

TOLEDOT ADAM: DIE RABBINISCHE PERSPEKTIVE AUF DIE MENSCHLICHKEIT DES MENSCHEN | 15.14.1

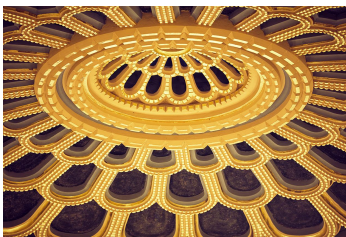
<https://worthaus.org/mediathek/toledot-adam-die-rabbinische-perspektive-auf-die-menschlichkeit-des-menschen-15-14-1/>

Datum | 30. Oktober 2025

Referent | Rabbiner Dr. Asher J. Mattern

Dauer | 01:41:45

Seminar | Worthaus Herbstsymposium 2025 – Görlitz



Ein paar Verse, zack, schon war der Mensch geschaffen, Adam hieß er, bekam eine Frau, bekam Kinder, die brachten sich gegenseitig um, weiter geht's in der Erzählung, die wir alle kennen. So zügig kann man die Erschaffung des Menschen hinter sich lassen. Jedenfalls, wenn man die Bibel einfach nur liest. Wenn man sie verstehen will, dauert es länger. Hört man dem Tübinger Rabbiner Asher J. Mattern zu, dann wird schnell klar, dass wir die Erschaffung des Menschen nicht so schnell abhaken sollten. Es stecken so viele Fragen – und Antworten – in der Schöpfungsgeschichte des Menschen: Was bedeutet es überhaupt, ein Mensch zu sein? Wie können wir es verstehen, dass der Mensch – wir – nach Gottes Ebenbild erschaffen ist? Und warum, bitteschön, hat der allmächtige Schöpfer solch ein Mängel Exemplar in solch eine fehlerbehaftete Welt gesetzt? Mattern erklärt Bedeutung und Schreibweisen, Feinheiten der Sprache und das, was zwischen den Zeilen steht. Und langsam versteht man, dass die Erschaffung des Menschen nicht in wenigen Versen und auch nicht in vielen Büchern der Bibel erledigt ist. Sondern bis heute andauert. Und dass wir alle aufgerufen sind, Menschen zu werden.

Zeitstempel

Inhalt Transcript

Dieses Transkript wurde mit KI generiert und kann Fehler enthalten.

© 2026 Worthaus e. V.

00:00

Sie hatten meinen Vortrag angekündigt als "Die rabbinische Perspektive auf die Menschlichkeit des Menschen". Also hier bei mir selber steht etwas anderes, da steht "Eine rabbinische Perspektive auf die Menschlichkeit des Menschen". Ich war wahrscheinlich noch sehr vermessen, als ich den Titel angegeben habe, und habe seitdem ein bisschen an Demut gewonnen. - Ich weiß nicht, ob Sie eine Idee haben, was "Toledot Adam" heißen soll. Toledot wird normalerweise mit "Geschichte" übersetzt. Ich gehe gleich noch ein bisschen genauer darauf ein. Adam wissen Sie natürlich - der Mensch, wie er in der Genesis das erste Mal genannt wird, wenn es um die Erschaffung des Menschen geht. Und diesen ganzen Komplex und diese Begrifflichkeit werden wir ein bisschen betrachten,

01:05

denn es geht darum, zu sehen, wie in der rabbinischen Tradition die Menschlichkeit des Menschen gedacht wird. Jetzt habe ich gesagt "rabbinische Perspektive". Selbst wenn ich sage "eine rabbinische Perspektive", ist trotzdem sehr, sehr wichtig, kurz mal zu sagen, was das ist. Es geht hier darum, das Judentum zu verstehen. Aber die große Frage ist: Was ist eigentlich das Judentum? Erst mal "das Judentum", ähnlich wie "die rabbinische Perspektive". Es wird häufig von "Judentümern" gesprochen mittlerweile, um die Bandbreite zu öffnen. Darauf werde ich in einem späteren Vortrag am Sonntag noch mal kurz eingehen. Aber grundsätzlich hat man, wenn man von rabbinischer Perspektive spricht, sofort das Gefühl, man spricht für das Judentum, vielleicht sogar für Israel, das alte Israel und so weiter. Und deshalb müssen wir ein bisschen sehen, was das eigentlich ist. Die erste Idee wäre natürlich für viele wahrscheinlich, wenn ich als Rabbiner hier stehe, dass ich aus der Perspektive des jüdischen Glaubens spreche.

02:03

Auch das ist etwas kompliziert. Auch darauf werden wir am Sonntag noch mal genauer eingehen. Jetzt schon mal vorab: Es ist etwas komplizierter. Da ist auch die Frage: Spreche ich sozusagen aus der Perspektive der jüdischen Religion? Was ist Religion eigentlich? Ist es Theologie? Da kann man sagen, dass viele große Rabbiner gesagt haben: So etwas wie jüdische Theologie gibt es gar nicht. Warum nicht? Weil man über Gott schlicht nicht sprechen kann. Und ein Logos über Gott gibt es nicht. Also es gibt keine Möglichkeit, über Gott zu sprechen. Und was das Judentum dann wäre oder das rabbinische Judentum, das wäre sehr viel mehr so etwas wie eine Anthropologie. Eine Anthropologie in Bezug auf Gott, aber entsprechend über den Menschen. Über den Menschen können wir was sagen, wir können über unser Verhältnis zu Gott, unseren Bezug auf Gott, etwas sagen. Aber über Gott kann man schlicht nichts sagen. Nicht umsonst gibt es so etwas wie ein Bilderverbot. Ein Bilderverbot, das in der jüdischen Tradition tatsächlich auch ein Verbot ist, Gott direkt

03:00

zu nennen. Der Name. Normalerweise, wenn wir von Gott sprechen, sagen wir "der Name". "Der Name" ist ein Ersatz für den Namen Gottes, der selber unaussprechlich ist. Er ist unaussprechlich, nicht nur weil er vergessen ist, sondern weil er prinzipiell unaussprechbar gesetzt ist. Denn mit Namen haben wir Zugriff auf Gott. Früher hat man mit Namen, mit Wörtern Magie betrieben. Das heißt, die Idee ist, über Wörter, über Namen haben wir einen Zugriff, und der ist in der jüdischen Tradition erst mal so nicht gegeben. Also wahrscheinlich ist es auch keine Theologie, zumindest nicht im üblichen Sinne. Ist es ein Denken? Und wenn ja, welches Denken? Ist es ein traditionelles Denken? Ist es so etwas wie Philosophie? Ich hoffe, das werden wir im Laufe dieses Vortrags ein bisschen erörtern können. Ich würde persönlich sagen, dass die rabbinische Perspektive wahrscheinlich so etwas wie eine existenzphilosophische Perspektive wäre, also nicht unbedingt eine religiöse Perspektive im engeren Sinne oder im Sinne des üblichen Verständnisses dieses Wortes. Wichtig ist noch zu sehen, dass rabbinische Perspektive in dem Sinne tatsächlich eine

04:06

Perspektive des Judentums ist. Denn man muss wirklich wissen: Wenn man heute über das Judentum spricht, spricht man immer eigentlich aus der Perspektive des rabbinischen Judentums. Viele haben die Vorstellung, dass das Judentum so etwas wie eine Vorgängerreligion des Christentums ist. Und das ist sehr mit Vorsicht zu genießen, weil das alte Israel, das eine Vorgängerreligion des Christentums wäre, genauso eine Vorgängerreligion des rabbinischen Judentums ist. Das rabbinische Judentum ist eine Entwicklung aus dem pharisäischen Judentum, das sich tatsächlich durchgesetzt hat und geschichtsbestimmend wurde nach der Zerstörung des Tempels, also seit dem Jahr 70 nach Christus, und von da an eigentlich das Judentum geworden ist. Aber Sie sehen schon, wenn ich 70 nach der Zeitrechnung sage, dann ist es eigentlich eine parallele Entwicklung zum Christentum. Und das kann man sehr oft sehen, dass nicht nur das Christentum sich vom Judentum abgesetzt

05:04

hat, sondern auch das Judentum darauf reagiert hat und dass sie sich beide ein Stück weit in Abgrenzung voneinander konstituiert haben. Professor Morgenstern wird, glaube ich, morgen ein bisschen diese Themen anschneiden. Auf jeden Fall ganz klar: Rabbinische Perspektive ist das Judentum, wie es sich in den letzten 2000 Jahren entwickelt hat. Und dieses Judentum wird durch eine bestimmte Sache zuallererst charakterisiert. Und das ist, dass es ein Judentum nicht nur der Torah ist, sondern ein Judentum der doppelten Torah, einer der zweifachen Torah. Das trennt die Pharisäer und die Rabbiner tatsächlich vom sadduzäischen Judentum, vom Tempeljudentum, die nicht davon ausgegangen sind, dass es neben der schriftlichen Torah noch eine mündliche Torah gibt und dass es in dem Sinne von schriftlicher und mündlicher Torah zwei Torot gibt. Also wenn wir von Torah sprechen - normalerweise haben Sie wahrscheinlich im Kopf, dass wir

06:05

mit Torah die fünf Bücher Moses meinen oder aber den Tanach, die hebräische Bibel. Der Tanach ist mehr oder weniger das, was man das Alte oder heute oft das Erste Testament nennt. Ein bisschen andere Texte, etwas weniger Texte und vor allen Dingen eine etwas andere Gliederung. Aber als erste Idee kann man sicherlich das Alte Testament und den Tanach gleichsetzen. Normalerweise, wenn wir als Juden von Torah sprechen, haben wir vor allem entweder die Fünf Bücher Moses im Blick oder aber wir denken an die mündliche Torah. Denn das ist das Entscheidende. Das ist das, was eben nicht nur die Pharisäer und die Rabbiner vom saduzzäischen Judentum abtrennt, sondern ganz stark eben auch das Judentum im Verständnis von Torah oder von heiliger Tradition vom Christentum. Wir haben eine mündliche Torah. Diese mündliche Torah ist tatsächlich eine viel, viel umfassendere Torah als die schriftliche Torah.

07:05

Der große deutsche Rabbiner Raphael Hirsch hat es so beschrieben, dass er gesagt hat, dass die schriftliche Torah eigentlich nichts anderes wäre als die kurzen Notizen, die man sich macht, wenn man die mündliche, die umfangreichere Torah in Erinnerung behalten will. Und dann kann man sich natürlich fragen: Was kommt hier eigentlich zuerst? Aber zunächst mal ein kleines Zitat aus der Mischna. Da wird sozusagen die Vermittlung über die Weitergabe der Torah beschrieben: Moses empfing die Torah vom Sinai und übermittelte sie Joshua, Joshua den Ältesten, die Ältesten den Propheten und die Propheten den Männern in der großen Versammlung und so weiter. Es gibt eine Überlieferungskette, und die ist im Wesentlichen, wenn wir das lesen, die Kette der mündlichen Überlieferung. Und was sehr, sehr wichtig ist: Diese mündliche Überlieferung ist etwas, was weitergeht.

08:02

Aus dem jüdischen Verständnis heraus ist die Torah nicht etwas, was abgeschlossen ist. Die schriftliche Torah ist abgeschlossen, aber die mündliche Überlieferung ist eine, die vom Berg Sinai immer weitergegangen ist und die heute weitergeht. In dem Sinne ist die Torah nicht abgeschlossen. Das ist ganz, ganz wichtig. Es gibt eine Textstelle im Talmud, da wird darüber gesprochen, wie das eigentlich funktionieren kann. Also die Erzählung ist, dass Moses auf den Berg Sinai kommt, um die Torah in Empfang zu nehmen. Und er sieht Gott, der über den Buchstaben lauter Verzierungen anfügt, kleine Schleifen und Häkchen und so etwas. Ich weiß nicht, ob Sie schon einmal die Torah gesehen haben, die Rollen, da sind so lauter Verzierungen dran. Und Moses fragt Gott: Wofür sind diese Verzierungen, was soll das?

09:00

Und dann sagt Gott: Es wird jemanden geben, der wird aus diesen ganzen Verzierungen Gesetze ableiten können. Und Moses ist völlig überrascht und fragt: Kann ich den mal sehen? Und dann, wie von Zauberhand, dreht er sich um und sitzt im Lernhaus des Rabbi Akiva. Er sitzt ganz in der letzten Reihe, wie es sich für die schlechten Schüler gehört, und beobachtet. Und Rabbi Akiva erzählt alle möglichen Gesetze, die Gott am Berg Sinai gegeben hat. Und Moses versteht kein Wort. Und irgendwann glücklicherweise fragen die Schüler: Rabbi Akiva, woher weißt du das alles? Woher kommt das? Und dann sagt Rabbi Akiva: Von Moses vom Sinai. Und dann beruhigt sich Moses. Und er ist wieder zurück auf dem Berg Sinai und fragt dann auch noch, was mit ihm passiert ist. Und wir wissen von Rabbi Akiva, dass er tatsächlich von den Römern gefoltert wurde, dass ihm die Haut bei lebendigem Leib abgerissen wurde. Das war das Schicksal, das mit ihm passiert ist.

Dieses Transkript wurde mit KI generiert und kann Fehler enthalten.

© 2026 Worthaus e. V.

