ihrem Wesen nach religiös, und zwar christlich: die Verehrung Gottes hat Diderot durch die Ehrfurcht vor der Nachwelt ersetzt; die Hoffnung auf Unsterblichkeit im Jenseits hat er durch die Hoffnung ersetzt, im Gedächtnis zukünftiger Generationen weiterzuleben.»

92 Marx selbst unterlag nie der Gefahr, die Zukunft oder die Geschichte zum Idol zu machen. Er hat diejenigen, die davon sprachen, daß «die Geschichte» dieses oder jenes tue, scharf kritisiert. «Die Geschichte», sagte er, «tut nichts, denn der Mensch ist es, der tut und handelt.»

93 Trotzki ist vielleicht die dramatischste und tragischste Figur. Er steht in der Mitte zwischen der Haltung des illusionären und des rationalen Glaubens. Er sah mit aller Klarheit, daß Stalins Sowjetunion nicht die Erfüllung der sozialistischen Hoffnungen bedeutete. Aber er brachte es bis zu seinem Tode nicht fertig, zuzugeben, daß diese Hoffnung völlig gescheitert war. Mit der ganzen Kraft seines Intellekts konstruierte er Theorien über die Sowjetunion, die er als «korrupten Arbeiterstaat», aber immerhin doch als «Arbeiterstaat» bezeichnete, den ein Kommunist im Zweiten Weltkrieg pflichtgemäß zu verteidigen hatte. Lenin starb in dem Augenblick, als die totale Enttäuschung unvermeidlich wurde: Trotzki wurde siebzehn Jahre später auf Befehl eines Mannes ermordet, der die letzten Reste der revolutionären Vergangenheit auslöschen mußte, um sein betrügerisches Scheinbild des Sozialismus aufzubauen.

94 Vgl. W. Gesenius, *Hebrew and English Lexicon* (Oxford, Clarendon Press, 1910).

95 Ich habe den Text der *Revised Standard Version* insofern geändert, als ich das Wort «therefore» = «also» ausgelassen habe; dieses Wort steht nicht im hebräischen Originaltext, und ich sehe keinen Grund, weshalb man es einfügen sollte, wenn gleich es für das *waw*, das vor dem Verb steht, viele Übersetzungsmöglichkeiten gibt.

96 Nachmanides kommentiert in seinem Bibelkommentar diesen Vers dahingehend, daß Gott mit dieser Verkündigung dem Volk eindringlich klarmachen will, daß das Schicksal von Leben und Tod in seinen Händen liege, und daß er ihnen den Rat gab, sich für das Leben zu entscheiden.

97 Maimonides, *Mischne Thora*, New York 1971 (Feldheim Publishers).

98 Der Talmud versucht die gegensätzlichen Ansichten dadurch zu überbrücken, daß er sagt: «Es liegt keine Schwierigkeit vor. Die erste Zahl (36) bezieht sich auf jene, die mit Erlaubnis eintreten (in den abgesperrten Raum, um der Schechina ansichtig zu werden); letztere bezieht sich auf die, welche ohne Erlaubnis eintreten» (Talmud, Sanhedrin 97b). Letztere Behauptung könnte Kafka für seine Parabel *Vor dem Gesetz* in *Der Prozeß* als Vorbild gedient haben, die davon handelt, daß ein Mann vor dem Gerichtssaal wartet und nicht einzutreten wagt, weil der Türhüter ihm nicht die Erlaubnis dazu gibt. Der Talmud unterstreicht die Idee, welche Kafkas Erzählung zugrunde liegt: Der Mensch kann und sollte durch die Tür gehen, selbst dann, wenn ihm der Eintritt verwehrt wird. Natürlich weiß ich nicht, ob Kafka die Talmudstelle kannte.

