
Eveline Goodman-Thau

Im Widerstand gegen den politischen Missbrauch religiöser Motive – Aus den Quellen des Judentums

*Unsere Meister lehrten:
Man versorge die Armen aus den Völkern mitsamt den Armen Israels
und man besuche die Kranken derer aus den Völkern
mitsamt der Kranken Israels,
und man begrabe die Toten derer aus den Völkern mitsamt den Toten Israels,
des Friedens wegen.*

Babylonischer Talmud, Gittin 61a

*Rabbi Meir sagte:
Woher haben wir, dass sogar einer aus den Völkern,
der sich mit der Weisung beschäftigt,
dass er wie ein Hohepriester ist?
Eine Schriftstelle besagt (Lev. 18,5):
„Wahret meine Satzungen und meine Rechte,
der Mensch, der sie tut, wird durch sie leben.“
Es heißt nicht: Priester, Leviten und Israeliten, sondern: Mensch.
Dies lehrt dich: Sogar einer aus den Völkern,
der sich mit der Weisung beschäftigt, siehe, er ist wie der Hohepriester.*

Babylonischer Talmud, Bava Kama 38a

1. Einführung

Im Zuge der zunehmenden politischen Spannungen, die nach dem 11. September globale Dimensionen annehmen, ist es mehr als ein ‚Gebot der Stunde‘, zurückzukehren zu den Quellen unserer jeweiligen Traditionen, in der Hoffnung, dort – auch für die heutige Lage – Antworten zu finden. Eine der Einsichten, die wir gewinnen können, ist nicht nur eine Lehre der Toleranz, sondern auch eine Antwort auf die Frage der Verbindung und Trennung von Religion und Politik, eine Frage, die den Kern *aller* Religionen betrifft, die im Namen einer ‚höheren Instanz‘ eine neue Weltordnung schaffen wollen und die dadurch in einen Konflikt geraten mit denjenigen, die eine *andere* Vorstellung von einer ‚idealen‘ Weltordnung haben. Es geht also nicht nur um die Erfüllung einer religiösen oder moralischen Pflicht innerhalb der eigenen Tradition, sondern um die Frage, unter welchen Umständen ein Staat oder eine Gruppe von Menschen Gewalt anwenden, d.h. sein Mandat als Machtinstrument einsetzen darf, um diese (vielleicht gutgemeinten) Einsichten im Hinblick auf Andersdenkende in eine Tat umzusetzen.

Wir haben leider gesehen, dass mit der Aufklärung das Thema Religion nicht abgehandelt ist: das westliche Modell der Trennung zwischen Staat und Religion ist nicht nur unbrauchbar für große Teile der Welt, sondern hat sich auch im Westen nicht als befriedigend erwiesen. Die Vernunft hat es nicht geschafft, die Götter zu bezwingen: sie erheben ihren Anspruch auf immer neue, unerwartete Arten und Weisen, einen Anspruch, auf den wir auch als ‚aufgeklärte Gläubige‘ nicht verzichten können und wollen. Die Rückkehr des Religiösen wird allgemein als ein negatives Phänomen betrachtet. Die Hoffnung auf eine Aufklärung *von* der Religion ist noch immer das Ziel der Bestrebungen.

Was aber bisher noch zu wenig überdacht ist, ist die Frage der Aufklärung *in* der Religion, nämlich eine vernünftige Diskussion über die Grenzen von Brauch und Missbrauch des Religiösen für politische Zwecke innerhalb der jeweiligen Religion und zwischen ihnen, wie auch der Umgang mit säkularen Institutionen und Systemen weltweit. Die Hoffnung, dass Religion eine Privatsache ist, Baustein der westlichen Tradition als Basis für einen Frieden zwischen den Religionen, geht mehr und mehr verloren: Religion ist keine Privatsache, sondern betrifft alle Bereiche unseres Lebens, wie auch Institutionen und Gesellschaften, seien sie religiös oder säkular.

Wir haben es also hier mit einem Paradox zu tun: obwohl das Thema Religion sowohl auf der persönlichen wie auch auf der politischen und gesellschaftlichen Ebene mehr und mehr in den Vordergrund rückt, obwohl oder vielleicht *weil* die Institutionen, die für das Religiöse in der Gesellschaft zuständig sind, ihre Macht über die Menschen verlieren, erscheint die gegenwärtige globale Kulturkrise im Gewand einer Rückkehr des Religiösen mit zunehmend verheerenden Folgen, die nicht nur den Weltfrieden, sondern den Fortbestand der Welt, wie wir sie kennen, mehr und mehr bedrohen.

Brauchen wir also die Religion als System der Sicherheit, Gott als Polizisten, die Hölle als Bedrohung, das Paradies als Belohnung, oder sind wir im Stande, selber, als autonome, souveräne Individuen zu bestimmen, was gut und böse – nicht ‚wahr‘ und ‚unwahr‘ – ist, mit anderen Worten, haben wir die Fähigkeit und die religiösen und intellektuellen Mittel, einen Missbrauch der Religionen für politische Zwecke zu erkennen und zu bekämpfen?

Das Problem ist heute nicht mehr zu formulieren mit Begriffen wie „Einheit in der Differenz“ oder „Kampf der Kulturen“. Es geht heute um viel mehr, nämlich um eine *Krise*, eine Entscheidung also zwischen zwei einander radikal entgegengesetzten Möglichkeiten: *Brauch* oder *Missbrauch* der absoluten Wahrheit. Wenn es darum gehen soll, zu einem ‚Dialog‘, d.h. einem wirklichen Gespräch zwischen gleichberechtigten Partnern, zwischen Religionen, Kulturen und Meinungen zu gelangen, um einem religiös begründeten Fundamentalismus die Stirn zu bieten, gibt es keinen anderen Weg, als eine Rückkehr zu den Quellen. Diese Quellen, ob sie historisch oder religiös gelesen werden, sind die Grundlage der Identität einer Kultur und sie geben uns Auskunft und Einsicht über die *Grenze*, durch die die Identität einer Kultur gesetzt wird – und damit ihrer *Differenz* zu einer anderen Kultur durch Auswahl und Kommentar. Kulturelle wie auch religiöse Identität lebt von einer *Grenze*, einem Horizont, konstituiert

sich als Inneres mit Hilfe der Setzung eines Äußeren. Es ist an diesem Ort der Grenze, dass wir die Entscheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden, Brauch und Missbrauch, immer wieder aufs Neue erringen müssen, im Wissen, dass wir den Anderen und das Andere für das Eigene nötig haben: Inklusivität und Exklusivität als unverzichtbare Elemente im Spannungsfeld zwischen Triumph und Untergang, Schutzmauer und Drohung zugleich.