10:00

Aber Moses fragt sich: Wieso hast du nicht ihm die Torah gegeben, sondern mir? Und Gott sagt: Das ist meine Entscheidung, das ist nicht zu diskutieren. - Warum ist die Geschichte so wichtig? Die Geschichte ist so wichtig, weil sie deutlich macht, dass die Torah mehr enthält, als Moses verstehen konnte. Es wurde Moses gegeben beim Berg Sinai, aber es ist nicht alles für Moses verständlich geworden. Vieles erklärt sich erst in späteren Situationen. Die Torah ist dort gegeben, aber sie muss immer aktualisiert werden. Und Rabbi Akiva hat sie in einer bestimmten Situation aktualisieren können und dadurch Dinge sehen können aus seiner Perspektive, die Moses nicht sehen konnte, die aber tatsächlich schon Teil der Torah waren. Und hier sehen wir sozusagen, wie die mündliche Torah funktioniert. Die Torah ist etwas, das wirklich an die schriftliche gekoppelt ist, aber gleichzeitig sie immer transzendieren kann. Vielleicht noch eine Bemerkung, die noch wichtig ist.

11:02

Was bedeutet Torah eigentlich? Normalerweise übersetzen wir es mit "Weisung", da steckt aber sehr, sehr viel mehr drin. Im Begriff Torah steckt auch drin zum Beispiel das Verb *lelemed* [?], das heißt lehren, also es ist eine Belehrung, die Torah ist eine Belehrung. Aber es steckt auch ein Wort drin, das modernhebräisch *herajon* heißt. *Herajon* ist Schwangerschaft. Also es ist eine Form von Befruchtung. In dem Moment, wo wir die Torah annehmen, werden wir befruchtet, ähnlich wie bei einer Schwangerschaft. Also diese Befruchtung ist eine Befruchtung mit einem unerschöpflichen Potenzial. Also wenn wir davon ausgehen, rabbinisches Denken ist ein Denken, das in dieser mündlichen Tradition sich bewegt, sich dabei auf die Torah zurückbezieht, dann ist die Frage: Können wir das mit Philosophie in irgendeiner Weise verbinden? Ich hatte am Anfang gesagt, ich verstehe das rabbinische Denken als eine Art von Existenzialphilosophie.

12:02

Normalerweise, in der Moderne zumindest, hat man den Eindruck, dass Philosophie den Anspruch hat, voraussetzungslos zu sein. Und hier ist es ganz klar: Dieses Denken beginnt mit einer Voraussetzung, mit der schriftlichen und der mündlichen Torah. Nun ist es aber so, wie wir gleich sehen werden, vor allem morgen auch noch mal sehen werden, dass es um einen Umgang mit dieser Tradition geht oder innerhalb dieser Tradition mit der Vorgabe der Torah, in der eigentlich diese Vorgabe in ihre Flexion in einer Weise hineingezogen wird, dass sie dabei gleichzeitig dekonstruiert wird und sich in der Reflexion immer weiterentwickelt. In gewisser Weise könnte man sagen, dass die rabbinische Reflexion ihre Vorgabe so bearbeitet, dass die Voraussetzungslosigkeit am Ende liegt, nachdem sie alles durchgearbeitet hat. Und letztendlich würde die moderne Philosophie, also die Philosophie des 20. Jahrhunderts, auch nichts anderes von sich behaupten können. Da ist die Parallelität, glaube ich, schon relativ schlüssig.

13:08

Ich wollte noch ein Beispiel geben dafür, wie radikal tatsächlich dieses Aufarbeiten der Vorgabe sein kann. Der Rambam, der größte Rechtsgelehrte im Mittelalter, jüdischer Rechtsgelehrter und zugleich der größte Philosoph der jüdischen Tradition, hat in seinen philosophischen Reflexionen die Frage gestellt, ob die Welt nun wirklich Schöpfung ist oder ob man nicht eher wie Aristoteles, sein großes griechisches Vorbild in der Philosophie, davon ausgehen müsste, dass die Welt ewig ist. Die große Frage, Ewigkeit der Welt oder Schöpfung? Und was hat Rambam, wirklich ein Torah-treuer Jude, gesagt? "Wenn ich mit philosophischen Argumenten zu dem Schluss kommen muss, dass Aristoteles Recht hat und dass die Welt ewig ist und nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt von Gott

14:07

erschaffen wurde, dann werde ich es auch in der Torah finden und aus der Torah herauslesen können." Sie sehen, wie radikal dieser Gestus ist. Wir würden ja immer sagen, Schöpfung ist wirklich etwas ganz Zentrales für die jüdische wie für die christliche Tradition, für die jüdische wahrscheinlich noch mehr. Und trotzdem hat dieser Philosoph und Rechtsgelehrte gesagt: Wenn die Argumente in eine andere Richtung gehen, dann werde ich das auch in der Torah zeigen können. Tatsächlich werden wir nachher vielleicht noch ein bisschen sehen, warum. Okay, das alles vorweg zu dem, was rabbinisches Denken, die rabbinische Perspektive, die Torah wäre. Jetzt aber eine andere Frage: Was ist eigentlich das Thema dieses rabbinischen Denkens? Oder: Was ist das Thema der Torah? Denn wenn wir sagen, es ist ein Denken, wird da wahrscheinlich irgendetwas gedacht werden, irgendein zentrales Thema sein. Und es gibt sehr, sehr viele Ideen, was das sein könnte. Ein zentraler Gedanke oder eine Idee, die in der rabbinischen Tradition ganz

15:10

stark gemacht wird unter Bezug eines bestimmten Verses, des Verses Genesis 5,1: "Se sefede toledot adam bejod berom elokim adam." Auf Deutsch: "Dies ist das Buch der Geschichte des Menschen." In 1. Moses 5,1 findet sich dieser Vers. Und dieser Vers ist ein Vers, den zum Beispiel der große Gelehrte Ben-Hasei, ein Gelehrter des Talmuds der zweiten Generation, aber noch der Zeit der Mischna, als klal gadol bezeichnet hat. Klal Gadol ist eine große Regel oder eher ein großes Prinzip. Es gab eine Diskussion, wie man eigentlich die Torah zusammenfassen könnte. Und er hat gesagt: Das ist der Kernvers. Das ist eigentlich der Vers, der uns aussagt, was die Torah ist. Die Torah ist die Geschichte der Hervorbringung des Menschen.

16:12

Das Interessante ist bei dieser Formulierung das "Toledot Adam". Das ist der Titel des Ganzen hier. Toledot Adam. "Se sefede toledot adam." Toledot Adam. Die Frage ist, wie liest man das? Das ist eine Genitivkonstruktion. Man könnte es als Genitivus objectivus oder als Genitivus subjektivus bezeichnen. Die Frage ist: Geht es um das, was aus Adam hervorgeht? Dann wäre es ein Genitivus subjektivus. Oder ist es das, was Adam hervorbringt? Also ist es die Geschichte, die Adam hervorbringt, oder ist es das, was aus Adam hervorgeht? Die ganzen klassischen Rabbiner tendieren dazu zu sagen: Das ist ganz klar. Es geht hier darum, Adam wurde erschaffen, und jetzt geht es darum, was aus Adam hervorgeht,

17:12

also die Nachfolger von Adam. Aber es gibt eine andere Linie, die vor allen Dingen seit der Kabbalah, seit der frühen Neuzeit, sehr viel stärker geworden ist bei Maharal von Prag, bei Ischajahu Horowitz, einem Denker, der um 1600 gelebt hat. Das sind alles Rabbiner, die allmählich eine Verschiebung in eine andere Richtung gesehen haben und gesagt haben: Nein. Eigentlich ist das, was hier passiert: Wenn wir den Schöpfungsbericht haben, da geht es um die Erschaffung Adams, es ist eigentlich sozusagen die Idee Adams. Und jetzt ist die Frage: Wie kommen wir dahin? Und das Buch der Torah ist das Buch, das beschreibt, wie wir dahin kommen können, beziehungsweise das uns die Anweisungen gibt, wie wir dahin kommen können. Ein großer französischer Rabbiner des 20. Jahrhunderts war Rav Manitou, das ist der Name,

18:13

den er bei den französischen Scouts bekommen hat, bei den jüdischen französischen Scouts wurde er Manitou genannt. Leon Ashkenazi ist sein offizieller Name, aber er wird in der jüdischen Welt immer als Rav Manitou bezeichnet. Der hat diese Entwicklung ganz, ganz stark gemacht. Und das ist auch etwas, was ich hier sozusagen als Linie ein bisschen verfolge. Wenn wir sagen, dass es um die Hervorbringung des Menschen geht, dann bedeutet es zweierlei. Die Torah, können wir zusammenfassen, die Torah ist die Weisung zur Hervorbringung des menschlichen Menschen. Das ist der Kern dieses Buches. Also Ben-Hasai sagt: Das ist das Prinzip der Torah: Toledot adam. Das Prinzip der Torah, die Idee der Torah ist, wir haben hier ein Buch, das uns beibringen soll, das uns helfen soll, die Menschlichkeit des Menschen hervorzubringen. Zu "Toledot" ist noch wichtig: Wenn wir das Wort als "Geschichte" übersetzen,

19:11

dann ist es nicht Geschichte, sagen wir im griechisch-römischen Sinne, sondern in toledot steckt "Gebären" drin. Jom holädät zum Beispiel ist der Geburtstag. Nulad [?] ist Geborensein. Die Kette der Geburten ist ein diskontinuierliches Geschichtsmodell. Es geht immer sozusagen nach unten und es geht wieder nach oben bei dieser Erarbeitung des Menschen. - Sie sehen jetzt von dieser Fragestellung her, warum ich gesagt habe, dass es schon eine Nähe zur Philosophie gibt, denn wir können mit Sicherheit sagen, dass auch die Philosophie sich ganz entscheidend mit der Frage nach dem Menschen beschäftigt. Sie kennen die kantianischen Fragen, die Grundfragen der Philosophie: Was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen? All diese Fragen führen im Kern nach Kant zurück zu der Frage: Was ist der Mensch? Und das ist eine Frage, die die griechische Philosophie schon beschäftigt hat und die natürlich auch die Philosophie nach Kant beschäftigt hat.

20:13

Und da laufen also schon von der Fragestellung her eben die jüdische und die philosophische Tradition zusammen. Wenn ich jetzt sage, es geht um die Erschaffung Adams, die Hervorbringung Adams, dann ist es zunächst einmal auch wichtig zu sehen, dass es um Adam geht, den Menschen, und nicht um die Juden. Denn das ist ja auch etwas, was viele Leute denken, dass es in diesem Buch der Torah um das jüdische Volk geht, um den Bund des jüdischen Volkes mit Gott und so weiter. Und das ist alles nicht verkehrt. Die Frage ist nur: Ist das der Kern oder ist es eine notwendige Folge einer viel umfangreicheren Idee? Also für das Verständnis von Adam ist erst einmal sehr, sehr wichtig: Von Adam gibt es keinen Plural. Adam ist nicht ein Wort wie Mensch, Menschen.

21:05

Es gibt keinen Plural. Es gibt nicht Adamim oder so etwas. Warum? Weil es nur eine Art gibt, menschlich zu sein. Es gibt nicht von vornherein die jüdische, die christliche, die muslimische, die buddhistische oder wie auch immer. Es gibt eine Art, Mensch zu sein. Und darum geht es. Welche ist es denn dann? Sehr viel einfacher haben die Rabbiner tatsächlich diese Geschichte betont, dass Adam sozusagen als einer erschaffen wurde. Es ist nicht unbedingt so, dass wir das jetzt historisch ernst nehmen müssen, sondern es geht darum, wiederum hier eine Setzung zu machen. Wir gehen davon aus, es gibt einen Vorfahren für uns, schlicht und einfach aus dem ethischen Aspekt heraus, dass niemand sagen können soll: Ich habe bessere Vorfahren als du. Es gibt nur einen Vorfahren für die gesamte Menschheit. Das ist übrigens auch eine Sache, die in der muslimischen Tradition sehr stark betont wird. Es gibt Midraschim, das heißt Auslegungen der Torah bzw. Erzählungen um die Torah herum, die Teil der mündlichen Torah sind,

22:05

in denen betont wird, dass, wenn Adam aus der Erde erschaffen wurde, Gott Erde von jedem Erdteil genommen hat. Also nicht etwa die Erde von Jerusalem oder dem Heiligen Land oder so was, sondern von überall her, um zu betonen, dass Adam wirklich von überall her ist und gleichzeitig überall ist. Und wie es eben einen Adam gibt, eine Art zu sein, so sagt die jüdische Tradition auch ganz deutlich, dass nicht nur die Juden, sondern alle Gerechten aus allen Völkern Anteil an der kommenden Welt haben. Also es gibt da von Anfang an einen ganz klaren Impuls zur Universalität. Das wird nachher enger gefahren, aber grundsätzlich ist es hier so. Es geht mit Adam los, einem Menschen, es geht um einen Bund mit der gesamten Menschheit bei Noach. Es geht wirklich um die gesamte Menschheit erst mal in dieser Torah und die Idee des Menschen.

23:00

Also ganz klar, wenn es darum geht, den Menschen zu erschaffen, dann brauchen wir eventuell Anweisungen, wie wir das machen. Diese Anweisungen brauchen wir vor allen Dingen, weil es ein Problem mit der Menschlichkeit des Menschen gibt. Gott erschafft den Menschen. Das Problem ist aber, schon bei Adam selbst zeigen sich gewisse Probleme, und die Probleme werden noch viel stärker in der nächsten Generation. "Und so sprach Kain zu Hevel, seinem Bruder. Und es passierte, als sie wieder auf dem Feld waren, erhob sich Kain wider seinen Bruder Hevel und er erschlug ihn." Es kommt zum ersten Mord, zum Mord zwischen Brüdern, wie es scheint. Die Frage ist: Sind sie wirklich Brüder? "Und der Name sprach zu Kain: Wo ist dein Bruder Hevel? Und er, Kain, sprach: Ich weiß es nicht. Bin ich denn der Hüter meines Bruders?" Wir kommen hier ein bisschen schon zu dem, was die Menschlichkeit des Menschen anscheinend ausmacht, was aber nicht unbedingt einsichtbar ist.

