

Die zehn Fragmente vom Sinai

Marten Marquardt

„Projekte, die man Fragmente aus der Zukunft nennen könnte“ (Friedrich Schlegel)

Inhalt

Einführung

- | | | |
|----|------------------------------------|---|
| 1. | Fischaugentexte oder Tora? | 3 |
| 2. | Das Zehnwort | 5 |
| 3. | Zur Textgeschichte | 7 |
| 4. | „Und Gott redete alle diese Worte“ | 9 |

Die erste Tafel

- | | | |
|-----|--|----|
| 1. | Ich bin dein Gott – Ich bin der HERR, dein Gott | 14 |
| 2.1 | Nicht sei dir andere Gottheit - Du sollst keine anderen Götter haben | 18 |
| 2.2 | Nicht mache dir Schnitzgebild - Du sollst dir kein Bildnis machen | 22 |
| | Exkurs: Zum kunstgeschichtlichen Aspekt des Bilderverbots | 29 |
| 3. | Trage nicht Seinen ... Namen auf das Wahnhafte - Du sollst den Namen des HERRN... nicht missbrauchen | 31 |
| 4. | Gedenke des Tages der Feier – Gedenke des Sabbattages | 37 |
| | Exkurs: Zur Revolutionsgeschichte des Schabbat-Wortes | 44 |
| 5. | Ehre deinen Vater und deine Mutter – Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren | 49 |

Die zweite Tafel

- | | | |
|-----|--|----|
| 6. | Morde nicht – Du sollst nicht töten | 54 |
| 7. | Buhle nicht – Du sollst nicht ehebrechen | 59 |
| 8. | Stiehl nicht – Du sollst nicht stehlen | 62 |
| 9. | Aussage nicht gegen deinen Genossen als Lügenzeuge -
Du sollst nicht falsch Zeugnis reden | 65 |
| | Exkurs 1: Die Dreyfus-Affäre | 69 |
| | Exkurs 2: „Laschon ha ra“ (die böse Zunge) im Alltag | 72 |
| | Exkurs 3: „Der Kuss auf die Lippen“ | 75 |
| 10. | Begehre nicht – Du sollst nicht begehren | 77 |

Der Bogen

- | | | |
|-----|-------------------|----|
| 11. | Anochi und reächa | 80 |
|-----|-------------------|----|

1. FISCHAUGENTEXTE ODER TORA?

In Arnold Zweigs „Der Streit um den Sergeanten Grischa“ gibt es ein Gespräch zwischen dem Burschen eines Offiziers – er heißt Wodrig und einem Dr. Posnanski über den Sinn des Krieges: „Wodrig dachte nach, dann sagte er: *„Warum kann man mit dem Herrn Kriegsgerichtsrat über solche Dinge sprechen ... aber nicht mit die Herren Pastoren? Kommen Sie mit solche Beschwerden zu einem von die Feldpredigers ... , dann machen sie Fischaugen und winken mit Bibelsprüchen und Katechismus; dann sagen sie: man soll nicht zweifeln. Ja, aber was soll man denn sonst tun als zweifeln? Herr Kriegsgerichtsrat, da stimmt was nicht.*‘

„Lieber Herr Wodrig, die Herren von der anderen Fakultät (sc. die Pfarrer) haben’s bedeutend schwerer als wir. Sie sind ja an ihren Text gebunden.‘

Wodrig in seiner Gemeinenjacke schüttelte nachdrücklich den Kopf. *„Da stimmt was nicht, und glauben Sie mir, sie fühlen’s, wenn sie was wert sind. Hier: liebet eure Feinde, und dann Maschinengewehre und Flammenwerfer und Haubitzgranaten, das passt nicht.“*

„...dann machen sie Fischaugen“ – dann sehen sie bei ihrem Gerede aus wie stumme Fische, deren einzig mögliche Sprache aus Blasen besteht: Wortblasen, Sinnblasen, Sprechblasen.

„Sind ja an ihre Texte gebunden...“! Das macht angeblich solche Fischaugen, kalte, ungerührte, wässrige Augen. Dieser Textballast, den keine menschliche Frage, keine Verzweiflung, kein Gefühl, kein kritischer Gedanke mehr bewegt.

Diese Fischaugen, diese Ballastreden, diese nur noch vorgefertigten Antworten – sind sie mit den Feldpredigern des Ersten Weltkriegs endgültig verschwunden? – Ganz besonders bei der Auseinandersetzung mit den sogenannten Zehn Geboten müssen wir so fragen. Sie werden ja noch immer als Zehn *Gebote* weitergegeben, deren „Du sollst!“ und noch mehr „Du sollst **nicht!**“ uns beschwert. Sie dienen oft genug nur als unveränderlicher Beichtspiegel der Menschenseele, in dem wir immer den Sünder erkennen müssen. Wie leicht machen sie stumm! Wie leicht machen sie Fischaugen! Wie leicht bleiben so diese Zehn Worte Fischaugentexte!

In jüdischer Tradition spricht man nicht von *Gesetz* oder *Gebot* sondern von *Tora*. Auch diese Zehn Worte werden *Tora* genannt: *Weisung, Lebenshilfe, Mutterlehre* (BT, Nidda 30b: *Ein Kind lernt die ganze Tora im Mutterleib!*). *Tora* macht nicht stumm, sondern bringt zur Sprache. *Tora* wird schriftlich überliefert und sie wird mündlich überliefert; sie trägt also schon in sich die Spannung zwischen Überlieferung und Auslegung. *Tora* ist die Eröffnung eines Gesprächsganges, eines Lern- und Erkenntnisprozesses, in dessen Verlauf der Mensch denken und Gott staunen lernt: Als der Heilige, gelobt sei ER, seine Kinder *Tora* auslegen hörte, sagte ER schmunzelnd: *„Meine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt“* (BT, Baba mezia 59b). *Tora* macht wache, fragende, fühlende, menschliche Augen.

Mit diesen Auslegungen versuche ich, die 10 Grundworte der biblischen Mutterlehre im Lichte jüdischer und christlicher Diskussion und auf dem Hintergrund ihrer europäischen Wirkungsgeschichte zu bedenken. Dabei konnte es oft nicht gelingen, die Fülle des sich anbietenden Materials zu bändigen. Bei einigen Beispielen ist vielleicht der Akzent zu einseitig oder auch scheinbar zufällig gesetzt worden. Aber es war immer mein Interesse, neue Aspekte aus der jüdischen Tradition zu gewinnen und kritische Impulse aus dem Blick auf die Wirkungsgeschichte zu entwickeln. Es kam mir darauf an, die „Fisch-

augen“ zu vermeiden, konkrete Fragestellungen in die Auseinandersetzung mit der Tora hineinzunehmen und konkrete Tora für heutige Fragestellungen zu entdecken.

Beim Entstehen dieses Buches haben mir seit 1985 viele Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Seminare an der ehemaligen Evangelischen Jugendakademie Radevormwald und an der Melanchthon-Akademie, der Evangelischen Stadtakademie Kölns, und viele Predigthörerinnen und -hörer an verschiedenen Orten geholfen mit ihrem Hören und Widersprechen, ihren Fragen und ihren Erfahrungen. Ganz besonders aber habe ich meinem Kollegen Dr. Wolfgang Saulheimer zu danken für zahlreiche Fragestellungen und Infragestellungen, Einsprüche und Anregungen.

MM, März 2014

2. Das Zehnwort

Im Jahr 1946, ein Jahr nach Kriegsende: Das Sommersemester beginnt an der Universität Bonn am 17. Mai. Karl Barth ist gerade zurückgekehrt, um wieder in Deutschland zu lehren. Vortragsreisen führen ihn im Sommer durch das ganze vom Krieg gezeichnete Land. Er erinnert sich:

„Alles Alte, Historische liegt dort in einer nicht zu beschreibenden Weise am Boden, und nun wimmelt es wie in einem zerstörten Ameisenhaufen von all den Menschen, die teils sehr gut, teils nur vermeintlich, teils gar nicht wissen, was sie wollen.“ – Barth wird bei einer solchen Vortragsreise in Berlin von der Spitze der sozialistischen Einheitspartei empfangen: „Ich wurde in einen Saal geführt und dort saßen an einem langen Tisch – und ich einsam ihnen gegenüber – Pieck, Grotewohl und bereits Ulbricht mit seinem Bärtchen ... und noch andere Größen. Denen hatte man irgendwie zugeflüstert, ich sei ein wichtiger Mann, und so sollte ich denn mit ihnen sprechen. Schon rein visuell war es eine merkwürdige Begegnung: dieser lange Tisch ... – es hat mich an das ‚Abendmahl‘ von Leonardo da Vinci erinnert. ... Ich sehe noch jetzt die Grimasse, mit der Ulbricht ... meinen wohl allzu schweizerischen Belehrungen zuhörte. ... Zwei Dinge sind mir unvergesslich von dem, was der Pieck damals zu mir sagte: Einmal das: ‚Herr Professor, was wir in Deutschland nötig haben, das sind die 10 Gebote!‘ Da habe ich gesagt: ‚Ja, Herr Präsident, insbesondere auch das erste! ...‘¹

Im Jahr 1961, am 21. Dezember: Heinrich Albertz tritt sein Amt als Berliner Innensenator an. Seit 4 Monaten steht die Berliner Mauer. Am Checkpoint Charlie standen sich sowjetische und amerikanische Panzer gegenüber. In der Luft lagen Angst, Wut, Trauer und die Möglichkeit eines neuen Krieges. In jenen Wochen wollte der Berliner Regierende Bürgermeister Willy Brandt den Pfarrer Heinrich Albertz als Innensenator haben. Albertz zögert. Da nimmt ihn Willy Brandt in die Pflicht und überwindet seinen Widerstand mit den Worten: *‚Du kennst wenigstens die Zehn Gebote‘*. – Albertz wurde Innensenator und Chef der Polizei in den spannungsreichsten Monaten, die Berlin nach dem Krieg erlebt hat.

Im Jahr 1982, Sommer: Gespräch mit 3 jungen Seeleuten an Bord eines deutschen Handelsschiffes im Hafen von Liverpool. Sie sind alle aus der Kirche ausgetreten. *‚Die Kirche als Institution interessiert uns nicht; sie hat uns nichts zu bieten. Aber der Kern der Sache ist richtig: Die 10 Gebote nehmen wir ernst.‘*

Drei Szenen aus völlig verschiedenen Welten. Drei mal tauchen die Zehn Gebote unvermittelt, überraschend und ganz elementar auf. Bei aller Verschiedenheit der Situationen, der Menschen und der Intentionen haben alle drei Szenen mindestens das gemeinsam:

1. Die „Zehn Gebote“ sind eine Art Residuum des Abendlands. Alles, was nach europäischem Verständnis menschlich und niemals aufgebbar ist, kann mit ihnen anscheinend für viele Menschen immer noch gültig zusammengefasst werden. Sie bleiben übrig, wo Christentum und Bürgertum, Abendland und Europa, Sozialistisches und Demokratisches zusammengeschmolzen werden.

¹ E. Busch, Karl Barths Lebenslauf, München, 1975, 353f

2. Sie werden faktisch überall instrumentalisiert und können so den verschiedensten Herren dienen. Gerade als „Schmelzrest aus dem Abendland“ sind sie scheinbar sehr gefügig und passen anscheinend auf jedes Schloss.

So zeigen die drei Szenen die Kraft und die Schwäche des Zehnwortes, die es heute entfalten und erleiden kann. Und wenn wir nicht sehr genau hinhören, sehr behutsam interpretieren und sehr kritisch analysieren, werden wir dem pädagogischen, politischen, religiösen und psychologischen Missbrauch dieses Wortes nicht entgehen. Darum müssen wir uns die Zeit nehmen, exegetische Fragen, historische Exkurse und exemplarische Zusammenhänge immer wieder mitzudenken.

3. Zur Textgeschichte

Viele von uns haben den Dekalog durch einen Katechismus kennen gelernt. In den verschiedenen Katechismen hat der Dekalog jedoch eine unterschiedliche Gestalt, eine unterschiedliche Zählung und tatsächlich auch einen unterschiedlichen Umfang und einen divergierenden Wortlaut:

Stichworte des Textes Ex 20, 2-17	Jüdische Zählung	Reformierte Zählung	Lutherische Zählung
Ich bin der Herr ... dein Befreier	I	I	I
Du sollst keine anderen Götter haben	II	I	I
Keine Bilder	II	II	---
Den Namen nicht missbrauchen	III	III	II
Den Sabbat heiligen	IV	IV	III
Vater und Mutter ehren	V	V	IV
Nicht töten	VI	VI	V
Nicht ehebrechen	VII	VII	VI
Nicht stehlen	VIII	VIII	VII
Nicht falsch Zeugnis reden	IX	IX	VIII
Nicht begehren deines Nächsten Weib, Knecht, Magd, Vieh, noch alles, was er hat	X	X	IX X

Schon diese Tabelle lässt erkennen, wo massive Widersprüche und Auslegungsunterschiede zu vermuten sind. Wahrscheinlich liegt der tiefste Gegensatz bereits in der unterschiedlichen Weise, wie Juden und Christen das erste Wort fassen. In jüdischer Zählung ist das erste Wort bis in die Grammatik und Wortwahl hinein das grundsätzliche Gegenstück zu einem „Gebot“. Es ist eine Zusage, eine Selbstvorstellung, die Eröffnung einer Bekanntschaft. Schon von der Zählweise her können Juden nur sehr schwer akzeptieren, dass Christen von den Zehn *Geboten* sprechen. In ihren Augen sind es Worte, zehn Worte (Deka-Log!), zehn Lebensworte, auf denen sich ein Bund aufbauen, ein Zusammenleben gründen lässt. – Nach christlicher Zählweise werden wir im Gegensatz hierzu doch immer wieder dazu verleitet, von den Zehn *Geboten* zu sprechen; und der Weg zu einem gesetzlichen Missverständnis dieses Bibeltextes war hier nie sehr weit.

Vor 2000 Jahren hatten die Zehn Worte einen sehr hohen Stellenwert im jüdischen Gottesdienst; sie wurden täglich gelesen. Doch dann, im zweiten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung, ist das vorbei. Die Zehn Worte werden im jüdischen Gottesdienst viel seltener, sie werden nur noch drei mal im Jahr gelesen. – Warum?

