
Eveline Goodman-Thau

Partikularismus und Universalismus – Paradigma einer Zukunftsvision aus den Quellen des Judentums

„Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst (Lev 18,19). Rabbi Akiba sagte: ‚Dies ist das größte Prinzip der Tora‘. Aber Ben Asai sagte: es gibt ein größeres Prinzip. Es ist der Vers: ‚Dies ist das Buch vom Menschengeschlecht. Als Gott den Menschen schuf, machte er ihn im Ebenbild Gottes (Gen 5,1). Hier geht es nämlich nicht nur um den Nächsten, sondern um alle Menschen.‘“ (Jerusalem Talmud, Nedarim 9)

1.

„Wenige Kulturen sind so stark mit ihrer eigenen Identität und Unterschiedenheit beschäftigt wie die jüdische. Sie behauptet ihre Einzigartigkeit, und machte sie in jeder Form schöpferischen Ausdrucks geltend ... Die Einzigartigkeit des Volkes wurde als Voraussetzung seines Überdauerns verstanden – sei es in theologischen Begriffen ‚Daß Er unsere Erde nicht gleichgemacht hat mit den Völkern der Länder und unser Los nicht gleich all ihrer Menge‘, wie es in der Liturgie heißt – oder seit der Krise der Säkularisierung, in alternativen Ausdrucksformen. Sie diente als eine Erklärung für die den Juden zugefügten Leiden und als Begründung für das Leiden, das sie zuweilen anderen zufügten. Sie stand im Zentrum der jüdischen Selbstreflexion.“¹

Die Frage nach der Bedeutung des menschlichen Daseins hat somit den jüdischen Monotheismus von seinen frühen Anfängen an grundsätzlich geprägt. Laut der biblischen Schöpfungserzählung ist der Mensch bekanntlich Ende und Ziel des göttlichen Schöpfungswerkes, ein Geschöpf, welches durch die von Gott bestimmte Ebenbildlichkeit sowohl der Welt als auch Gott gegenüber steht. So gewinnt die Schöpfung von Anfang an einen anthropologischen Charakter, der in der Suche des Menschen nach einer Beziehung zu Gott und zum Nächsten – Mensch und Natur – seine Konturen gewinnt. Der Mensch schafft sozusagen die Bedingungen seines Mensch-seins selbst. Das Bewusstsein seiner Eigenständigkeit und Unabhängigkeit ist jedoch für den Menschen ein zweischneidiges Schwert: zwar ist die Möglichkeit der Freiheit gegeben, diese muss aber immer wieder erneut als sittliche Handlung errungen werden. Aus dieser Spannung wächst nicht nur der biblische Mensch, sie ist auch die Grundlage der jüdischen – und menschlichen, wenn wir in säkularer Sprache sprechen – Suche nach Identität, am Schnittpunkt von Geschichte und Biographie, wenn die absolute Wahrheit durch die freie Entscheidung eines jeden Einzelnen gebrochen wird.

¹ Amos Funkenstein, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt a. M. 1995, S. 9.

Eine Kultur kann ihre Existenz und ihre spezifischen Merkmale als eine Selbstverständlichkeit oder als einen natürlichen Teil der Beschaffenheit der Welt betrachten. Beides galt für die jüdische Kultur und Geschichte von der biblischen Zeit bis zum heutigen Tag nicht. Die Bedingtheit des menschlichen Zusammenlebens wurde von Anfang an gekoppelt an eine Weltordnung: kein formeller Vertrag zwischen Partnern, sondern ein Vertrag zwischen Gott und Mensch, wobei der Mensch als Partner Gottes aus einem Akt der Freiheit sich immer wieder mit jeder Entscheidung innerhalb der Geschichte in den Bund mit Gott stellt, einen Bund, der vonseiten Gottes - trotz aller Vertragsbrüche vonseiten der Menschen - gehalten wird, und der als Versprechen für den Bestand der Menschheit in der Welt steht. Religion und Kultur sind daher aus jüdischer Sicht untrennbar: für den Gläubigen bedeutet dies eine bedingungslose Hingabe an das Gebot Gottes und für den Säkularen eine bedeutungsvolle Aufgabe, das jüdische Erbe zu leben und weiterzugeben. Beide sind aufgehoben in der Aussage von Rabbi Tarfon: „Du brauchst die Arbeit nicht zu vollenden, aber du bist auch nicht frei, dich ihr zu entziehen.“ (Sprüche der Väter 2,21)

Die menschliche Handlung als Ausdruck der Freiheit ist die Voraussetzung des Gesetzes: das Gott-Mensch Verhältnis basiert in jüdischer Tradition auf einer freien Entscheidung auf beiden Seiten. Diese Entscheidung ist als Gabe gegeben und findet ihren Ausdruck im hebräischen Wort *chessed*, das Entschluss zur und Vollzug von tätiger Liebe bedeutet. Tätige Liebe lässt sich nicht aus dem Gesetz ab- oder herleiten, sondern bedarf der freien Entscheidung des Menschen als Vorbedingung und ist deshalb durch den Menschen, als frei wählendes Individuum, bedingt. Diese Freiheit hebt die Tat des Menschen auf eine höhere Ebene, die den Bund mit Gott immer aufs neue bestätigt. Von seinen frühen Anfängen an hat das jüdische Denken sich in dieser Weise gegen jede Form des Geschichtsdeterminismus gewehrt und das Paradox zwischen der Allwissenheit Gottes und der menschlichen Entscheidung ausgehalten. Die Frage nach der Auswirkung der menschlichen Handlung bleibt offen, der Mensch soll sich ihr aber auch nicht entziehen.²

2.