24:00

Kain versteht nicht, worin seine Menschlichkeit besteht. Er fragt: Bin ich der Hüter meines Bruders? Tatsächlich sagt uns die Torah hier in gewisser Weise, worauf sie abzielt, nämlich Hüter seines Bruders zu sein. Aber es ist nicht etwas, was in diesem Moment für ihn selbst evident ist. Von der Torah aus gesehen ist das grundsätzliche Problem das Problem der Brüderlichkeit. Das ist das Problem, das wir zu bearbeiten haben. Und dafür haben wir die Torah. Also Menschlichkeit zeigt sich hier von Anfang an mit der Brüderlichkeit oder Geschwisterlichkeit gekoppelt und gleichzeitig sofort als Problem. Und diese Problematik wird - wenn Sie die Torah lesen, wird das sehr, sehr deutlich - weiter entfaltet. Sehr, sehr interessant ist: Nachdem Kain das sagt, verschwindet der Begriff "Bruder" aus der Erzählung. Sehr, sehr interessant. Wir würden eigentlich erwarten, dass der Begriff wirklich präsent ist, aber er taucht das nächste Mal erst wieder bei Awraham auf.

25:05

Und zwar in dem Sinne von "Hüter meines Bruders". Es gibt eine Stelle vorher, zum Beispiel die Söhne Noachs werden als Brüder bezeichnet. Aber nach der jüdischen Tradition muss man unterscheiden zwischen dem quasi metaphysischen Sinn von Brüderlichkeit - und das ist das "Bin ich der Hüter meines Bruders?" - und zwischen dem rein biologischen Sinn. Der biologische Sinn taucht auf, aber Brüderlichkeit in einem tieferen, existenziellen, metaphysischen Sinn verschwindet und taucht erst mit Awraham wieder auf. Und zwar als Awraham zu Lot sagt: "Lasst doch den Streit zwischen mir und dir sein, denn wir sind Brüder." Wir sehen auch hier wieder, das ist nicht im biologischen Sinne gemeint, denn Lot und Awraham sind keine Brüder. Aber Awraham versteht ihn als Bruder in diesem existenziellen Sinn.

26:02

Es sind keine biologischen Kategorien. Und diese Kategorie von "Hüter meines Bruders", die muss wieder erarbeitet werden. Und das geschieht in dieser Ahnenreihe von Awraham, könnte man sagen. Das ist das Besondere. Dadurch kommt es zu einer Auskopplung von Awraham im Bereich der Menschheit. Man könnte das sehr viel weiterspinnen. Warum ist er aus Babylonien weggezogen? Es gibt alle möglichen Geschichten darum herum. Ich weiß nicht, ob Sie sich mal gefragt haben, warum Gott zu Awraham spricht. Warum er zu ihm sagt: Verlass dein Land, geh in ein Land, das ich dir zeigen werde. Warum gerade zu ihm? Das sind alles Sachen, darüber haben wir Informationen in der mündlichen Torah. Hier müssen wir uns aber ein bisschen auf diesen einen Faden beziehen. Und wir sehen in der Generation danach schon, es geht immer darum: Wie können wir Brüderlichkeit erarbeiten? Die Kinder von Awraham, Jizchak und Ischmael.

27:02

Und bei Jizchak und Ischmael kommt es sofort wieder zu Streit. Sie schaffen es nicht, obwohl sie biologische Brüder sind, wirklich Hüter für einander zu sein. "Sarah aber sah den Sohn der Ägypterin Hagar, welchen sie dem Awraham geboren, Gespött treiben mit Jazchik. Da sagte sie zu Awraham: Entlasse diese Magd und ihren Sohn. Es soll nicht der Sohn dieser Magd mit meinem Sohn, mit Jizchak, erben." Ich will nicht in die Details eingehen. Das ist sehr interessant hier, wenn man das gerade auch im Kontext des Konflikts zwischen Muslimen und Juden heute sieht. Hier geht es darum: Es gibt einen Konflikt zwischen diesen Brüdern. Und sie sollen nicht gemeinsam erben. Und dann gibt es in der nächsten Generation bei den Söhnen Jizchaks wieder ein Problem. Jakov und Esav. "Da bewegten sich die Kinder heftig gegeneinander in ihrem Schoß. Und sie sprach, wenn es so geschah: Warum ich dies? Sie ging hin, Gott zu erfragen." Der Konflikt zwischen Jakov und Esav, das ist für die jüdische Tradition der Konflikt zwischen Israel und dem Christentum,

28:05

dem Judentum und dem Christentum. Ich sage "Israel", damit meine ich das metaphysische, theologische Israel, nicht den Staat im Nahen Osten. Interessanterweise sehen wir hier schon, das wird von der rabbinischen Tradition wirklich in diese Kindergeschichten hineingetragen. Zwischen Jizchaks und Ischmael ist der Konflikt ein Konflikt um das Land. Wer wird das Land erben? Bei Jakov und Esav geht es um theologische Fragen. Zum Beispiel Rabbiner sagen: Wenn die sozusagen in der Gebärmutter schon miteinander kämpften, war es tatsächlich so: Immer, wenn sie in der Nähe einer Synagoge vorbeiging, dann wollte Jakov raus, um da zu lernen, zu beten, während Esav das wollte, wenn die Häuser mit Götzendienst an ihnen vorbeikamen. Also so wurde das Christentum lange gesehen in der rabbinischen Tradition.

29:02

Aber es ist hier auf jeden Fall ein Konflikt sofort da. Und die Frage ist: Kann dieser Konflikt überwunden werden? Bei Jizchak und Ischmael kommt es tatsächlich zu einer Überwindung, nämlich nach dem Tod Awrahams. "Awraham verschied und starb in einem guten Alter, reif und satt, und wurde zu seinen Genossen gesammelt. Jizchak und Ischmael, seine Söhne, begruben ihn in der Machpela-Höhle." Also sie kommen wieder zusammen und sie kommen zusammen in Anerkennung von einander, in Anerkennung des gemeinsamen Vaters. Sie wollen nichts voneinander. Sie können sich gegenseitig respektieren in dieser Situation. Und es gibt auch anscheinend eine Annäherung zwischen Esav und Jakov, die ist aber problematischer. Also erst mal, in der Torah steht: "Da lief ihm Esav entgegen und umarmte ihn, warf sich an seinen Hals und küsste ihn und sie weinten." Allerdings, wenn wir den Torah-Text lesen, die Tradition hat über diesen Küssen verschiedene Punkte. Und das sind Anzeichen dafür, dass wir das mit Vorsicht genießen sollen.

30:00

Es gibt dann Traditionen, die sagen: "Er hat versucht, ihm in den Hals zu beißen." Auf jeden Fall, es wurde versucht zu sagen: Es ist ein sehr, sehr ambivalentes Verhältnis geblieben. Ja, Annäherung, aber eben nicht ganz klar. Tatsächlich, die Generation, in der es zu einem ersten wirklichen Aufleben von Brüderlichkeit im Sinne von "einander Hüter sein" kommt, ist die darauffolgende Generation, die auch wieder ihre Probleme hat. Sie wissen, Josef wird verkauft von seinen Brüdern nach Ägypten und der Konflikt geht weiter. Aber als seine Brüder vor ihm auftauchen, er in dieser Machtposition als Vize-Pharao vor ihnen steht, sagt er: "Da sprach Josef zu seinen Brüdern: Tretet doch zu mir her. Sie traten hin. Da sprach er: Ich bin euer Bruder Josef, den ihr nach Ägypten verkauft habt." Ich bin euer Bruder. In dieser Situation, obwohl er verkauft wurde, ist er in der Lage, das zu sagen. Hier haben wir sozusagen vorgegeben, welcher Kampf des Menschen mit sich selber eigentlich geführt wird,

31:07

um es zu schaffen, Hüter seines Mitmenschen zu sein. Das ist das große Programm. Jetzt könnte man natürlich fragen: Warum erschafft Gott nicht einfach einen Menschen, der in der Lage ist, Hüter seines Mitmenschen zu sein? Gott müsste doch eigentlich die Fähigkeit haben, er erschafft die Welt, er schafft den Menschen, er schafft alles Mögliche. Warum erschafft er den Menschen nicht auch so, dass er in der Lage ist, seinen Mitmenschen zu lieben und Verantwortung für ihn zu übernehmen? Und dann ist es wichtig zu sehen, dass er nicht nur dabei scheitert - er scheitert eigentlich die ganze Zeit in dieser Geschichte, in dieser Erzählung, die darüber erzählt wird. Ich weiß nicht, wie stark Ihnen das bewusst ist, aber es gibt ganz viele kleine Hinweise darauf, dass alles Mögliche nicht so klappt, wie Gott es will. Zum Beispiel sagt Gott: "Es mögen zwei große Himmelskörper am Himmel stehen."

32:03

Und wenn Sie jetzt nach oben gucken, gibt es einen großen und einen kleineren. Im Midrasch finden wir alle Erzählungen, wie es dazu gekommen ist. Ich sage das jetzt nur so, aber im Midrasch finden wir dazu viele Erzählungen. Das hat tatsächlich halachische - gesetzmäßige - Konsequenzen. Als ein observanter Jude muss man einmal im Monat tatsächlich vor dem Mond Gebete führen. Und zwar tatsächlich als ein Sühneopfer für Gott, weil er diesen Mond kleiner machen musste. Also diese Geschichten haben praktische Konsequenzen. Ein anderes Beispiel dafür ist: Wenn Sie in der Torah im hebräischen Text lesen, als Gott die Fruchtbäume entstehen lassen will, bittet er die Erde, Fruchtbäume hervorzubringen, und zwar wirklich im Wort, denn die Bäume sollen Früchte sein. Ez pri heißt es auf Hebräisch. Also er sagt: Bringe 'ez pri' hervor." Und dann steht aber: "Und die Erde brachte 'ez hosech-pri' hervor." Das heißt etwas anderes, und zwar fruchttragende Bäume.

33:05

Also Gott gibt einen Schöpfungsimperativ, und es passiert etwas anderes. Nicht irgendwie etwas völlig anderes, aber der Imperativ wird nicht so verwirklicht, wie man will. Dasselbe trifft natürlich auf Adam zu, der sofort von der Baumfrucht isst, von der er nicht essen soll. Sehr viel deutlicher ist es natürlich noch mit der Sintflut. Also Gott erschafft den Menschen, und die Menschheit verdirbt in einer Weise, dass Gott selber sagt: "Als Gott sah, dass das Unheil des Menschen groß auf Erden und jedes gebildete Gedanken seines Herzens nur schlecht war, da war Gott zur Endung seines Entschlusses, die Menschen auf Erden geschaffen, veranlasst, und er betrubte sich um sein Herz." Das heißt, Gott hatte nicht vorausgesehen, wie das weitergeht. Er bereut, den Menschen erschaffen zu haben.

34:00

Das sind Stellen, die man vielleicht leicht überliest, weil man mit der Annahme herangeht, Gott ist ja allmächtig, Wenn er die Welt erschaffen hat, wird er sie schon so erschaffen haben, wie er wollte. Aber wenn man den Text genau liest, dann ist das eben genau nicht so. Es ist sozusagen mehr so etwas wie, wie soll man das nennen, trial and error. Man versucht etwas, es klappt nicht, und dann muss man neu versuchen. Genau wie in der Geschichte. Ich habe am Anfang gesagt, es geht um ein Projekt mit der Menschheit, die Erschaffung des menschlichen Menschen, ein universales Projekt. Das klappt aber so nicht, und dann muss man das kurzschließen. Der Bund mit den Juden kommt sozusagen als Notwendigkeit, weil das mit der gesamten Menschheit erst mal nicht klappt. Und tatsächlich ist es auch nicht der Bund mit den Juden in dieser Perspektive, sondern es ist der Bund mit denen, mit denen es möglich ist, und die werden dann die Juden tatsächlich. Aber er muss sich sozusagen eine Gruppe aussuchen, mit der dieses Projekt weiterzuführen ist. Und die Frage ist natürlich: Klappt das?

35:01

Wenn es einen Neustart mit Awraham und dann dem jüdischen Volk gibt, dann ist die Frage: Sind wir jetzt in einem Projekt, das funktioniert, oder warten wir auf den nächsten Neustart? Ganz konkret zeigt sich das darin, also in der kabbalistischen Tradition wird darauf Aufmerksamkeit gemacht, dass es einen Unterschied gibt. Wenn Gott zum Beispiel sagt: "Und es werde Licht", dann steht hinterher im Vers: "Und es ward Licht." Licht - Licht, eine Entsprechung. Bei den meisten Sachen, wenn Gott etwas sagt, dann heißt es da zum Beispiel: "Es setze die Erde hinaus lebendes Wesen für seine Gattung, Vieh und kriechendes Tier, und kriechendes und Tier der Erde für seine Gattung, und es ward so" - in etwa. "Wahi-chem" steht im Hebräischen. Wahi-chem. Man kann das übersetzen mit "es ward so". Aber die Tradition macht auf diesen Unterschied aufmerksam und sagt: "Das war so ungefähr."