Der Kommunismus hatte – vielleicht zu Recht – die Religion als Erzfeind bekämpft und das Paradoxe ist, dass in den Trümmern des Kommunismus die letzten Funken des Religiösen oft eine Quelle des Schutzes und der Inspiration sind für diejenigen, die nie die Gelegenheit hatten, mit Freiheit umzugehen. *Freiheit vor Gott* war und ist noch immer eines der Kernprobleme für die Menschheit, und so müssen wir versuchen, dieses Zeugnis aus den Quellen mit neuen Augen zu lesen, mit neuen Ohren zu hören. Wie bereits angedeutet, bezieht jede Kultur ihre Dynamik aus den religiösen oder zumindest traditionellen Quellen, die oft unreflektiert zum allgemeinen ‚Kulturgut‘ und ‚Geistesgut‘ einer Gesellschaft gehören. Die Aufklärung und der Historismus des 19. Jahrhunderts haben jedoch das Problem nicht gelöst. So beschrieb Jürgen Habermas 1978 in seiner Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem die Ambivalenz der Geisteswissenschaften folgendermaßen:

„So bewegten sie sich in jener merkwürdigen Ambivalenz zwischen der Erhellung von Dokumenten, aus denen wir noch Lebenswichtiges lernen können und der Entzauberung ihrer dogmatischen Geltungsansprüche. Diese Ambivalenz beunruhigt eine an ihren Gegenständen Anteil nehmende Philologie bis auf den heutigen Tag.“¹

Habermas rekurriert hier auf die Tatsache, dass einerseits die dogmatische Struktur der christlichen Überlieferung hermeneutisch zu Bewusstsein gebracht worden ist, andererseits aber der Inhalt der Dokumente als Lebensweg verloren ging. Auch die Sensibilität für unser Selbstverständnis in bezug auf die verschiedenen kulturellen Kontexte und die daraus resultierenden Kulturvarianten, in denen die Fragen der Moderne gelöst werden, tragen die Spuren dieses Verlustes, der seinerseits missbraucht wird von denjenigen, die uns sozusagen wieder auf den richtigen Weg führen wollen, ohne uns aber die Mittel in die Hand zu geben, um den Missbrauch der Quellen zu erkennen und uns davor zu schützen. So ist die westliche Moderne, gewachsen aus Aufklärungs- und Säkularisierungsprozessen einer der zentralsten Diskussionspunkte im gegenwärtigen Dialog zwischen den Kulturen. In Bezug auf die Problematik von Brauch und Missbrauch laufen wir in Gefahr, das Kind mit dem Bade auszuschütten, d.h. uns *nicht* mit der von Habermas angesprochenen Ambivalenz zu beschäftigen, und uns auch nicht bewusst zu machen, dass dadurch eine Lücke entsteht, die uns nicht aus dem Zwang befreit, sondern gerade einem neuen Joch unterwirft, das unter dem Stichwort „Globalisierung“ und „Weltfrieden“ als vermeintliche Utopie vermarktet wird. So erweist es

¹ Jürgen Habermas, „Die verkleidete Tora. Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem“, in: ders., Politik, Kunst, Religion, Stuttgart 1978, S. 133.

sich als ein Desiderat zu untersuchen, wie der Prozess der Säkularisierung im Hinblick auf die verschiedenen Traditionen, griechisch-römische Antike, Judentum, Christentum und Islam, die Europa geprägt haben, verlief.²

Die Spannungen zwischen dem Drang nach Bewahrung der Tradition durch Kanonisierung des geistigen Erbes und die damit zusammenhängende Institutionalisierung haben ihre unauslöschlichen Spuren in der Moderne hinterlassen.

Die Frage ist nach wie vor, in welcher Weise die Institutionen der westlichen Demokratie eine wirkliche Vielfalt von Deutungsmustern – religiös und säkular – als identitätsstiftende Faktoren innerhalb der Gesellschaft wirklich erlauben. Sicherlich ist die Glaubensfreiheit des Einzelnen gesichert, wie auch die religiöse Praxis innerhalb der jeweiligen traditionellen Einrichtungen, aber es wird allmählich deutlich, dass die Grundwerte des menschlichen Zusammenlebens innerhalb eines sich immer mehr ausdehnenden Horizonts der Multikulturalität neu bestimmt werden müssen. Diese Fragen treffen den Zusammenhang von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, der in zunehmendem Maße in vielen Ländern der Welt, wenn nicht zum Krieg, so doch zu einer Zerreißprobe führt und mit einem Verlust an demokratischen Grundwerten einhergeht, indem traditionelle Menschenrechte im Namen einer aufgeklärten ‚Leitkultur‘ verletzt werden. Es geht also nicht nur um ‚Brauch‘ und ‚Missbrauch‘ der Religion in der Kultur, sondern um die Übersetzbarkeit, nicht der Wahrheit, sondern der Werte von einer Tradition in die andere, als Ausdruck des kulturellen Selbstverständnisses einer Gesellschaft, in der die Verbindung zwischen *Logos*, *Nomos* und *Ethos* nicht als *Unterscheidung*, sondern als *Entscheidung* gelebt wird; eine Entscheidung des Einzelnen, mit dem sich die Allgemeinheit immer wieder auseinander zu setzen hat. Es ist nämlich der Einzelfall, der das allgemeine bestimmt und nicht umgekehrt, wie die Aufklärung seit Descartes es wahr haben wollte. So stellt sich die Aufgabe, die verschiedenen Kulturvarianten, in denen sich die europäische Aufklärung niedergeschlagen hat, neu zu entdecken. Ganz spezifisch bedeutet dies zu fragen, warum das christliche – und post-christliche Europa sich so schwer damit tut, die zwei anderen monotheistischen Religionen, das Judentum, das ihm vorausgegangen ist, und der Islam, der nach ihm entstanden ist, als religiöse Größen nicht nur anzuerkennen, sondern auch als kulturelle und identitätsstiftende Faktoren zu integrieren. Im Kontext eines vereinten Europa, das jetzt um eine Konstitution ringt, werden diese Fragen immer dringender: es geht ja nicht nur um wirtschaftliche und politische Ordnungen, sondern um eine Weltordnung, in der Unterscheidung *diastolei* bedeutet, die Erzeugung einer Vieltimmigkeit, in der jede Stimme in seiner oder ihrer Einzigartigkeit als Auszeichnung gewürdigt wird.

Die Quellen des Judentums müssen daher betrachtet werden im Doppelbezug von Geschichte und Zeugnis. Es geht nicht nur um die historische Wahrheit dieser Quellen, sondern um die Art und Weise, in der die Geschichte im kollektiven Gedächtnis als

² Eine ausführliche Behandlung dieser Frage in Bezug auf die jüdische Tradition befindet sich in: Eveline Goodman-Thau, *Aufstand der Wasser. Jüdische Hermeneutik zwischen Tradition und Moderne*, Philo-Verlag, Berlin 2002, S. 15-70.