- 99 Vgl. Otto J. Baab, *The Theology of the Old Testament* (New York, Abingdon-Cokesbury Press, 1959), S. 86.
- 100 Jüdische Kommentatoren haben *chata* dahingehend interpretiert, daß es eine unbeabsichtigte Übertretung bedeute, und daß *avon* eine mit Vorbedacht begangene Sünde sei, während *pescha* die aus dem Geist der Rebellion begangene Sünde ist. Vgl. die Kommentare zu Exodus 34,7.
- 101 Bezüglich dieser Übersetzung erscheinen einige Bemerkungen angebracht: Das hebräische Wort *rachum*, das hier mit «Gunst bewahrend» übersetzt wird, wird gewöhnlich mit «barmherzig» übersetzt und bedeutet in anderen semitischen Sprachen soviel wie «sanft», «freundlich», «weit», «Mutterschoß». (Vgl. W. Gesenius, 1910.) Im Hebräischen bedeutet das Substantiv *rechem* soviel wie «Schoß». Das Wort *rachamim* wird von vielen für den Plural von *rechem* («Schoß») gehalten, woraus die Bedeutung «brüderliches Gefühl derer, die aus dem gleichen Schoß stammen» oder «mütterliches Gefühl» abgeleitet wird. Die traditionelle Übersetzung «Gnade» wird der Grundbedeutung des hebräischen Wortes nicht gerecht. «Erbarmen» wäre passender; (mütterliche) «Liebe» scheint der ursprünglichen Bedeutung am nächsten zu kommen. Dasselbe gilt für das Adjektiv *rachum*, das im oben erwähnten Vers auf Gott angewandt wird. Hierfür erscheint mir die Übersetzung «mitfühlend» oder «liebvoll» am besten geeignet.
- 102 Es ist interessant zu beobachten, daß die rabbinische Überlieferung sich des unterschiedlichen Gebrauchs von *JHWH* (der Herr) und *Elohim* (Gott) wohl bewußt ist. Während die modernen Bibelkritiker diesen Unterschied zum Nachweis zweier unterschiedlicher literarischer Quellen für die Bibel benutzen, lautet die rabbinische Interpretation, daß *JHWH* Gott mit seinem Attribut des Erbarmens und *Elohim* Gott mit seinem Attribut der Gerechtigkeit bezeichne.
- 103 Worauf es in dieser Geschichte neben der Betonung von Gottes Bereitschaft, dem Reuigen zu vergeben, besonders ankommt, ist in dem Satz ausgedrückt: «So hängt es denn allein von mir ab!» Wenn der Mensch «umkehren» will, kann ihm niemand dabei helfen. Er muß zunächst lernen, ganz allein zu sein und sich auf keinen anderen als auf sich selbst zu verlassen. Mit anderen Worten: Die Voraussetzung für die Umkehr ist die Unabhängigkeit. Umkehr ist keine Kapitulation; sie ist der Ausdruck der Freiheit.
- 104 Zitiert nach S. J. Agnon, *Days of Awe* (New York, Schocken Books, 1948), S. 207.
- 105 Jizchak Meir von Ger; zitiert nach M. Buber, a. a. O., S. 826f.
- 106 Vgl. die folgende Äußerung Meister Eckharts über die Sünde, die in gewissen Aspekten der talmudischen Einstellung ähnlich ist: «Wenn aber der Mensch sich völlig aus den Sünden erhebt und ganz von ihnen abkehrt, dann tut der getreue Gott, als ob der Mensch nie in Sünde gefallen wäre, und will ihn aller seiner Sünden nicht einen Augenblick entgelten lassen; und wären ihrer auch noch so viele, wie alle Menschen zusammen je getan: Gott will es ihn nie entgelten lassen: er könnte mit einem solchen Menschen alle Vertraulichkeit haben, die er je mit einer Kreatur unterhielt. Wenn anders er ihn nur jetzt bereit findet, so sieht er nicht an, was er vorher gewesen ist. Gott ist ein Gott der Gegenwart. Wie er dich findet, so nimmt und empfängt er dich, nicht als das, was du gewesen, sondern als das, was du jetzt bist. Alle Unbill und alle Schmach, die Gott durch alle Sünden widerfahren könnten, die will er gern erleiden und viele Jahre erlitten haben, auf daß (nur) der Mensch hernach zu einer großen Erkenntnis seiner Liebe kommen und damit seine (eigene) Liebe und Dankbarkeit um so größer und sein Eifer um so feuriger werde, wie das ja natürlicherweise und oft nach den Sünden geschieht» (Meister Eckhart, 1977, S. 72).
- 107 Der Kommentar von Sforza besagt, daß das Wort «sehr» hinzugefügt wurde, um die Vollkommenheit der gesamten Schöpfung hervorzuheben, die größer sei als die ihrer einzelnen Teile.
- 108 So besonders H. Cohen, *Jüdische Schriften I* (Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1924), S. 145–195, und seine *Religion der Vernunft*, S. 137ff.
- 109 Wie wir bereits sahen, kommt der Begriff des Fremden noch radikaler zum Ausdruck in den Gedanken der Propheten über die Einheit aller Völker in der messianischen Zeit, in der Vorstellung von den Noachiten und von den «Frommen unter den Völkern» in der späteren jüdischen Überlieferung.
- 110 Vgl. E. Fromm, *Die Seele des Menschen*.
- 111 Eine Auffassung im Talmud lautet, das Stehlen beziehe sich hier nur auf den Menschenraub und nicht auf das Wegnehmen von Sachen.
- 112 Es ist interessant festzustellen, daß die Zehn Gebote in den wesentlichen Punkten nicht stark von den sieben Geboten der Noachiten abweichen. Wenn wir (entsprechend einer bestimmten Schule des Talmud) das erste Gebot nicht mitrechnen, so bleiben im wesentlichen