36:04

Weil es eben nicht genau so war, wie es gedacht war. Jetzt ist die größte Frage natürlich: Warum? Warum kann Gott die Welt nicht so erschaffen, wie er es eigentlich will? Wir kommen auf diese Frage ein bisschen später zurück. Aber erst mal eine andere Frage. Wenn es um die Erschaffung des Menschen geht, dann ist das natürlich auch die Frage: Wurde der Mensch erschaffen und es war der Mensch - oder so in etwa? Und um uns dem anzunähern, möchte ich Sie erst mal fragen, eine ganz wichtige Frage, glaube ich, gerade in der Neuzeit: Gehört der Mensch zur Tierwelt oder nicht? Zum Beispiel in der Moderne würden wir ganz klar sagen: Der Mensch gehört zur Tierwelt. Die Evolutionstheorie hat uns das so beigebracht letztendlich. Wir sehen heute in der Moderne ganz viele Menschen als Teil der Natur. In der Antike, würden wir sagen, war das erst mal nicht so. Das haben die Griechen mit den Juden gemeinsam. Eine Perspektive ist, dass der Mensch irgendwie nicht zur Tierwelt gehört.

37:03

So ganz eindeutig ist es aber nicht. Denn wenn wir uns die Frage stellen, an welchem Tag der Mensch erschaffen wurde, wissen Sie: Es ist am sechsten Tag. Und was wurde am sechsten Tag noch erschaffen? Alle Säugetiere. Das heißt, der Mensch wurde am selben Tag erschaffen wie die Tiere, zumindest die Säugetiere. Und es ist natürlich ganz klar, dass die Torah es anders hätte rhythmisieren können. Die Tage stehen ja sozusagen für ontologische Dimensionen im Schöpfungsprozess, ontologische Stufen. Und es ist eben nicht so, dass am fünften Tag alle Tiere erschaffen wurden und am sechsten Tag der Mensch, sondern am sechsten Tag werden die Tiere erschaffen und auch der Mensch. Es gibt also erst mal eine Nähe, die ganz, ganz deutlich ist. Und diese Nähe wird gebrochen zum Teil durch die Begriffe, die verwendet werden. Zum Beispiel, wenn die Torah sagt, Gott hat also das Tier der Erde für seine Gattung gemacht,

38:04

dann steht da wajjāas, er hat gemacht. Und beim Menschen steht wajjivṛā, er hat erschaffen. Also es sind unterschiedliche Verben, die eine Differenz setzen. Aber eine Differenz an einem gemeinsamen Tag. Das heißt, in einer gemeinsamen Stufe. Aber das Ganze ist noch interessanter, wenn man dann weiterliest und dort steht: "Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist." Denn was passiert in dem Moment? Wird Eva als Partnerin für den Menschen erschaffen? Erst mal: "Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist." Es wird dann weiter gesagt: "Ich will ihm eine Hilfe gegen ihn schaffen." Esed kinegdo. Man kann sagen "ihm gegenüber". Hebräisch, und das wird von den Rabbinern wieder unterstrichen, heißt kinegdo auch "gegen ihn". Das heißt, ein wirkliches Miteinander ist möglich mit jemandem, der einem gegenübertreten kann, der ihm entgegentreten kann.

39:06

Also esed kinegdo. Jedenfalls, so geht die Partnersuche erst mal los. "Ich will ihm eine Gehilfin machen, die ihm gegenübersteht." "Und Gott, der Ewige, bildet aus dem Erdreiche alles Wild des Feldes und alle Vögel des Himmels. Und er brachte sie dem Menschen, um zu sehen, wie er sie nennen würde. Und wie der Mensch jedes lebende Wesen nennen würde, so sollte sein Name sein. Da gab der Mensch Namen allem Vieh und den Vögeln des Himmels und allem Wild des Feldes. Für den Menschen aber fand er keine Gehilfin, die ihm gegenüberstünde." Das heißt, der Text scheint es erst mal nicht absurd zu finden, unter den Tieren noch eine Partnerin für Adam zu suchen. Ich weiß nicht, ob es Ihnen aufgefallen ist, wenn Sie den Text gelesen haben. Normalerweise wird das überlesen, weil man denkt, da geht es nur darum, welchen Namen Adam den Tieren gibt.

40:00

Aber der Text geht ganz klar weiter. "Aber für den Menschen fand er keine Gehilfin" - als hätte er die dort finden sollen, als wäre das möglich gewesen. Jetzt kann man sich fragen: Warum sagt der Text das? Und die plausibelste Lösung wäre zu sagen: Adam sollte erkennen, dass unter den Tieren keine Gehilfin ist, und sich damit absondern. Aber damit macht man sich das auch ein bisschen leicht, würde ich sagen. Es könnte auch sein, dass es noch nicht so ganz klar war, wo Adam hingehört. Was sehr deutlich ist in diesem Schöpfungsprozess, ist, dass Adam, der Mensch, ein offenes Tier ist. Er ist ein Tier, ein Mensch, ein Wesen mit unterschiedlichen Tendenzen, mit unterschiedlichen Trieben. Das wird in der rabbinischen Tradition damit deutlich gemacht. Adam wird aus Adama erzeugt, geschaffen, aus Erde. Aber er hat auch eine Nischmatreim [?], eine Lebensseele, in sich, die Gott ihm einhaucht.

Dieses Transkript wurde mit KI generiert und kann Fehler enthalten.

© 2026 Worthaus e. V.

41:07

Also er ist von zwei Seiten bestimmt, einerseits ganz natürlich, andererseits ist etwas anderes in ihm, etwas Göttliches. Der Name Adam wird in der Tradition dann verstanden als Adameleion, "dem Höchsten ähnelnd". Adam kann dem Höchsten ähneln, er hat dieses Potenzial in sich. Aber ist es mehr als ein Potenzial? Die Tradition weist auch darauf hin, dass es eine unterschiedliche Schreibweise gibt, wenn es um die Erschaffung der Tiere und der Erschaffung Adams geht, bei demselben Verb. Es heißt auf Hebräisch, wenn es um die Erschaffung der Tiere geht [hier folgt ein hebräischer Satz]. Wajiza - das Wort taucht hier wieder auf. Beide Male dasselbe Verb, aber einmal wird es mit zwei Jud geschrieben

42:01

und einmal mit einem Jud. Dasselbe Verb, aber unterschiedliche Schreibweisen. Nun muss man wissen, dass jezer auch "Trieb" bedeutet. Als Substantiv bedeutet jezer Trieb. Die Rabbiner sagen: Bei Adam wird es mit zwei Jud geschrieben, weil er zwei Triebe hat. Einen Trieb zum Guten und einen Trieb zum Schlechten, wobei der Trieb zum Schlechten normalerweise als ein reiner Naturtrieb verstanden wird. Es ist eine reine Natürlichkeit. Also was Adam sozusagen trennt vom Tier, ist nicht etwas Absolutes, sondern es ist eine Möglichkeit, es ist ein Potenzial, eben sich als ein menschlicher Mensch zu entwickeln, jetzt könnten wir sagen, Hüter seines Bruders. Und das findet man immer wieder. Es gibt eine Reihe von Wortspielen, mit denen die Rabbiner denken. Man könnte sagen, es sind Wortspiele, aber es sind ähnliche Wortspiele,

43:00

wie sie zum Beispiel Heidegger in seiner Hermeneutik sagt. Wenn Heidegger über Aletheia spricht, Wahrheit - ich weiß nicht, ob Sie diese Dinge kennen, aber er bildet Etymologien, die kein Philologe ernst nehmen würde, aber mit deren Hilfe er denkt. Und genauso passt das auch hier. Es ist eine Weise, mit Wortspielereien zu denken. Also Adam zum Beispiel. Adam ist ein Name, der ist zusammengesetzt aus dem Aleph, und das Aleph steht auch für die Zahl 1 und damit eigentlich für den Höchsten, der Einer ist. Und Dam heißt Blut. Adam ist also sozusagen eine Zwittergestalt in dem Sinne "zwischen dem Höchsten und der Natürlichkeit". Und das taucht immer wieder auf und kann bei verschiedenen Stellen entwickelt werden. Und das nutzen die Rabbiner, um diese Idee zu entfalten, dass der Mensch ein offenes Wesen ist. -

44:02

Jetzt komme ich kurz zur Geschichte mit der Baumfrucht, mit dem Verbot der Baumfrucht. Denn wenn der Mensch ein offenes Wesen ist und sich entscheiden soll zwischen Gut und Böse, sollte er dann nicht erst recht vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse essen? Für die rabbinische Tradition ist es relativ einfach, damit umzugehen. Aber ich will das kurz erwähnen, weil das für viele immer wieder erstaunlich ist, gerade aus christlicher Tradition höre ich das immer wieder, dass die Menschen erstaunt sind, dass Gott dem Menschen verboten hat, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen. Nun muss man wissen, was das Ganze auf Hebräisch heißt. Erst mal: Können wir uns wirklich vorstellen, dass Gott gewollt haben kann, dass der Mensch nicht zwischen Gut und Böse unterscheiden kann? Das wäre sehr, sehr komisch. Noch komischer ist aber noch, dass Gott den Menschen ein Verbot geben kann, von diesem Baum zu essen, ohne dass Adam schon in der Lage gewesen wäre, das Verbot als Verbot zu erkennen.

45:05

Um ein Verbot zu verstehen, muss man eigentlich zwischen Gut und Böse unterscheiden können. Deshalb ist es wichtig zu verstehen. "Da-at tow wara". Die rabbinische Tradition macht darauf aufmerksam, dass da-at, also Erkenntnis, im hebräischen Da-at eine sinnliche Form von Erkenntnis ist. Zum Beispiel, wenn Adam das erste Mal Chava kennenlernt, dann meint es, sie kommen sich sexuell näher, sie lernen sich sexuell kennen, sie lernen sich körperlich kennen. So steht es im hebräischen Text. "Adam jadaet Chava" - jadar, das ist dieser Begriff hier. Es gibt hier also eine sinnliche Form von Erkenntnis. Und die Rabbiner machen auch darauf aufmerksam, dass im Hebräischen da steht: ez dar tov wara. Das heißt: Es ist "tov wara", Gut und Böse in ihrer Vermischung,

46:00

man kann es nicht mehr unterscheiden. Also aus der rabbinischen Perspektive geht es darum, dass es ein Verbot gibt, die Erkenntnis von der intellektuellen zu einer sinnlichen werden zu lassen. Zum Beispiel der Rambam Maimonides, den ich vorhin schon erwähnt habe, hat ganz klar gesagt: Adam wusste natürlich, was gut und böse ist, aber er wusste es auf einer intellektuellen Ebene, auf einer philosophischen Ebene. Und er sollte das nicht sozusagen verunreinigen durch Sinnlichkeit. Wenn Sie sich die Textstelle mal ganz genau angucken, wenn es um diese Baumfrucht geht - die ganze Begrifflichkeit ist eine sinnliche, ästhetisch-sinnlich. Chava wird angesprochen, angezogen auf einer sinnlichen Ebene. Interessant ist hier natürlich auch wieder die Schlange. Woher kommt eigentlich diese Schlange, die Chava überzeugen will, von diesem Baum zu essen? Tatsächlich würde ich denken, und es gibt einen amerikanischen Rabbiner, der das sehr ausführlich beschrieben hat, Rabbiner David Fohrman, dass die Schlange aus der Situation von vorher kommt, als Adam alle Tiere zugeführt wurden.

47:05

Denn die Schlange will nicht darauf verzichten, Partnerin von Adam zu werden. Und es ist deutlich, dass diese Schlange nicht wirklich eine Schlange ist, sondern eine Form von Alter Ego des Menschen. Es ist sehr, sehr deutlich, wenn man das genau liest. Und hier wird sehr, sehr interessant die Weise, wie sie mit Chava diskutiert. Sie diskutiert nämlich auf der Ebene - also ganz klar ist, dass die Schlange nicht lügt oder so etwas, sie wird als "arum" bezeichnet, als nackt. Ah. Jetzt werden Sie denken: Nackt, das sind doch Adam und Chava. Und die Schlange war doch listig. Aber das ist im Hebräischen dasselbe Adjektiv. Beide sind arum. Und Arum, Nacktheit, verbinden wir normalerweise nicht mit Verstellung. Nacktheit verbinden wir mit Direktheit, Offenheit. Wir können durch jemanden durchsehen. Und durch die Schlange kann man tatsächlich durchsehen. Die Schlange sagt zu Chava: "Guck dir doch diesen Baum an."

48:02

Wenn die Früchte so appetitlich aussehen, dann sind die doch zum Essen da." Die Schlange vertritt ein anderes Wahrheitsverständnis, als wir normalerweise im Kopf haben. Und die Schlange steht dafür: Wenn uns etwas anspricht, wenn unser Instinkt uns zu etwas treibt, dann ist es auch wahr. Denn Gott hat uns diesen Instinkt gegeben. Sie reagiert sozusagen nicht auf eine äußere Weisung, was richtig und falsch ist, sondern sie hat ihre Weisung in sich, in ihrem Instinkt. Aber das sagt ihr, was die Wahrheit ist. Wenn Sie den Text genau lesen, dann ist das dieser Konflikt: Das ist sozusagen ihr Wahrheitsbezug, und jetzt geht es darum: Ist der Mensch in der Lage, einen anderen Wahrheitsbezug zu haben als den instinktfundierten? Also kann der Mensch auf einer moralischen Ebene den Bezug zur Wahrheit finden oder wirklich auch nur instinktbezogen? Und das ist natürlich auch eine Frage, die uns bis heute betrifft.