Der Jerusalemer Talmud erklärt: „Wegen des Geredes der Sektierer.“² Zu diesen Sektierern gehören ganz sicher auch die Christen, die es den Juden damals sehr schwer machten, den Dekalog weiter so hoch zu achten. Schon damals haben offenbar Christen die Zehn Worte gegen die ganze Tora ausgespielt und behauptet, die Zehn Gebote seien für alle Menschen genug. Schon damals begann, was sich bis heute an verschiedenen Orten fortgesetzt hat: die Instrumentalisierung des Zehnwortes zu polemischen und pädagogischen, psychologischen und politischen Zwecken. Aus bündnisgründenden Lebensworten sind Gehorsam fordernde, Sünde brandmarkende Richtsätze geworden. Auch daran ist das eine Volk Gottes zerbrochen und ein christliches Schisma entstanden.

Es ist darum heute endlich an der Zeit, dass wir zurückfinden zum gemeinsamen biblischen Text, ohne Abstriche und ohne Einebnungen, wenn wir das Zehnwort neu entdecken wollen. Dazu gehört, dass auch der in christlicher Tradition fast gänzlich übergangene Einleitungssatz Ex 20, 1 mitgehört und mitbedacht wird. An ihm lässt sich zugleich exemplarisch etwas von der jüdischen Auslegungsmethode der Tora erkennen.

² Peter von der Osten-Sacken, *Katechismus und Siddur*. – Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, hg. v. P. von der Osten-Sacken, Bd. 15, Berlin, 1984, S. 40

4. „Und Gott redete alle diese Worte“ (2. Mose 20,1)

„Und“:

Die Zehn Worte stehen nicht am Anfang der Bibel. Seit der „Erschaffung des Menschen“ sind mindestens 23 Generationen vergangen: vgl. Lukas 3. Viel ist passiert von Seiten der Menschen, noch mehr von Gottes Seite an Nachsicht, Geduld, immer neuen Anfängen. Jetzt gerade erst ist diese schreckliche Sklavenzeit zu Ende. Israel ist auf der Flucht; Gottes Volk unterwegs in die Freiheit. –

Das alles verbirgt sich z. B. in dem kleinen ersten Wort „und“. „Und“ bedeutet ja, dass hier zuvor etwas geschehen ist, was wir mitdenken müssen. Gottes Tora kommt ja nicht von ungefähr aus einer unbestimmbaren Ewigkeit, sondern sie entsteht mitten in der Zeit, in einer bestimmten geschichtlichen Lage. Das „und“ in diesem Text markiert einen wahrhaft historischen Augenblick. „Und“ auf dem Weg in die Freiheit will euch das Folgende leiten und begleiten. Es sind Freiheitsglocken, es ist eine „declaration of liberty and freedom“, was nun folgt.

Das „und“ ist also das kontextuelle Vorzeichen, der Schlüssel, nach dem die folgende Melodie gespielt werden will: Kontext damals. Kontext heute.

Das rabbinische Nachdenken über diesen einen Buchstaben „ו“ („und“) erschließt uns gleich mehrere Horizonte des Zehnwortes: Was geht dem „ו“ voraus? – Es war Gottes Hausieren in der Völkerwelt. ER bot ihnen allen seine Tora an: „Wollt ihr meine Tora?“ – „Was steht denn drin?“, so hatten sie alle gefragt. Und als ER ihnen die Zehn Worte sagte, lehnten sie alle ab, denn die dort angesprochenen Probleme waren so verbreitet und erfahrungsgemäß so komplex, dass man sich von vorne herein nicht auf irgend eine Verhaltensweise hätte festlegen wollen. – Zuletzt kam der Allmächtige, gelobt sei Sein Name, zu Israel: „Wollt ihr meine Tora?“ – „Wir wollen sie tun und hören“ (Ex 24,7), haben sie geantwortet.

Jüdischer Auslegung erschließt sich aus dieser Erzählung zum Buchstaben „ו“ („und“) zunächst der **Erfahrungshorizont**:

So ist es ja wirklich. Die Völker alle kennen die Tora, aber sie tun sie nicht. Pieck hätte ja nicht Recht gehabt 1946, wenn er hätte behaupten wollen, dass das deutsche Volk die Gebote gar nicht kannte! Nicht das Wissen, vielmehr das Tun-wollen ist es, was fehlt.

So ist es ja wirklich. Nicht ein Innensenator fehlte 1961, der die Zehn Gebote kennt, sondern Polizisten, Politiker, Senatoren fehlten, die bereit waren, sie zu tun.

So ist es ja wirklich bis in unsere Kirchen hinein. Wir alle kennen die Tora!

Jüdischer Auslegung erschließt sich aus dieser Erzählung zum Buchstaben „ו“ („und“) sodann der **Erkenntnishorizont**:

So ist es also, dass das Hören dem Tun folgen soll! So ist es also, dass der Praxis erst das wirkliche Verstehen folgen wird! So ist es also auch, dass wir uns aus unserer fehlenden Praxis unsere Verständnisprobleme erklären können und dass unsere Lebensumstände, die wir gewählt haben und pflegen, unser Verstehen beeinflussen, erschweren, womöglich gar völlig blockieren können (vgl. Lukas 6, 20ff).

Jüdischer Auslegung erschließt sich aus dem Nachdenken über das „**1**“ („und“) endlich auch ein **sozialer und weltpolitischer Horizont**: Woher kam denn das Volk, dem hier die Tora gegeben wird? Und wo sind sie jetzt, da sie am Sinai stehen?

Sie kamen aus der ägyptischen Sklaverei; sie sind jetzt auf der Flucht, mitten in der Wüste Sinai. Die Wüste ist das Land der Freien; sie ist Niemandland; sie gehört allen und niemandem. Warum also beginnt unser Wort in der Wüste?

Darum,

- weil dieses Zehnwort niemandem gehören, von niemandem vereinnahmt, also von niemandem allein ausgelegt und angewandt werden darf
- weil dieses Zehnwort allen Menschen der Welt, allen, die es tun und hören wollen, gehört
- weil es von allen auch in gegenseitiger Korrektur ausgelegt und angewandt werden darf und soll.

Der Sinai ist ein Allerweltsort im wörtlichen Sinn. Das Zehnwort ist das Allerweltswort im wörtlichen Sinn. Es ist dort Israel gegeben; das ist Israels Ehre auf ewig. Aber es ist dort auch durch Israel aller Welt gegeben; das ist Israels Auftrag für alle Zeit.

„Gott“:

Hier steht im hebräischen Text das Wort „**elohim**“. Darauf muss man achten, welches Wort für „Gott“ jeweils benutzt wird. – „**Elohim**“, so erklärt Raschi um 1100 n. Chr., meint Gott in Seiner Richterart. Hier spricht der, der Autorität hat und sie auch ins Feld führt. Seine Worte nicht zu beachten, wäre sträfliche Dummheit, denn Sein Wort zeigt Wirkung. Wer es übergeht, muss Konsequenzen erwarten.

Allerdings tun wir Christen gut daran, uns von dem „Pietisten“ Christoph Blumhardt sofort weiter belehren zu lassen. Gott als Richter ist niemals ein Scharfrichter, sondern ein Ausrichter. Er will Menschen und Welt herrichten, nicht zum Tode sondern zu einem Leben, wie es den „ersten Freigelassenen der Schöpfung“ (J. G. Herder) entspricht.

„Sprach“:

Der Richter spricht. Sprache ist „eine in dem Grade gewaltlose Sphäre menschlicher Übereinkunft ..., dass sie der Gewalt vollständig unzugänglich ist: die eigentliche Sphäre der ‚Verständigung‘ (ist) die Sprache“ (Walter Benjamin). Darum müssen wir wieder genau hinhören: Gott verordnet nicht, Gott befiehlt nicht, Gott weist nicht an. Es geht in allem Folgenden um Verständigung, nicht um Unterordnen oder Ausführen von Anordnungen!

Rabbi S. R. Hirsch weist zugleich aber auf einen anderen Gegensatz hin: den Bereich der sprachlosen Inspiration, der erklärungsbedürftigen Mirakel, der verschlüsselten Träume und Symbole. Gott bewegt sich hier ausdrücklich nicht in diesen typischen Bereichen des Religiösen. Gott spricht, d. h. hier beginnt eine Geschichte menschlicher, vernünftiger, jedermann nachvollziehbarer Kommunikation. Hier bedarf es im Prinzip keinerlei besonderer Begabung oder Weihe, um zu verstehen.

- Gott spricht – und was ER spricht, kann von allen menschlichen Generationen gehört, verstanden, aufgenommen und weitergesprochen werden.
- Gott spricht – und wo ER spricht, bedarf es keiner besonderen religiösen Räume oder Sphären.

- Gott spricht – und wenn ER spricht, begegnet ER uns allen auf menschlicher Ebene, auf der wir zur Mitsprache aufgefordert sind in Entsprechung oder Widerspruch zu Seinem Freiheit eröffnenden ersten Wort.

„Alle diese Worte“:

Rabbinen haben geübt, sehr genau hinzuhören und nachzufragen, wenn sie Tora lesen. Eine entscheidende rabbinische Nachfrage an dieser Stelle lautet: Hätte es denn nicht genügt zu sagen „diese Worte“? Warum wird das Adjektiv „alle“ scheinbar unnötigerweise hinzugefügt? – Nach langem Klärungsprozess lautet eine rabbinische Antwort: Darum, weil Gott „alle“ diese Worte in einem einzigen Ausspruch tat, alle auf einmal also. Das aber kann kein Mensch verstehen. Und deshalb hat Gott alle diese Worte ein zweites Mal nach einander gesprochen, sodass alle Menschen es verstehen konnten. – Aus diesen Überlegungen zum zweimaligen Ausspruch des Zehnwortes ergeben sich nun aber zwei bis heute von vielen Christen nur schlecht verstandene Konsequenzen:

1. Gott sprach sie zum ersten Mal alle auf einmal aus, um damit deutlich zu machen: Alle Zehn Worte wiegen gleich schwer. Keins ist hier wichtiger als das andere, keins ist geringer als das andere. Wir können nicht ein einziges geringer achten oder gar leichter nehmen. Und so kommt es, dass jüdische Ethik nicht „auf den Punkt“ zu bringen ist.

Christen haben bis heute daraus immer wieder ein Argument gegen jüdische Ethik gemacht.³ Sie sei eben doch minderwertig gegenüber der christlichen Ethik, die Jesus so eindeutig mit der Priorität der Gottes- und der Nächstenliebe formuliert habe. Christliche Ethik also habe ein klares Kriterium, das die freie ethische Entscheidung jedes Einzelnen ermögliche; christliche Ethik könne darum der jüdischen Kasuistik entbehren, das sei ihr großer Vorzug gegenüber dem Judentum.

Schon ein kurzer selbstkritischer Blick in die 2000-jährige Kirchengeschichte und auf ihre jüdischen Opfer müsste uns vor solcher Theorie bewahren. Sie ist faktisch seit 2000 Jahren in Frage gestellt, ohne dass sie sich der Frage ernsthaft gestellt hätte.

Aber auch theoretisch ist diese Unterscheidung höchst zweifelhaft. Die Frage, was denn der „*kelal gadol*“ in jüdischer Diskussion tatsächlich bedeutet, ist nicht endgültig entschieden: „Hauptregel bei bestimmten Geboten“, „Betonte Hervorhebung bestimmter, herausragender Trends“, „herausgehobene, umfassende Regel oder Richtschnur“ – so lauten mögliche Erklärungen zu diesem Begriff.⁴ Es könnte also sein, dass eben auch diese jüdische Ethik in sich sehr viel differenzierter unterscheidet zwischen diversen „Geboten“ als es den christlichen Kritikern bisher in den Blick kam.

Andererseits könnte uns Christen nach zu voreiliger Kritik dieses Gedankens der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller „Gebote“ der Gewinn verborgen bleiben, den rabbinische Theologen daraus ziehen. Ein solcher Gewinn liegt in der zweiten Konsequenz, die sie aus der Erklärung des zweimaligen Ausspruchs „aller dieser Worte“ ziehen:

³ Vgl. W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments, 1989, S. 74: „Es ist nicht zu übersehen, dass ein Hauptkennzeichen jüdischer Ethik die Kasuistik und die Parzellierung des göttlichen Willens ist. ... das nivellierende Vielerlei ... Labyrinth von Einzelforderungen ...“

⁴ Vgl. Lienhardt/Osten-Sacken, Rabbi Akiva, ANTZ Band 1, Berlin, 1983, S. 181 und 183

2. Alle diese Worte sind gegenseitig auslegungsfähig und -bedürftig. Jedes einzelne der Zehn Worte legt das erste Wort gültig aus. Jedes einzelne Zehnwort der 1. Tafel (1.-5. Wort) entspricht jeweils dem entsprechenden Zehnwort der zweiten Tafel (6. – 10. Wort). Das erste Wort der zweiten Tafel entspricht noch einmal auf besondere Weise dem ersten Wort der ersten Tafel. Die übrigen Worte der zweiten Tafel sind besondere Auslegungen des ersten Worts der zweiten Tafel und damit auch des ersten Worts im ganzen Dekalog.

Machen wir uns die Konsequenz dieser Regel an einem Beispiel klar. Die jeweils ersten Worte der beiden Tafeln heißen:

I. Ich
bin dein Gott,
der ich dich führte
aus dem Land Ägypten,
aus dem Haus der Dienstbarkeit.

II. Morde nicht.

(Übersetzung Buber/Rosenzweig)

An der Entsprechung beider Worte erklärt Eliyahu Kitov: „Das lehrt uns, dass derjenige, der ein Menschenleben zerstört, den Teil der Schöpfung zerstört, der eine Manifestation Gottes ist; es ist also, als ob er einen Teil von Gott zerstört.“⁵ – Hier führt die Gleichwertigkeitsregel aller Gebote also direkt zu einer ethischen Konsequenz, deren Radikalität auf christlicher Seite bis heute nur sehr wenige erreicht haben. Einzig z. B. der Gedanke der Quäker, die in **jedem** Menschen „das von Gott in mir“ suchen und deshalb zum christlich motivierten totalen Pazifismus gekommen sind, entspricht dieser rabbinischen Konsequenz.

„:“ :

Der Einleitungssatz zum Zehnwort endet in der deutschen Übersetzung meist mit einem Doppelpunkt. Auch dieser Doppelpunkt ist es wert, genau bedacht zu werden. Im Hebräischen stehen hier nämlich zwei Wörter. Hinter dem Doppelpunkt im deutschen Text verbergen sich im hebräischen Text der Bibel die Wörter „zu sagen“. – Was soll das heißen?