- nur das Verbot des Götzendienstes und die Gebote, die verbieten, dem Nächsten Schaden zuzufügen. Das Gebot, die Eltern zu ehren, unterscheidet sich nicht allzusehr von der sozialen Ordnung, die wir in den noachitischen Geboten finden, gründet sich doch jede soziale Ordnung auf eine gewisse Achtung vor der Tradition. Das einzige neue Gebot ist das, welches sich auf den Sabbat bezieht.
- 113 In der rabbinischen Literatur werden sie oft nur deshalb als berechtigt angesehen, weil es sich um Gottes Gebote handelt. Daß sie viel zur Einheit und zum Überleben der Juden beigetragen haben, ist kaum zu bezweifeln.
- 114 Auf den folgenden Seiten stütze ich mich auf die Gedanken und das Material einer Veröffentlichung über «Das Sabbatritual» in E. Fromm, *Märchen, Mythen, Träume* (Reinbek 1981) S. 160–166. Im gleichen Jahr hat A. J. Heschel ein Buch mit dem Titel *The Sabbath* veröffentlicht, das eine bewundernswerte, tiefe Würdigung des Sabbats enthält.
- 115 Vgl. E. Fromm, Der prophetische Begriff des Friedens, in: *Das Christudogma und andere Essays*, München 1965 (Szczesny Verlag); Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, Bd. 6, Stuttgart 1980 (Deutsche Verlagsanstalt)
- 116 Es ist interessant, Spekulationen darüber anzustellen, ob das Grundprinzip des jüdischen Sabbats nicht an einem Ruhetag (dem Sonntagabend) auf eine andere Weise praktiziert werden könnte, als das an unserem heutigen Erholungstag, dem Sonntag, geschieht, welcher dem Sport, Ausflügen usw. gewidmet wird. In Anbetracht dessen, daß immer mehr Menschen zwei freie Tage zur Verfügung haben, scheint mir ein solcher Gedanke in den Industrieländern nicht undurchführbar zu sein. Wenn ich vom Prinzip des jüdischen Sabbats spreche, so denke ich nicht an die vielen Einzelheiten des jüdischen Sabbatgebots (daß man z. B. nicht einmal ein Buch oder ein Taschentuch tragen oder Feuer anzünden darf). Wenn ich auch meine, daß selbst diese Einzelheiten ihre Bedeutung haben, insofern als sie die volle Atmosphäre der Ruhe herbeiführen helfen, so glaube ich doch nicht, daß man von den Leuten – von einer kleinen Minderheit abgesehen – erwarten kann, daß sie so mühsame Praktiken auf sich nehmen würden. Ich meine aber, daß das Prinzip der Sabbatruhe von viel mehr Menschen – Christen, Juden und Menschen, die außerhalb jeder Religion leben – übernommen werden könnte. Der Sabbattag würde dann für sie ein Tag der Kontemplation, des Lesens und sinnvoller Gespräche, ein Tag der Ruhe und Freude, der vollkommen frei von allen praktischen und weltlichen Geschäften wäre.
- 117 *The Psalms*, herausgegeben von A. Cohen (Hindhead, Surrey, The Soncino Press, 1945), S. X.
- 118 Vgl. W. O. Oesterley, *The Psalms* (London, S. P. C. K., 1953).
- 119 Das Prinzip, das in den dynamischen Psalmen so deutlich in Erscheinung tritt, entspricht tatsächlich genau dem der psychoanalytischen Methode. Nur dadurch, daß man das schmerzhaft Unbewußte bewußt macht (möge es sich nun um Verzweiflung, Angst oder Haß handeln), was bedeutet, der Dinge gewahr zu werden, die man bisher nicht wahrnahm, kann man sich von dem befreien, was ins Bewußtsein gebracht wurde. Dieses Prinzip bewährt sich in einem Fall der Verzweiflung ebenso wie in Fällen anderer verdrängter Emotionen.
- 120 Das hebräische Wort *wehiniachem* kann sowohl mit «Mitleid haben» als auch mit «bereuen» übersetzt werden (wie es z. B. Oesterley in seiner engl. Übersetzung tut). Gott zu bitten, zu bereuen, bezeugt größeres Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen, als wenn man ihn um Mitleid anfleht. Ich würde daher annehmen, daß Oesterleys Übersetzung der Stimmung des Verses besser entspricht.
- 121 In den meisten Übersetzungen heißt es im englischen Text nicht «Thou holy one» (du, Heiliger), sondern «Yet thou are holy» (dennoch bist du heilig). Die Feststellung der Heiligkeit Gottes bedeutet eine Änderung des Textes. Der Ausruf «Du, Heiliger» drückt die Hinwendung des Dichters zu Gott aus. Das «Du» ist ein Wort der Liebe und Intimität. Die Übersetzer haben den dramatischen und dynamischen Stil dieses Psalms nicht begriffen. Hier spricht ein Mensch nicht *über* Gott, sondern in aller Intimität *mit* Gott.
- 122 Die Übersetzung «der ... mich barg an der Brust der Mutter», die der englischen *Revised Standard Edition* entspricht («Thou didst keep me safe upon my mother's breast»), ist möglich, aber unwahrscheinlich. Im Urtext heißt es *mawithi*, was «Sicherheit geben» bedeuten kann, aber es bedeutet auch «mir Vertrauen einflößen», und das wäre an dieser Stelle sicher richtig. (Vgl. W. Gesenius, 1910.)
- 123 Der kursiv gesetzte Text ist meine eigene Übersetzung des hebräischen *anitani* und ersetzt die in Klammern gesetzte offizielle Version, weil diese nicht ursprünglich ist.