Zeugnis der Wahrheit bewahrt und als Tradition weitergegeben wird an die nächsten Generationen, die die Aufgabe haben, sich inhaltlich mit dem Erbe auseinander zu setzen. Die Tora war als Weisung, wie die Bibel sagt, bei der jüdischen „Erbschaft der ganzen Gemeinde Jakobs“ (Dt. 33,4). Aber gleichzeitig waren die Juden verpflichtet, nicht bloß Hüter einer Erbschaft zu sein. R. Jose der Priester, ein Lehrer aus dem ersten Jahrhundert, sagt bezeichnenderweise:

„Lass deines Freundes (geistiges) Eigentum dir so wertvoll sein, wie dein eigenes und begib dich daran, die Torah zu studieren, denn sie kommt nicht durch Erbschaft zu dir, und alle deine Taten werden dem Himmel zuliebe sein.“

(Sprüche der Väter 2,17)

R. Jose bringt also zum Ausdruck, welche Bedeutung der Besitz der Bibel bei dem Volk bekommen hat. Um ein wahres Erbe zu sein, sollte sie nicht nur gelesen werden und bekannt sein; sie sollte auch von neuem in jedem Wort wiederentdeckt, unaufhörlich und kontinuierlich sich zu eigen gemacht werden. Dies geschieht auf der gemeinschaftlichen Ebene, indem wir – so R. Jose – das ‚geistige Eigentum‘, i.e. die Interpretationen anderer wie unsere eigenen achten. Auf diese Weise konnte die Tora tatsächlich die gemeinsame „Erbschaft der Gemeinde Jakobs“ werden.

Die jüdische Tradition beruht, wie auch andere religiöse Traditionen, auf einem schriftlich festgelegten Kanon, der einerseits die Geschichte des Volkes Israel beinhaltet, aber darüber hinaus auch die Grundlage bildet für den jüdischen Glauben, ohne dass eine bestimmte Dogmatik direkt oder indirekt damit verbunden ist. Die jüdische Praxis ist eben eine ständige Auseinandersetzung mit den verschiedenen Teilen des Kanons in ihren inhaltlichen und historischen Brüchen und Kontinuitäten, die sich in einer Gesamterzählung zusammenfügen. „Es gibt kein früh und spät in der Tora“ lautet ein bekanntes rabbinisches Diktum, das zwar davon wusste, dass die Geschichte linear verläuft und dass die verschiedenen Teile des Kanons aus vielen Epochen stammen, dass aber ein Verständnis suchte, das von der Hand des Redaktors als Rabbenu durch die Zeiten geführt werden wollte, um selbst ein Glied in der Kette der Tradition zu werden. Es ging eben nicht darum zu erfahren, *was* von der Hand des Redaktors durch die Zeit geführt werden wollte, sondern darum, sich von der Entscheidung der nächsten Generation im Spannungsfeld von Individuum und Gesellschaft durch die Zeiten führen zu lassen im Wissen vom menschlichen Zeugnis der Buchstaben, welches aufgehoben ist in der Arche des Textes, die in den Fluten der Zeiten allen Wellen widersteht.

Das Epos der Bibel ist nämlich Erzählung in dem Sinne, dass es immer wieder erzählt werden muss. Im Erzählen wird die Zeit zur Wirklichkeit. Im Munde des Erzählers wird das Ereignis herausgerissen aus der Vergangenheit und in die Gegenwart gerückt. Als Erzähler bewirkt der Mensch seine eigene Verwirklichung – er bekommt einen Namen und erlöst damit sich selbst und die Geschichte aus der Anonymität. Er schreibt die Geschichte als Tradition weiter und wird so in die Geschichte als Tradition eingeschrieben, dadurch, dass er sie als seine eigene benennt, als etwas, das ihn und seine Zeitgenossen wie am ersten Tag unmittelbar betrifft. Sie ist nun nicht mehr die Geschichte von anderen, die ihm fremd sind, sondern im Antlitz der Geschichte erkennt

er sein eigenes „Menschsein“. So ist die rabbinische Hermeneutik weniger interessiert an einer Rekonstruktion der Vergangenheit als an einer glaubwürdigen Gegenwart als Lehre für die Zukunft. Sie benutzt keine historisch-kritische, sondern eine traditionsstiftende Methode: nicht, was empfangen wird, kann je mit Sicherheit festgestellt werden: was weitergegeben wird, ist jedoch von höchster Bedeutung, um die Zukunft der Gemeinschaft zu sichern. Die Wahrheit wird hier nicht *relativiert*, sondern vor der Gefahr gerettet, *verabsolutiert* zu werden. Individuum und Gemeinschaft übernehmen die Verantwortung für die göttliche Wahrheit, die erst im menschlichen Handeln ihren wahrhaften Ausdruck findet, indem sie für die Wahrheit haften.

Der jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig betont in diesem Zusammenhang am Ende seines Aufsatzes über das „Neue Denken“ von 1925, den er als „Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung“ dem Buch nachschickt, den Unterschied zwischen seiner neuen Erkenntnistheorie und der alten Philosophie:

„Der Begriff der Bewährung der Wahrheit wird zum Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie, die an die Stelle der Widerspruchslosigkeits- und Gegenstandstheorien der alten tritt und an Stelle des statischen Objektivitätsbegriffs jener einen dynamischen einführt [...].“

Er nennt dann sein neues Denken eine „messianische Erkenntnistheorie, die die Wahrheiten wertet nach dem Preis ihrer Bewährung und dem Band, das sie unter den Menschen stiften [...]“.³ Rosenzweig hatte bereits erklärt, dass er für seine neue Philosophie als Antwort auf den deutschen Idealismus „die alten jüdischen Worte“ gefunden hat: „Das Jüdische ist meine Methode, nicht mein Gegenstand.“⁴

In der Tat finden wir diese Gedanken bereits im Talmud: im jüdischen Gedächtnis wird der Ursprung nicht zum Ziel, sondern zur Quelle der Erneuerung, erst der Prophet Elias als Vorbote des Messias kommt, um Traditionen aus unterschiedlichen Epochen zu vereinigen:

„R. Jehoschua sagte: Ich habe von R. Jochanan, Sakkais Sohn, empfangen, was dieser von seinem Lehrer und sein Lehrer von seinem Lehrer als eine Tradition Moses vom Sinai gehört hatte: Elia kommt nicht, um für maklig und für tauglich zu erklären, um auszuschließen und um aufzunehmen, sondern nur um auszuschließen, die gewaltsam aufgenommen wurden, und um aufzunehmen, die gewaltsam ausgeschlossen wurden.

Und die Weisen sagen: Nicht um auszuschließen und nicht um aufzunehmen, sondern um Frieden zu machen unter ihnen, denn es heißt: 'Sieh, ich schicke euch Elia den Propheten, [...] daß er umkehren lasse der Väter Herz zu den Söhnen und der Söhne Herz zu den Vätern.' R. Schimon sagt: um den Streit zu schlichten.“⁵

Die Vorbereitung auf die Ankunft des Messias bedeutet nach diesem Text also nicht eine Auflösung des Gesetzes, sondern eine Korrektur innerhalb der Tradition zu

³ Franz Rosenzweig, Das Neue Denken, in: Gesammelte Schriften, Bd. 3, S. 158f.

⁴ Franz Rosenzweig, Briefe, Berlin 1935, S. 407.

⁵ Mischan Edujot 8,7.

schaffen, um bestimmte Meinungen, die durch Mehrheitsentschluss entweder aufgenommen oder ausgeschlossen wurden, nun zu berücksichtigen. Der Streit zwischen den Rabbinen um die Auslegung der Heiligen Schrift wird aufgehoben, um Frieden zu stiften unter Vätern und Söhnen durch die Erkenntnis, dass alle Meinungen „Worte des lebendigen Gottes sind“.