Die rabbinische Diskussion führt zu mindestens fünf Aspekten dieses Doppelpunkts, wie er im deutschen Text steht:

1. „**Um es ihnen zu sagen**“ – Gott sprach alle diese Worte, um dem Volk Israel durch Mose alles Nötige zu sagen. In diesem Sinne wäre also im deutschen Text entweder ein Doppelpunkt zu lesen oder das Füllwort „folgendermaßen“.
2. „**Du, Mose, sollst es ihnen weitersagen**“.
3. „**Du, Mose, sollst mir ihre Reaktion darauf sagen**“.
4. „**Damit sie dazu etwas sagen**“.
5. „**Als eine Botschaft**“.

⁵ The Book of our Heritage, III, Jerusalem/New York, 1978, p. 89

Die fünfte und letzte Auslegung „als eine Botschaft“ ist die des deutschsprachigen orthodoxen Rabbiners Samson Raphael Hirsch.⁶ Er betont damit, dass Gottes Wort als Botschaft nur ein Ziel hat, nämlich das, menschliche Antwort zu finden, eine lebendige Reaktion hervorzurufen, ein aktivierendes Hören zu erreichen. Hier ist nicht das Medium die Botschaft, sondern hier zielt die Botschaft in dem Medium Wort aufs Leben der Menschen, auf Verkörperung in Menschen, die Generationen, Regionen und ganze Zeitalter übergreifen soll. Darauf kommt es also an, dass dieses Wort nicht leer zurückkommt. Der Doppelpunkt verbindet also zwar grammatikalisch die Erzählung und die wörtliche Rede, er verbindet aber sachlich viel mehr das Wort und das Leben, Reden und Tun, Himmel und Erde, damit hier wirklich Neues Platz greifen kann.

⁶ Collected Writings, New York/Jerusalem, Die zweite Tsf1984, p. 225

Die erste Tafel

1.

**Ich bin dein Gott
der ich dich führte
aus dem Land Ägypten,
aus dem Haus der Dienstbarkeit**

(Ex 20, 2: Übersetzung Buber/Rosenzweig)

**Ich bin der HERR, dein Gott,
der ich dich aus Ägyptenland,
aus der Knechtschaft geführt habe**

(Übersetzung Martin Luther)

Im Talmud heißt es: „Jeder Buchstabe der Tora hat 77 richtige Auslegungen“. Darum kann jeder Buchstabe der Tora so wichtig sein und so intensiv meditiert werden wie das „I“ in Ex 20,1. Darum kann aber auch in ganz freier Assoziation zum Text erzählt werden.

Das Erzählen nimmt alle Beteiligten ganz hinein in eine Geschichte, „*hacia la multitud – hacia la vida!*“ : „in die Vielfalt - ins Leben!“ (Pablo Neruda).

Das Erzählen verwickelt Hörer und Text unvermittelt in einen gemeinsamen Prozess, überwindet jede Distanz und macht uns Hörerinnen und Hörer zu Mitsprechenden, zu „Agenten“ des Wortes Gottes.⁷

Darum ist das Erzählen ein so unermesslich wichtiger Aspekt der Exegese. – Die folgende chassidische Legende verbindet nun das erzählerische Moment mit der Meditation einzelner Buchstaben:

„Reb Menachem Mendel von Lubavitsch
hatte viele Enkel. Einmal war einer von ihnen
sehr deprimiert. Seine Freunde fragten ihn:
,Warum bist du so bedrückt? Was bekümmert dich so?‘
,Das Aleph-Beth‘, antwortete dieser.
,Wie meinst du das?‘, fragten sie.
,Das Aleph von *Anochi* und das Beth von *Bereschit*
war seine Antwort.“⁸

⁷ Vgl. Martin Buber, Chassidische Legenden, Zürich 1949, S. 36, zur Didaktik des Maggid: „(E)r trägt jeweils keine systematischen Zusammenhänge, sondern einen einzelnen Hinweis, ja ein einzelnes Gleichnis vor, ohne Fäden seitwärts zu ziehen, und die Schüler haben die sie völlig beanspruchende Aufgabe vor sich, es jeder für sich oder sich zusammentuend, zu verarbeiten und in die rechten Zusammenhänge einzufügen; ‚*wir haben uns jeweils*‘, schreibt einer von ihnen in einem Brief, ‚*lange Zeit mit einem einzigen Dinge begnügt und haben es in Reinheit bewahrt, bis die Zeit kam, ein zweites Wort zu hören*‘. Es geht dem Maggid darum, die im Geist der Schüler angelegte Wahrheit zu erwecken, ‚*die Kerzen zu entzünden*“.

⁸ Rabbi Shlomo Yosef Zevin, ed., A Treasury of Chassidic Tales. A collection of inspirational chassidic stories relevant to the weekly Torah readings, Vol. , New York/Jerusalem, 1980, p. 229: Aleph-Beth = Alphabet: die beiden ersten Buchstaben des hebräischen Alphabets heißen ‚Aleph‘ und ‚Beth‘. – ‚Anochi‘ = ‚Ich‘: also das erste Wort des Dekalogs. ‚Bereschit‘ = ‚Am Anfang‘: also das erste Wort der Schöpfungsgeschichte und der ganzen Bibel.

Diese Legende ist abgründig und erlaubt keine abschließende Interpretation. Aber sie erlaubt auch keine Distanzierung. Wer sie gehört hat, muss immer wieder neu anfangen und nach den Zusammenhängen fragen von

- Aleph und Beth
- von Selbstvorstellung Gottes und Schöpfung der Welt
- von der Zugehörigkeit der Welt zu Gott
- vom unmöglichen Riss (Sund) zwischen Welt und Gott
- von den Spuren der Zusammengehörigkeit bis ins kinderleichte Alphabet hinein
- von der wunderbaren Ordnung der Buchstaben, der Schrift, der Sprache, der Tora, in der sich die Zusammengehörigkeit von Gott und Welt noch spiegelt
- von der Süße solcher Erkenntnis (denn jüdische Kinder lernen das hebräische Alphabet zum ersten Mal kennen, wenn sie die mit Honig bestrichenen Buchstaben ablecken dürfen)⁹, usw.

Auf jeden Fall zeigt diese Legende aber auch, dass wir mit dem ersten Wort hier auf so Grundsätzliches stoßen, dass es eigentlich nur als eine andere „Schöpfungsgeschichte“, sozusagen als der Ausdruck des innersten Kerns der Welt verstanden werden kann. Darauf gründet die Welt. Das begründet unser aller Leben, dass Gott ‚ICH‘ sagt und also sich selbst gegenüberstellt und so die Welt in ihre Freiheit entlässt. Durch das Wort ward die Welt. Das alles begründende Wort, **vor** allem ‚ES WERDE‘, war eben dieses „ANOCHI“, dieses ICH Gottes, mit dem ER uns DU sein lässt, mit dem ER den schöpferischen Dialog beginnt.

Durch die Verbindung von ‚Aleph‘ und ‚Beth‘ wird aber klar, dass es sich wirklich nicht um das autoritäre Ich eines Herrschers (der ja nur herrschen kann über das, was er nicht geschaffen hat), sondern um das kommunizierende Ich der Liebe handelt, die erschaffen kann und erschaffen hat, was ihr entspricht.

Da es sich nun aber tatsächlich um die Eröffnung eines Dialogs handelt, kann es nicht verwundern, wenn jüdische Ausleger zurückfragen nach dem Recht, mit dem Gott hier ‚ICH‘ sagt. Woher hat Gott dieses Recht?

„Als Gott zum Volk Israel kommt, sagt ER:
‚Ich bin der Herr, dein Gott, der dich
aus Ägypten heraufgeführt hat –
und selbst, wenn das mein einziger Anspruch
an euch wäre, dass ich euch da herausgeholt
und befreit habe, so wäre es genug!“¹⁰

Vgl. dazu P. Lapide:

„Der Auszug aus Ägypten – und er allein –,
sagen die Rabbinen, gibt Gott das Recht, ‚Ich‘
zu sagen und den Menschen als ‚Du‘
das Joch des Himmelreiches aufzuerlegen.“¹¹

⁹ Vgl. Psalm 19, 11

¹⁰ Eliyahu Kitov, aaO III, p. 92

¹¹ Lapide/Moltmann, Jüdischer Monotheismus –Christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch., Kaiser Traktate 39, München 1979, S. 11

Diese für christliche Ohren möglicherweise sehr befremdliche Fragestellung nach dem Recht Gottes, ‚Ich‘ zu sagen, wird in jüdischer Überlieferung immer wieder neu gestellt und mit immer neuen Erklärungen und Geschichten beantwortet:

„Ich bin der Herr, dein Gott –
Wenn tausend Menschen in das Wasser
schauen, sagt jeder: ‚Mein Spiegelbild!‘
– So sah Gott in jeden einzelnen Israeliten
und sagte: ‚Ich bin der Herr, dein Gott‘“.¹²

In der Mechilta wird die Frage wieder anders und sehr ausführlich aufgegriffen. Die Ausgangsfrage ist hier: Warum wurde das Zehnwort nicht gleich ganz am Anfang, also **vor** der Schöpfungsgeschichte, gesprochen?

„Man erzählte ein Gleichnis:
Wem gleicht eine Sache? Einem, der in eine Provinz zog.
Er sprach zu den Bewohnern: ‚Ich will über euch als König herrschen!‘

Da sprachen sie zu ihm:
‚Hast du uns etwas Gutes getan, dass du über uns herrschen willst?‘
Was tat er?
Er baute ihnen die (Stadt -) Mauer, leitete ihnen Wasser zu
und führte für sie Kriege. Dann sprach er zu ihnen:
‚Nun will ich über euch als König herrschen!‘

Da sprachen sie zum ihm: ‚Ja, ja!‘
Ebenso führte der Ort (Gott) Israel aus Ägypten heraus,
spaltete für sie das Meer, ließ für sie das Manna regnen,
ließ für sie den Brunnen sprudeln, ließ für sie die Wachteln heranziehen
und führte für sie Krieg gegen Amalek.

Dann sprach er zu ihnen:
(Nun) will ich über euch als König herrschen
(nämlich durch die Zehn Gebote)!
Da sprachen sie zum ihm: ‚Ja, ja!‘“¹³

Alle diese Erzählungen haben Gemeinsamkeiten. Sie alle finden es in Ordnung, wenn der Mensch zurückfragt nach Gottes Recht am Menschen. Das heißt, dass es sich wirklich um einen Dialog handelt, in dem der Mensch tatsächlich Partner, und als solcher auch Mitautor des Wortes Gottes sein kann. Hier hat der Hörer ‚was zu sagen‘. Auf diesem Hintergrund wird Jesu Frage ‚Ihr aber, wer sagt ihr, dass ich sei?‘ (Markus 8, 29) nun doch viel ernster zu nehmen sein, als oft geschehen: Sie sollen tatsächlich mitreden, mitbestimmen und also auch mitverantworten!

Alle diese Erzählungen finden die Vorordnung der guten Gaben Gottes vor etwaigen Forderungen an den Menschen selbstverständlich. Karl Barths Reihenfolge „Evangelium und Gesetz“ bedürfte hier keiner weiteren Erklärung!

¹² Eliyahu Kitov, aaO, 91

¹³ P. von der Osten-Sacken, Katechismus und Siddur, Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, Bd. 15, Berlin/München, 1984, S. 46

Alle diese Erzählungen können zwar auch mit dem Schöpferrecht argumentieren. Weit verbreiteter ist aber die Argumentation mit der Befreiungsgeschichte des Exodus. Hier liegt offenbar das ewige Pathos und das konkret Historische jüdischer Theologie begründet: in der Erfahrung der Befreiung, im Exodus! Von hier aus erklärt sich die Schöpfung. Von hier ergibt sich das Zehnwort. Und um den Text Exodus 15 herum wächst die gesamte biblische Tradition. Das Zehnwort ist – ebenso wie die ganze Bibel – ein Exoduswort, ein Befreiungsdokument!

Wir halten also fest: Der, der sich hier im ersten Grundwort vorstellt, ist vor allem anderen der Befreiende, der aus Liebe sein Volk frei macht, so wie ER aus Liebe die ganze Schöpfung freisetzt, sich zum Gegenüber, „zum Bilde Gottes“, also zu freier Bundespartnerschaft!

Eine Frage allerdings muss hier entstehen. Es ist die Frage, die später in der Entwicklung der Trinitätslehre die Christen zutiefst beunruhigt hat: Ist Gott denn immer derselbe? Ist der, der hier ‚ICH‘ sagt, derselbe, der in der Schöpfung sagt: „Lasset uns Menschen machen“? Und ist er derselbe, von dem Mirjam singt: „Ross und Reiter warf er ins Meer“? Es ist die schwerwiegende Frage nach der Verlässlichkeit Gottes, nach der Tragfähigkeit dieses ‚Anochi‘, ‚Ich‘:

„Gott erschien ihnen am Meer wie ein Krieger,
am Sinai wie ein Schriftgelehrter,
in Salomos Tagen wie ein mitfühlender Ältester.
Gott sagte zu ihnen: ‚Ihr sollt nicht meinen,
es gäbe viele Gottheiten, weil ihr mich
in verschiedenen Erscheinungen seht.
Ich bin ein und derselbe, den ihr am Sinai
und anderswo gesehen habt.
Ich bin der Herr, dein Gott!‘“¹⁴

So wird die Frage nach der Einheit Gottes zugelassen. Sie ist die zentrale Frage und das fundamentale Bekenntnis Israels: „Höre, Israel, der Herr unser Gott ist e i n e r...!“ – Und in dieser Sache kann selbst in der Erzählform auch ER nur um Vertrauen werben. Denn auf dieses „ICH“ einzugehen, in diesem freien Bund mit dem Gott Israels das Leben zu versuchen, das ist letzten Endes eine Sache des Vertrauens, das zwei ungleiche, aber dennoch gleichermaßen freie Partner in einander setzen.

¹⁴ Eliyahu Kitov, aaO, 91f

2.1

Nicht sei dir andere Gottheit mir ins Angesicht

(Übersetzung Buber/Rosenzweig)

Du sollst keine anderen Götter haben neben mir

(Übersetzung Martin Luther)

Das ist der Anfang der Kritik. Indem Israel lernt, zu unterscheiden, lernt es Kritik.