- 124 Die Übersetzung der *Jewish Publication Society of America* lautet «answer me» (antworte mir) anstatt «thou hast answered me». Oesterley übersetzt ebenso wie die *Revised Standard Version* und bemerkt dazu: «Der hebräische Text lautet «Thou hast answered me from the horns of the wild oxen» (Von den Hörnern der Büffel hast du mich erhört), was sinnlos ist.»
- 125 Es existiert eine große Fülle von chassidischen Liedern; die meisten sind mündlich überliefert. (Ich selbst habe viele von meinem Lehrer S. B. Rabinkow gelernt.) Eine gute Sammlung von aufgezeichneten Liedern findet sich in Ch. Vinaver, *An Anthology of Jewish Music*, New York 1955.
- 126 Dieselbe Dynamik findet sich auch in dem Gesang des klassischen *Kol Nidrei* am Vorabend des Versöhnungstages. Die Melodie wird dreimal wiederholt, jedesmal mit etwas lauterer Stimme. Ich möchte kaum bezweifeln, daß unter «mit etwas lauterer Stimme» eine begeisterte Stimmung anstelle der gehaltenen Stimmung zu Anfang zu verstehen ist.
- 127 Manchmal wird diesem Glauben erst in den letzten Versen des Psalms Ausdruck verliehen (so beispielsweise im 53. Psalm), und man könnte bezweifeln, ob es gerechtfertigt ist, diesen und auch andere Psalmen unter die messianischen einzuordnen, wenn man die Gesamtstimmung des betreffenden Psalms berücksichtigt.
- 128 Warum ältere Begriffsbildungen noch fortgeführt werden, obgleich sich die dem Gedanken zugrunde liegende Substanz geändert hat, wird von Max Müller in seiner *Vedanta Philosophy* (London, 1894) schön ausgedrückt: «Wir wissen alle aus unserer eigenen Erfahrung, daß, was uns als sehr alt überliefert wurde und was wir als Kinder heilig zu betrachten gelehrt wurden, während des ganzen Lebens einen Zauber beibehält, den man schwerlich ganz abschütteln kann. Jeder Versuch, Vernunft im Unvernünftigen zu entdecken, gilt als legitim, solange er es uns ermöglicht, das zu behalten, von dem wir uns ungern trennen.»
- 129 Die im neunzehnten Jahrhundert vorherrschende atheistische Einstellung leidet unter dem gleichen Vorurteil wie die theistische, daß sie nämlich die *Gottesvorstellung* und nicht die Werte, die sie symbolisiert, zum Hauptproblem macht. Der Atheismus war im wesentlichen eine Unabhängigkeitserklärung gegenüber dem Prinzip des obersten Herrschers und nicht eine Antwort auf die spirituelle Problematik des Menschen.
- 130 Diese Annahme stützt eine Argumentation in A. E. J. Rawlinson, *The Gospel According to St. Mark*, London 1925/1960, S. 236, wo es heißt: «Möglicherweise wurde es, weil es so interpretiert werden konnte (als Ausdruck der Verzweiflung), von Lukas weggelassen und in Texten, die in Italien, Gallien und Karthago (Deik) in Umlauf waren, dadurch gemildert, daß man «Warum hast du mich verlassen?» durch «Warum hast du mich beschuldigt?» (d. h. Warum hast du mich der Beschuldigung überantwortet?) ersetzt.»
- 131 Ich verdanke diesen Hinweis einer persönlichen Mitteilung von Krister Stendahl an die Adresse von James Luther Adams, der ihn auf meine Bitte danach fragte. Ich zitiere im Text die Bemerkungen Krister Stendahls über Justin.