Die biblische Geschichtsschreibung als Quelle der Erinnerung ist so auch die Grundlage der messianischen Hermeneutik für Fragen der Interpretation. Die jüdische Tradition hat nie eine Geschichtsschreibung im klassischen Sinn ausgebildet.⁶ Im Gebet findet Geschichte als Erinnerung ihren tiefsten Ausdruck. In dem uralten jüdischen Morgengebet heißt es: „Gott erneuert in seiner Güte Tag für Tag und immerfort das Werk der Schöpfung.“ Wie Gott seine Schöpfung immer wieder erneuert, so erkennt der Mensch jeden Tag aufs neue seinen Bund mit Gott. Gott ist nicht nur der Schöpfer der Welt, er hat sich in der Offenbarung mit dem Menschen verbunden und bewirkt so an jedem Tag eine Neuschöpfung.

2. Adam und Abraham

Die Quellen des Judentums führen uns in erster Linie zum Anfang der Bibel, wo der Mensch in Gottesebenbild geschaffen und mit einem freien Willen ausgestattet den Namen Adam – Mensch hat, ein Name, der für die ganze Menschheit steht. Die Bibel fängt eben nicht an mit der Geschichte von Abraham als Urvater des biblischen Monotheismus, sondern mit Adam – Mensch, und so finden wir in vielen jüdischen Quellen die Frage nach dem Mensch-sein, welche die Perspektive von Adam und Abraham beleuchten. Alle drei monotheistischen Religionen sind nämlich von einem Universalismus geprägt, aber von einem Partikularismus bestimmt: die Art und Weise, wie jede Religion ihre Einzigartigkeit und somit ihren Alleinanspruch versteht, bestimmt auch ihre Sicht auf ihren universalistischen Anspruch, auf die Menschheit als Ganzes.

„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 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

⁶ Eine hervorragende Studie zum Thema Erinnerung ist Yosef Hayim Yerushalmi: *Zachor. Erinnere dich*, Berlin 1988.

der monotheistischen Lehre zum Ausdruck bringt, 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 Mensch-sein 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 Frage nach dem Sinn der Welt ist so alt wie die Welt selbst und die Antworten so zahlreich wie die Sterne am Himmel und der Sand des Meeres. Die Lebenswelt der Menschheit ist von ihren frühen Anfängen an geprägt von den Vorstellungen, die man sich von Himmel und Erde gemacht hat als Ort und Quelle der Sinnstiftung.

Im Abendland lässt sich der Weg dieser Suche nach Sinn verfolgen vom göttlichen Kosmos der Griechen über den Gott der Bibel bis zur Lehre des Menschen im Diesseits. Von Rabbi Bunam von Przysucha stammt die berühmte Aussage, dass er ein Buch verfassen wollte, das „Adam“ heißen und den ganzen Menschen enthalten sollte. „Dann habe ich aber beschlossen, dieses Buch nicht zu schreiben.“ Und wenn Theodor W. Adorno sagt, dass das Ganze das Unwahre ist, so weigert er sich, diese Welt, so wie sie ist, als das letzte Wort anzuerkennen. 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.

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 Gottes, sondern zum Instrument der menschlichen Macht geworden, der Macht, die der Mensch über Leben und Tod seines Mitmenschen 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 wol-

len, 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 zusammenschmiedet.

Die rabbinische Antwort auf den griechischen Logos war schon ganz früh: *sof ma'aseh be-machschava 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.“⁷

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.

⁷ Babylonischer Talmud, Schabbat 88a.

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.

Im Babylonischen Talmud, Abschnitt Brachot, der von den Segenssprüchen handelt, finden wir die folgende Überlieferung:

„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 – von 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, den anderen Göttern, 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.

3. Bund, Land und Verheißung

Wie wir bereits gesehen haben, ist es Abraham, Urvater der drei monotheistischen Religionen, dem der Durchbruch zum Mitmenschen gelingt. Die Aufforderung Gottes trägt einen universalen und zugleich einen partikularistischen Charakter:

„Und Gott sprach zu Abraham: Geh aus deinem Land, aus dem Haus deines Vaters in das Land, das ich dir zeigen werde. Und ich werde dich zu einem großen Volk machen und ich werde dich segnen und ich werde deinen Namen groß machen und du wirst ein Segen sein. Ich werde segnen, die dich segnen und die dich verfluchen sind verflucht und in dir werden alle Familien der Erde gesegnet sein.“ (Gen 12,1-4)

In diesen Sätzen begegnen wir dem Kern des Judentums, das seinen Bund mit Gott versteht einerseits aus der *Trennung*, vom Vaterland, vom Vaterhaus, um geführt zu werden in ein Land, das Gott zeigen wird, aber andererseits auch als *Verbindung* mit allen Familien der Erde aufgrund des Segens, den Gott Abraham *für diesen Zweck* gibt: also nicht als Selbstzweck, denn Abraham kann nur auf diese Weise ein Segen sein. Inklusivität und Exklusivität bedingen einander gegenseitig. In erster Linie geht es also um ein Aufgeben des natürlichen Bundes von Geburt und Verwandtschaft zugunsten eines *partikularen* Verhältnisses zu Gott und zu einem Land (das hebräische Wort für Land – *erets* – ist das selbe wie für Erde), aber sofort wird durch den Segen eine *universale* Verheißung ausgesprochen: „... durch dich werden alle Familien der Erde gesegnet werden.“

Partikularer Universalismus, dies ist die Art und Weise, in der das jüdische Volk in allen Epochen seiner Geschichte diese Gabe des Segens verstanden hat: als Unterpfand für den Segen der Völker. Ziel und Zweck sollte nicht das Eigene, sondern gerade das Andere, das Fremde sein: das Land, das du noch nicht kennst und die Völker, denen du noch nicht begegnet bist. Im Land Israel – aber auch in den Ländern der Zerstreuung – war dies zu allen Zeiten ein ständiges Leitmotiv des Volkes Israel: Nur unter diesen Bedingungen hast du als Volk ein Anrecht auf den Segen Gottes ...

Bund, Land und Verheißung sind somit die religiösen Grundmotive, die von Anfang an den biblischen Monotheismus geprägt haben und welche bis auf den heutigen Tag Fragen aufwerfen, die alle drei monotheistischen Religionen, Judentum, Christentum und Islam, betreffen. Jede dieser Religionen hat eine *partikuläre* Lösung gefunden, die jedoch nicht zu einem universalen Ethos geführt haben, welches eine Antwort geben würde auf den Missbrauch dieser Grundmotive, welche alle Bereiche des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens betreffen.

Im Folgenden wollen wir nachspüren, wie in der Bibel und in der jüdischen Tradition Land als zum Bund zwischen Volk und Gott gehörig verstanden wird.

In der Schöpfungsgeschichte finden wir die Grundlage für die Verbindung zwischen Mensch und Gott durch die Erde:

„Und Gott sprach: sehet da, ich habe euch gegeben alle Pflanzen, die Samen bringen auf der ganzen Erde und alle Bäume mit Früchten, die Samen bringen zu eurer Speise.“ (Gen 1,29)

Die Früchte der Erde werden den Menschen von Anfang an als Geschenk von Gott gegeben – noch vor der Gabe der Tora am Berge Sinai – und das Land, in das das Volk einzieht, steht für die ganze Erde im Bezug auf die Ernte, deren Erstlingsfrüchte Gott geweiht sind, wie im Paradies alle Bäume für Adam da sind, um sie zu hüten und zu bewahren. Beide Geschenke erinnern an die Tatsache, dass die ganze Erde Gott gehört und sie den Menschen nur unter der Bedingung des richtigen Gebrauchs und nicht des Missbrauchs gegeben ist.