49:00

Auf jeden Fall, bei diesem Essen vom Baum geht es um den Fall und die Möglichkeit des Falls, die dann leider realisiert wurde, des Falls aus einer spirituellen, intellektuellen Näherung an das Wahre und eine sinnlich-materielle. Das ist der Konflikt, den wir hier haben. Und damit drückt sich tatsächlich die Ambivalenz des Menschlichen aus. Der Mensch steht seit dem Essen von dieser Frucht in dieser Ambivalenz zwischen dem Menschlichen und dem Animalischen. Nachdem Adam und Chava von dieser Frucht gegessen haben, kommt es zu einer Stärkung des animalischen Triebes. Der Mensch wird egoistischer, es entsteht Konkurrenzdenken. Der Mensch wird zum Homo homini lupos und Kain erschlägt seinen Bruder Hewel. Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit werden zum Problem und damit gleichzeitig zur Aufgabe. Die Aufgabe der Menschlichkeit besteht jetzt darin, uns als geschwisterliche Menschen wieder hervorzubringen.

50:04

Und Sie sehen, dass das wirklich uns in unserer Zeit anspricht. Es ist ja nicht so, dass wir da herausgekommen sind. Wir sind immer noch in dieser Epoche der Menschheitsgeschichte. Wir kämpfen immer noch darum: Wie konstituieren wir unseren Welt- und Wahrheitsbezug? Animalisch, triebhaft, hedonistisch? Der große Rabbiner Joseph Ber Soloveitchik hat davon gesprochen, dass er dieses Wissen als ein hedonistisches Wissen bestimmt. Also Adam fällt in eine hedonistische Welterperspektive durch das Essen von dieser Frucht. Und das Ganze haben wir natürlich auch noch mal in der Tatsache, dass wir zwei Schöpfungsgeschichten haben. Wenn ich immer über diese Ambivalenz spreche, auch in den zwei Schöpfungsgeschichten - das ist ja kein Zufall. Jetzt würden wahrscheinlich irgendwelche Philologen sagen: Ja, das sind unterschiedliche Quellen, die dann irgendwie zusammengemogelt wurden oder wie auch immer.

51:01

Also wir haben eine erste Schöpfungsgeschichte. Eine Schöpfungsgeschichte, wenn wir sie genau lesen, da geht es um die Erschaffung des natürlichen Menschen. Es geht eigentlich um die Erschaffung der Natur, des Kosmos und den Menschen als Teil dieser Geschichte. Und das wird auch daran deutlich im Hebräischen, dass der Schöpfer in dieser Geschichte Elohim ist. Elohim ist nach dem jüdischen Verständnis der Gottesname für Gott in seiner Funktion als Gesetzgeber, hier als Gesetzgeber des Naturgesetzes. Es geht um die Erschaffung. Der Mensch wird erschaffen als ein Mensch, der über die Natur herrschen wird. Und dann haben wir die zweite Schöpfungsgeschichte, wo es um Verantwortung und Pflicht geht. Aus rabbinischer Sicht würden wir sagen, wir haben diese zwei Geschichten, weil sie miteinander verwoben sind und trotzdem nicht auf eine Geschichte runtergebrochen werden können. Jeder Mensch kennt es von sich, dass er einerseits einen Trieb hat zu herrschen, zu dominieren und gleichzeitig Verantwortung zu übernehmen.

52:00

Und die sind im Konflikt miteinander. Die lassen sich nicht immer integrieren. Vielleicht am Ende der Zeit, in der messianischen Zeit, wenn wir die Weisung der Torah in uns eingearbeitet haben. Aber bis dahin stehen sie in Spannung zueinander. Und es ist interessant, in der zweiten Schöpfungsgeschichte zu sehen, wofür der Mensch eigentlich Verantwortung übernehmen sollte. Auch hier wieder ein Beispiel, wie das rabbinische Denken funktioniert, indem es ganz genau den Text beachtet, jeden Buchstaben beachtet. Wir lesen in 1. Moses 2,15: "Und Gott, der Ewige, nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, dass er ihn bearbeite und bewahre." Nun steht im Hebräischen tatsächlich etwas anderes. Nämlich da, wo steht, "ihn bearbeite und ihn bewahre", da steht tatsächlich ein Suffix, das auf etwas Feminines verweist. Da steht: "Und Gott, der Ewige, nahm die Menschen und setzte sie in den Garten Eden, dass er sie bearbeite und sie bewahre."

53:01

Das kann sich nicht auf den Garten beziehen, wenn man das genau nimmt. Und die Rabbiner sagen: Es bezieht sich auf die Torah, auf die Weisung. Das heißt, der Mensch, der verantwortlich ist, ist der Mensch, der sich offen hält für Gottes Weisung und mit ihr sich entwickelt, sodass er zu einem verantwortlichen Menschen werden kann. Und wenn er das wird, dann schlägt es zurück auf die erste Schöpfungsgeschichte. Denn was heißt es, über die Natur zu herrschen? Man kann das natürlich ganz im Sinne von Dominanz verstehen. Aber die Tradition hat Schritt für Schritt über die Generationen eine andere Lesart entwickelt. Und das bedeutet: Wirklich über die Natur zu herrschen, in dem Sinne, dass wir die zweite Schöpfungsgeschichte als Maßstab der ersten nehmen, heißt, tatsächlich die Torah in die Natur einzuarbeiten. Das heißt, die Natur zu einer menschlichen zu machen, zu einer brüderlichen.

54:00

Das heißt, Verantwortung für die Natur zu übernehmen. Und das ist die wirkliche Herrschaft über die Natur. Das heißt, wir müssen beide Geschichten zusammen denken. Aber auch hier kommt wieder das Thema der Brüderlichkeit. Wenn wir davon ausgehen, dass wir uns als Menschen erschaffen sollen, dann ist es wichtig zu sehen, wo wir heute eigentlich stehen. Da können wir wieder die Frage stellen, an welchem Schöpfungstag wir eigentlich stehen. Wir haben gesehen, Adam wurde am selben Schöpfungstag wie die Tiere erschaffen, am sechsten Schöpfungstag. Und an welchem Tag sind wir heute? Heute, wie wir hier stehen, sind wir interessanterweise am siebten Schöpfungstag. Und woher wissen wir das, dass der siebte Tag noch nicht vorbei ist? An jedem der Tage vom ersten bis zum sechsten Tag steht am Ende: "Und es wurde Abend, es wurde Morgen." Für den siebten Tag steht es da noch nicht. Die Rabbiner sagen: Wir sind am siebten Tag. Der siebte Tag ist die Geschichte der Menschheit, die Geschichte der Hervorbringung des Menschen.

55:06

Und wenn wir das geschafft haben, wenn wir es geschafft haben, den Menschen hervorzubringen, der der wirkliche Mensch ist, dann bricht der achte Tag an. Und der achte Tag ist die messianische Zeit nach dem jüdischen Verständnis. Deshalb gibt es ganz viele Ereignisse am achten Tag, zum Beispiel bei Feiertagen geht es um den achten Tag, oder die Beschneidung ist am achten Tag. Das sind alles symbolische Vorgriffe auf die messianische Zeit. Aber das Entscheidende ist: Wir sind immer noch am siebten Tag, wir sind innerhalb der Weltgeschichte. Und was ist innerhalb dieser Weltgeschichte? Was passiert tatsächlich am siebten Tag? Was macht Gott am siebten Tag? Man liest es gerne so: Sechs Tage hat Gott geschuftet und die Welt erschaffen und am siebten Tag musste er ruhen. Was natürlich sehr, sehr absurd ist, dass Gott sich wirklich mal langlegen musste und ausruhen musste und so weiter.

56:04

Und da ist es auch wiederum wichtig, genau in den Text hineinzugucken. "Und Gott segnete den siebten Tag", so übersetzt Radersch, "und heiligte ihn, denn an ihm zog er sich zurück aus allem Werk, das er schuf, es fortzugestalten." Diese Übersetzung ist ein bisschen holprig, weil es wirklich schwierig ist, das Hebräische hier zu übersetzen. Denn im Hebräischen steht "ascher bara elohim asoch", "das er geschaffen hat zu tun". Das ist wirklich sehr, sehr holprig, auch im Hebräischen. Die Rabbiner sagen: Okay, das will uns irgendwas mitteilen. Was will uns das mitteilen? Gott hat die Welt erschaffen. Wer soll sie tun? Sie ist erschaffen worden, sie zu tun, von uns natürlich. Am siebten Tag zieht sich Gott zurück. Er übergibt uns die Verantwortung für die Welt. Wir sind in der Weltgeschichte. Gott ist nicht hier und regelt die Dinge, es ist uns übertragen.

57:03

Wir sollen die Welt zu einer menschlichen erschaffen. Und die Welt können wir nur zu einer menschlichen erschaffen, wenn wir uns zu Menschen erschaffen, wenn wir an uns arbeiten. Der entscheidende Punkt ist hier eben, dass Gott sich zurückzieht. Und was passiert, wenn er sich zurückzieht? Indem wir völlig in der Verantwortung sind, sind wir gleichzeitig auch in der Freiheit. Und diese Freiheit, um die geht es letztendlich in diesem Schöpfungsprozess ganz entscheidend. Denn wenn der Mensch ein menschlicher Mensch sein soll, ein Mensch, der Verantwortung übernehmen kann für seinen Mitmenschen, dann muss der Mensch frei sein. Damit der Mensch aber frei sein kann, ist es notwendig, dass Gott sich zurückzieht. Wir könnten niemals frei sein, wenn Gott hier wäre, in seiner vollen Präsenz. Er würde uns verschlucken. Es könnte uns gar nicht geben. Aber sicherlich könnten wir nicht frei sein. Und damit kommen wir zurück zu den Fragen von trial and error.

58:01

Aus der rabbinischen Tradition ist ganz klar, dass Gottes Projekt mit der Welt nicht einfach von ihm realisiert werden kann, weil er einen Menschen will, der sich aus freier Gesinnung heraus ihm zuwendet. Er will moralische Menschen, nicht, weil das Moralgesetz in uns wirkt wie ein Naturgesetz, sondern Moralität bedeutet, dass wir es aus freier Wahl heraus machen. Und tatsächlich sagen die Rabbiner: Wenn die Erde schon statt Fruchtbäumen Frucht tragende Bäume hervorbringt, dann, weil es schon von Anfang an in diesem Prozess einen Moment des Rückzugs Gottes gibt. Das ist das große Thema, das in der Kabbala unter dem Stichwort Zimzum behandelt wird, der Rückzug Gottes. Der Rückzug Gottes beginnt tatsächlich im Schöpfungsprozess, weshalb dieser Schöpfungsprozess nie unter seiner Allmacht steht. Gott verzichtet auf seine Allmacht, damit der Mensch frei sein kann. Jetzt gehen wir noch mal wieder ein Stück zurück. Die Erschaffung des Menschen. Wir drehen uns ein bisschen im Kreis, damit wir dadurch immer tiefer kommen können.

59:09

Die Erschaffung des Menschen beginnt in dem Vers [hier folgt ein hebr. Zitat]: "Machen wir den Menschen in unserem Bild nach unserem Gleichnis." Wenn man diesen Vers liest, da ist alles Mögliche komisch. Zunächst einmal ist komisch: "Machen wir den Menschen ..." Wer spricht da, mit wem spricht er? Also auf Hebräisch ist es ganz, ganz klar: "Na'aseh" heißt "Wir machen". Es heißt sogar noch genauer: "Wir werden machen." Futur. Und es gibt alle möglichen Auslegungen in der rabbinischen Tradition dazu, zu wem Gott zum Beispiel in der Situation spricht. Spricht er mit den Engeln? Es gibt ein Midrasch, das sagt: Er spricht mit den Engeln. Natürlich ist er der, der das macht, er kann das alleine machen. Aber es ist eine moralisch richtige Geste, andere mit einzubeziehen, wenn man etwas macht, selbst wenn die nicht unbedingt die Entscheidungsgewalt haben.

60:09

Es gibt eine Reihe von Auslegungen, also zum Beispiel als Pluralis majestatis, das ist keine sehr interessante Weise. Der Midrasch, den ich eigentlich am interessantesten finde, ist eigentlich, dass Gott zum Menschen spricht. Er spricht den Menschen direkt an: "Bist du, Adam, bereit, mit mir daran zu arbeiten, aus dir den Menschen zu machen, den wirklich menschlichen Menschen? Willst du da mit mir arbeiten?" Und was natürlich deutlich ist, ganz klar: Es ist ein Projekt, es ist in der Zukunft. Also dieser Vers sagt: Es geht um ein Projekt - in der grammatikalischen Zukunft - und die Zusammenarbeit von Mensch und Gott. Aber es kommt noch etwas anderes hinzu, nämlich: "in unserem Bild nach unserem Gleichnis". Es ist natürlich die große Frage: Wie ist denn Gott? Also der Mensch wird erschaffen im Bilde Gottes. Das Problem ist natürlich, dass wir von Gott gar kein Bild haben.

61:11

Also wie hilft uns das weiter, den Menschen zu verstehen? Jetzt gibt es in der Tradition - also ich habe das Gefühl, jeder Gelehrte in der Tradition hat seine Idee, wie man jetzt versteht, was im Bilde Gottes bedeutet, also zeleum und dumut, wie diese Wörter zu verstehen sind. Einige sagen: Damit ist die intellektuelle Kapazität des Menschen gemeint. Andere sagen: Es ist seine Fähigkeit, sich zurückzunehmen. Wie Gott sich zumacht, also sich zurückzieht und Raum lässt, so ist der Mensch in der Lage, sich zurückzuziehen und Raum zu geben, was natürlich dazu passen würde, dem anderen Raum zu lassen, das heißt, für ihn da zu sein, statt gegen ihn da zu sein. Es gibt eine Reihe von Positionen. Natürlich eine ganz klassische ist der freie Wille, der sich darin ausdrückt. Der französische Rabbiner Manitou, von dem ich schon gesprochen habe, Leon Ashkenazi,

62:05

sagt, dass tatsächlich diese Idee, diese Begriffe im Sinne von "Bild" zu verstehen, fehlgeleitet sind. Und auf der Grundlage von kabbalistischen Texten sagt er: Es geht eigentlich um ein Projekt. Gott erschafft den Menschen nach seinem Projekt, nach seinem Plan. Man könnte hier noch eine Reihe von Interpretationen geben. Das Interessante finde ich eigentlich: Wenn man ernst nimmt, dass wir im Bilde Gottes erschaffen werden: Von Gott gibt es aber kein Bild. Es gibt ein Bilderverbot. Und die Frage ist: Warum gibt es ein Bilderverbot? Weil wir nicht in der Lage sind, uns ein Bild von Gott zu machen. Ich denke, es geht sehr viel tiefer. Es gibt kein Bild von Gott, weil Gott kein Wesen hat. Gott ist bildlos per se in sich, nicht aufgrund unserer fehlenden Kapazität. Das heißt, wenn wir das ernst nehmen, ist der Mensch eigentlich wesensfrei erschaffen worden. Wir können uns auch kein Bild vom Menschen machen.