- Agnon, S. Y., 1948: *Days of Awe*, New York 1948 (Schocken Books).
- Baab, O. J., 1959: *The Theology of the Old Testament*, New York 1959 (Abingdon Cokesbury Press).
- Baeck, L., 1958: *Judaism and Christianity*, Philadelphia 1958 (The Jewish Publication Society in America).
- Becker, C. L., 1932: *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven 1932 (Yale University Press); deutsch: *Der Gottesstaat der Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Würzburg 1946 (Ferdinand Schöningh).
- Bonhoeffer, D., 1952: *Auf dem Wege zur Freiheit. Gedichte und Briefe aus der Haft*, herausgegeben von Eberhard Bethge, 4. Auflage, Berlin 1952 (Lettner Verlag).
- Buber, M., 1949: *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich 1949 (Manesse Verlag).
- Büchler, A., 1928: *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century*, Oxford 1928 (Oxford University Press).
- Bultmann, R., 1960: *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, herausgegeben von H.-W. Bartsch, 4., erweiterte Auflage, Hamburg 1960.
- Cassirer, E., 1932: *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932 (Verlag Mohr).
- Clark, J. M., 1957: *Meister Eckhart. An Introduction to the Study of His Works with an Anthology of His Sermons*, Edinburgh 1957 (T. Nelson Sons).
- Cohen, A., 1945: *The Psalms*, herausgegeben von A. Cohen, Hindhead, Surrey 1945 (The Soncino Press).
- Cohen, H., 1924: *Jüdische Schriften*, Band I, Berlin 1924 (Verlag C. A. Schwetschke und Sohn).
- , 1929: *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt 1929 (J. Kaufmann Verlag).
- Dodd, C. H., 1952: *According to the Scriptures*, London 1952 (Verlag Nisbet).
- Finkelstein, L., 1962: *The Pharisees*, Philadelphia 1962, 2 Bde. (The Jewish Publication Society of America).
- Fromm, E., *Gesamtausgabe* (GA) in 10 Bänden, herausgegeben von Rainer Funk, Stuttgart 1980/1981 (Deutsche Verlags-Anstalt).
- 1941 a: *Escape from Freedom*, New York 1941 (Farrar, Straus & Giroux); deutsch: *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt/Köln 1966 (Europäische Verlagsanstalt); sowie GA I.
- 1947 a: *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York 1947 (Holt, Rinehart & Winston); deutsch: *Psychoanalyse und Ethik*, Zürich 1954 (Diana Verlag), *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, Stuttgart 1982 (Deutsche Verlags-Anstalt); sowie GA II.
- 1951 a: *The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*, New York 1951 (Holt, Rinehart & Winston); deutsch: *Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache*, Zürich 1957 (Diana Verlag), Stuttgart 1980 (Deutsche Verlags-Anstalt); sowie GA IX.
- 1960 d: *The Prophetic Concept of Peace*, in: S. Yamaguchi (Hrsg.), *Buddhism and Culture. A Festschrift in Honor of D. T. Suzuki*, Kyoto 1960, S. 163–169 (Norkano Press); deutsch: *Die prophetische Auffassung vom Frieden*, GA VI, S. 69–75.
- 1964 a: *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*, New York 1964 (Harper and Row); deutsch: *Das Menschliche in uns. Die Wahl zwischen Gut und Böse*, Zürich 1968 (Diana Verlag); sowie *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*, Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); sowie GA II.
- Gesenius, W., 1910: *Hebrew and English Lexicon*, Oxford 1910 (Clarendon Press).
- , 1910 a: *Hebrew Grammar*, zweite englische Ausgabe, verbessert und auf den Stand der 28. deutschen Ausgabe gebracht (1909) von A. E. Cowley, Oxford 1910 (Clarendon Press).
- Greenstone, J. H., 1906: *The Messianic Idea in Jewish History*, Philadelphia 1906: (The Jewish Publication Society of America).
- Gunkel, H., 1933: *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933 (Vandenhoeck und Ruprecht).
- Guttmann, J., 1964: *Philosophies of Judaism*, übersetzt von D. W. Silverman, New York 1964 (Holt, Rinehart and Winston); deutsch: *Die Philosophie des Judentums* (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. I, Band 3), München 1933 (Ernst Reinhardt Verlag).
- Hirschberg, H. H., 1964: *Hebrew Humanism*, Los Angeles 1964 (California Writers).
- Kaplan, M., 1934: *Judaism as a Civilization*, New York 1934 (Macmillan Comp.).
- Katz, J., 1961: *Exclusiveness and Tolerance*, Oxford 1961 (Oxford University Press).
- Klausner, J., 1956: *The Messianic Idea in Israel*, London 1956 (George Allen and Unwin).
- Maimonides, M., 1935: *Moses Maimonides. Ein Querschnitt durch das Werk des Rabbi Mosche ben Maimon*. Auswahl und Übertragung von Nahum Norbert Glatzer, Köln 1966 / Berlin 1935 (Jakob Hegner Verlag/Schocken Verlag).
- 1971: *Mishneh Torah*, herausgegeben von Moses Hyamson, Jerusalem / New York 1971 (Feldheim Publishers).
- 1972: *Führer der Unschlüssigen*, Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiss, mit einer Einleitung von Johann Maier, Band I (Erstes Buch),