Die Frage, die also von Anfang an im Zentrum steht, ist die des Besitzes, der Verfügbarkeit von Himmel und Erde und allem, was sie enthalten, aber mehr noch des Besitzes der Herrschaft über den Besitz des Nächsten, und in letzter Instanz des Besitzes der Herrschaft über sein Schicksal, über Tod und Leben.

Im ersten Kapitel Genesis ist das Thema Schöpfung und Leben, ein Gott, der spricht und die Welt war. Er ist es, der ausschließlich über die Welt verfügt als Schöpfer, der sie aber als Gabe den Menschen schenkt, zur Nahrung.

Das zweite Kapitel Genesis redet von der Reziprozität zwischen Mensch und Gott. Die Frage lautet: wem gehört die Erde, dem Menschen, der sie bearbeitet, oder Gott, der den Tau des Himmels gibt. Der Baum der Erkenntnis im dritten Kapitel ist der Prüfstein der Beziehung zwischen Gott und Mensch, aber mehr noch zwischen Mensch und Mensch, wie im vierten Kapitel zum Ausdruck kommt. In der Konfrontation zwischen Kain und Abel um den Besitz der materiellen und geistigen Güter der Erde. Ein rabbinischer Midrasch fragt, worüber die zwei Brüder, erste Menschenkinder, sich stritten und findet drei Gründe: erstens, um Grundstücke, zweitens um ihre Schwester – offensichtlich wollten sie sie beide – und drittens, um den Ort des Tempels. Die Frage Kains „Bin ich meines Bruders Hüter?“ ist bis zum heutigen Tage die Kernfrage in Bezug auf den Missbrauch von Religion: alle sind Kinder Gottes und als solche hüten wir nicht nur unser eigenes Grundstück, sondern das Stück Erde, welches uns allen als geistiges Gut vom Schöpfer anvertraut ist. „Du sollst nicht töten“ ist somit die Bedingung für jede Gottesbeziehung, jenseits aller Argumente, seien sie religiöser oder rationaler Art.

Der Bund zwischen Gott und Volk Israel wird *an der Erde* sichtbar als Segen oder als Fluch, ein Motiv, welches insbesondere von den Propheten hervorgehoben wird und das seine Wurzeln im Pentateuch hat. Die wichtigste Stelle ist im zweiten Abschnitt des Schma-Gebetes: „... so werde ich eurem Land Regen geben zu seiner Zeit, Frühregen und Spätregen, dass du einsammelst dein Getreide, deinen Wein und dein Öl. Und ich werde deinem Vieh Gras geben auf deinem Felde, dass ihr esset und satt werdet. Hütet euch aber, dass sich euer Herz nicht betören lasse, dass ihr abfallet und dienet anderen Göttern und sie anbetet. Und dass dann der Zorn Gottes entbrennt und er den Himmel schließt, sodass kein Regen kommt und die Erde ihr Gewächs nicht gibt und ihr bald ausgetilgt werdet aus dem guten Land, das euch Gott gegeben hat.“ (Dtn 11,14-16) Die Bedingung für den Besitz des Landes ist das Einhalten der Gebote Gottes, die nicht als rein kultische, sondern als ethische Grundlage einer gerechten Gesellschaft gegeben sind.

Im Deuteronomium finden wir diesen Gedanken in einem kurzen Gebet, das beim Bringen der ersten Früchte der Ernte zum Tempel zu sprechen ist, und in dem sich der Dank für das Geben des Landes ausdrückt, aufgenommen und weitergeführt wird:

„Wenn du in das Land kommst, das dir der Herr, dein Gott zum Erbe gibt, und es einnimmst und darin wohnst, so sollst du nehmen die Erstlinge aller Feldfrüchte, die du von deinem Lande einbringst, das der Herr dein Gott dir gibt, und du sollst sie in einen Korb legen und hingehen an die Stätte, die der Herr dein Gott erwählen wird, daß sein Name daselbst wohne ... Dann sollst du anheben und sagen vor dem Herrn, deinem Gott: Mein Vater war ein Aramäer, dem Umkommen nahe, und zog hinab nach Ägypten und war dort ein Fremdling mit wenig Leuten und wurde dort ein großes, starkes und zahlreiches Volk. Aber die Ägypter behandelten uns schlecht und bedrückten uns und legten uns harten Dienst auf. Da schrieten wir zu dem Herrn, dem Gott unserer Väter. Und der Herr erhörte unser Schreien und sah unser Elend, unsere Angst und Not. Und führte uns aus Ägypten mit ausgestrecktem Arm und mit großem Schrecken durch Zeichen und Wunder. Und brachte uns an diese Stätte und gab uns dies Land, darin Milch und Honig fließt. Nun bringe ich diese Erstlinge der Früchte des Landes, das du, Herr, mir gegeben hast.“ (Dtn 26,1-10)

In diesem Gebet, das als begleitendes Wort zur Gabe der Erde durch jeden Menschen persönlich ausgesprochen wird, wird die allgemeine Vorschrift des Gebotes zu einem Anlass, sich als Einzelner in die Kette der jüdischen Geschichte einzureihen. Das einmalige Ereignis der Befreiung aus Ägypten findet Ziel und Ruheort an dieser Stelle, wo Gott wohnt. Hier wird keine kollektive Erfahrung in Erinnerung gebracht, sondern die Gabe des Landes durch Gott an den Menschen wird erwidert durch die Gabe der Erstlingsfrüchte durch den Menschen an Gott. Nicht die Väter sind in das Land gekommen, sondern ich bin heute, wie die Väter, in das Land gekommen, eine Aussage, die durch jeden Menschen in jeder Generation wiederholt wird wie am ersten Tag. Wenn ich die ersten Früchte der Ernte in diesem Land esse, erkenne ich aufs neue, dass ich selber in das Land gekommen bin. Um die Bedeutung dieser Aussage zu verstehen, müssen wir an eine andere Stelle im Deuteronomium erinnern: als Moses dem Volk die Geschichte vom Sinai erzählt:

„Der Herr unser Gott hat mit uns einen Bund am Horeb geschlossen. Nicht mit unseren Vätern hat der Herr diesen Bund geschlossen, sondern mit uns selber, diesen hier heute, uns Lebendigen allen.“ (Dtn 5,2-3)