Alle Kritik ist am Anfang Religionskritik, Auseinandersetzung mit fremden Herrschaftsansprüchen und Entlarvung der „Götter“. Kritik ist unteilbar. Wollen wir, dass Menschen von Grund auf lernen, fremde Götter zu kritisieren, dann müssen wir auch wollen, dass dieselben Menschen Gesellschaftskritik, Ideologiekritik, und damit die „Kritik der reinen Vernunft“ lernen und üben. Unterdrücken wir aber Institutionenkritik oder Religionskritik, dann unterdrücken wir damit immer zugleich das zweite Grundwort des Dekalogs. Einübung in dieses zweite Grundwort speziell ist Einübung in kritisches Urteilsvermögen generell, in Selbstkritik so wie in Fremdkritik.

Dieser sachnotwendige Drang zur Kritik, zur Unterscheidung, ist ein Grundzug der biblischen Texte. Und so ist er in das ganze jüdische Denken und in viele Vollzüge der jüdischen Liturgie eingegangen. Alle Regeln der kultischen Reinheitsgebote, der Speisegesetze, der „Trennung“ zwischen Israel und den Völkern, von Heiligem und Profanem, haben hier ihren Grund. Jede Schabbat-Feier endet mit einer ebenso einfachen wie eindringlichen Zeremonie der kritischen Unterscheidung, mit dem Havdalah - (Unterscheidungs -) Segen, mit dem die Finsternis vom Licht, die Woche vom Schabbat, das Profane vom Heiligen liturgisch getrennt, „kritisiert“ wird. – Dieses Kritikvermögen wird vom Zweiten Grundwort her gefordert und gefördert. Und wo es Menschen wirklich einzuüben versuchen, da werden sie oft genug als „zersetzende Elemente“ karikiert, desavouiert und missverstanden. Da kommt es dann oft genug an den Tag, wie fremd der Dekalog uns in unserer Umwelt machen kann, wenn wir sein „Salz nicht dumm werden“ lassen. – Fremde Herrschaften, die anderen Götter hassen die Kritik oder wollen sie zumindest doch „taylorisieren“, damit kein Mensch mehr den Zusammenhang von Glaube und Politik, von Religion und gesellschaftlichen Verhältnissen, von Gegebenheiten und ihrem Überbau suchen soll.

Auch für Luther hat das „Erste Gebot“ (nach lutherischer Zählung!) solche kritische Energie.¹⁵ Das zeigt sich bei ihm auf zwei Linien:

1. Luther fragt: Warum ist dieses erste Gebot negativ formuliert („Du sollst **nicht**...!“)? Könnte es nicht viel besser positiv heißen: *Du sollst einen Gott, bzw. Du sollst den richtigen Gott haben und anbeten!?*

Diese Frage ist höchst fruchtbar. Erst wenn man ihr einen Augenblick nachhängt, entfaltet sie ihre Brisanz: So wird uns also im Dekalog ausdrücklich **nicht** Religion geboten! So werden wir also ausdrücklich **nicht** auf ein „positives Christentum“, einen „positiven Glauben“, einen „positiven Gottesglauben“ o. ä. festgelegt. Wir sollen und müssen nicht fromm sein. Wir sollen und müssen nicht Religion haben. – Warum nicht?

¹⁵ Zum Folgenden vgl. F.-W. Marquardt, *Gott oder Mammon – aber: Theologie und Ökonomie bei Martin Luther*, in: Marquardt/Schellong/Weinrich Hgg., *Einwürfe 1*, München 1983, S. 176 ff

Offenbar darum nicht, weil der Dekalog uns nicht erst gebieten kann und muss, was schon längst von Natur aus uns alle umtreibt! Wir haben ja alle, mit und ohne Dekalog, längst unsere Götter, sind ja alle von Natur aus längst auf irgendeine mehr oder weniger klare Art fromm, haben ja alle längst unsere Religion(en). Oder, besser gesagt: Längst haben viele Götter jede und jeden von uns strikt in ihrem Griff. Darum wird uns nicht „Religion“ befohlen. Vielmehr sind Kritik der Religion und Götterdämmerung der Tenor des Zweiten Worts. Gott fällt über unsere Wirklichkeit her, um uns aus der Umarmung aller anderen Götter zu befreien. Denn so ist die Welt nun einmal: besessen von Göttern, bis zum Exzess religionslüstern. Dieser reale Zustand wird im Licht des Zweiten Worts entlarvt, kritisiert, aufgeklärt. Das ist das Ziel.

Wir werden also sowohl aus der Sicht der jüdischen Exegeten als auch aus Luthers Sicht erkennen müssen, dass dieses – in Luthers Zählung erste – Gebot sich absolut nicht eignet zu pädagogischen Zwecken. Es ist ein analytisches, kein pädagogisches Wort! Es deckt Wirklichkeit auf; es befreit, aber es befiehlt nicht! Insofern wäre tatsächlich auch die andere grammatikalisch ebenso mögliche und richtige Übersetzung vorzuziehen: „Du **w i r s t** keine anderen Götter haben neben mir.“

Luthers zweite kritische Linie zeigt sich in seiner treffgenauen Frage nach dem „Widderspiel“. Was also wäre denn das „Widderspiel“, was wäre der Widerspruch zum 1. Gebot? – An dieser Stelle ist es interessant zu erkennen, wie sich Luthers Sicht zwischen 1518 und 1529 in dieser Frage entscheidend ändert. Wir müssen bei Luther drei Stufen der Erkenntnis unterscheiden:

1. Stufe, 1518: In der „Kurze(n) erklärung der 10 gebote“ heißt das Widderspiel zum 1. Gebot noch:
„Zeubery/schwartzkunst/teufelsbund .../ zeychen/kreuter/ wunschruete/schatzbeschwerungen/cristallen sehen ...“ etc.¹⁶
2. Stufe, 1519: Im „Sermon vom Wuchern“ kommt Luther auf das – nach seiner Zählung – 7. Gebot zu sprechen und erklärt Geld und Wucherei zum Widderspiel des 7. Gebots.
3. Stufe, 1529: In seinem Großen Katechismus heißt nun das Widderspiel zum Ersten Gebot schlicht „Mammon“.

Die Veränderung, deren systematischen Gehalt wir gleich bedenken müssen, geht offenbar auch auf historische Veränderungen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zurück. Diese allfällige Veränderung beschreibt ironisch und exakt Dieter Forte in seinem Stück „Martin Luther und Thomas Münzer oder die Einführung der Buchhaltung“.¹⁷ Hier erfährt der in diesen Dingen naive Kaiser Maximilian von dem Unternehmer Fugger eine Lektion in Sachen Finanzwirtschaft:

„Fugger und Schwarz an einem Stehpult über der Buchhaltung. Maximilian kommt auf das Podest.

Maximilian: Grüß Euch, grüß Euch, hast a neuen Mann?

Fugger: Mein Hauptbuchhalter.

Maximilian: Ah, Bibliothekar. Grüß dich, Burschi. Was hast fürn dickes Buch?

Schwarz: Die doppelte Buchführung, Majestät.

Maximilian: Will i auch haben, sind da Bilder drin?

¹⁶ Otto Clemen, Luthers Werke in Auswahl. Zweiter Band, Berlin 1959, S. 42

¹⁷ Berlin, 1971, S. 25 f

Schwarz: Zahlen, Majestät.
Maximilian: Ah, Zahlen. Das ist doch langweilig.
Schwarz: Es ist eine Kunst.
Maximilian: Seit wann sind Zahlen a Kunst?
Fugger: Seit neuestem, Majestät.
Maximilian: Was sind denn das für kunstvolle Zahlen?
Fugger: Meine Geschäfte.
Maximilian: Na, aufgeschrieben hat mans immer.
Fugger: Jetzt wird nur noch Geld notiert. Nicht mehr Wagenladungen oder Schiffsladungen. Kanonen, Tuche, Mehl, Wolle, Kupfer. Nur noch Geld. Waren, Tiere, Menschen, alles wird zu Kapital, das sich vermehren muss.
Schwarz: Und die Buchhaltung ist die Seele des Kapitals.
Maximilian: Aber geh. A Schmarrn.
Fugger: Die größte Erfindung der Menschheit. Man wird nicht mehr von Kleinigkeiten abgelenkt. Sentimentalitäten, Rücksichten auf irgendwelche Dinge und Personen. Man sieht nur noch Geld. Und Geld muss sich vermehren.
Maximilian: Geld muss man ausgeben.
Fugger: Majestät irren. Es muss sich vermehren.
Schwarz: Mit Zins und Zinseszins.
Maximilian: Was, zweimal Zins auf ein Geld? Na servus, ihr seids mir Gauner. Wo die Kirche überhaupt keinen Zins erlaubt.
Fugger: Majestät irren erneut. Zinsen auf Zinsen. Wenn ich Ihnen ...
Maximilian: Hörts auf, i versteh eh nix davon. Da führ i schon lieber a Krieg.
Fugger: Ob Majestät Krieg führen können, entscheidet dieses Buch.
Maximilian: Steh ich da etwa auch drin?
Schwarz: Majestät füllen etliche Seiten.
Maximilian: Teufelszeug.
Schwarz: Durchaus christlich. Von einem Franziskaner erfunden.
Maximilian: Trau einer den Mönchen. Du, Fugger, i brauch a Göld.
Fugger: Schwarz.
Schwarz: Majestät haben 23 585 400 im Debet.
Maximilian: Im was?
Fugger: Majestät schulden uns diesen Betrag.
Maximilian: Erzähl mir nix von alten Schulden. Das ist gegessenes Brot.
Fugger: Majestät haben ihr Konto weit überzogen, und in Anbetracht ihres Alters ...
Maximilian: Was heißt denn das?
Fugger: Das heißt, dass sie ohnehin bald sterben werden.
Maximilian: Na, ist das vielleicht a Art mit einem Menschen reden? Gehört das auch zu eurer Buchführung?
Fugger: Es ergibt sich daraus.
Maximilian: Aber du hast doch Millionen an mir verdient.
Fugger: Das ist ein anderes Konto.
Maximilian: Gibs mir so.
Fugger: Es geht nur über das Buch, und das Buch verlangt Sicherheiten.
Maximilian: Ja Herrgottsakra, was soll ich dir denn noch geben. Dir gehört doch schon das ganze Land. Bergwerke, Hüttenwerke, die ganze Industrie. Alles. Du bezahlst ja schon meine Beamten und meine Minister. I muss ja grad froh sein, wenn die Leut nicht über mich lachen.“

...

Doch ziehen wir die systematischen Konsequenzen, die sich aus Luthers Neuinterpretation des Ersten Gebots nach diesen historischen und ökonomischen Veränderungen ergeben:

1.

Ursprünglich war das Geld/Kapital ein Widderspiel des 7. Gebots, gehörte in die zweite Tafel und wurde als ein ethisches Problem im Verhältnis zwischen Mensch und Mitmensch behandelt. 1529 aber wird Mammon zu einem, zu **dem** Widderspiel des Ersten Gebots, gehört nun in die erste Tafel und wird als ein theologisch-systematisches Problem im Verhältnis zwischen Mensch und Gott gesehen. Mammon ist die wirkliche Konkurrenz zu Gott, der wirksame Götze, aus dessen Umklammerung uns dieses Gebot befreien will. Unsere Befreiung aus der Vormacht des Geldes und der Kapitalwirtschaft: Das ist die entscheidende Gottesfrage, das ist das erste Feld des Glaubens. Das Erste Gebot wird so zum Motor der Wirtschafts- und der Gesellschaftskritik.

2.

Luther hat nun damit Ernst gemacht, dass das Erste Gebot unsere realen Strukturen analysieren, kritisieren und verändern lehrt. Damit wird Theologie zur kritischen Theorie, d. h. zur Geistesarbeit, die die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit mitdenken muss.

3.

Schließlich hat Luther auf diese Weise ein exegetisches Prinzip durchbrochen. In der traditionellen mittelalterlichen Theologie hatten Bibel und Dogmatik und Tradition sich in einem hermeneutischen Verbund gegenseitig auszulegen. Luther durchbricht diesen Verbund und führt als ein weiteres Element die „Zeitung“, d. h. die Berücksichtigung realer gesellschaftlicher Gegebenheiten in den theologischen und exegetischen Prozess mit ein.

So bestätigt eine kurze Beschäftigung mit Luthers Auslegung des Ersten Gebots, was uns der Blick auf jüdisches Havdala-Bewusstsein bereits lehrte: Das Zweite Wort des Dekalogs, Luthers Erstes Gebot, ist die Eröffnung und Einübung eines umfassenden kritischen Prozesses, dessen Radikalität prinzipiell nicht gedämpft werden soll, wenn wir uns dem Dekalog wirklich stellen wollen.

2.2

**Nicht mache dir Schnitzgebild, -
und alle Gestalt,
die im Himmel oben, die auf Erden unten, die im Wasser unter der Erde ist,
neige dich ihnen nicht,
diene ihnen nicht,
denn ICH dein Gott
bin ein eifernder Gottherr,
zuordnend Fehl von Vätern ihnen an Söhnen, am dritten und vierten Glied,
denen die mich hassen,
aber Huld tuend ins tausendste
denen die mich lieben,
denen die meine Gebote wahren.**

(Übersetzung Buber/Rosenzweig)

Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen

(Übersetzung Martin Luther)

Nach jüdischer Zählung ist das, was im reformierten Katechismus das 2. Gebot ist, der zweite Teil des Zweiten Worts. Wir müssen also hier immer noch den ersten Teil, den wir eben besprochen haben, mitdenken. Er lautet in der Buber/Rosenzweig-Übersetzung:

„Nicht sei dir
andere Gottheit
mir ins Angesicht“

(Luthers Text lautet hier: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“, s.o.)

Die anderen Götter sind also auch ein Bilderphänomen. Die Bilder haben also ein Götzenproblem. Wir müssen herausfinden, woher diese enge Assoziation von Bildern und Götzen kommt, was an den Bildern so gefährlich und verwerflich sein könnte. Wir müssen versuchen, dem Affekt Israels auf die Spur zu kommen, mit dem es immer wieder besonders auf die Bilder reagiert. Dass es sich hier um einen besonders tief sitzenden Affekt handelt, lässt sich von daher vermuten, dass diesem Zweiten Wort eine besonders ausführliche Erklärung beigelegt ist.