63:10

Es gibt eine Korrespondenz zwischen der Bildlosigkeit Gottes und der Bildlosigkeit des Menschen. Das heißt, die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott würde erst mal auf dieser Ebene bedeuten eine Leere, eine Offenheit, eine Freiheit. Eine Offenheit und Leere, die wir natürlich sofort füllen und die wir vor allen Dingen füllen, wenn wir in unserem hedonistischen Weltbild leben. Dann wird diese Leere dicht gemacht. Wir füllen sie an mit allem Möglichen. Aber tatsächlich geht es darum, die Offenheit, die Freiheit, die Bildlosigkeit Gottes in uns zu verwirklichen als Menschen. Absolute Offenheit des Menschen als Ziel drückt sich darin aus, dass Gott zu uns sagt: "Seid heilig, denn ich bin heilig." Seid heilig, denn ich bin heilig. Heiligkeit heißt aus dem Hebräischen, abgetrennt zu sein. Das Wort "kadosch" heißt "abgetrennt". Abgetrennt von jeder Bestimmung, die immer eine Bestimmung im Sinne diesseitiger Kategorien wäre.

64:14

Man könnte das jetzt noch mit der Psychoanalyse entwickeln, das Spiegelstadium von Lacon und so weiter, aber das führt, glaube ich, jetzt zu weit. Ich habe auch nicht mehr allzu viel Zeit vermutlich. Auf jeden Fall: Es gibt eine andere Stelle, in der Gott über sich selber spricht. Moses fragt ihn: Wie soll ich dich denn nennen? Wie soll ich dich denn nennen? Wie soll ich den benej Jakov, den Kindern Israels, sagen, wer mich zu ihnen schickt? Und bekanntlich sagt Gott daraufhin: "Erje asche erje" schickt dich. Was heißt aber erje asche erje? "Ich werde sein, der ich sein werde." Die Tradition liest es auf unterschiedliche Weise.

65:05

Wieder eine ganz traditionelle Lesart bei Raschi zum Beispiel, dem wichtigsten Kommentator in der Tradition: "Ich werde mit ihnen sein in dieser Bedrängnis, so wie ich mit ihnen sein werde in künftigen Knechtschaften oder durch andere Königreiche." Es ist der Ausdruck der Treue Gottes. "Ich werde sein mit ihnen, jetzt und auch in der Zukunft." Der Midrasch macht daraufhin alle möglichen Probleme: Ach, das heißt, die Knechtschaft in Ägypten ist nicht die einzige, da kommen auch andere, Exile und so weiter. "Ich werde immer bei euch sein" - es ist ja schön, dass du immer bei uns sein wirst, aber müssen wir wirklich in Zukunft auch noch Exile erleben? Tatsächlich kann man das auch lesen im Sinne von: "Ich bin, der ich bin - lass mich in Ruhe!" Das ist eine Zurückweisung. Ich bin da das erste Mal drauf gekommen durch meinen Doktorvater in Israel, der ein sehr antireligiöser Mensch war, aber so antireligiös, dass er irgendwann mal geschrien hat: "Ich hasse diesen Gott, ich hasse diesen Gott."

66:05

Also da war ein sehr tiefes religiöses Gefühl gleichzeitig bei diesem Atheisten. Er hat irgendwann mal gesagt, dass man das verstehen soll im Sinne von Assovuti [?]. Also wenn im modernen Hebräisch jemand auf die Frage "Wer bist du eigentlich?" antworten würde: "Ich bin, der ich bin", heißt das: "Dring nicht in mich, ich kann dir darauf keine Antwort geben." Das drückt die Bildlosigkeit gerade aus, dass es darauf keine Antwort gibt. Übrigens der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan schreibt dasselbe, er repräsentiert das auch sehr. "Allez vous faire foutre", schreibt er, ist die Bedeutung von "Ehi ascher ehi", also auf sehr vulgäre Weise: Lasst mich in Ruhe. Also, was wir daraus sagen können, ist, dass Adam, wenn er es schafft, sich zu leeren, bildlos zu werden - was passiert dann? Dann ist er in der Lage, diese Weisung in sich aufzunehmen, die von Gott her kommt.

67:08

Und gleichzeitig drängt er nicht über sich hinaus, sondern er nimmt den Platz des anderen Menschen ein. Er ist in der Lage, sich selber zurückzuziehen, wie Gott sich zurückziehen kann, und damit Raum für den anderen Menschen zu lassen. Und um das wirklich zu verstehen, ist es wichtig: Wenn ich sage, Raum für Gottes Weisung zu lassen - wie begegnen sich Gott und Mensch in der Tradition der Torah? Gibt es so etwas wie eine Offenbarung Gottes? Auch da können wir im Schöpfungsbericht bleiben. Wie zeigt sich Gott das erste Mal den Menschen? "Er, Gott, ordnete an, über den Menschen sprechend: Von allen Bäumen des Gartens wirst du essen, aber vom Baum der sinnlichen Erkenntnis von Gut und Böse, von dem wirst du nicht essen." Du wirst essen, du wirst nicht essen. Das Gesetz ist nicht: Du wirst nicht essen. Das erste Gesetz ist: Du wirst essen. Die Einsetzung des Menschen in das Recht,

68:08

diese Welt zu genießen - nicht in hedonistischer Weise, sondern: Das ist der Bereich, den du genießen kannst. Damit fängt alles an, das ist die Grundlegung. Es gibt übrigens chassidische Juden, die heute noch durch die ganze Welt reisen, damit sie dieses Gesetz erfüllen können, von jeder Baumfrucht zu essen. Wenn sie hören, dass es irgendwo in Thailand noch eine Baumfrucht gibt, von der sie nicht gegessen haben, dann reisen sie dahin, um dieses Gebot zu erfüllen. Das Gesetz ist nicht nur das Verbot, sondern es ist auch die Einsetzung ins Genießen. Der entscheidende Punkt, worum es mir hier geht, ist: Der Gottesbezug in der jüdischen Tradition ist nicht der Bezug auf einen Gott, der sich offenbart, der sich zeigt, sondern es ist der Bezug, der entsteht, wenn ich unter einer Weisung stehe. Und wenn ich diese Weisung als absolut erfahre, dann ist Gott quasi die Rückseite des Gesetzes,

69:03

die Rückseite der Anordnung. Eine absolute Anordnung hat als Rückseite das Absolute, den Absoluten. Und absolut heißt vom Wortsinn her "sich entziehen", "sich zurückziehend". Gott ist selber nicht "da" und zeigt sich, was weiß ich, mit langem Bart oder mit irgendwie drohendem Gesicht. Nein, es ist einfach diese Weisung. Diese Weisung ist absolut, und das Absolute der Weisung ist das Göttliche. Das ist der Zugang. Das heißt, wir haben hier wieder diese Situation, die Menschlichkeit des Menschen ist möglich, wenn wir in der Lage sind, Gottes Weisung zu hören. Diese Möglichkeit ist das, worum wir kämpfen müssen. Das heißt, es ist nicht so, dass wir jetzt so sind, wie wir sind, und dann warten, dass Gott irgendwann etwas spricht. Wir müssen an uns arbeiten, diese Öffnung schaffen, dass wir Gott hören können, dass wir diese Weisung hören können. Je mehr wir an uns arbeiten, diese Weisung hören zu können,

70:08

desto absoluter kann sie werden. Aber wir können uns auch dicht machen und nichts davon hören. Das ist genau die Folge des Rückzugs Gottes am Übergang vom 6. zum 7. Tag. Wir leben in einer Welt, in der Gott sich zurückgezogen hat, und als Spur Gottes, die wir wahrnehmen können, ist diese Weisung da. Wenn wir sie hören, dann wird sie uns mit dieser Anordnung zu dem, was uns dazu bringt, eine Ordnung, eine menschliche Ordnung in diese Welt einzuarbeiten. Das ist der Kern der Befolgung des Gesetzes im Judentum. Es ist nicht so, dass diese Gesetze uns zu irgendwelchen Ritualen auffordern würden. Das mag von außen so aussehen. Aber es geht darum, die göttlichen Schöpfungsimperative in diese Welt einzubauen, in diese Welt einzuarbeiten, damit diese Welt sich verändert zu einer menschlichen Welt, in der wir als Menschen existieren können.

71:01

Und genau damit kehrt sich die Welt von einer Vision, dass sie Natur wäre, zu der, dass sie Schöpfung ist, dass es einen Schöpfungsimperativ dahinter gibt. Und aus dieser Sicht können wir sagen: In dem Moment, wo wir es schaffen, wo wir wirklich Gottes Weisung in diese Welt einarbeiten, in dem Moment wird sie von dieser Welt zur kommenden Welt. Es ist nicht etwas, worauf wir unbedingt warten müssen, dass wir sterben und dann kommen wir in die kommende Welt. Rabbiner Chaim von Volozhin sagt das ausdrücklich, und zwar in einem Unterricht, den er einem einfachen Volk gegeben hat. Es war nicht irgendwas, was er nur den Gelehrten gesagt hat. Er hat ausdrücklich gesagt: "Denkt nicht, dass die kommende Welt nach dem Tod ist. Die kommende Welt ist diese Welt, in dem Moment, wo ihr die Anordnung Gottes so befolgt, dass sich diese Welt verändert, dass sich das Diesseits in das Jenseits kehrt." Vielleicht noch ein Hinweis, der sehr wichtig ist.

72:08

Es ist nicht etwa so - wir gehen vielleicht davon aus, dass alle Menschen im Ebenbild Gottes erschaffen wurden. Wenn Sie noch mal in den Schöpfungsbericht zurückgehen, da wird über Adam gesagt, dass er im Bilde Gottes erschaffen wurde. Das wird aber nie über Hevel und Kain gesagt. Jetzt könnte man sagen: Das wird ja nur bei dem ersten Menschen gesagt. Aber bei dem nächsten Sohn wird ausdrücklich wieder gesagt: "Adam lebte 130 Jahre. Da zeugt er in seinem Ebenbild, nach seiner Gestalt den Scheth." Und Scheth ist also letztendlich der Mensch, von dem wir abstammen. Das ist im Wesentlichen die Linie, die zu Noach weiterführt. Scheth, über den wir gesagt haben, er ist im Ebenbild desjenigen erschaffen worden, der im Ebenbild Gottes erschaffen wurde. Der Name Scheth bedeutet Taschtet, Grundlage. Das ist die Grundlage der Menschheitsgeschichte,

73:02

sozusagen mit diesem neuen Versuch. Allerdings muss man dazu sagen: Es ist kein reiner Weg. Denn die Frau Noachs kommt tatsächlich aus der Linie von Kain. Das heißt, wir sind eigentlich das Ergebnis von diesem Neuansatz im Ebenbild Gottes, Scheth, und einer Nachfahrin Kains. Das haben wir an uns. Ein bisschen so, wie Wissenschaftler herausgefunden haben, dass der Homo sapiens tatsächlich dem Homo neanderthalensis ähnelt. Ein paar Gene haben wir von dem immer auch alle drin, zumindest der Mensch in Europa. Wir haben alle ein bisschen Kain in uns, das heißt, der Konflikt bleibt bei uns bestehen. Das heißt, Ebenbildlichkeit ist wirklich nur Potenzial. Die Frage ist, ob wir es verwirklichen und offen für die Weisung sind und damit die Menschlichkeit des Menschen hervorbringen. -

74:02

Wenn ich noch etwas Zeit habe, würde ich noch einen anderen Punkt gerne ansprechen. Ich habe ja deutlich gemacht, dass es im Grunde um den Menschen als solchen geht und erst mal nicht um den Juden oder die jüdische Geschichte. Es geht um die Menschheit. Deshalb ist es wichtig, den Begriff der Erwählung noch einmal aufzugreifen. Denn es gibt immer diese Vorstellung, Juden sind das erwählte Volk. Was in dieser Weise vielleicht - wobei es problematisch ist - stimmt, dass das so gesagt wird. Ich will nicht sagen, dass sie es wirklich sind. Aber es gibt dafür Gründe in den Texten. Tatsächlich ist es in der Torah schon so, dass es sehr zweideutig ist. Es wird von Gott in dieser Genealogie den Kindern Jakobs, dem Volk Israel, immer wieder gesagt: "Denkt nicht, dass ihr etwas Besonderes seid." Dann gibt es andere Stellen, wo es heißt: "Ihr seid [hebr. Zitat] eine besondere Kostbarkeit."