Die Perspektiven des Menschseins bewegen somit die Bibel und die jüdische Tradition, wie aus der folgenden talmudischen Diskussion deutlich wird:

„Was bedeutet: Denn dies ist der ganze Mensch“ (Prediger 12,13)? Rabbi Elieser sagte: Die ganze Welt wurde allein um seinetwillen erschaffen. Rabbi Abba, Kahanes Sohn, sagte: Dieser wiegt die Welt ganz und gar auf. Schimon, Asias Sohn, sagt, manche sagen: Schimon, Somas Sohn, sagt: Die ganze Welt wurde allein ihm zur Gemeinschaft erschaffen.“ (Babylonischer Talmud, Schabbat 30b)

In diesen überlieferten Lehrmeinungen finden wir einen Kern der Frage des Menschseins. Wie so oft nehmen die Rabbinen eine allgemeine Aussage zum Anlass, die

² Vgl. Eveline Goodman-Thau, *Zeitbruch - Zur messianischen Grunderfahrung in der jüdischen Tradition*, Akademie-Verlag, Berlin 1995.

Differenz in der Einheit zu zeigen. Es ist unmöglich, eine ganzheitliche Aussage über den Menschen zu machen, nicht nur weil ein Mensch eine andere Meinung hat als ein anderer, oder weil die Interessen und Bestrebungen der Menschen so verschieden sind, sondern weil der biblische Text, und insbesondere die Weisheitsliteratur, aus der der angeführte Vers aus Prediger „Denn dies ist der ganze Mensch“ stammt, einen Kern der monotheistischen Lehre zum Ausdruck bringen will, nämlich die Frage, was Sinn und Sache des Menschen im Kosmos ist und zu bedeuten hat. Der Mensch ist einerseits ein Naturwesen und somit Teil der Naturordnung als Schöpfung Gottes, aber zugleich geht an ihn die Forderung, sich zu besinnen auf seinen Ort und seine Aufgabe innerhalb dieser Ordnung. Es wirft somit die Kernfrage des Menschseins auf, die im monotheistischen Durchbruch das Interesse am Kosmos oder an den Göttern durchbricht. Der Mensch steht nicht nur Gott und der Welt gegenüber, sondern sein Menschsein als nackte Existenz hängt davon ab, in welcher Weise er diese Beziehung erfährt, da zugleich die Welt *als Schöpfung* einen Sinn erhält.

Die oben zitierten Meinungen aus dem Abschnitt Schabbat des Babylonischen Talmud bieten verschiedene Lösungen für diese Frage. Rabbi Elieser ist der Meinung, dass die Welt nur um des Menschen willen geschaffen worden ist. Rabbi Abba geht einen Schritt weiter und meint, dass er (der Mensch) gegen die ganze Welt aufwiegt: der Mensch ist in sich ein Kosmos, er ist nicht ein Teil der Weltordnung, aber gegenüber der natürlichen Ordnung der Welt gibt es eine andere, eine menschliche Ordnung der Welt, die das „Ganze“ seines Mensch-seins ausmacht, wie es heißt „... dies ist der ganze Mensch“.

Zum Schluss wird vom Redaktor des Talmud eine weitere Meinung überliefert, die besagt, dass die ganze Welt ihm allein zur Gemeinschaft erschaffen wurde.

Hier wird diese Beziehung verstanden als Gemeinschaft zwischen Mensch und Welt, nicht als Machtanspruch des Menschen gegenüber der Schöpfung, sondern als gemeinsame Aufgabe – zur Nahrung und Versorgung von Mensch und Tier durch die Fruchtbarkeit der Welt.

Die Behaustheit des Menschen in einer freundlichen, nicht feindseligen Welt ist hier angesprochen, ein Vertrauen, welches sich in der Welt als Gottesvertrauen verstehen lässt: der Schöpfergott hat diese Welt dem Menschen zur Gemeinschaft gegeben. Von hier erstreckt sich dann die Einsicht einer Weltgemeinschaft, wo alle Menschen, Tiere und Pflanzen in harmonischer Gemeinschaft miteinander und füreinander leben.