Die Bilderfrage hat Israel niemals leicht genommen. Man denke nur an Daniel 2, 31 ff und Daniel 3, aber auch an Matthäus 22, 21 ff und Apostelgeschichte 19, 23 ff. Um der Bilderfrage willen waren die Volksmassen immer wieder „zutiefst bestürzt“ (im griechischen Text steht hier: „exeplogäsan“, was so viel heißt wie „betäubt sein, außer sich sein, wie von Sinnen sein“), „erbittert“ (im griechischen Text: „aganaktäsis“, ein Wort, das Unwillen, Ärger und Empörung ausdrückt) und zum Martyrium bereit. Josephus berichtet in *De bello Judaico, Buch II, 9, 174*, wie die jüdischen Massen auf Pilatus' Verletzung des Zweiten Worts reagierten: „Die Juden aber warfen sich wie auf Verabredung hin dichtgedrängt auf den Boden, boten ihren Nacken dar und schrien, sie seien eher bereit zu sterben, als dass sie die väterlichen Gesetze überträten.“ – Für Israel also steht mit dem Bilderverbot, das hier kompromisslos als striktes Ge- und Verbot verstanden wird, besonders viel auf dem Spiel!

Natürlich geht es in der Bilderfrage immer auch um die Machtfrage. Pilatus hatte mit den römischen Bildern im Tempelbezirk brutal die Machtfrage gestellt. Und natürlich durchzieht

mit dem Kampf um die Bilder immer auch der Kampf um Geld, um äußere Macht und um Einfluss und ideologische Vorherrschaft die ganze Geschichte.

Doch bevor wir dazu exemplarisch ein paar Beispiele erzählen, hilft uns der Umweg über den Islam zu einem Einblick in noch viel tiefere Schichten des Affekts, die hier berührt sind. Einmal diskutiert der Koran die Bilderfrage aus der Sicht des Betrachters. Hier heißt es ebenso knapp wie verständlich: *Wer glaubt ohne Bilder, ist stärker in der Liebe Allahs.*¹⁸ – Aber dann wechselt die Perspektive auf den, der die Bilder macht: Was ist gegen ihn zu sagen?

Eine Antwort im Hadith lautet:

Beim Gericht wird Allah alle Künstler vor sich versammeln und er wird besonders alle die befragen, die solche Bilder schufen, die Schatten werfen (also Statuen, Stelen, Plastiken). Dann wird Allah die Künstler, die so menschenähnliche Plastiken schufen, auffordern, ihren Werken nun Leben zu geben. Das werden sie nicht können! Sie werden dastehen wie solche, die Lebendiges nur vorgetäuscht haben, in Wahrheit aber Totes erschufen und zur Verehrung des Toten verführten. Darum werden diese Künstler wie Betrüger verurteilt und verdammt werden.

Bilderwelt = Totenwelt, Bilderverehrung = Totenkult! Das erst scheint mir die tiefste Schicht auch des biblischen Affekts gegen die Bilder zu erklären.

Hatte im Ersten Wort Gott sich als der Befreier vorgestellt – „Anochi“ (ICH) als das liebende Fundament für alles Lebendige und Freie – so wendet sich nun das Zweite Wort in der schärfsten Abgrenzung gegen das ganze Reich des Todes. Er ist real –, aber nur im Widerspruch gegen Gottes lebendiges ICH. Er ist ernst zu nehmen, ernster als alles andere –, aber nur in der schärfsten Kritik an diesem Abgott und allen seinen Kumpanen. Die Verehrung heischenden Bilder aber sind seine treuesten Kumpanen, weil sie so viel Kommunikation zerstören und Leben fressen.¹⁹

Diesen biblischen Affekt scheint noch der Kirchenhistoriker Euseb gehabt zu haben. Als er um 300 n. Chr. von Kaiserin Konstantia um ein Christusbild gebeten wird, lautet seine schriftlich Ablehnung an die Kaiserin so: *Der Sohn Gottes hat menschliche Natur angenommen, damit der Logos unseren Tod erleiden könne. Doch Gott hat ihn wiederum erhöht. Sein göttlich-geistiges Wesen kann nicht mit toten Farben oder Linien wiedergegeben werden.* Gegen ein Bild der irdischen Menschlichkeit Christi steht das 2. Gebot.²⁰ – Bilder bestehen aus Farben und Linien: Farben und Linien sind tot. Sie sind der fundamentale Widerspruch gegen den Lebendigen; darum wird die Kaiserin kein Bild des Christus bekommen.

So haben wir vor jeder weiteren Überlegung zum Zweiten Zehnwort jetzt auf jeden Fall diesen systematischen Aspekt festzuhalten: Im Ersten Wort wird uns das Leben eröffnet, mit dem Zweiten, dem kritischen Wort wird das ganze Reich des Todes, des Totenkults, der Nekrophilie (Erich Fromm!) abgewehrt und in seine Grenzen gewiesen.

Aber praktisch ist die Bilderfrage im Laufe der Jahrhunderte immer auch eine Machtfrage gewesen. Wer die Bilder hat, hat die Macht. Und umgekehrt war der Sturm gegen die Bilder

¹⁸ Vgl. die *Sure von der Kuh* und *Tisch-Sure*

¹⁹ Vgl. Christa Wolf: „Vor den Bildern sterben die Wörter“, in: C. W., Kassandra, Darmstadt 1986³, S. 26

²⁰ TRE I, 527

sehr oft auch ein metaphysischer, ein hinter der Physik politischer Machtverhältnisse ausge-tragener Kampf um die Macht im Reich.

Jesu berühmte Antwort „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“ (Matthäus 22, 21) weist schon in diesen Zusammenhang. Schalom Ben-Chorin paraphrasiert den Text so: „So gebet /schon (... was ist das schon Großes?) dem Cäsar (dem ‚Goi‘), was des Cäsars ist (er will ja doch nur Geld und wieder Geld von euch!) und/aber (das biblische ‚und‘ ‚we‘ hat mannigfache Bedeu-tungen; sehr oft im Alten Testament steht es für ‚aber‘) ... (jetzt kommt das große Aber, auf das es ankommt!) Gott, was Gottes ist!“ Gott ist König über alles. „Es gibt kein Gebiet, das seinem Herrschaftsanspruch entzogen werden darf.“²¹

Worauf es ankommt, ist also die Fortsetzung: „und Gott, was Gottes ist.“ – Wie selbstver-ständiglich verbinden sich hier die Bilderfrage, die Steuer- (Macht-) Frage und die Frage nach der Herrschaft und dem Reiche Gottes. Wohl nirgends im Laufe der Kirchengeschichte sind die Motive eindeutig und ganz unvermischt gegeben. Auf beiden Seiten, auf der der Bilder-verehrer so wie auf der der Bilderstürmer, waren wahrscheinlich immer ganz reale politische, wirtschaftliche oder andere Motive mit theologischen und religiösen vermischt. Insofern ist ein kirchengeschichtlicher Längsschnitt an Hand der Bilderfrage ein exemplarischer Fall für das Thema „Erkenntnis und Interesse“ in der Theologie.

Wie ist es zu erklären, dass trotz des eindeutigen Wortlauts, trotz einer merklichen Zurückhal-tung der jüdischen Tradition gegenüber den Bildern doch schon im 2. Jahrhundert christliche Bilder in den Katakomben auftauchen? – Da strahlt Christus als Orpheus, Christus wie ein Sonnengott (Sol invictus, dessen Feiertag der 24. Dezember ist!) – da sehen wir IHN als Leh-rer usw. Die Bilder zeigen von Anfang an einen fließenden Übergang zwischen heidnischen und biblischen Motiven, zwischen Widerstand, Anpassung und Übertrumpfung dessen, was „die anderen“ haben.

Zu dem Einfluss der bilderreichen Umwelt kommen schon sehr früh ganz praktische Fragen. Ihre Behandlung zeigt, dass man sehr wohl unsicher war, ob Christen das Zweite Wort prak-tisch ernstnehmen sollten oder nicht. Clemens von Alexandrien nimmt gegen Ende des 2. Jahrhunderts zur Bilderfrage Stellung, weil ein praktisches Problem aufgetaucht war. Die Kir-che war auf dem Weg zur Institutionalisierung. Institutionen brauchen Formen. Zu institutio-neller Form gehören Ring und Siegel. Ein Siegel aber braucht Symbole, Bilder. Darf man Kirchensiegel mit Bildern haben? Wie darf der Siegelring eines Bischofs beschaffen sein? Darf er ein Bild tragen? Wenn ja, welche Bilder kommen in Frage?

Clemens von Alexandrien antwortet mit einem pragmatischen Kompromiss: Wir brauchen für solche Zwecke auch Bilder. Aber wir dürfen Bilder aus bestimmten Bereichen nicht verwen-den. Verboten sind z. B. Bilder aus dem Bereich der Sexualität und aus dem Bereich des Mili-tärwesens. (Auch wenn wir Heutigen erstaunt auf diese Zusammenhänge reagieren, wir müs-sen uns klar machen, dass für die Alten beide Bereiche offenbar allzu bequeme Einfallstore für Götzenkult und Heidentum waren. Und wenn wir Heutigen an die Symbolreihe „Kreuz – Eisernes Kreuz – Ritterkreuz – Balkenkreuz“ denken, werden wir die relative Weisheit des alexandrinischen Pragmatismus anerkennen müssen.) – Aber, so argumentiert Clemens Ale-xandrinus weiter: die Heilige Schrift bietet uns selbst doch genügend Bilder an, die nun sehr wohl geeignet sind, der Kirche zu dienen. Er nennt Beispiele wie: Taube, Anker, Fisch, Leier.

²¹ Schalom Ben-Chorin, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München, 1983⁶, S. 124

Mit dieser pragmatischen Lösung aber war die Frage nicht endgültig geklärt. Im 5. Jahrhundert gibt Bischof Paulinus von Nola einen weiteren pragmatischen Rat. Paulinus war offensichtlich ein sehr fürsorglicher Bischof. Ihm war bei christlichen Festen, Konferenzen und Konzilien immer wieder aufgefallen, dass die Analphabeten unter den Christen am Rande solcher „Kirchentage“ zu allerhand Ausschweifungen und Abschweifungen kamen, weil sie sich langweilten. Er stellte daher fest: Zu ihrer Unterhaltung brauchen wir Bilder; wir brauchen Bilder wegen der menschlichen Schwachheit, die anders nicht zur Konzentration und zum Gebet kommt. Die Bilder sollen so sein, dass sie die Schwachen zum Gebet anleiten und ihnen zum Verständnis des Glaubens helfen. – Paulinus verbindet Pragmatismus und Polemik.

Aber im nächsten Schritt wird es ernster. Der Gallier Serenus von Marseille ließ um 600 alle Bilder aus den Kirchen in seinem Bereich entfernen und zerstören, „damit sie nicht verehrt werden“. Wir können heute nur ahnen, was für Auseinandersetzungen dahinter standen. Sein Leben ist weitgehend in der Legende versunken. Aber Papst Gregor der Große wendet sich nun in einer Reihe von Briefen sowohl gegen die Bilderverehrung als auch gegen den bilderstürmenden Serenus. Gregor meint – ähnlich wie Paulinus etwa 150 Jahre vorher –, um der Analphabeten willen sollte man belehrende Bilder haben, „nam quod legentibus scripturae – hoc idiotis praestat pictura cernentibus“.²² – Von hier aus ist es kein weiter Weg zu der gereimten Zusammenfassung:

Pictura quasi scriptura
Laicorum litteratura.²³

Die Entwicklung erfordert dann sehr bald, dass eine regelrechte Bilderlehre begründen muss, inwiefern es legitim sein könnte, das Bilderverbot so weit zu relativieren. Die Argumente wechseln zwischen systematischen Erklärungen, die das Recht der Bilder auf die Inkarnationslehre gründen, und pragmatischen Ideen, wie wir sie von Paulinus und Gregor bereits kennen. Aber ein Detail aus den Anfängen der regelrechten Bilderlehre des 7. Jahrhunderts muss hier noch erwähnt werden: „Der eigentliche Ort, an dem eine erste Bilderlehre entwickelt wird, ist die antijüdische Literatur des 7. Jahrhunderts.“²⁴ Hier wird der christliche Gebrauch der Bilder in polemischer Abgrenzung gegen die Juden begründet. Die Argumente reduzieren sich auf zwei antijüdische Denkfiguren:

1. Die Juden haben selber Bilder, z. B. die Cherubim auf der Bundeslade. Und sie verehren Materielles, z. B. die Tora-Rolle. Sie sind also Heuchler, wenn sie gegen den christlichen Bildergebrauch sprechen.
2. Die Überlegenheit des christlichen Glaubens zeigt sich gerade darin, dass Christen Bilder haben dürfen, also nicht mehr an alle jüdischen „Gesetze“ gebunden sind. Die Juden sollen also in dieser Sache besser schweigen.

Wir wollen hier, bevor wir die Entwicklung weiter verfolgen, nur dieses festhalten: Das Zweite Zehnwort ist auch immer wieder auf verschiedenen Seiten instrumentalisiert worden. So konnte das Insistieren auf dem Wortlaut des Verbots der Behauptung der eigenen Macht, des eigenen Rechts und der eigenen Größe dienen, und zwar sowohl nach innen als auch nach außen. Ebenso konnte aber auch das Aufweichen des Wortes oder ganz und gar sein Negieren

²² „Denn, was die Schriften für die, die lesen können, das stellen die Bilder dar für die einfachen Leute, die sie entziffern“

²³ „Die Bilder sind wie die Schriften: die Literatur der Laien“

²⁴ H. G. Thümmel, TRE, V, 1, S. 533, Bilder

dazu dienen, andere Gedanken abzuwehren und abzuwerten. Allzu selten aber wird das Zweite Wort des Dekalogs selbstkritisch gehört. Alle Seiten waren immer mehr darauf bedacht, sich ein solches Bild vom Zweiten Wort zu machen, das ihren vorlaufenden Interessen dienen konnte.

So haben sich im Westen die Bilder etabliert. Es gab gewiss immer auch noch Fragen und Mahnungen. Aber der Hauptstrom im Westen war bereit, Bilder zu akzeptieren und also das „Zweite Gebot“ aus den verschiedensten Gründen zu relativieren. Und dabei ist es durch alle Jahrhunderte und fast alle Konfessionen hindurch bis heute geblieben.