In diesem Satz heißt es nicht, dass Gott nicht nur mit unseren Vätern in der Wüste einen Bund geschlossen hat, sondern „nicht mit unseren Vätern“. Kein Missverständnis darf hier aufkommen, der Bund war nicht nur in der Vergangenheit mit den Vätern, ist nicht aufgehoben durch den Tod der Väter, oder durch einen anderen Bund - der Bund wird immer wieder aufs Neue, mit jedem Einzelnen geschlossen, auf Grund des Sinai-Geschehens mit jeder Generation der Lebendigen vor Gott. Wie Gott das Volk zum Sinai und dann in das Land gebracht hat, so bringt auch jetzt jeder Bauer den Beweis dieses Bringens als seine Gabe an Gott. So wird der Bundschluss bestätigt in der Landnahme, dem Kommen in das im Bund verheißene Land. Die verschiedenen Ebenen der Verbindung mit Land werden in diesem Gebet, als Glaubensaussage, angesprochen: erst ein Umherirren, dann ein Hinabzug nach Ägypten, wo eine Entfremdung

und Unterdrückung empfunden wird, die Rettung durch Gott und das Bringen in dieses Land, das von Milch und Honig fließt. Der Bund am Berge Sinai, als Offenbarung Gottes, wird hier nicht erwähnt: die Offenbarung des Landes als fruchtbarer Nahrungsboden für den Menschen nimmt diesen Platz ein, als Kontrast zu der Wüste, in der sich bis jetzt das Wort Gottes offenbart hatte. Ebenso wird keine direkte Aussage gemacht über die Identität der Vorväter. Jeder erkennt jedoch hier die Geschichten, erzählt im Buch Genesis, von Abraham, Isaak und Jakob, von Joseph und seinen Brüdern, von der Hungersnot, die den Abzug nach Ägypten notwendig machte, der aber auch die Gottesbindung und die Bindung an das Land ermöglicht, wie schon am Anfang dieses langen Weges die Verheißung an den Stammvater Abraham gelautet hatte. Das Gebet schließt mit der Mahnung, dem Fremdling, der Waisen und der Witwe einen Anteil zu geben:

„Und du sollst sprechen vor dem Herrn, deinem Gott: Ich habe aus meinem Haus gebracht, was geheiligt ist, und habe es gegeben dem Leviten, den Fremdlingen, den Waisen und den Witwen ganz nach deinem Gebot, das du mir geboten hast ... Sieh nun herab von deiner heiligen Wohnung, vom Himmel und segne dein Volk Israel und das Land, das du uns gegeben hast, wie du unsern Vätern geschworen hast, ein Land darin Milch und Honig fließt.“ (Dtn 26,13-15)

Heiligkeit und Sittlichkeit werden hier im Bund Gottes mit dem Volk durch das Land bestätigt, der Segen Gottes geht an das Volk Israel und an das Land. Diese Idee wird noch deutlicher im Zusammenhang mit den Worten des Propheten Jeremias:

„Ich gedenke der Treue deiner Jugend und der Liebe deiner Brautzeit, wie du mir folgtest in die Wüste, in ein Land, das nicht besät ist. Geheiligt ist Israel dem Herrn, der Erstling seiner Ernte.“ (Jer 2,2-3)

Wie Gott das Volk als Erstgeborene herausbringt (Ex 4,22), um es durch das Geben der Gebote zu heiligen (Ex 19,5-6), so bringt jetzt Israel sich selbst als Erstling Gottes in der Welt dar. Dieses Symbol bekommt eine reale Bedeutung, wenn es ein wirkliches Volk und ein wirkliches Land betrifft. Der Weg durch die Wüste wird bei Jeremia erwähnt als der geschichtliche Ort, wo der Bund zwischen dem Volk und Gott auf der persönlichen Ebene als Liebe einer Jugend stattgefunden hat. Aus diesem Verhältnis zwischen dem Gott der Geschichte und dem Gott der Natur, die nicht voneinander zu trennen sind, wächst die Bedeutung des Landes als Ort der Erfüllung des Bundes.

Ebenfalls in diesem Zusammenhang zu verstehen ist die Institution des Schabbatjahres. Im Buch Exodus wird die Vorschrift, das Land im siebten Jahr ruhen zu lassen, verbunden mit dem Schabbatgebote:

„Sechs Jahre sollst du dein Land besäen und deine Früchte einsammeln. Aber im siebten Jahr sollst du es nehmen und liegen lassen, daß die Armen unter deinem Volk davon essen, und was übrig bleibt, mag das Wild auf dem Felde essen ... Sechs Tage sollst du deine Arbeit tun, aber am siebten Tag sollst du ruhen, auf daß dein Rind und Esel ruhen und deiner Sklavin Sohn und der Fremdling sich erquicken.“ (Ex 23,10-12)

Diese Vorschriften sind hier ein Teil der Gebote des Rechtsschutzes der Schwachen, der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe, und zeigen, wie das Ruhen am Schabbat, das Land und seine Ernte, integraler Teil der sittlichen Ordnung der Gesellschaft sind. Auch hier ist das Verhältnis mit Gott in diese Ordnung eingebettet: die Erde gehört Gott, und der Mensch darf sie nur unter bestimmten Voraussetzungen benutzen.

Der Bund zwischen Gott und Volk Israel wird an der Erde sichtbar als Segen oder als Fluch:

„So will ich das Land wüst machen, daß eure Feinde, die darin wohnen werden, sich davon entsetzen. Euch will ich aber unter die Völker zerstreuen und mit gezücktem Schwert hinter euch her sein, daß euer Land soll wüst sein und eure Stadt zerstört. Alsdann wird das Land seine Schabbate nachholen. Solange es wüst liegt, wird es ruhen, weil es nicht ruhen konnte, als ihr es solltet ruhen lassen, während ihr darin wohntet.“ (Lev 26,32-35)

Der Segen Gottes über das Land wird hier mit dem Bundesschluss zwischen Gott und Volk Israel verbunden: wenn das Volk den Bund nicht hält, dann wird sogar die Erde den Menschen, die dort wohnen, ihre Nahrung nicht geben. Die Kinder Israels werden zerstreut werden, sodass das Land „seine Schabbate nachholen“ kann. Das Schicksal der Erde, nicht nur die Fruchtbarkeit des Landes Kanaan, wird hier angesprochen: mit gezücktem Schwert wird das Volk Israel verfolgt.

Wir können auch hier wieder beobachten, wie das Verhalten der Kinder Israels als Bundeszeichen im Lande Kanaan, weit über die Grenzen dieses Landes, eine fast universale Bedeutung bekommt, als Zeichen für die Völker. Der Schabbat der Schöpfung soll also am Schabbat des Landes sichtbar werden; wenn das Volk Israel nicht dafür sorgt, in der Verbindung mit Gott, wobei am siebten Jahr genug zu essen ist und auch für das achte und neunte gesorgt wird (Lev 25,20-29), dann wird das Land wüst liegen bleiben, da es nicht im Zeichen des Bundes ruhen konnte. Die Symbiose zwischen Gott, Israel und Land wird nochmals deutlich in der Beschreibung derjenigen, die übrig bleiben werden: sie werden sich wie ewig Verfolgte und Verjagte fühlen, obwohl sie niemand jagt: „einer soll über den anderen hinfallen, als wäre das Schwert hinter ihnen“ (Lev 26,37). Am Ende erfolgt dann aber die Erinnerung an die Barmherzigkeit und Treue Gottes, die die Umkehr des Volkes erkennt und annimmt: „Ich werde an meinen Bund mit Jakob gedenken und an meinen Bund mit Isaak und an meinen Bund mit Abraham und werde an das Land gedenken“ (Lev 26,42). Die Vorfäter werden hier in einem Atem mit dem Land erinnert.