- Band II (Zweites und Drittes Buch), Hamburg 1972 (Verlag Felix Meiner).
- Meister Eckhart, 1977: *Deutsche Predigten und Traktate*, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, 4. Auflage, München 1977 (Carl Hanser Verlag).
- Müller, M., 1894: *Vedanta Philosophy*, London 1894 (Sugil Gupta).
- Newman, L. I., 1934: *The Chasidic Anthology*, New York 1934 (Charles Scribner's Sons).
- Oesterley, W. O. E., 1953: *The Psalms*, London 1953 (S. P. C. K.).
- Pfeiffer, R. H., 1948: *The Books of the Old Testament*, 2. Auflage, New York 1948 (Harper & Row).
- Rawlinson, A. E. J., 1960: *The Gospel According to St. Mark*, London 1925/1960 (Methuen and Co.).
- Robinson, J. A. T., 1963: *Honest to God*, London 1963 (S. C. M. Press); deutsch: *Gott ist anders*, München 1964 (Chr. Kaiser Verlag).
- Saracheck, J., 1935: *Faith and Reason. The Conflict over the Rationalism of Maimonides*, Williamsport 1935 (The Bayard Press); New York 1970.
- Schachtel, E. G., 1959: *Metamorphosis – On the Development of Affect, Perception, Attention and Memory*, New York 1959 (Basic Books).
- Scholem, G. G., 1949: *The Book of Splendor*, ausgewählt und herausgegeben von Gershom G. Scholem, New York 1949 (Schocken Book).
- , 1967: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1967 (Suhrkamp Verlag).
- Silver, A. H., 1927/1959: *A History of Messianic Speculation in Israel*, New York 1927/1959 (Macmillan Comp./Beacon Paperback).
- Suzuki, D. T., 1957: *Mysticism: Christian and Buddhist*, New York 1957 (Harper).
- Talmud: *Der babylonische Talmud*, herausgegeben von L. Goldschmidt, Den Haag 1933 (Verlag Marinus Nijoff).
- Teilhard de Chardin, 1965: *The Future of Man*, New York 1965 (Harper and Row); deutsch: *Die Zukunft des Menschen*, in: Werke, Band 5, Olten und Freiburg 1963 (Walter Verlag).
- Tillich, P., 1951: *Systematic Theology*, Chicago 1951–1963 (University of Chicago Press); deutsch: *Systematische Theologie*, Stuttgart 1955–1966 (Evangelisches Verlagswerk).
- , 1952: *Protestantische Vision*, Stuttgart 1952 (Ring Verlag).
- Vinaver, Ch., 1955: *An Anthology of Jewish Music*, New York 1955 (Edward B. Marks).