Dennoch zwingen zwei Überlegungen dazu, nun doch noch einmal den Gegenstrom, der zwar viel schwächer und insgesamt auch unterlegen, aber niemals ganz versiegt war, darzustellen. Einmal bleibt die Frage doch eine ständige Provokation für uns: Sind denn solche überwiegend pragmatischen Gründe tatsächlich genug, um z. B. den offensichtlichen Widerspruch zwischen dem Grundartikel I, 2 + IV, 2 in der KO der EKIR²⁵ und der Ausserachtlassung des sog. 2. Gebots zu tragen. Genügt der Pragmatismus, um Luthers Widerspruch zwischen dem so emphatisch betonten „sola scriptura“ (allein die Schrift) und der schlichten und ersatzlosen Streichung des Zweiten Grundworts aus dem Dekalog zu rechtfertigen?

Zum anderen (und wichtiger noch) ist die Frage zu bedenken: Was hat denn immer wieder Menschen zu Bilderstürmern gemacht? Was sind die Motive derer, die – auch unter ausdrücklicher Berufung auf das „Zweite Gebot“ – mit List und mit Ausdauer, mit Gewalt und z. T. mit Fanatismus gegen die Bilder angerannt sind?

Es hat ganze Serien von Kriegen, Zerstörungen und Morden wegen der Geltung des Bilderverbots gegeben. In der Kirchengeschichte sprechen wir z. B. (verharmlosend) vom Bilderstreit zwischen 726 und 843. Vieles in dieser Serie von Brutalitäten und Zerstörungen ist ungeklärt. Zunächst war der Osten (Byzanz) offenbar relativ bilderarm. Vielleicht hatte die jüdische Distanz zu Bildern länger nachgewirkt. Aber seit dem 5. Jahrhundert wachsend und im 7. Jahrhundert vorherrschend gab es eine große Liebe zu den Bildern in der Frömmigkeit des einfachen Volks. – Die Bilderfeinde waren zunächst die Theologen und es ist dann besonders Kaiser Leo III. (der Isaurier). Dieser hält im Jahr 726 Predigten gegen die Bilder und er lässt ein Christusbild vom Palast-Tor entfernen. Hier beginnt der 100jährige Bilderkrieg im Osten des römischen Reichs. Über Leos Motive lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit folgendes vermuten:

1. Er wollte die alte Reinheit der christlichen Religion wiederherstellen, war also insofern ein Konservativer im besten Sinn des Wortes.
2. Sein Reich grenzte unmittelbar an das so dynamisch sich ausbreitende Reich des extrem bilderfeindlichen Islam. Politische Rücksicht in dieser Hinsicht konnte sich gut verbinden mit dem Motiv der theologischen „Reinheit“.
3. Bilderverehrung und Bilderherstellung lag ganz in der Hand von Mönchsgruppen. Diese übten durch die Bilder einen starken Einfluss auf die Volksmassen aus, drohten also zur inneren Gegenmacht gegen den Kaiser zu werden. Wieder ließen sich für Leo in dieser Hinsicht politische Machtfragen mit Fragen religiöser Tradition elegant verbinden.

²⁵ „Sie (sc. die EKIR) ist gegründet auf das ... Zeugnis der Heiligen Schrift ... In dieser Bindung an Schrift und Bekenntnis, die auch für die Setzung und Anwendung des gesamten Rechts grundlegend ist ...

(Wer wollte hier noch entscheiden, welches Motiv „echt“ und welches „unecht“ ist?!)

Und so entsteht im 8. Jahrhundert ein drei Generationen verschleißender Krieg um die Deutung des „Zweiten Gebots“.

Dem kaiserlichen Bildersturm folgt ein Aufruhr im Volk, der von den Mönchen mitgetragen und angefeuert wird. Im Jahr 730 verschärft der Kaiser den Kurs. Viele Bilderfreunde werden im Namen des „Zweiten Gebots“ getötet, verstümmelt und verbrannt. Leos Sohn Konstantin V. (741-774) verschärft den Kurs des Vaters. Und dann folgen abwechselnd Phasen des Bildersturms und der Bilderverehrung unter jeweils wechselnden Herrschaften. Sogar westeuropäische Diplomatie wird hinein gezogen: Karl der Große, nach seiner Stellungnahme befragt, nutzt die Gelegenheit, als dritte Großmacht zwischen dem byzantinischen Kaiser und dem römischen Papst aufzutreten. Die *libri Carolini* vermeiden beide Extrempositionen. Aber der Streit um das „Zweite Gebot“ gibt dem Emporkömmling aus Europas Nordwesten die Chance, seine Macht darzustellen.

Der Bilderkrieg endet im März 843, indem Kaiserin Theodora die Bilderverehrung wiederherstellt und mit dem „Fest der Orthodoxie“ eine Grundlage für die weitere Entwicklung der Ostkirche, ihrer Liturgie und ihrer Ikonen-(Bilder-)-Tradition errichtet.

Ein Aspekt des Bilderkrieges also ist der interne Machtkampf: Der Kaiser will allein verehrt werden, darum stört ihn die Bilderliebe des Volks mit ihrer so offensichtlichen Verehrung anderer Mächte. – Die Mönche stellen die Heiligenbilder her für das Volk; in diesem Kontext werden die Bilder aus kaiserlicher Perspektive subversiv. Hier stehen sich populäre Bilderverehrung und etablierte Staatsmacht gegenüber.

Nun müssen wir aber sogleich sehen, dass sich diese Fronten aus dem byzantinischen Bilderkrieg im westlichen Europa später total umgekehrt haben. Wo immer man im Westen hinschaut – , sei es Menno Simons, der seine Lebensbeichte und Hinwendung zu einem neuen, radikalen Christentum beginnt mit den Sätzen: „Ich habe gekniet vor einem geschnitzten oder gegossenen Bilde ... Ich suchte das Gesicht bei den Blinden, das Leben bei den Toten“²⁶– , sei es bei den Täufern in Münster, die ihren Bildersturm damit begründeten, dass die Bilder, Epitaphien und Statuen lauter menschliche Herrschaftssymbole (also gegen Gottes alleinige Herrschaft gerichtet) seien – , sei es bei dem ehemaligen Mönch Heinrich Pfeiffer, dessen Predigten zur sozialen Frage einen Bildersturm entfachten – : immer wieder verdichtet sich in den Bildern das repressive Gefüge ungerechter geistlicher und weltlicher Strukturen. Darum werden die Bilder angegriffen. Und der Rat der Stadt Mühlhausen, der Heinrich Pfeiffer 1524 ausweist, gibt Pfeiffer sogar Recht, indem er erklärt: „Nicht dass er dem Worte Gottes entgegen sei, sondern um zu verhüten groß Unglück und Gefahr“. – Das steht am Anfang der blutigsten Revolution, die Deutschland erlebt hat, der Bauernkriege. Als Menschen die Bilder als Symbole der Macht antasten, kommt es zum Äußersten. Und ihnen wird in der Sache sogar noch Recht gegeben, aber ihnen wird übelgenommen, dass sie die Veränderung der Machtverhältnisse in Gang bringen wollten.

Die Bilderfrage ist immer noch die Machtfrage. Wer die Bilder beherrscht, hat die Macht. Das ist im Zeitalter der telekommunikativen Machtökonomie eigentlich eine Binsenweisheit. Wir erleben es heute, wie bei jedem Putsch in irgendeinem Land der Welt immer zu allererst die Fernsehstationen umkämpft und besetzt werden. Wir erleben es überall, wo das Fotografieren auf Demonstrationen unruhig macht: wer wird welche Bilder wozu be-

²⁶ J. A. Brandsma, Menno Simons von Witmarsum, Kassel 1983², S. 38

nutzen?! Letzten Endes hängt auch das Vermummungsverbot mit der Bilder-Macht-Frage zusammen.

Kein Zweifel, dass in diesem Zusammenhang auch noch von dem inneren Bild, der Welt der Ideen und der Herrschaft der Ideologien, zu sprechen wäre. Auch das wäre dann allerdings nur eine Variation des gleichen Themas.

Wenn wir nun die Auseinandersetzungen, Revolutionen und Kriege, in denen u. a. die Geltung des Bilderverbots eine Rolle spielte, rückwärts überblicken, so zeigt sich ein verwirrendes Knäuel von Argumenten. Einmal stehen die Bilderstürmer auf der Seite der etablierten Macht, ein andermal sind sie die revolutionäre, subversive Macht. Einmal sind die Herren die Protagonisten des biblischen Bilderverbots, ein andermal lassen sie ihre Theologen erklären, warum das Verbot nun gerade nicht gelten soll.

So sind die bilderverehrenden Mönche im Byzanz Leos des Isauriers ein machtkritisches, ein womöglich revolutionäres Potenzial. Sie bestreiten ja praktisch den Anspruch des Kaisers auf ausschließliche Verehrung, indem sie dem Volk heilige Bilder und Heiligenbilder an die Hand geben, die sie (neben dem Kaiser) verehren. Hier steht die Frömmigkeit des Volkes gegen das „Zweite Gebot“, der autoritäre Kaiser aber ist sein radikaler Verfechter.

So sind die bilderstürmenden Bauern in Mühlhausen ein revolutionäres Potenzial. Sie führen das unsichtbare Reich Gottes, das Reich des Heiligen Geistes, das „Dritte Reich“ des Joachim von Fiore, ins Feld gegen die Bilder. So treten die antiautoritären Prediger und Bauern als radikale Verfechter des „Zweiten Gebots“ auf. Bilder sind für sie der Ausdruck herrschender Mächte in Kirche und Reich. Sie zeigen das Beharren auf den alten, ungerechten Verhältnissen. Diese Bilder müssen weg, wenn für das neue, das endgültige Reich Gottes Platz sein soll.

Die Bilderfrage ist also immer eine Machtfrage gewesen. Weil Bilder sich so sehr einprägen und imponieren, sind sie so religionsaffin, so götzengängig.

Es geht also im „Zweiten Gebot“ um die Befreiung des Menschen aus einer zweifachen schweren Umklammerung:

1. Befreiung vom Totenkult durch Kritik des Todes und aller seiner Kumpanen: Kritik der Nekrophilie (Erich Fromm) und der Nekrodouleia (Totenkult, Dienst am Tod).
2. Befreiung vom Machtkult, den alle etablierten Herrschaften mehr oder weniger ausdrücklich pflegen, durch Kritik der Macht und aller ihrer Symbole und Instrumente, Bilder und Ideologien.

Die Geschichte der diversen Kriege um das „Zweite Gebot“ zeigt aber auch exemplarisch die Gefahr, in der Theologie immer gestanden hat und bis heute steht: Sie kann sehr leicht biblische Texte ideologisch benutzen und zur Absicherung eigener oder fremder Interessen einsetzen. Darum ist an dritter Stelle sofort eine innertheologische Konsequenz aus dem „Zweiten Gebot“ mit zu benennen:

3. Kritik der Theologie und aller ihrer Entwürfe im Blick auf die sie leitenden Interessen. Also theologische Selbstkritik. Ideologiekritik und das Aufnehmen und Ernstnehmen aller Fremdkritik, die mögliche Interessenskollisionen der Theologie (der Theologinnen und Theologen) meist schärfer erkennt.

Exkurs zum kunstgeschichtlichen Aspekt des Bilderverbots

Natürlich bleibt die Frage, ob denn das „Zweite Gebot“ nun irgendeinen sichtbaren Einfluss auf die bildende Kunst im jüdischen oder christlichen Rahmen ausgeübt hat.

(Die Auswirkungen im islamischen Bereich sind ja offensichtlich, wenn wir etwa die Ausformung arabischer Kaligraphie als Ersatzfeld für bildliche Kunst begreifen oder wenn wir an das deutsche Fremdwort „Arabeske“ denken.)

Noch im 19. Jahrhundert haben Wissenschaftler die Existenz irgendeiner nennenswerten bildenden Kunst im Judentum rundweg bestritten. Gängiges Vorurteil war die Behauptung, der kreative jüdische Geist habe sich auf Dichtung und auf Musik beschränkt.

Anfang des 20. Jahrhunderts aber wurden so viele hervorragende jüdische Manuskripte des Mittelalters gefunden, die höchst kunstvoll bebildert waren, – und es wurden bei archäologischen Ausgrabungen solche Mengen jüdischer bildender Kunst aus antiken Häusern entdeckt, dass dieses Vorurteil in sich zusammenfiel. Auch Juden haben Bilder gemalt, und zwar nicht weniger kunstvoll und interessant als andere.

Dennoch hat der ungarisch-jüdische Kunsthistoriker Ernő Naményi in seinem 1957 erschienenen Buch „L'Esprit de l'Art Juif“ die Frage nach den Auswirkungen des Bilderverbots in der jüdischen bildenden Kunst gestellt.

Vor dem Eintritt des kunsthistorischen Schismas zwischen Juden und Christen (seit dem Ende des byzantinischen Bilderkriegs) gab es eine weitgehend gemeinsame Entwicklung. In den ersten 300 Jahren haben Juden und Christen offenbar gleichermaßen nach Wegen gesucht, dem Bilderverbot gerecht zu werden und doch dem offenbar tiefen Bedürfnis nach Bildern zu entsprechen. Es gab im Prinzip drei Lösungsversuche:

1. Freigabe der Bilder mit wenigen Einschränkungen: z. B. keine Bilder von Sonne, Mond und Sternen! Offenbar war hier die Nähe zu orientalischen Astralkulten u. ä. zu bedrohlich.
2. Konzentration auf pflanzliche Ornamentik und Kaligraphie.
3. Weiterentwicklung einer möglicherweise aus Indien importierten Konzeption, die Naményi „fortlaufende Erzählung“ nennt.