Im Deuteronomium, in den Abschiedsreden Moses, wird die besondere Qualität des Landes Kanaan betont im Gegensatz zu Ägypten:

„Denn das Land, in das du kommst, es einzunehmen, ist nicht wie Ägyptenland, von dem ihr ausgezogen seid, wo du deinen Samen säen und selbst tränken mußt, wie einen Garten, sondern es hat Berge und Auen, die der Regen vom Himmel tränkt - ein Land, auf das der Herr, dein Gott, achthat und die Augen des Herrn, deines Gottes, immerdar sehen vom Anfang des Jahres bis an sein Ende.“ (Dtn 11,10-12)

Der Bund, den Gott mit der Erde geschlossen hat, die Erde mit Regen zu versorgen, wird sichtbar werden für das Volk im Lande Kanaan, das seine Nahrung direkt aus dem Himmel bekommt und das ganze Jahr die Aufmerksamkeit Gottes erhält. Dies soll auch zum Zeichen sein, wie die Gebote Gottes, die das Volk im Herzen und in seiner Seele aufnehmen, als Zeichen auf dem Arm und zwischen den Augen tragen, die Kinder lehren und an Pfosten des Hauses und ans Tor schreiben soll:

„Auf daß ihr und eure Kinder lange lebt in dem Lande, das der Herr, wie er deinen Vätern geschworen hat, ihnen geben will, solange die Tage des Himmels auf der Erde währen.“ (Dtn 11,21, vgl. auch das Schma-Gebet, das auch wieder mit einer Verheißung des Landes an Israel verbunden wird – Dtn 6,3ff)

Bei den Propheten bekommt diese Verbindung eine zusätzliche Bedeutung. Jesaja trauert um die geschändete Erde:

„Die Erde ist entweiht von ihren Bewohnern, denn sie übertraten das Gesetz und ändern die Gebote und brechen den ewigen Bund. Darum verzehrt ein Fluch die Erde ... die Erde wird taumeln wie ein Trunkener und wird hin und her geworfen wie eine schwankende Hütte ...“ (Jes 24,5.6.20)

Im zweiten Buch der Chronik wird am Ende die Rückkehr Israels in das Land mit dem Wort Jeremias verbunden:

„... damit erfüllt würde das Wort des Herrn durch den Mund Jeremias. Das Land hatte die ganze Zeit über, da es wüst lag, Schabbat, bis es an seinen Schabbaten genug hatte, bis siebzig Jahre voll waren.“ (2 Chronik 36,21)

Nachdem alle Tage der Verödung bis siebzig Jahre erfüllt waren, nachdem also das Land sozusagen sein Zeichen gegeben hatte, konnte das Volk wieder zurückkehren.

Dies ist ein Beispiel dafür, wie im jüdischen Kanon jüngere Texte mit älteren verbunden werden, die eine Epoche legt die andere aus. Es wird so eine Verbindung gelegt zwischen Gott, Volk und Land im Sinne von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung; dieses Verständnis wird im Judentum bis zum heutigen Tag wach gehalten.

So sehen wir, dass der ewige Natursegen der Erde im jüdischen Volk als geschichtlicher Segen erfahren wird und in das besondere Verhältnis zu seinem Land im Bund mit Gott eingebettet wird. Das Versprechen, „das Land, das ich dir zeigen werde“ - wird, wie Martin Buber gezeigt hat, erst im Land Kanaan erfüllt. In Haran redete Gott nur mit Abraham, in Kanaan zeigt sich Gott von Angesicht zu Angesicht und lässt ihn das Land sehen (Gen 12,1-9). Die Gottesschau und die Landschaft fallen hier zusammen. Dort im Land wird das Wort Gottes seine endgültige Erfüllung bekommen, wird das Volk ein Segen für alle Völker sein, dadurch, dass es Gerechtigkeit pflegt.

In der Wüstenwanderung des Volkes, auf der Schwelle des Eintritts in das verheißene Land, wird dieses Bild wiederholt: „Schelach lecha - schicke für dich“ heißt es dort (Num 14), wie es bei Abraham „Lech lecha - gehe für dich“ geheißen hat. Nicht Abraham, der das Land in seiner Länge und Breite durchkreuzte, oder Moses, als Botschafter Gottes, kann es dem Volk kundtun, das Volk, jeder einzelne „für sich“, muss es selbst sehen. Und so kehrt auch in der Erzählung der Wüstenwanderung, im Deuteronomium, im Angesicht des verheißenen und gelobten Landes, die Idee zurück, dass das Land dem Volk als Erbeil gegeben ist.

4. Die Schlacht um Babylon und die Banalität des Bösen – Schlussbemerkung

Wie wir gesehen haben, liegen Gut und Böse, Segen und Fluch, Tod und Leben, Krieg und Frieden hautnah nebeneinander, wenn wir über religiöse Motive sprechen, und so kann *Brauch* als Ausdruck der Tradition sowohl nach Innen wie nach Außen sehr rasch in *Missbrauch* umschlagen. Die Frage lautet nach wie vor, wie wir einerseits die spezifischen Merkmale unserer jeweiligen Traditionen bewahren können, ihre Entwicklung wahrnehmen und zu einer Versöhnung mit anderen Denkweisen gelangen können. Ist unser Erbteil als Juden, als Christen, als Muslime so verschieden? Was sind die Grenzen unserer Toleranz? Was schulden wir unserer Tradition und was der Erneuerung? Wie weit können wir den Anderen entgegenkommen, ohne das Eigene ganz und gar zu verlieren? Können wir in letzter Instanz wirklich ein Segen füreinander sein, oder brauchen wir die Gnade Gottes, um uns voreinander zu schützen und zu retten?

Die Bibel erzählt in Genesis 11 die dramatische Geschichte vom Bau der Stadt und des Turms zu Babel. Bis dahin hatte

„... alle Welt dieselbe Sprache und dieselben Worte...“ (Gen 11,1)

Gott fuhr hernieder, um die Stadt und den Turm zu besehen, den die Menschen gebaut hatten, und Gott sprach:

„Wenn sie als ein Volk mit einer Sprache so zu handeln begonnen haben, dann wird ihnen nichts unmöglich sein, was immer sie sich vornehmen. Wohlan, laßt uns hinabfahren und daselbst ihre Sprache verwirren, so dass sie sich einander nicht mehr in ihrer Sprache verstehen.“ (Gen 11,6-7)

Das Volk verlor den Kampf um die gemeinsame Sprache, und sie ließen davon ab, die Stadt zu bauen. Vielleicht besagt die Geschichte von Babel auch, dass Menschen, die etwas Beständiges miteinander bauen wollen, „dieselbe Sprache und dieselben Worte“ sprechen müssen.