Erich Fromm Gesamtausgabe

in 10 Bänden

Herausgegeben von Rainer Funk



Jeder Band umfaßt ca. 450
Seiten
Format 14,5 x 21,5 cm
Gebunden mit Schutzumschlag
Die Gesamtausgabe wird nur
geschlossen abgegeben.

Band 1:
Analytische Sozialpsychologie
Band 2:
Analytische Charaktertheorie
Band 3:
Gesellschaft und Charakter
Band 4:
Gesellschaftstheorie

Band 5:
Politik und sozialistische
Gesellschaftskritik

Band 6:
Religion

Band 7:
Aggressionstheorie

Band 8:
Psychoanalyse

Band 9:
Sozialistischer Humanismus
und humanistische Ethik

Band 10:
Gesamtregister und Schriften-
verzeichnis

DVA

Deutsche Verlags-Anstalt

Horst E. Richter

Patient Familie

Entstehung, Struktur und Therapie von
Konflikten in Ehe und Familie
rororo sachbuch 6772

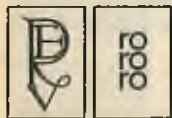
H. E. Richter / H. Strotzka / J. Willi (Hg.)

Familie und seelische Krankheit

Eine neue Perspektive der
Psychologischen Medizin und
der Sozialtherapie
378 Seiten. Kartoniert

Zur Psychologie des Friedens

313 Seiten. Broschiert und als
rororo sachbuch 7869



C 756/19 a

Wolfgang Schmidbauer

Die Angst vor Nähe

208 Seiten. Broschiert

Helfen als Beruf

Die Ware Nächstenliebe
256 Seiten. Broschiert

Die hilflosen Helfer

Über die seelische Problematik der
helfenden Berufe
250 Seiten. Broschiert

Die Ohnmacht des Helden

Unser alltäglicher Narzißmus
288 Seiten mit zahlreichen Abbildungen.
Broschiert

Alles oder nichts

Über die Destruktivität von Idealen
439 Seiten. Broschiert

Als Taschenbuchausgaben liegen vor:

Weniger ist manchmal mehr

Zur Psychologie des Konsumverzichts
rororo sachbuch 7874

Jugendlexikon Psychologie

Einfache Antworten auf schwierige Fragen
rororo handbuch 6198



C 916/5

Erich Fromm, Sozialpsychologe und bedeutendster Vertreter der humanistischen Psychologie, fühlt sich selbst weder den Christen noch den praktizierenden Juden zugehörig. Und dennoch ist für ihn das Alte Testament «ein revolutionäres Buch; sein Thema ist die Befreiung des Menschen von inzestuösen Bindungen an Blut und Boden, von der Unterwerfung unter Götzen, von der Sklaverei, von mächtigen Herren zur Freiheit des Individuums, der Nation und der ganzen Menschheit».

Fromms Interpretation ist die des radikalen Humanismus, die deutlich macht, wie die Bibel heute verstanden werden kann: als ermutigendes Beispiel für die Fähigkeit des Menschen, seine eigenen Kräfte zu entwickeln, um zu einer inneren Harmonie zu gelangen und so die Errichtung einer friedlichen Welt zu fördern.

Die deutsche Erstausgabe erschien 1970 unter dem Titel «Die Herausforderung Gottes und des Menschen».