Die Besinnung entweder auf die Welt oder auf Gott oder auf den Menschen als Ganzheit erweist sich als unzureichend, und es stellt sich die Frage, ob auch im Diskurs der Gegenwart, in einer Welt, in der verschiedene Deutungsmuster der Wirklichkeit nebeneinander existieren, die Frage nach der *Verbindung* dieser drei Ganzheiten befriedigend ist. Auch stellt es sich heraus, dass nicht die „Entzauberung der Welt“, sondern eine Wiederkehr des Religiösen unsere Gegenwart mehr und mehr prägt. In anderen Worten, wir müssen den Weg zum Ursprung nochmals verfolgen, um zu sehen, wie religiöse Traditionen zu modernen Denkformen werden im jeweiligen kulturellen Kontext der drei monotheistischen Religionen in der Begegnung mit dem griechisch-

römischen Erbe. Unsere Aufgabe wird es, wie bereits erwähnt, sein, diesen Prozess im Judentum zu verfolgen, das als erste biblische monotheistische Religion die abendländische Kultur geprägt hat.

3.

Die klassische Orientierung des Menschen am Ganzen bricht zusammen, wo Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde, als Alleinschöpfer von getrennten Orten des Daseins von Mensch und Gott, als Schöpfer also eines *Diesselts* und eines *Jenseits* gesehen wird. Zugleich wird mit dieser Trennung der Bezug jedoch ermöglicht: der Himmel ist eben nicht auf Erden, Gott ist nicht, wie im späteren Christentum, Mensch geworden, sondern der Mensch Gottes Ebenbild, ein Bild, das sich im Menschenbild, dem Bild, das der Mensch von sich und seinem Nächsten hat, erkennen lässt. Die *ethische* Dimension der Gottesbeziehung ist es, die den Kern des monotheistischen Durchbruchs ausmacht. „... und Gott sah, dass es gut war“ ist ein ständig wiederholter Ausdruck der Freude, die Gott an seinem Schöpfungswerk hat und welches er dem Menschen zum Geschenk macht, „zu pflegen und zu hüten“ (Gen 2,15), wie es vom Paradies heißt. Der Mensch hat also vom Anfang an eine enge Beziehung sowohl zur Welt, zu Gott und sich selbst als Hüter der Welt, welche in der dramatischen Frage an Kain, nachdem er seinen Bruder Abel umgebracht hat: „Bin ich meines Bruders Hüter“ (Gen 4,10) ihren Gipfel erreicht. Leben und Tod sind nicht nur in der Hand des allmächtigen Gott, sondern zum Instrument der menschlichen Macht geworden, der Macht, die der Mensch über Leben und Tod seines Mitmenschen und seiner Mitwelt hat.

Das Bilderverbot im jüdischen Monotheismus hat hier seinen Ursprung und seine Bedeutung. Sich ein Bild von Gott zu machen hieße, die Voraussetzung der Mensch-Gott-Beziehung zunichte zu machen, eine Beziehung, die nicht nur das Unvollendete, Unerwartete und Unerdachte, sondern in erster Linie die menschliche Freiheit zum Handeln einschließt. Die Ebenbildlichkeit des Menschen im Bezug auf Gott drückt sich nämlich nicht in einer äußerlichen Form aus, sondern in einer *imitatio dei* der Eigenschaften Gottes, die der Mensch durch seine Tugenden nachahmen kann. Es geht im biblischen Monotheismus nicht wie im griechischen Denken um die Wahrheit Gottes, sondern um die Wahrhaftigkeit, die Art und Weise, in der Gott und der Mensch haften für die Wahrheit, die vonseiten des Menschen in freier Entscheidung immer wieder der Wirklichkeit abgerungen werden muss, in einer Entscheidung über Gut und Böse. Eine berühmte Auslegung des jüdischen mittelalterlichen Exegeten Raschi aus Worms zu Genesis 2,19-20, wo von der Benennung der Welt durch Adam die Rede ist, besagt, dass bevor Adam und Eva vom Baum der Erkenntnis gegessen hatten, sie wohl die Welt benennen konnten, aber nicht den Unterschied zwischen Gut und Böse wussten. Im jüdischen Verständnis gibt es also im Gegensatz zum griechisch geprägten Christentum, welches es als *Hybris* betrachtete, das göttliche Wissen erlangen zu wollen, keine Erbsünde: Die Paradiesgeschichte handelt hier vom Ort, wo *Gotteserkenntnis*, *Selbsterkenntnis* und *moralisches Bewusstsein* eins sind. Im Wissen um das