In diesem dritten Lösungsversuch sieht Naményi den entscheidenden Beitrag des „Zweiten Gebots“ zur Kunstgeschichte. Das Problem war ja seiner Meinung nach das, dass Bilder feststellen, fixieren und damit Entwicklung ausschließen, unterbrechen, negieren. Damit aber stehen sie im kategorischen Widerspruch gegen den lebendigen Gott und Sein Wort. Denn die Kategorie, in der allein angemessen von Gott die Rede sein kann, ist das Werden. „Gottes Sein ist im Werden“ (Eberhard Jüngel). Darum musste man nach Ausdrucksmitteln suchen, in denen sich die Kunst „nicht mehr in Form von Analogien mit der Natur ausdrückt und nicht mehr ein Ausdruck der immanenten Qualität von Göttern ist, sondern wo sie die transzendente Qualität Gottes andeutet.“²⁷

„Wie konnte der Mensch das Werden ausdrücken, die Manifestationen des göttlichen Willens in räumlicher und zeitlicher Bewegung?“ Dieses Problem hat die jüdische Kunst mit dem

²⁷ E. N.; The Essence of Jewish Art, New York/London, 1960, p.7

Konzept der „fortlaufenden Erzählung“ gelöst. „Das ist der großartige Beitrag des jüdischen Geistes zur Kunst des Abendlandes.“²⁸

Was zeichnet nun dieses Konzept der fortlaufenden Erzählung (continuous narrative) aus? „Um eine Handlung in ihrer Entwicklung verstehbar zu machen, darf man nicht nur eine isolierte Szene darstellen; eine einzelne Szene würde die Aufmerksamkeit des Betrachters zu sehr bannen. Aber jüdische Religion fordert, dass wir den „heiligen Stillstand“ und die hierarchischen Posen einer Kunst, die Götzen hervorbringt, vermeiden. Darum müssen wir das Subjekt in einer fortlaufenden Handlung, den wahren Zeichen göttlicher Realität, abbilden, in Ereignissen, die uns durch ihre semantische Verbindung die Gegenwart Gottes erfahren lassen ... So sehen wir in einem einzigen Bild dieselbe Gestalt mehrfach erscheinen, indem sie verschiedene Phasen der Entwicklung einer Geschichte zeigt. Das ist dann der sichtbare Ausdruck eines Prozesses. Dieser Prozess expandiert in unserem Bewusstsein, um uns in ein Reich zu führen, das zur Transzendenz Gottes gehört, der Transzendenz einer ewig fortdauernden Schöpfung. (H. Bergson).“²⁹ – Naményi analysiert dann die Frescos der Synagoge von Dura Europos (ca. 245 n. Chr.) als hervorragende Beispiele dieses Konzepts, das Bild und Bilderverbot zusammenführen will. Diese Analyse zusammenfassend formuliert er dann: Nun ist durch die Malerei von Dura Europos über alle Zweifel hinaus klar, dass die reichste Quelle christlicher Kunst in der jüdischen Kunst liegt. Aber die ‚Sprache‘ der christlichen Kunst erfuhr sehr bald eine neue Wandlung. Die hieratische Qualität, die die Künstler von Dura Europos so ängstlich gemieden haben, taucht in der byzantinischen Kunst alsbald wieder auf ...“³⁰

Und hier liegen die Wurzeln für das Bilderschema zwischen Juden und Christen. Für uns aber bleibt es eine reizvolle Aufgabe, in den folgenden Jahrhunderten christlicher Kunst nach Spuren dieses Konzepts der „kontinuierlichen Narrative“ zu suchen. Gleichzeitig wäre das Thema des Zweiten Grundworts in dieser Hinsicht noch einmal neu zu durchdenken im Gespräch mit moderner und besonders mit abstrakter Kunst. Möglicherweise haben wir mehr von einander zu erfahren als der traditionelle, oft betont antimoderne Kunstgeschmack vieler christlicher Gemeinden vermuten lässt. In diesem Zusammenhang wäre dann der berüchtigte Kommentar des Kölner Kardinals Meißner zu Gerhard Richters Fenster im Kölner Dom (2007) „Das passt besser in eine Moschee“ auch noch einmal neu zu verorten.

²⁸ E.N., aaO

²⁹ aaO, p. 8

³⁰ aaO, p.13f

3.

**Trage nicht
SEINEN deines Gottes Namen
auf das Wahnhafte,
denn nicht straffrei lässt ER ihn,
der Seinen Namen auf das Wahnhafte trägt.**

(Übersetzung Buber/Rosenzweig)

Du sollst den Namen des HERRN, deines Gottes, nicht missbrauchen

(Übersetzung Martin Luther)

Wir kommen vom Bilderverbot her zum Namen. Dort war zu schauen – hier ist zu hören. Dort ging es um das Reich der Augen – hier geht es um das Hörreich. Dort war Beständiges zu sehen – hier ist nur Flüchtliges zu vernehmen. Dort ging es um die Sendung „nach außen“ – hier geht es um die Wahrnehmung „nach innen“ (wobei die Kategorie „innen“ nicht mystisch vereinnahmt werden sollte!).

Arthur Schopenhauer hat besonderen Wert darauf gelegt, das Hören und das Sehen gründlich zu unterscheiden: „Die Wahrnehmungen des Gehörs sind ausschließlich in der Zeit, daher das ganze Wesen der Musik im Zeitmaß besteht ... Die Wahrnehmungen des Gesichts hingegen sind zunächst und vorwaltend im Raume ... Das Gesicht ist der Raum des Verstandes, welcher anschaut, ... das Gehör der Sinn der Vernunft, welche denkt und vernimmt ...“³¹

Israel lebt unter dem NAMEN. Israel lebt im Hörreich. Israels „Tempel und Pyramiden“ sind seine Psalmen, die zum Lob des NAMENS erklingen. Der salomonische Tempel „in all seiner Herrlichkeit“ ist nichts im Vergleich zur Akropolis. Aber der Psalm 23 klingt um die ganze Welt; und das HALLELUJAH des NAMENS erklingt als HALLELUJAH in fast allen Sprachen der Erde mit hebräischer Intonation. So sind Sprache und Zeit, Leben, Erinnern und Hoffen die „Räume“, in denen Israel Gottesdienst feiert.

Margarete Susman fasst so zusammen:

„Wie der geschlossene, gestalterfüllte Raum die griechische Wahrheitssphäre, so ist die Israels die offene, gestaltlos fließende Zeit. Dort der in sich zurückkehrende Kreis des Kosmos, hier die ins Unendliche fortstrebende Linie der Schöpfung; dort die Welt des Sehens, des Schauens, hier die des Hörens, des Vernehmens; dort Bild und Gleichnis, hier Entscheidung und Tat. Leichter prägt sich ein, was das Auge sieht, als was das Ohr vernimmt; denn das Auge sieht Wirkliches im erfüllten Raum; das Ohr vernimmt erst den Aufruf zum Wirklichen in der leeren Zeit. ... gegen das raumhafte Ziel der Vollendung steht das in der Zeit zu gewinnende Ziel der Erlösung.“³²

Mit dem dritten Grundwort sind wir nun unter den schönen Namen getreten, der über uns genannt ist (Jakobus 2,7). Der Name bildet für Israel dort und für die in Jesus adoptierte Christenheit hier den Innenraum, in dem wir hören können. Und nun ist auch nach innen hin ein „du sollst nicht“, eine Abgrenzung nötig. Nun sind wir auch nach innen hin zur Kritik aufgefordert. Nun geht es mit der Namensfrage auch um eine Machtfrage, in der Klärung, Abgren-

³¹ A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (1819), in: A.S., Urwille und Erlösung. Ausgewählte Schriften, hg. v. G. Stenzel, o.J., S. 205

³² Margarete Susman, Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volks, Freiburg/Basel/Wien, 1968, S. 36f

zung und Kritik nötig werden. Aber der kritische Prozess ist in diesem Reich doch noch einmal provozierender als im Bilderreich. Wie war es dort?

Dem einen Bild steht ein anderes gegenüber, dem eigenen das fremde, dem wahren das falsche. Die Lügen stehen als Statuen im Raum und beanspruchen nichts als Verehrung. Sie bleiben an sich, verehrt oder verworfen, was sie sind.

Anders im Hörreich. Der Name erklingt über allen und er verklingt, gehört oder ungehört. Wahr und falsch stehen nicht im Raum, sondern sie entscheiden, sie entwickeln, sie ergeben sich in der Zeit zwischen Hören und Tun, zwischen Tun und Hören. Der Name verlangt mehr als das Bild. Hier genügt nicht Verehrung oder Anbetung. Der Name beansprucht den Hörer in Person, jetzt. Sein Hören, sein Tun, sein Verstehen gehören zum Selbsterweis der namentlichen Wahrheit. Unter dem Namen ist die Wahrheit nicht einfach gegeben, unter dem Namen wird sie sich aber im Tun und Hören, also „mit der Zeit“ ergeben.

Kritik nach innen, Kritik unter dem Namen, hat zwei Fronten. Auf der einen Seite geht es um die Abgrenzung gegen jedes unverbindliche Gerede von Gott. Gerade wenn es um Hören und Sprechen geht, gerade dann ist die Flüchtigkeit, die Unernsthaftigkeit, die Unverbindlichkeit des Geredes von Gott eine große Gefahr. Sie deutet sich überall dort an, wo von Gott allgemein, von „der Gottheit“, von der „Idee Gottes“, oder auch allgemein von „Ursprung“, „letztem Sinn“, „letztem Grund“, von der „Tiefe des Seins“, vom „Weltenlenker“, vom „Schöpfer“, vom „Allmächtigen“, von der „Vorsehung“ (mit einem oder mit doppeltem „rr“) usw. die Rede ist.

Kritik im Sinne des Dritten Wortes heißt hier: auf dem NAMEN bestehen! Der NAME ist die höchste Konkretion, in der wir verbindlich von Gott sprechen können. Der NAME ist Ausdruck dafür, dass dieser EINE nicht das besondere jüdische Exemplar der Gattung „Gott“ ist, sondern dass dieser EINE einzigartig ist und dass Israel alles, was es von Gott weiß, nur von diesem NAMEN konkret herleiten kann.

Der NAME also ist die endgültige Kritik jedes allgemeinen Gottesgedankens und jedes unspezifischen Gebrauchs des Wortes „Gott“ im innerisraelitischen und hoffentlich auch im innerökumenischen Diskurs über die Tora, über den Talmud und über das „Neue Testament“. Der NAME ist das gesprochene Siegel und Echtheitszertifikat der Ich-Du-Begegnung zwischen Israel und seinem Gott, und durch Israel auch zwischen allen anderen Menschen und Gott.

Zum anderen aber grenzt das Dritte Wort unser Tun, unser Hören und unser Reden ab gegen jeglichen Versuch der Usurpation Gottes. Gerade weil mit der Namensfrage auch die Machtfrage und die Wahrhaftigkeitsfrage verbunden sind, bedarf es dieser kritischen Wendung nach innen. Denn dieses Problem gibt es nur „innen“, dass Menschen versucht sind, mit Gott Macht zu gewinnen und Gottes Namen trügerischerweise zu instrumentalisieren für gute oder für böse Zwecke. Wahnhaft ist beides, weil jedes Mal Menschen sich berechtigt wähnen, über Gott zu verfügen, über gut und böse zu entscheiden, und weil das faktisch immer geheißen hat, Gott für die eigene Sache und gegen andere Menschen ins Feld zu führen.

Im Innenraum, unter dem Namen, taucht das Problem der Instrumentalisierung dann auch regelmäßig als eine besonders kritische Versuchung auf. Hier wird oft genug unter Berufung auf den NAMEN eigenes Unvermögen überspielt, eigene Faulheit versteckt und der Versuch gemacht, andere unter dem NAMEN in eine „fromme“ Koalition des Unvermögens oder der Faulheit oder der Aggression hinein zu locken oder sanft zu pressen.

Dietrich Bonhoeffer beschreibt die Situation sehr einleuchtend so:

„Während ich mich den Religiösen gegenüber oft scheue, den Namen Gottes zu nennen, – weil er mir hier irgendwie falsch zu klingen scheint und ich mir selbst etwas unehrlich vorkomme, (besonders schlimm ist es, wenn die anderen in religiöser Terminologie zu reden anfangen, dann verstumme ich fast völlig und es wird mir irgendwie schwül und unbehaglich) – kann ich den Religionslosen gegenüber gelegentlich ganz ruhig und wie selbstverständlich Gott nennen. Die Religiösen sprechen von Gott, wenn menschliche Erkenntnis (manchmal schon aus Denkfaulheit) zu Ende ist oder wenn menschliche Kräfte versagen – es ist eigentlich immer der deus ex machina, den sie aufmarschieren lassen, entweder zur Scheinlösung unlösbarer Probleme oder als Kraft bei menschlichem Versagen, immer also in Ausnutzung menschlicher Schwäche bzw. an den menschlichen Grenzen. ... An den Grenzen scheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen . . .“³³

Während also die Kritik nach links sich gegen bloßes unverbindliches Gerede von Gott wendet, richtet sich die Kritik nach rechts gegen das scheinbar so verbindliche, in Wirklichkeit aber doch wieder von aller Eigenverantwortung entbindende Benutzen des Namens.

Im Hebräischen heißt das Wort, das wir gewöhnlich mit „nicht missbrauchen“ übersetzt finden, „tragen“, oder noch deutlicher „aufheben“. Es ist ein Wort aus der Transportsprache. Es assoziiert schweres Gewicht, massive Last. Im heutigen Ivrith gibt das gleiche Wort die Wurzel für das neue Wort „Lastwagen“ (LKW). Du sollst Gottes NAMEN nicht aufheben, nicht fortschleppen, nicht abschleppen, nicht wegwuchten!

Umgekehrt heißt es verschiedentlich, dass Gott seinen NAMEN auflegt oder auflädt, auf einen bestimmten Ort, auf einen besonderen Menschen, aufs ganze Land, dem ganzen Volk.

Wo Gott seinen NAMEN auflädt, da bekommt ein Mensch, ein Ort, ein Volk spürbares Gewicht. Gottes NAME ist das spürbare Gewicht Seiner Gegenwart.

Wer aber Gottes NAMEN „aufhebt“, ihn verrückt und „verrückt macht“, macht die Geschichte für Land und Leute verrückt, bringt so die Welt aus dem Lot. Wer Gottes NAMEN in diesem Sinne aufhebt, ist ein Fälscher.

Wir haben in der englischen Sprache einen Ausdruck, der sowohl sprachlich als auch inhaltlich sehr dicht an den hebräischen Text heranreicht: „name dropping“, „Namen fallen lassen“, heißt im Englischen der Versuch, durch permanentes Erwähnen berühmter Namen in Verbindung mit der eigenen Person sich selbst größeres Gewicht zu verschaffen.

Wir müssen heute über diese beiden kritischen Wendungen hinaus noch weitere Aspekte bedenken. Wenn denn der NAME gleichermaßen Gewicht beanspruchen und einen sensiblen Umgang erfordern kann, dann muss diese Erkenntnis doch auch Auswirkung auf unseren Umgang mit anderen Namen haben.