Einen Tag nach der Präsentation meines letzten Buches „Eine Rabbinerin in Wien. Betrachtungen“ auf der Leipziger Buchmesse, die inmitten des Irak-Krieges stattfand, schrieb ich die folgenden „Nachbetrachtungen“ zu den „Vorbetrachtungen“ meiner Lesung:

Die Vergangenheit ist nicht wiedererlebbar, wir leben immer in verlorener Zeit und versuchen vergeblich, das Heute als reale Gegenwart einzuholen: die Wirklichkeit holt uns aber immer wieder ein, zerreißt die Probe der Erinnerung. Das Ich von Gestern ist nicht das Ich von Heute, kann nicht das Ich von Morgen sein.

Die Schlacht um Babylon, heute als die Schlacht um Bagdad in den Medien verhandelt, spielt sich nicht in den endlosen Bildern der Schlacht in ‚real time‘, endlosen Interviews mit den Korrespondenten am Tatort, nicht in den Propagandapressekonferenzen der beiden Kriegsparteien, nicht in den endlosen Kommentaren und Analysen, sondern in den Köpfen der Zuschauer in der ganzen Welt ab, wo jeder Einzelne von Berlin nach Jerusalem, von New York nach Brüssel, von Hongkong nach Tokio seine und

ihre eigenen Erfahrungen in das Geschehen hineinbringt. Es ist wie eine Wetterkarte, wo es interessant ist zu wissen, wie das Wetter in Sydney ist, wenn man vielleicht vor hat, in den nächsten Tagen dorthin zu fliegen, es wichtig ist, die Wetterlage in Boston zu erfahren, wenn man zufällig einen Flug dorthin gebucht hat, aber einem der blaue oder graue Himmel aus dem eigenen Fenster am meisten bewegt, die Sonne oder der Regen am eigenen Körper erst wirklich berührt.

Man hört mit eigenen Ohren, sieht mit eigenen Augen, erinnert im eigenen Herzen und weiß mit eigener Vernunft. So weiß auch jeder vom Recht und der Moral, von Macht und Ohnmacht, von Hass und Liebe, von Wissen und Glauben, von Wahrheit und Lüge: es sind ja nicht die Details, die ausschlaggebend sind, sondern die Art und Weise, in der die Tatsachen von uns bewertet werden im Spannungsfeld von Annahme und Abwehr. Die Zeit der „Ungeduld des Herzens“ ist längst vorüber, weil niemand mehr nach Geduld und Ungeduld fragt. Die Debatte um die Toleranz ist längst entartet zwischen post-christlichen Moralpredigten der Begnadigten, die den Anderen „dulden“ für sein oder ihr „Anderssein“, aber keine Würdigung - nicht Anerkennung - als Duldungsethos entwickelt haben. Eine Sensibilität, die nicht nur eine Herausforderung für die aufgeklärte Vernunft, sondern auch eine Kritik des Eigenen beinhaltet, eine Kritik, die mich persönlich betrifft, als Teil einer Gemeinschaft, wo ein Mensch für das Wohl und Unwohl des Anderen persönlich haftet. Wo ein Mensch an der Differenz tatsächlich leidet, diese nicht nur erleidet, d.h. über sich unverletzt ergehen lässt. Dem Anderen wirklich zu begegnen bedeutet, dass jede Berührung eine Verletzung ist: nicht nur für den Anderen, sondern auch meiner eigenen Integrität. Meine eigenen Überzeugungen, die noch vor einigen Momenten so sicher, so selbstverständlich schienen, brechen vor der Begegnung mit dem Anderen zusammen, ein Zusammenbruch, der viel erschütternder ist, als jegliche Megabombe dies auslösen könnte - vorausgesetzt, dass man sie überlebt. Den seelischen Schaden kann man ja mit menschlichen Maßstäben nicht messen, da wir sterblich sind: diese Gnade hat Gott uns zumindest gezeigt, als er Adam und Eva den Weg zum Baum des Lebens versperrt hat. Nicht wie Gott soll der Mensch über Tod und Leben beschließen, nur über Gut und Böse. Die Entscheidung über Leben und Tod sollten wir ihm überlassen und das Leben wählen...

Die Selbstverständlichkeit der Welt ist dahin, da wir, nicht die Welt, aus den Fugen geraten sind. Was heißt es, Zeitzeuge zu sein, wie werden unsere Kinder es ihren Kindern erzählen, wenn wir nicht Lebenszeuge sind. Das Leben über den Tod wählen bedeutet, den Anderen vor dem Tod zu schützen, nicht Gott für den Anderen zu spielen, oder sich selbst, die eigene Haut zu retten durch eine „neutrale“ Haltung, sondern zu wissen, dass es nur ein Ich von Morgen geben kann, wenn das Morgen - wie das Wetter - mich wirklich angeht: ich bleibe ja nicht trocken, wenn der Schirm von den Stürmen der Zeit aus meinen Händen gerissen wird.

So ist vielleicht doch meine Existenz nicht der Ort, wo Geschichte und Biographie sich kreuzen, wenn es (nur) um meine Identität, mein Leben geht. Meine Biographie gewinnt ihre Konturen erst in dem Schatten, den der Andere auf mich wirft, als *Zelem*, Gottesebenbildlichkeit, eine Ebenbildlichkeit, in der alle Menschen geschaffen sind.

Man fragt sich dann, warum Bücher schreiben, warum überhaupt versuchen, die Wirklichkeit zu beschreiben, wie sie an einem bestimmten Punkt in der Weltgeschichte, sei es für einen Historiker, einen Schriftsteller, ist. Was ist die Funktion des geschriebenen Wortes in finsternen Zeiten?

Ist der Mensch ein Spurensucher ohne Gedächtnis, Umherirrender in der Wüste? Ohne Brot und Wasser, lechzend nicht nach Wasser, sondern nach dem Tod?

Meine zehnjährige Enkeltochter Dorine, zu Hause in Jerusalem, sagte mir letzte Woche, am Anfang des Krieges, dass dies der Krieg von Gog und Magog ist. Als ich sie fragte, was dies wohl bedeutete, antwortete sie (ganz selbstverständlich), dass dies der letzte Krieg sei, wo alle Menschen sterben werden und dann wieder auferstehen, weil der Messias dann kommt. Als Zugabe spielte sie mir dann stolz die Melodie von der Titanic auf dem Klavier vor.

In der Abwesenheit einer Logik gibt es ja immer noch die Religion, die Tragödie ist aber, dass unsere Enkel es (noch) ernst nehmen. Wir haben möglicherweise jegliches Anrecht auf die Barmherzigkeit Gottes verspielt.

In der Wiege der drei monotheistischen Religionen, im Zweistromland zwischen Euphrat und Tigris, im Geburtsort Ur des Stammvaters Abraham, an diesem Ursprung findet die Schlacht um Babylon statt. Ist es die Rache Gottes oder der Menschen, Verrat aneinander, ohne dass Gott es verhüten kann? Gott behüte uns vor einer Welt, wo ein Mensch aufhört, seines Bruders Hüter zu sein.

Die Türme von Babylon und Manhattan sind der Menschheit leider zum Verhängnis geworden.

Es ist Zeit zum Handeln, um den Segen, das von Gott gegebene Pfand, für den Frieden einzusetzen, im Wissen, dass am Ende trotz allem beide Söhne, Isaak und Ischmael, *gemeinsam* ihren Vater Abraham zur letzten Ruhe bringen.⁸

⁸ Gen 25,9.