75:07

Es geht hin und her. Es gibt unterschiedliche Sachen. Man muss verstehen, was diese Erwählung bedeutet. Wir haben darüber gesprochen, Awraham scheint auserwählt worden zu sein. Es gibt die Menschheit zur Zeit Awrahams und Awraham war eben ein besonders gerechter Mensch. Er wurde deshalb scheinbar von Gott auserwählt. Es wird ihm gesagt: "Geh, ich werde dir ein Land zeigen. Geh darauf zu." Tatsächlich sind die Rabbiner sehr vorsichtig, das in diese Richtung zu verstehen. Ein Midrasch z. B. erzählt zur Erwählung Awrahams: "Der Heilige, gesegnet sei er, offenbarte sich Awraham wie ein Mann, der mit einem Parfumfläschchen auf dem Marktplatz steht. Jeder riecht den Duft, doch nur einer folgt ihm. So sandte Gott den Ruf 'lech le-cha', 'geh für dich selbst' in die Welt, doch nur Awraham hörte ihn und machte sich auf den Weg." Sie sehen, warum ich das so betont habe mit der Leere, die die Ebenbildlichkeit bedeutet.

76:07

Wenn wir auf dem Marktplatz zu laut schreien, zu sehr mit uns beschäftigt sind, zu sehr angefüllt sind mit unserem eigenen Ego, dann werden wir den Geruch des Parfums wahrscheinlich nicht wahrnehmen. Wir müssen uns zurücknehmen können, wir müssen aufmerksam sein, wir müssen für den Ruf offen sein, damit er uns erreichen kann. Erwählung heißt im Grunde hier nur - im Grunde oft wird von Rabbinern gesagt: Erwählung ist im Grunde, Gott zu erwählen, das heißt, sich für ihn zu öffnen. Dann scheint man erwählt zu sein, aber es ist einfach nur so, dass einen der Ruf erreicht hat, während er die anderen nicht erreicht hat. Also Erwählung, Erwähltheit heißt Offenheit für Gott. Und auf der anderen Seite ist es natürlich auch etwas, was - wenn man Gott hört - Zwangscharakter haben kann. Stellen Sie sich vor,

77:05

Sie gehen am Abend am Bahnhof vorbei, sind fein angezogen, und es liegt ein Betrunkener dort in seinem Erbrochenen. Was ist mit Ihnen in der Situation? Es geht von diesem Betrunkenen eine Weisung aus: Hilf mir. Und Sie wissen, Sie sind erwählt. Sie müssen dem jetzt helfen. Und was passiert? Einige Menschen gehen weiter, es interessiert sie überhaupt nicht. Andere Menschen kämpfen mit sich: Ich muss dem helfen, aber ich muss doch zu der Feier, wenn meine Kleidung schmutzig wird ... Andere überwinden sich. Vielleicht gibt es Menschen, die können nicht anders, natürlich gehen sie dahin und helfen dem Menschen. Sie sind erwählt in einer Weise, die es ihnen unmöglich macht, sich dem zu entziehen, weil das Gesetz, die Anweisung in dem Moment absolut ist für sie. Aber das sind bestimmte Menschen.

78:07

Und wir alle sind wahrscheinlich eher so, wir würden mit uns kämpfen: Gehen wir da wirklich hin? Aber Sie sehen sozusagen, das ist die Struktur des Ganzen. Das ist tatsächlich auch die Situation mit den Kindern Israels am Berg Sinai. Erst mal schon vorab: Es gibt immer wieder Stellen in der Torah, in denen Gott sagt: "Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten, ihr Kinder Israels? Habe ich nicht Israel aus dem Lande Ägypten geführt, die Philister aus Kafter und die Aramäer aus Kir?" Es gibt immer wieder eine Reihe von solchen Stellen. Ich will darauf nicht weiter eingehen. Es gibt wirklich viele, wo immer wieder gesagt wird: "Ihr seid etwas Besonderes für mich, genau wie die anderen was Besonderes für mich sind in ihrer Geschichte." Interessant ist: Was passiert am Berg Sinai? Wenn Sie die Geschichte der Offenbarung am Berg Sinai lesen - die ja wirklich wieder keine Offenbarung Gottes ist,

79:05

sondern sozusagen das Absolutwerden dieser Weisung in einer ganz besonderen Weise, dass man sich dem nicht mehr entziehen kann in diesem Moment. Allerdings ist das auch nur möglich, weil das Volk vorher dem zugestimmt hat. Auch hier wieder ist es nicht so, dass Gott sozusagen allmächtig das Volk auserwählt, sondern er sagt vorher: "Wollt ihr meine Torah haben?" Und das Volk muss quasi demokratisch entscheiden: Ja, wir gehen diesen Bund ein. Danach kann Gott in einer Weise sprechen, die das Volk so erfasst, dass es sich davon nicht mehr lösen kann, dass ein Bund für die Ewigkeit geschlossen wird. Aber was in diesem Zusammenhang interessanter ist, ist, wie es zu der scheinbaren Erwählung kommt. In der Torah steht: "Er, Gott, sprach. Vom Sinai trat er ein, war von Seir schon zu ihnen aufgegangen,

80:06

hatte ihnen vom Gebirge Paran her getagt und war nun aus Myriaden Heiligtums gekommen. Aus seiner Rechten ward Gesetz gewordenes Feuer ihnen." Was ist der Punkt? Als Gott kommt zum Berg Sinai, kommt er von Seir und vom Gebirge Paran. Also die Torah im fünften Buch Moses macht es sehr deutlich, dass Gott vorher woanders in der Welt war. Er kommt nicht irgendwo vom Himmel herunter. Er kommt vom Berge Paran und von Seir. Und da stellen die Rabbiner die Frage: Warum kommt er von da her? Warum ist er nicht direkt zu uns gekommen? Und die Rabbiner sagen: Weil er vorher bei allen anderen Völkern war und ihnen die Torah vorgeschlagen hatte. Zum Beispiel Seir und Paran - wir wissen, dass das die Orte sind, an denen die Nachkommen Ischmaels und Esavs gelebt haben.

81:01

Also den Nachfahren Esavs und Ischmaels wurde die Torah ebenfalls angeboten, zuerst angeboten. Der entscheidende Punkt ist, dass die Völker die Torah nicht gewollt haben. Und zwar haben die Völker - nach der Erzählung des Midrasch - jedes Mal gefragt: Okay, du bietest uns die Torah an, was steht denn drin? Und dann hat Gott zum Beispiel gesagt: "Du sollst nicht Ehe brechen" oder: "Du sollst nicht morden." Und jedes Mal haben sie darauf verwiesen, dass sie aber eine gewisse Kultur haben, die einen leben vom Raub, die anderen ... Das heißt, sie haben eine kulturelle Identität, und diese kulturelle Identität bewirkt, dass sie eigentlich quasi als Menschen so voll sind, so gesättigt, so rund, dass da kein Raum ist, dass Gottes Weisung eindringen kann. Also wenn wir eine kulturelle Identität verteidigen, dann

82:03

wird es schwer, Gottes Stimme zu hören. Denn dann sind wir mit uns beschäftigt. Und die Juden waren die Einzigen, die haben in dem Moment nicht die Frage gestellt: "Was steht denn drin?", sondern haben gesagt [hebr. Zitat]: "Wir werden tun und daraus verstehen." Also das Tun beginnt. Sie sagen einfach: "Ja, wir werden das machen. Die Weisung nehmen wir an." Wenn die Weisung kommt und man erwählt ist, dann ist man es dadurch, dass man die Weisung nicht zurückweisen kann, durch die Unfähigkeit, die Weisung zurückzudrehen. Wenn die Weisung uns direkt ins Handeln bringt, dann sind wir in einer Weise erwählt, die tatsächlich die Erwählung Gottes ist und nicht die Erwählung von uns. Wir kommen da nicht raus. Die Juden waren in der Situation, dass sie nicht anders konnten, als die Weisung anzunehmen. Man hört in der jüdischen Welt immer wieder die Frage: Warum haben wir nicht auch gesagt: Was steht denn drin? Warum haben wir so schnell ja gesagt? In dem Moment, wenn man einmal voll erfasst ist,

83:02

dann kommt man nicht mehr davon weg. Und Sie sehen hier, genau das ist der Punkt, den ich die ganze Zeit versuche deutlich zu machen: Nur wenn wir diese Leere in uns erzeugen können, wenn wir Raum schaffen können, wenn wir ebenbildlich sind mit der Bildlosigkeit, statt ein Selbstbild zu haben, das wir Gott entgegensetzen, nur dann können wir diese Weisung wahrnehmen. Und dann kann diese Weisung in uns wirken. Das menschliche Wesen besteht dann sozusagen im Gewiesensein. Wir sind gewiesen in einen bestimmten Weg. Und dieser Weg befähigt uns dazu, uns zurückzunehmen und für den anderen Menschen da zu sein. Und das ist tatsächlich nicht etwas, was Juden besonders auszeichnen würde. Sondern in dem Sinne müsste man sagen: Das ist eine Genealogie, die geschaffen wäre, aber die auch schwer erkämpft wurde. Zum Beispiel erzählt der Midrasch wiederum, dass von den Kindern Jakovs, die in Ägypten waren,

84:07

tatsächlich nur ein Fünftel aus Ägypten ausgezogen sind. Der Rest war so assimiliert, war so dem Götzendienst verfallen, dass er es nicht mehr geschafft hat, rauszukommen. Ein Fünftel ist rausgekommen. Aber tatsächlich sind eine Reihe von Sklaven und anderen, die einen Freiheitswillen hatten, mitgekommen. Das heißt, die, die am Berg Sinai standen, das war schon eigentlich ein gemischtes Volk. Es waren Nachkommen Jakobs, aber es waren auch alle möglichen anderen Sklaven, die es geschafft haben, sozusagen diese ägyptische Identität, die sich im Götzendienst, in Diesseitigkeit geäußert hat, zu überwinden und abzuschütteln und frei zu werden. Aus dem jüdischen Verständnis heraus ist das Wort Gottes zu hören, die Weisung zu hören, immer ein Zeichen von Freiheit. Wir werden

85:01

als Freie eingesetzt durch das Gesetz, weil das Gesetz uns absetzt von unserer Triebstruktur. Das, was mit dem Essen von dieser Baumfrucht in uns hineingekommen ist, also das Bestimmtwerden von einem hedonistischen Trieb, das können wir nur überwinden, indem wir den Raum schaffen dafür, dass Gottes Weisung in uns eindringen kann. - Dann gehe ich auf die Situation am Berg Sinai noch ein bisschen ein. Was passiert tatsächlich am Berg Sinai? Sehr, sehr wichtig ist aus einer jüdischen Perspektive, dass Moses nicht der Vermittler war. Das ist ja eine christliche Perspektive, dass Moses quasi Vermittler war, die damit zusammenhängt, dass es eben heißt: "Und das Volk sah von ferne." Aus einer jüdischen Perspektive wurde das ganze Volk von

86:06

Gottes Stimme erfasst. Was passiert in dem Moment, wo das Volk erfasst wird? In dem Moment wird tatsächlich Gottes Weisung so radikal in diese Welt getrieben. Also wie die Midraschim sagen: Gottes Nähe zur Welt war seit dem Sündenfall nie wieder so groß wie am Berg Sinai. Da gibt es wirklich ein Erfassen. Und was da passiert, ist nach der Tradition, dass die Menschen sich tatsächlich nicht mehr entziehen können. Und das drückt sich darin aus, dass der Midrasch beschreibt - also erst mal wird die Frage gestellt: Was hat das ganze Volk denn gehört? Haben sie die Zehn Worte gehört? Denn es stand ja von ferne. Sie hatten ja Angst, dass sie sterben können. Warum hatten sie Angst zu sterben? Weil sie tatsächlich gestorben sind in dem Moment. Der Midrasch erzählt, sozusagen bei jedem Wort Gottes haben die Lebensgeister sie verlassen und dann musste Gott sie wieder beleben,

87:04

bevor sie das Nächste gehört haben. Und so ging es immer weiter. Und dann wird es auch weiter unterschieden: Wie viel haben sie eigentlich gehört? Und dann geht es immer weiter zurück, Vielleicht haben sie das erste Gebot gehört, vielleicht haben sie nur das erste Wort gehört, vielleicht nur das Aleph von dem "anochi", "ich". Sie haben nur sehr wenig gehört. Aber was da passiert, ist: In dem Moment, wo Gott wirklich so zu uns spricht, dass wir uns ihm nicht entziehen können, dann werden wir in einer Weise erfasst, die unsere Freiheit annulliert. Das drückt sich dauernd aus. Ich habe schon gesagt, wenn Gott wirklich hier wäre, er würde uns verschlucken. Das ist da ganz konkret passiert. Deshalb mussten die Menschen wiederbelebt werden in diesem Bild. Aber gleichzeitig wurden sie auch so transformiert, dass sie in dem Moment in einer Perspektive waren, wo sie nicht mehr anders konnten, als Verantwortung zu übernehmen. In der rabbinischen Tradition gibt

88:01

es immer wieder Personen, die darauf aufmerksam machen, dass der Dekalog nicht imperativisch geschrieben ist. Wenn da zum Beispiel steht: "Du wirst nicht morden." Hebräisch steht da "lo tirzach", und wenn es ein Imperativ wäre, würden wir eigentlich "al-tirzach" erwarten. Man kann grammatikalisch auch ein bisschen anders argumentieren, aber es ist sehr interessant, was die Rabbiner daraus gemacht haben. Lo tirzach ist eigentlich die Form, die man verwendet für eine Deskriptive, für einen deskriptiven Satz. "Du wirst nicht töten" - das heißt, in dem Moment, wo Gottes Weisung wirklich in uns hineinkommt und uns völlig erfasst und damit transformiert, dass wir sozusagen zu den unter der Weisung stehenden Menschen werden, da verlieren wir so weit unsere Freiheit, dass wir nicht mehr morden können. Also, der Dekalog besteht jetzt in der Übersetzung aus scheinbaren Imperativen, tatsächlich aber aus einer Beschreibung