Gute und das Böse erkennt der Mensch seine Lebenswelt, in der er zu jedem Augenblick herausgefordert ist, die freie Wahl zum Handeln zu haben. Es gibt also hier keine Trennung zwischen Erkenntnis und Handlung, zwischen Theorie und Praxis. Auch nicht zwischen Glauben und Wissen - das hebräische Verb *yadah* bedeutet menschliches und göttliches Wissen in allen Bereichen des Lebens. Es meint eine *biologische* (Gen 4,1) und *geistige* (Dtn 4,39) Erkenntnis, eine Zeugenschaft der menschlichen Tugenden, in der Körper und Seele, die Vernunft und das Herz nicht getrennt sind. Die Zehn Gebote sind Ausdruck dieser Doppelbeziehung: die ersten Fünf reden von der Beziehung zwischen Mensch und Gott und die zweiten Fünf von der Beziehung zwischen Mensch und Mensch. Den Übergang zwischen den beiden Teilen bilden das Schabbatgebot und das Gebot der Elternehrung. Das Schabbatgebot als Ausdruck der universalen Gerechtigkeit und des Friedens für die ganze Menschheit in der Zeit, und das Gebot, die Eltern zu ehren, als Ausdruck der Praxis, zu der man den ersten Bezugspersonen gegenüber verpflichtet ist als Vorbild der Beziehung zum Mitmenschen. Die zweiten fünf Gebote, als *ethische Grundlage der Weltordnung*, bedingen aus jüdischer Sicht die Schöpfung selbst. So werden Schöpfung und Offenbarung zu einem Ereignis zusammengeschmiedet.

Die rabbinische Antwort auf den griechischen Logos war schon ganz früh: *sof ma'aseh be-machsava techila* - es ist die Handlung, die als erste im Gedanken war. Also nicht eine Welt der Ideen oder eine der menschlichen Handlungen, sondern die menschliche Handlung bestimmt die Idee. Wie auch die Kinder Israels am Berge Sinai sagen:

„*Na'aseh ve-nischma* - Wir werden tun und wir werden hören’.

Die rabbinische Lehre bindet dies an den 6. Tag der Schöpfung, an den Tag, wo der Mensch erschaffen wurde und Gott ihm die Schöpfung als Gabe gibt.

„Resch Lakisch sagte: Was bedeutet es, dass geschrieben steht ‚Abend ward und Morgen ward - *der* sechste Tag?‘ Was soll dieses überflüssige *der*? Es lehrt, dass der Heilige, gelobt sei er, mit dem Schöpfungswerk die Bedingung aussprach: Wenn Israel die Weisung annimmt, sollst du bestehen bleiben, wenn aber nicht, führe ich dich zurück in die Wüste und Leere.“³

Die Rabbinen sahen eine direkte Verbindung zwischen Schöpfung und Offenbarung und daher die Notwendigkeit, die Zeit ‚umzudrehen‘. Der Tag der Offenbarung (6. Tag im Monat Sivan) in der Zukunft des Volkes ist der selbe Tag am Ende der Schöpfung, an dem der Mensch geschaffen wurde. Es ist ein Tag, der durch die Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft eine bestimmte Bedeutung in der Gegenwart gewinnt. Es ist kein Datum, sondern ein ‚Sinn‘. Geschichte ist nicht zu trennen von Sinnggebung im Sinne von ethischem Handeln am Nächsten. Die Welt ist nicht a priori „geschaffen“ und damit Geschichte oder „Chaos“, Unendlichkeit. Wenn sie im *menschlichen* Sinn verstanden wird, dann ist die Welt „erschaffen“, sonst ist sie Chaos. Der monotheistische Durchbruch ist somit ein Durchbruch zu Gott, zum Mitmenschen und zur Welt.

³ Babylonischer Talmud, Schabbat 88a.

4.

Der erste Mensch, der diesen Durchbruch zum Mitmenschen erlebt, ist Abraham. Gott fordert ihn auf, aus seinem Land, aus seinem Elternhaus, aus allem, was ihm lieb und vertraut ist, zu ziehen, in „... ein Land, das ich dir zeigen werde“ (Gen 12,1).

Abraham steht im Judentum als der Stifter von Gemeinschaft. Er hatte keinen Lehrer, sondern ein Urvertrauen in die Welt und in den Menschen. Er ist es, der Gottes Ruf aufnimmt, um sich um das Schicksal der Menschheit zu kümmern, „und ich werde dich machen zu einem großen Volk und dich segnen... und du sollst ein Segen sein“ (V. 2).

Abraham wird selbst zu einer Quelle des Segens werden dadurch, dass er sich aus seiner eigenen Existenz heraus begibt in eine Welt, die ihm einerseits fremd ist, aber vertraut durch das Bewusstsein des Segens Gottes. Sein Menschsein hat eine neue Dimension bekommen; es geht nicht mehr darum, was die Beziehung zwischen ihm und der Welt ist, sondern die Beziehung zum Mitmenschen ist zum Mittelpunkt seines Lebens geworden.

„Abram, das ist Abraham“ (I. Chronik 1,27). Anfangs war er Vater für Amram, und schliesslich ward er Vater für die ganze Welt. Sarai, das ist Sara (Fürstin). Anfangs ward sie Fürstin ihres Volkes genannt, und schließlich ward sie Fürstin für die ganze Welt.“ (Babylonischer Talmud, Brachot 13a)

Es ist bezeichnend, dass gerade hier ein Vers aus den Chronikbüchern Anlass für diese Auslegung bietet: die Vorgeschichte wird in die Nachgeschichte eingebunden.

Das Verhältnis von Gott zum Volk Israel ist eine Liebesbeziehung, die ihren Anfang hat mit Abraham, der in vollem Vertrauen, ohne Bedingungen zu stellen, den langen Weg mit Gott geht. Abraham, der bereit ist, seine Zukunft und die Zukunft des jüdischen Volkes zu opfern auf dem Altar des Vertrauens und der Liebe, der bereits am Anfang den Weg von der Knechtschaft in Ägypten und der Befreiung erfährt, ist der Wegbereiter für den biblischen Monotheismus, welcher nicht einen quantitativen - *ein* Gott gegenüber *vielen* Göttern - sondern einen qualitativen Durchbruch bedeutet: ein „Glaubenssprung - leap of faith“, der ein Brückenschlag einer Liebesbeziehung ist, eine Beziehung, die es bis dahin zwischen einem Menschen und einem Gott noch nicht gegeben hat.

Es bedeutet einen Abschied von einer hierarchischen Ordnung - einem übermächtigen Herrschergott, der, ohne seine Gefühle zu zeigen, den Menschen gebietet, seinen Willen auszuführen, der jede Verweigerung, jeden Aufruhr mit Strafdrohungen unterbindet, der Übertretungen sofort bestraft, dies alles *nur*, um seine Alleinherrschaft zu zeigen und zu befestigen. Nicht nur in den Augen seiner „Untertanen“, sondern mehr als alles andere in den Augen seiner Rivalen, die anderen Götter, auf die die Menschen vielleicht eher ihre Karten setzen würden, als ihr Vertrauen auf ihn. Das Versprechen einer Strafe ist, wie wir leider wissen, eine solidere Basis eines Verhältnisses als das Versprechen einer bedingungslosen Liebe.

Der geistige Durchbruch der Bibel ist eben ein Aufleuchten der Gegenseitigkeit: der Mensch braucht Gott, wie Gott den Menschen braucht, in den Worten des berühmten mittelalterlichen jüdischen Denkers und Dichters Jehuda Halevi: „*Bezeti Likratecha Likrati Mezaticha* - Als ich zu dir hinausging, fand ich dich mir entgegenkommen“.

Die Begegnung zwischen zwei ebenbürtigen Partnern ist die feste Basis dieses Brückenschlages, die in der Sehnsucht nach der Rückkehr - *Teschuva* ihren realen und geistigen Ausdruck findet. Es ist nicht eine Heimkehr zum Geburtsort, sondern eine Heimkehr aus dem Sklavenhaus, aus Bindungen, die einen Menschen der Freiheit berauben, ihm den freien Weg zu Gott versperren, ein Wüstenweg, wo der „Tau des Himmels“ das Volk vorbereitet auf das „Fett des Landes“, im Wissen, dass Natur und Kultur von nun an untrennbar miteinander verbunden sind. Beide werden ernährt vom Ethos des Vertrauens und der Liebe, die zwischen Gott als Schöpfer der Welt und der „Naturgesetze“ und dem Menschen als Schöpfer der „Kulturgesetze“ besteht. Das kulturelle Zusammenleben, als Garantie für die göttliche Ordnung der Welt, ist die menschliche Bestätigung der von Gott gegebenen Gesetze, nicht im Sinne einer Verordnung, sondern eines Ver-mächtnisses. Eine rabbinische Aussage legt in Gottes Mund den folgenden Spruch: „Ich habe ihnen die Tora gegeben und mich damit verkauft“, d.h. es ist der Mensch, der von nun an die Welt erhalten oder zerstören kann.

In dieser Liebesbeziehung sind Gottes Hände gebunden, der Mensch aber frei ... Im Bund mit Noach verzichtet Gott auf seine Macht, die Welt zu zerstören.

So finden wir in Adam und Abraham die zwei Säulen des Menschseins: das *Eingebunden-sein* des Menschen in der Naturwelt als Individuum, ausgestattet mit einem freien Willen und das *Heraustreten* aus seiner Individualität in eine Gemeinschaft mit dem Anderen, seinem Mitmenschen, der, wie er, in Gottesebenbild geschaffen ist. Im Menschen begegnen sich die Vor- und Aufgaben der Fünf Ersten Gebote mit den Fünf Zweiten Geboten, wo Gott, Mensch und Welt untrennbar miteinander verbunden sind, die Einheit in der Differenz aufgehoben ist. Schöpfung, Offenbarung und Erlösung gewinnen hier ihren Sinn, jenseits der historischen Wahrheit, kehren heim zu ihrem Ursprung, wo Anfang und Ende sich im Menschen in der Mitte der Zeit bewähren.

5.

„Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst (Lev 18,19). Rabbi Akiba sagte: ‚Dies ist das größte Prinzip der Tora‘. Aber Ben Asai sagte: es gibt ein größeres Prinzip. Es ist der Vers: ‚Dies ist das Buch vom Menschengeschlecht. Als Gott den Menschen schuf, machte er ihn im Ebenbild Gottes (Gen 5,1). Hier geht es nämlich nicht nur um den Nächsten, sondern um alle Menschen.‘“ (Jerusalem Talmud, Nedarim 9)

Die Frage der Nächstenliebe rührt an den Kern des monotheistischen Durchbruches: der Durchbruch zu einem Gott, der auf seine Eigenliebe verzichtet zugunsten seiner Geschöpfe, die durch die Liebe und Gerechtigkeit, die sie aneinander pflegen, ihre Gottesliebe zum Ausdruck bringen. Der Streit zwischen Rabbi Akiba und Ben Asai legt eine Brücke zwischen Ethik und Religion. Rabbi Akiba sagt „Du sollst deinen Nächsten (hebr. *Rea*) lieben, denn er ist wie du“ – hier wird die Gleichheit von Mensch und

Mensch hervorgehoben, ein Prinzip, welches den *Nebenmenschen* zum *Mitmenschen* macht. Ben Asai hält dagegen die Gottesähnlichkeit eines jeden Menschen als Geschöpf Gottes: Nächstenliebe sollte nicht abhängig sein von subjektivem Vorzug oder rechtlichem Privileg, sondern von Gottes Schöpfung des Menschen. So finden wir in der Mischna die folgende Aussage über die Erschaffung des Menschen als Universum:

„Deswegen ist der Mensch als Einzelner geschaffen, um zu lehren, dass der, der eine Seele zunichte macht, von der Schrift angesehen wird, als ob er die ganze Welt zunichte gemacht hätte. Und der, der eine Seele rettet, wird von der Schrift angesehen, als ob er die ganze Welt gerettet hätte.

Und um des Friedens zwischen den Menschen willen, kann so niemand wirklich sagen: Mein Vater ist größer als deiner.

Und um die Größe Gottes zu bezeugen: Wenn ein Mensch mehrere Münzen nach einer Vorlage (hebr. *Chotam*) schafft, sind sie alle gleich; Gott aber schuf alle Menschen nach dem Vorbild (hebr. *Chotam*) des ersten Menschen und sie sind voneinander so ungleich. Deswegen soll jeder Mensch sagen: Die ganze Welt ist für mich geschaffen.“ (Mischna, Sanhedrin 4,5)

In diesen drei Aussagen finden wir den universal-ethischen Kern des jüdischen Monotheismus: der Mensch trägt als Einzelner die Verantwortung für die ganze Welt, nicht als Schöpfer oder als König, sondern durch die moralische Entscheidung, den Nächsten nicht zu töten, den Anderen zu retten, der seinerseits auch die ganze Welt auf seinen Schultern trägt. Die gegenseitige Sorge führt zur gemeinsamen Aufgabe: die Sorge für die Welt. Die Schöpfung des Menschen als einzelner *Mensch – Adam* findet seinen Ausdruck im Universum *Menschheit*, als Ort des humanen Zusammenlebens.

Dort, in dieser Welt (hebr. *Olam* bedeutet sowohl Welt als auch Ewigkeit) soll Gleichheit und Gerechtigkeit und Frieden herrschen, besagt die zweite Aussage: kein Mensch ist durch seine Geburt besser als der andere.

In der dritten Aussage finden wir den Schlüssel zur Mosaischen Entscheidung: erst durch den *Unterschied* zum Anderen erkennt eine jeder Mensch seine Einzigartigkeit. Der Mensch hat eben keine andere Vorlage als seine eigene, die im Vorbild Adam als *Menschheit* erkennbar ist. Jeder Mensch hat nur diese Vorlage: eine Münze, die *nicht reproduzierbar ist*.⁴ Diese Einzigartigkeit wird zur Aufgabe für die Erhaltung der Welt: kein Anderer kann diese Aufgabe für dich übernehmen, und du als Mensch stehst vor der Entscheidung, die Verantwortung für das Ganze auf dich zu nehmen. Hier ist nicht die Rede von der Ebenbildlichkeit Gottes, von einer *imitatio dei* als Grund für die Einzigartigkeit des Menschen, sondern in der Beziehung zu allen anderen Menschen findet der Mensch seine Bestimmung.

In diesem Zusammenhang ist auch die folgende Stelle im Talmud zu verstehen:

„Die Rabbanan lehrten: Zwei und ein halbes Jahr stritten die Schüler Schammais und die Schüler Hillels: die ersten sagten, es sei für den Menschen besser, dass er erschaf-

⁴ Dies ist der Urgrund des Bilderverbotes im Judentum: sich ein Bild von Gott zu machen, heißt laut der Rabbinen, sich selbst zu reproduzieren.

fen worden ist, als dass er nicht erschaffen worden wäre. Darauf stimmten sie ab und kamen überein, dass es für den Menschen zwar besser wäre, nicht erschaffen worden zu sein; nachdem er aber erschaffen worden ist, untersuche er seine Handlungen; manche lesen: erwäge er seine Handlungen.“ (Babylonischer Talmud, Erubin 13b)

Die moralische Reflexion über die menschlichen Handlungen in der Vergangenheit und der Zukunft ist der Urgrund des menschlichen Daseins. Der ethisch-universalistische Anspruch dieser Aussage ist unübersehbar: in der Übersetzung der Gottesähnlichkeit in ein ethisches Bewusstsein.