89:01

des Zustandes des Menschen, der unter der Weisung Gottes steht. "Du wirst nicht töten." Warum nicht? Weil du nicht mehr kannst. Du bist eine Art Mensch, der nicht mehr morden kann. Du wirst nicht ehebrechen. Es geht nicht mehr. Du wirst nicht stehlen, tatsächlich kidnappen. In der jüdischen Tradition versteht man unter "Du wirst nicht stehlen" "Du wirst nicht kidnappen". Aber egal ... Aber es ist auf jeden Fall immer sozusagen eine Form, die darauf hinweist, dass man das nicht kann. In dem Moment, wo wieder ein bisschen Abstand da war, ist das natürlich möglich. Aber das ist sozusagen etwas, wie wir uns vorstellen könnten, dass die kommende Welt wäre. Wenn wir so erfasst sind von dem Ganzen, dass wir tatsächlich nicht mehr töten könnten, also nicht mehr morden können. Lo-tirzach heißt: "Du wirst nicht morden", nicht "Du wirst nicht töten". Und da können wir sehen, worauf das ganze Gesetz wirklich zielt: Uns umzuarbeiten zu Menschen, die das Ganze nicht mehr können - aber nur,

90:02

wenn wir diese Weisung völlig in uns hineinarbeiten. Und dann will ich vielleicht das als letzten Punkt ansprechen. Sie wissen sicherlich, oder Sie haben sicherlich gesehen, dass die Torah immer wieder die Todesstrafe für bestimmte Vergehen verlangt. Die Torah sagt eigentlich ganz klar, dass sie das Buch des Lebens ist. Und zum Beispiel die Torah selber wird als Baum des Lebens verstanden. Der Baum des Lebens, von dem wir nicht mehr essen können in dem Moment, wo wir von dem Baum der sinnlichen Erkenntnis gegessen haben. Tatsächlich, dieser Baum des Lebens, die Torah, ist für uns der Baum des Lebens. Zum Beispiel wird im Synagogen-Gottesdienst jedes Mal nach der Torah-Lesung die Torah hochgehalten und dann wird gesungen: "Baum des Lebens ist sie." Denn die Torah ist der Baum des Lebens, mit dem wir uns in das wirkliche Leben hineinarbeiten können. Und die Torah sagt immer wieder: "Ich rufe Himmel und Erde auf, heute

91:00

geben sie Zeugnis ab. Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vor Augen gestellt. Wähle das Leben." Und dann haben wir noch diese Reihe von Aufforderungen, wie ein Mensch mit der Todesstrafe bestraft werden sollte. Zum Beispiel strafrechtliche Vergehen wie Mord oder Kidnapping tatsächlich, falsches Zeugnis bei Kapitalverbrechen. Das sind alles Sachen, die in der Torah mit der Todesstrafe bestraft werden. Religiöse Praktiken, die nicht anerkannt sind, wie zum Beispiel Verletzung des Schabbat, Opferung für fremde Götter, Blasphemie - Todesstrafe. Und auch sexuelle Praktiken, bestimmte Formen von Vergewaltigung, Ehebruch, Homosexualität in bestimmten Formen. Also es geht um Vergehen zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Gott. Das sind eine Reihe von Todesstrafen, die eigentlich diesem "Wähle das Leben" entgegenstehen können. Und so heißt es dann tatsächlich in der mündlichen

92:03

Torah: "Ein Gerichtshof, der einmal in sieben Jahren einen Mann zum Tode verurteilt, wird als mörderisch bezeichnet." Rabbi Ela Sabin Asariya [?] sagt: " ... oder auch nur einmal in 70 Jahren." Rabi Tarfon und Rabi Akiva sagen: "Wären wir im Sanhedrin (also in diesem obersten Gerichtshof) gewesen, wäre nie ein Todesurteil gefällt worden." Also auf den ersten Blick könnten wir natürlich sagen: Es scheint so, als würden sich die Rabbiner in der Mischna gegen Gottes Gesetz wenden. Wenn Sie aber erinnern, dass die Rabbiner Teil der mündlichen Torah sind, dann ist es hier nicht so, dass die Rabbiner sich gegen die Torah wenden, sondern die mündliche Torah spricht aus, wohin es eigentlich mit der schriftlichen Torah gehen soll. Und ich möchte gleich auf einen Fall noch mal eingehen, der sehr deutlich macht, worum es in der Torah geht. Also erst mal, die Rabbiner sagen: "Bei uns würde es nie eine Todesstrafe gegeben haben", weil sie tatsächlich aus der mündlichen Torah die Regelungen

93:02

kennen, die Halachot, die Gesetze, die es ermöglichen, jemanden zum Tode zu verurteilen. Und das sind Gesetze, die das tatsächlich fast unmöglich machen. Also zum Beispiel eine Verurteilung eines Angeklagten ist nur möglich, wenn zwei Koschere, das heißt als Rechtschaffende oder als Torah-treu Bekannte die Tat direkt mitverfolgt haben. Direkt heißt jetzt wirklich: Es reicht nicht, dass sie sehen, zum Beispiel: Ein Mann läuft weg, ein anderer mit einem Messer hinterher, sie laufen in eine Hütte hinein, wo keine anderen Menschen drin sind, dann kommt der eine mit einem blutigen Messer wieder raus, und der andere ist tot. Es scheint ziemlich deutlich zu sein, wer das gemacht hat, aber man hat die Tat nicht direkt verfolgt. Das wäre eine Bedingung dafür. Und: Der Täter muss vor seiner Tat ausdrücklich auf das Verbot und die Folgen hingewiesen worden sein. Jetzt stellen Sie sich vor, der läuft da mit seinem Messer lang und man sagt: "Stopp! Weißt du, was das bedeutet, wenn du ihn umbringst, was die Folgen sind?" Sehr unrealistisch.

94:01

Das gilt übrigens nicht, wenn ein Rabbiner den Mord begeht, da wird davon ausgegangen, dass er das wusste ... Die Todesstrafe kann nur der Sanhedrin, also der oberste Gerichtshof, nach eindringlicher Untersuchung und Befragung aussprechen, und bei Einstimmigkeit bei der Urteilsfällung wird der Angeklagte nicht (!) bestraft. Das ist jetzt wahrscheinlich erst mal überraschend, man denkt: Einstimmigkeit - dann ist der Fall wohl sehr, sehr deutlich. Die Rabbiner sagen hier: "Wenn das Gericht einstimmig jemand verurteilt, ohne dass da irgendjemand Zweifel hat und dagegen stimmt, dann haben sie wahrscheinlich nicht genug untersucht." Sie sehen also deutlich, dass die mündliche Torah Verfahrensregeln hat, die es fast unmöglich machen, eine Todesstrafe auszusprechen. Jetzt könnte man sich natürlich fragen: Warum sagt die Torah denn, dass diese Vergehen mit der Todesstrafe bestraft werden müssen? Um es kurz zu machen, es geht natürlich darum, welchen Status diese Verbrechen an sich haben. Das sind Verbrechen, die die Todesstrafe verdienen, weil im Grunde

95:06

der Mensch, der so etwas macht, seelisch schon tot ist. Das ist das Verständnis. Aber hier möchte ich auf etwas anderes hinaus, und zwar auf die Frage: Was soll denn diese Todesstrafe praktisch, wenn sie unmöglich gemacht wird? Davon erst mal ausgehen. Normalerweise verbinden Sie die Todesstrafe mit verschiedenen Zielen, zum Beispiel, den Täter unschädlich zu machen, Abschreckung, Vergeltung, Ausgleich. Das sind die Gründe für Todesstrafe, egal, ob man jetzt Todesstrafe befürwortet oder nicht. Ich glaube, die wenigsten werden das hier sicherlich machen. Aber das wären die Gründe, warum man Todesstrafe für sinnvoll erachten würde. Nun ist natürlich eine Todesstrafe, die nie angewandt werden kann, sicherlich etwas, was sehr fragwürdig bleibt. Also müssen wir uns fragen: Worauf zielt das jüdische Gesetz? Aber es gibt noch einen anderen Punkt. Ich hatte vorhin als eine der Sachen, wofür jemand zum Tode verurteilt werden könnte, benannt:

96:10

falsches Zeugnis bei einem Kapitalverbrechen. Das heißt, wenn jemand vor Gericht bezeugt, dass jemand anderes gemordet hat, und dann kommt raus, dass das eine Lüge war, dann werden diese beiden Lügner - es müssen immer zwei Zeugen sein - selber zum Tode verurteilt. Und nun ist das Interessante, was konkret passiert, wenn die Person, gegen die falsches Zeugnis gesprochen wurde, tatsächlich schon hingerichtet wurde. Also ganz klar ist: Wenn die falschen Zeugen nicht von sich aus sagen, irgendwie das bereuen und sich zurückziehen und sagen: "Es ist doch nicht so", sondern nur entdeckt werden und es kommt heraus, dass sie falsches Zeugnis abgegeben haben, dann werden sie selber zum Tode verurteilt

97:10

und werden hingerichtet. Ob sie dann wirklich hingerichtet werden, weiß man nie bei den Verfahren ... Aber die Rechtslage ist die: Falsches Zeugnis, du wirst entdeckt, dann kriegst du die Strafe, die die anderen hätten bekommen müssen. Was passiert aber, wenn die Person tatsächlich schon hingerichtet wurde? Also ich gebe falsches Zeugnis ab, der fälschlich Angeklagte wird verurteilt und wird hingerichtet. Was passiert dann mit den beiden falschen Zeugen? Und das Interessante ist: Die werden dann nicht hingerichtet, die werden freigelassen. Wie kann man das erklären? Es geht darum - also man kann hier wirklich sehen, was der Sinn des jüdischen Gesetzes ist -: Dieses Gesetz, diese Weisung Gottes zielt darauf, uns zu besseren Menschen zu machen. Und das erfordert unsere Mitarbeit. "Na asseh adam - Wollen wir gemeinsam den Menschen machen?" Dieses Projekt der Torah zielt auf die Zusammenarbeit von Gott und den Menschen. Das heißt, dieses Torah-Recht verlangt nach unserer Mitarbeit in einer Weise, dass ich auch die Strafen für sinnvoll erachte,

98:18

zum Beispiel wenn ich bestraft werde, weil sie mir helfen, sozusagen wieder in mir meine Menschlichkeit zurechtzurücken, nachdem ich einen Fehler gemacht habe. Diese beiden falschen Zeugen aber, die in Ruhe zugucken konnten, wie ein anderer Mensch hingerichtet wurde, ohne dem zu widersprechen, ohne im letzten Moment zu rufen: "Nein, nein, richtet ihn nicht hin, das und das war der Fall, wir haben gelogen" - die sind so weit von ihrer Menschlichkeit entfernt, die haben sich sozusagen aus diesem Bund herausgezogen, mit Gott gemeinsam an ihrer Menschlichkeit zu arbeiten. Und dafür ist das Torah-Recht da. Das ist diese Weisung Gottes. Das ist kein politisches Gesetz. Das ist kein Gesetz, das sozusagen Kriminelle ausschalten soll.

99:08

Das ist nur ein Gesetz für diese Zusammenarbeit. Das heißt, das ist ein Gesetz für grundsätzlich willige Menschen, das heißt Menschen, die gewillt sind, an sich zu arbeiten. Und diese beiden werden nicht mehr hingerichtet. Und tatsächlich fragt die Tradition dann aber: Dann würde es ja immer mehr Mörder und schlimme Menschen in Israel geben? Und dafür wird dann gesagt: Okay, das ist dann die Aufgabe der politischen Herrschaft, des Königs. Es wird also gesagt: Wenn die Menschheit wirklich sich dahin entfaltet, dass es immer mehr Mörder gibt, dann - okay, dann brauchen wir eine Herrschaft von Menschen über Menschen, dann brauchen wir einen König, einen Staat mit Gewaltmonopol, der draufschlagen könnte. Aber das ist eigentlich nicht der Sinn der Sache. Der Sinn der Sache ist eigentlich, dass wir gemeinsam an uns arbeiten, dass wir diese Herrschaft von Menschen

100:01

über Menschen nicht brauchen, keinen Staat mit Gewaltmonopol, weil wir bereit sind, an uns selber zu arbeiten, weil wir bereit sind, auf diese Weisung zu hören. Aber das Torah-Recht ist im Idealfall ein Recht, das kein politisches Recht neben sich braucht. Es geht natürlich nur, wenn wir bereit sind, an uns zu arbeiten. Wenn wir wirklich, wenn wir den Betrunkenen da sehen, gewillt sind hinzugehen. Wenn wir die Erwählung bereit sind zu spüren. Und wenn wir danach suchen, diese Stimme zu hören. Und das kann, um das ganz klar zu sagen, natürlich auf eine ganz säkulare Weise sein. Wenn wir für den Imperativ offen sind, dann braucht es weniger Staatsgewalt, sagt die Torah hier. Aber sozusagen, wenn es nur wenige sind, dann werden die nicht ergriffen, dann werden die nicht zum Tode verurteilt. Aber das wird unser Projekt Torah nicht ruinieren.

101:03

Unser Projekt Torah ist: Wir wollen die Menschen herausarbeiten, indem wir hören, indem wir die Weisung in uns einarbeiten und damit Raum für andere schaffen und damit eigentlich eine Gemeinschaft schaffen, eine Welt, in der Menschen sich als Menschen begegnen können. Und damit würde ich für heute schließen.

Dieses Transkript wurde mit KI generiert und kann Fehler enthalten.

© 2026 Worthaus e. V.