„Dieses ist das Buch der Entstehung des Menschen: Gott hat ihn in seiner Ähnlichkeit erschaffen“. Dies ist der Grundsatz der Geschichte des Menschen, der im biblischen Monotheismus seinen Anfang hat, und der keine hierarchische Unterscheidung zwischen Mensch und Mensch duldet.

In erster Linie ist der Mensch Adam, Stammvater aller Menschen, bevor er noch Sohn Noahs und Sohn Abrahams ist, dessen Segen bedingt ist durch den Segen für alle Völker der Erde. Abrahams bedingungslose Liebe zu Gott, seinem Nächsten, öffnet das Tor zur Offenbarung des Nächsten: „Sollte ich verbergen vor Abraham, was ich tue? Und Abraham wird ja werden zu einem großen und mächtigen Volk, und es werden gesegnet werden durch ihn alle Völker der Erde.“ (Gen 18,18)

Und die Begründung folgt sofort: „... sie werden bewahren den Weg Gottes, zu tun Gerechtigkeit und Recht“ (V. 19). Nun folgt die bekannte Episode von Sodom, eingeleitet durch das Gespräch zwischen Abraham und Gott, welches ein menschliches Plädoyer für Recht und Gerechtigkeit ist:

„Fern sei es von dir, zu tun in solcher Weise, zu töten den Gerechten mit den Bösen, und das wäre der Gerechte wie der Böse, fern sei von dir, dem Richter der ganzen Erde, dass er nicht täte das Recht.“ (V. 25)

Gott ist hier nicht nur der *Erhalter* der Welt, wie bei Noach, sondern gerechter *Richter*. Der Segen Abrahams für „alle Völker der Erde“ muss auf Recht und Gerechtigkeit gegründet sein. Der Segen ist nicht nur für ein Volk, sondern für „alle Familien des Erdbodens“ (Gen 12,4). Abrahams Forderung ist Beweis seiner Nächstenliebe, die keinen *Partikularismus*, sondern einen *Universalismus* zum Ausdruck bringt: den *Nebemenschen* zum *Mitmenschen* macht. Dies ist der Segen.

Der Streit zwischen Rabbi Akiba und Ben Asai hat hier seinen Ursprung: am Anfang dieses Abschnittes geht es um die Nächstenliebe. Rabbi Akiba sagt: „Du sollst lieben deinen Anderen (*rea*), er ist wie du. Dies ist das große Prinzip der Tora.“ Ben Asai hält dagegen: Es gibt noch ein größeres Prinzip: „Dies ist das Buch vom Menschengeschlecht. Am Tag als Gott den Menschen schuf, machte er ihn im Ebenbild Gottes.“ (Gen 5,1)

Wer hat Recht? Rabbi Akiba, der die Nächstenliebe betont, die Gleichheit von Mensch zu Mensch, die den Menschen zum Mitmenschen macht, oder Ben Asai, der den Menschen als Geschöpf Gottes postuliert? Auf den ersten Blick hat Ben Asai Recht, alle Menschen sind ja in Gottes Ebenbild erschaffen, alle sind Kinder Gottes, in gleichem

Maße von Gott geliebt. So ist also die Gottesliebe das größte Prinzip, aus dem alles andere abzuleiten ist. Letzteres ist aber nur *ein* Prinzip, *eine* Wahrheit, die du als Mensch annehmen kannst, worauf du deine Menschenrechte gründen kannst als formelle Sicherung für den Bestand der Welt.

Es geht aber um mehr: nicht bloß um die Verletzung der Rechte eines Anderen geht es, sondern um die Verletzung seiner selbst, seiner Person, seiner Souveränität, Würde, Autonomie als Mensch, die unmittelbar *mit meiner Person* zu tun hat.

Hier hilft nicht das bloße Prinzip, sondern *eine Tat*: das Recht, welches ein Mensch dem Anderen *aus Liebe* schenkt. Dem Anderen seinen oder ihren Platz nicht wegzunehmen, nicht den Anderen um seine oder ihre Beziehung zu Gott und der Welt zu beneiden. Jeder Mensch hat ein Anrecht auf die Frucht vom Baum der Erkenntnis und die Sünde ist nicht die Sünde gegenüber Gott, sondern gegenüber dem Nächsten.

6.

Der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas lehrt uns, dass es die Furcht *für* den Anderen, nicht *vor* dem Anderen ist, welche das anonyme Gesetz in eine Verantwortlichkeit verwandelt, die kein juristisches Prozedere ersetzen kann. Das Antlitz des Anderen ist für Lévinas der Ort der Sinnggebung. Das nackte Antlitz, wo der eine den Anderen als Mitmensch erkennt, bedeutet eben die Grenze und Wasserscheide seines Menschseins, es ist die letzte Station, die *Verletzung* selbst, wo beide nur durch einen Akt der Liebe einander nicht im Weg stehen, sondern zu einander finden. Im Anblick des Anderen findet die Frage, die bereits von Anfang vor dem ersten Brudermord da stand: „Bin ich meines Bruders Hüter“ ihre positive Antwort. Der moralische Blick führt Lévinas zur äußersten Grenze der Verantwortung: zur Verantwortung für den Tod des Anderen, zur Gemeinschaft mit ihm als Gebot der Nächstenliebe. Das anonyme Gesetz findet hier seinen dialogischen Ausdruck.

Ich bringe meinen Bruder deshalb nicht um, weil ich Angst vor Gott habe, sondern weil ich eben sein Hüter bin. Nur so wird das negative Gebot „Du sollst nicht töten“ zum positiven: „Halte lieb deinen Genossen, dir gleich, ICH bins.“ (Lev 19,18)⁵

Es bedeutet eine Umkehr, wo die ersten fünf Gebote, die die Beziehung zu Gott beschreiben, durch die zweiten fünf Gebote, die die Beziehung zum Nächsten beschreiben, bedingt werden. Es bedeutet eine Umkehr, in der das Für-sich in ein Für-den-Anderen umspringt, ohne Befehl, ohne Vorverständnis, getragen auf den Flügeln der Liebe, wo Selbsterkenntnis im Anderen und Gotteserkenntnis vereint heimkehren. Der moralische Blick erlöst den Menschen aus seiner Einsamkeit und bettet ihn in die Menschheit ein.

Eine alte rabbinische Überlieferung erzählt, dass bei der Offenbarung Gott niemals auf den Berg Sinai herabgestiegen ist, und dass Moses nicht zum Himmel aufgestiegen ist, sondern dass Gott den Himmel wie eine Decke faltete und diese über den Berg breitete

⁵ Vgl. Eveline Goodman-Thau, *Fremd in der Welt, Zu Hause bei Gott. Bruch und Kontinuität in der jüdischen Tradition* (Forum Jüdische Kulturphilosophie. Studien zu Religion und Moderne, hrsg. Eveline Goodman-Thau; Bd. 1), Münster 2002.

und sich so auf der Erde befand, ohne den Himmel zu verlassen. Die Verbindung zwischen Himmel und Erde, das göttliche Wort und die menschliche Antwort, sind somit unter den Schutz der himmlischen Decke eingebettet: eine reale Gegenwart, wo Nächstenliebe und Gottesliebe sich begegnen, in der Verantwortung des Einen für den Anderen - Mensch und Gott sich endgültig wiederfinden.

So ist das *Schma Israel* – „Höre Israel“-Gebet in jüdischer Tradition kein Glaubensbekenntnis, sondern Bestätigung und Zeugenschaft – als Doppelbezug im historischen und gegenwärtigen Sinn des Vertrauens zwischen Mensch und Gott *und* zwischen Mensch und Mensch, als gemeinsame Basis einer gerechten Weltordnung.

In dieser Weise wird die historische Erfahrung des Exodus aus Ägypten im kollektiven Gedächtnis als Erinnerung an den Fremdling festgehalten: Du, Mensch, weißt ja, wie du mit dem Fremdling umzugehen hast, wie ihm zumute ist, weil es *deine* Ur-erfahrung ist. Befreiung aus Ägypten bedeutet somit, dem Anderen nicht das anzutun⁶, was dir angetan wurde: gerade den Fremdling, der keine ‚natürlichen‘ Rechte hat, sollst du nicht unterdrücken. An der Haltung gegenüber dem Fremdling treffen sich somit Tradition und Säkularisierung im Judentum, als sittliche Aufgabe für die Menschheit: im Fremdling wird der Mitmensch entdeckt.

In den Zukunftsvisionen der Propheten und in den Psalmen Israels finden wir ein Zeugnis dieser Erinnerung, nicht als „latente Gedächtnisspur“ oder „verdrängte Vergangenheit“, sondern als kulturkritische Auseinandersetzung mit einer realen Gegenwart, an der der Mensch ständig scheitert. Die Wendung zur Zukunft ist nicht darauf aus, den Menschen Hoffnung zu geben, sondern vielmehr die Gemeinschaft vor eine Wahl, eine *Entscheidung* zu stellen: „Und ich nehme Himmel und Erde heute gegen euch zum Zeugen: ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, wähle das Leben, damit du lebst und deine Nachkommen.“ (Dtn 30,19)

Das Leben wählen bedeutet, das Heute (hebr. *Hajom*, wörtlich: der Tag) als Tag der Entscheidung zu nehmen, jenseits aller Hoffnungen und Erwartungen den Vertrauenssprung zu wagen, ohne zu wissen, ob es ein anderes Ufer gibt: erst im Sprung zum Anderen entsteht ja das andere Ufer ...

Die Mosaische Entscheidung hat also nicht mit Schuld, auch nicht mit Schulden, sondern mit moralischer Verantwortung zu tun, als politische Aufgabe.

⁶ Vgl. Hillels ‚Goldene Regel‘: „Was du nicht willst, das man dir tu, das füge auch keinem anderen zu.“ (Babylonischer Talmud, Schabbat 31a)