³³ Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, in: D.B. Werke, hg. v. Eberhard Bethge u.a., Achter Band, Gütersloh 1998, S. 407

„WIE SIE HEISSEN, IST UNS EGAL.
IHR NAME HILFT UNS BEIM ZÄHLEN
UND WIRD SPÄTER VERNICHTET.“

Mitteilung des Leiters des Statistischen
Bundesamtes zur Volkszählung
im März 1986

Muss nicht vom Gewicht des NAMENS irgendein Akzent auch auf unsere Namen fallen? Dürfen wir nicht aus Gottes unvergleichlicher Einmaligkeit auch ein Recht auf unsere unver-rechenbare Individualität ableiten? Lernen wir nicht aus der Bitte um die Heiligung des NA-MENS Gottes auch so etwas wie die Achtung der Individualität, der unvergleichlichen Per-sönlichkeit jedes Menschen, die sich in seinem/ihrer individuellen und unverwechselbaren Namen manifestiert? Ist nicht der Angriff auf den Namen eines Menschen, seine Entpersönl-ichung, seine Verniemandung in vielen Institutionen unserer Gesellschaft gerade eine der tiefs-ten Verletzungen der Menschlichkeit und damit ein mittelbarer Angriff auf „den NAMEN, der über alle Namen ist“ (Philipper 2, 9)?

Meines Erachtens hat Paul Celan in seinem Gedicht von der Niemandrose „Psalm“ diese Zusammenhänge bis zur äußersten Tiefe ausgelotet:³⁴

Psalm

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
niemand bespricht unsern Staub.
Niemand.

Gelobt seist du, Niemand.
Dir zulieb wollen
wir blühn.
Dir
entgegen.

Ein Nichts
waren wir, sind wir, werden
wir bleiben, blühend:
die Nichts-, die
Niemandrose.

Mit
dem Griffel seelenhell,
dem Staubfaden himmelswüst,
der Krone rot
vom Purpurwort, das wir sangen
über, o über
dem Dorn.

Die „Korrespondenz von Nichts und Niemand, wobei die ‚Niemandisierung‘ als ein Effekt des Geschehenen aus der Perspektive der Opfer zu lesen ist ...“.³⁵ Die zunichte Gemachten

³⁴ Paul Celan, Die Niemandrose. Sprachgitter. Gedichte, Frankfurt am Main, 1982, S. 26

können Gott selber nur noch „niemandisieren“, IHM den Namen nur noch lassen, SEINEN Namen nur noch ehren, den Missbrauch des NAMENS nur noch so vermeiden, dass sie IHN niemandisieren. Es gibt da offenbar eine Korrespondenz zwischen dem Namen Gottes und dem Lebensrecht des Menschen, und offenbar korrespondiert auch die Vernichtung menschlicher Namen dem Missbrauch des NAMENS, sodass nur noch die tieftraurig-sarkastisch-fromme Niemandisierung Gottes die Wahrung des „Dritten Gebots“ ermöglicht.

Schon oft haben Menschen sehr viel anspruchsloser, sehr viel distanzierter (und deshalb wohl auch ohne jede „Verdichtung“) ihre Verletzungen in Angriffen gegen den Namen Gottes in Sarkasmen, Zynismen, Parodien oder sprachlichen Perversionen auszudrücken versucht. Dabei wurden die Generationen vor uns in Deutschland bei Verletzung des Namens Gottes noch durch den § 166 StGB mit erheblicher Strafe bedroht. Die Geschichte dieses § 166 StGB ist eine das ganze christliche Abendland durchziehende Geschichte des Missbrauchs – nicht so sehr des NAMENS Gottes, sondern des „Dritten Gebots“ im Namen seiner angeblichen Bekräftigung. Wie beginnt diese Geschichte?³⁶

Der römische Kaiser Theodorus verordnete schon zu Ende des 4. Jahrhunderts, dass alle Schriften, die „Gott zum Zorn reizen und frommen Ohren ein Ärgernis sind“, verbrannt werden sollten. In der gleichen Generation hatte der christliche Schriftsteller Firmicus Maternus staatliche Gewalt zur Überwindung des Heidentums und zur Ausbreitung des Christentums empfohlen. Und schließlich wurde im Jahre 538 das Delikt der Gotteslästerung in einem Gesetzestext festgeschrieben: Novelle 77 des Justinian. In dieser ersten gesetzlichen Fassung eines christlich begründeten Gotteslästerungsparagraphen (Blasphemie) heißt es, dass Hunger, Erdbeben oder Pestilenz Gottes Strafen für ungesühnte Verbrechen seien. Darum musste auch die verbale Gotteslästerung sofort als öffentliches Verbrechen behandelt werden, um Gottes Zorn vom Lande abzuwehren. Dieser Gedanke, dass Gott selbst durch eine Gotteslästerung getroffen sei und sich dafür rächen werde, hält sich seither über die Jahrhunderte. Er hat in unserer heutigen Rechtsprechung eine Abwandlung insofern gefunden, als nun nicht mehr Gottes Ehre, sondern nur noch der religiöse Friede als gesetzlich geschützt gilt. Das heißt, dass nun ein religiöser Mensch sich durch eine Gotteslästerung verletzt fühlen muss, um das Delikt strafwürdig werden zu lassen.

Theodorus hatte sich damals ausdrücklich auf das sog. Dritte Gebot berufen. Seine Begründung zeigt aber im weiteren, dass es ihm um das staatliche Interesse der Abwehr von Hunger, Seuchen und Krieg ging, wenn die Gotteslästerung bestraft werden soll. Das ist ein klassisches Beispiel für die Instrumentalisierung des Zehnwortes!!! – Und diese Instrumentalisierung liegt in sehr viel mehr vermittelter Form auch noch dem heutigen § 166 StGB zugrunde.

Vom dritten Wort des Dekalogs her müssen wir aber zu einer völligen Abkehr von dieser Tradition des § 166 kommen. Das Dritte Wort ist das einzige im ganzen Dekalog, dem eine ausdrückliche **eigene** Strafandrohung beigegeben ist. In Luthers Deutsch heißt diese:

„Denn der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen missbraucht.“

Der Herr! Das ist SEIN Vorbehalt. Wer hätte das Recht, sich an SEINE Stelle zu setzen?! – Der Staat, zumal der moderne und säkulare Staat, hat weder die Pflicht, noch das Recht, Gottes Vorbehalt an sich zu reißen. Und zu deutlich zeigt die Geschichte von der Novelle 77 des Justinian bis zum § 166 StGB, wie hier das „Dritte Gebot“ instrumentalisiert, wie Gottes NAME usurpiert, wie also praktisch staatliche und religiöse Interessen vermischt und damit

³⁵ H. Turk, Zur Sprachmystik Celans, in: Text und Kritik 53/54, München 1984, S. 91

³⁶ Vgl. zum Folgenden: Ansgar Skriver, Gotteslästerung?, Hamburg, 1962

verdorben werden. Vom „Dritten Gebot“ her bleibt nur eine, allerdings eine m. E. zwingende Konsequenz: Auch wir Christen müssen mit aller Kraft für die Abschaffung des § 166 StGB eintreten. Das gebietet uns schon die Auslegung des biblischen Textes. Das gebietet uns aber auch das gesellschaftliche Interesse an einem offenen Diskurs auch über religiöse Fragen.³⁷

³⁷ Kurt Tucholsky formulierte seine Ablehnung so: „Ich mag mich nicht gern mit der Kirche auseinandersetzen; es hat ja keinen Sinn, mit einer Anschauungsweise zu diskutieren, die sich strafrechtlich hat schützen lassen.“

4.

Gedenke
des Tages der Feier, ihn zu heiligen.
Ein Tagsechst diene und mache alle deine Arbeit,
aber der siebente Tag
ist Feier IHM, deinem Gott:
nicht mache allerart Arbeit,
du, dein Sohn, deine Tochter,
dein Dienstknecht, deine Magd, dein Tier
und dein Gastsasse in deinen Toren.
Denn ein Tagsechst
machte ER
den Himmel und die Erde, das Meer und alles, was in ihnen ist,
am siebenten Tag aber ruhte er,
darum segnete ER den Tag der Feier,
er hat ihn geheiligt.

(Übersetzung Buber/Rosenzweig)

Gedenke des Sabbattages, dass du ihn heiligest

(Übersetzung Martin Luther)

„Gedenke!“ – *Die Gute Nachricht* übersetzt hier schlicht: „Vergiss nicht!“ Aber das ist etwas kategorial anderes. „Nicht vergessen“ – das ist in seiner doppelten Verneinung doch nur ein ganz schwacher Reflex des intensiv gespannten Gedenkens. „Gedenken“ ist ein aktiver, intentionaler Prozess. Es ist im biblischen Zusammenhang immer theologisch hoch geladen mit Erfüllung und Verheißung. Nehmen wir zunächst einen Text aus der jüdischen Liturgie zum Versöhnungstag, um etwas vom Gewicht dieses Wortes zu erfassen:

„Unser Gott und Gott unserer Väter, es steige empor, komme und gelange, werde sichtbar und wohlgefällig aufgenommen, gehört und bedacht **und bleibe in Erinnerung unser Gedenken** und unsere Erhörung, das Gedenken unserer Väter, das Gedenken des Gesalbten, des Sohnes Davids, deines Knechtes, und das Gedenken Jeruschalajims, deiner heiligen Stadt, und das Gedenken deines ganzen Volkes, des Hauses Israel, vor dir zur Errettung und zum Glücke, zur Gunst, zur Gnade und zum Erbarmen, zum Leben und zum Frieden an diesem Tage der Versöhnung“.³⁸

In diesem Gebet hat das Wort „sachar“ (erinnern, gedenken) einen zweifachen Sinn. Es bezeichnet Gottes Erinnern und Erhören („bleibe in Erinnerung“); und das gleiche Wort drückt das Gedenken des Menschen, den Glauben aus. In diesem Gebet sind „glauben“ und „gedenken“ geradezu identisch. Glauben heißt auch „gedenken“. Das „Gedenken“ ist der faktische Vollzug des Glaubens.

Wenn aber ein Wort gleicherweise Gottes Hinwendung zum Menschen und des Menschen Hinwendung zu Gott bezeichnen kann, dann muss es ein theologisch hoch befrachtetes Wort sein, „bis an sein höchsten Bord“.

³⁸ Sidur Sefat Emet, Basel 1982, S. 253

Diese hochtheologische Befruchtung des Wortes zeigt sich für uns im ersten Korintherbrief, Kapitel 11, in den Einsetzungsworten zum Abendmahl, wenn wir (wie es sachlich dringend geboten ist!) den Vers 26 mitlesen:

„Solches tut, sooft ihr’s trinket,
zu meinem Gedächtnis.
Denn sooft ihr von diesem Brot esset
und aus diesem Kelch trinket,
verkündigt ihr den Tod des Herrn,
bis dass er kommt.“³⁹

Hier steht wieder das hebräische „sachar“, bzw. „sicharon“ im Hintergrund. Zum Gedenken Jesu und seines Todes, aber in einem Wort und im gleichen Atemzug auch: zum Gedenken Christi und seines Kommens! – Das biblische Gedenken ist immer zweigliedrig, bezieht sich immer auf Vergangenheit und Zukunft, denkt, erinnert immer zugleich die ergangenen Verheißungen und die kommende Erfüllung, wenn Gott sein wird alles in allem, am Ende der Zeit, wenn die Geschichte erfüllt ist. „Gedenken“ ist das Einatmen und das Ausatmen der Geschichte, in der Gott uns begegnet.

Das theologische Gewicht des Wortes liegt also auch darin, dass es durch seine Zukunftsdimension immer auf Erlösung ausgerichtet ist. Erinnern in diesem Kontext heißt immer auch er-sehnen, er-warten, also her-innern.

Damit kommt nun aber ein weiterer Aspekt der Erinnerungs-Ladung in den Blick. Die Fracht des Erinnerns ist im biblischen Sinne immer auch kritisch und brisant für uns alle. Ein unübertreffliches Beispiel für die Brisanz solchen Her-Innerns sind die Seligpreisungen Jesu: „Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen.“ – Das ist eine brisante Erinnerung für alle, die heute das Erdreich besitzen und so gar nicht sanftmütig sein wollen! „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit.“ – Was für eine gefährliche Erinnerung für alle, die diesen Hunger nicht spüren!

Herbert Marcuse hat 1967 diesen Aspekt der „gefährlichen Erinnerung“ gut biblisch erfasst:

„Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist eine Weise, sich von gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise der ‚Vermittlung‘, die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht. Das Gedächtnis ruft vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück.“⁴⁰

Zusammenfassend halten wir also fest: Der doppelt geladene Begriff des Gedenkens hat mindestens vierfachen Sinn,

- Gottes Erinnerung und Zuwendung
- Erinnerung, Vertrauen und Hoffnung des Menschen
- Erinnerung an Vergangenes
- „Erinnerung“ an die Zukunft.

³⁹ 1. Korinther 11, 26

⁴⁰ H.M., Der eindimensionale Mensch, 1976, S. 117

Gedenken ist der Atem der Geschichte. Wir betreten also mit dem vierten Wort wieder eine ganz neue Ebene. Machen wir uns die verschiedenen Ebenen noch einmal rückblickend klar:

1. Wort: Eröffnung der Freiheit zum Leben. (Hebräisch: Anochi/Ich und Bereschit/Am Anfang)
2. Wort: Eröffnung der Freiheit zur Kritik des Todes und aller seiner Kumpanen. (Hebräisch: Elohim acherim/Andere Götter, bzw. Andere Bilder und Havdala/Un-scheidung)
3. Wort: Eröffnung der Freiheit zur Begegnung in der Zeit. (Hebräisch: HaSchem/Der NAME)
4. Wort: Eröffnung der Freiheit, Geschichte zu machen, die durch Gedenken und Unterbrechen gliederte Zeit. (Hebräisch: Schabbat/Feiertag)

Schabbat – Tag der Feier:

Die Erinnerung an den Schabbat macht Geschichte. Es ist Erinnerung an Gottes siebenten Schöpfungstag und Erinnerung an den kommenden „Tag des Herrn“, der alle Geschichte erfüllen wird. Zugleich geht es dabei darum, den Menschen zu erinnern an die notwendige Strukturierung der Zeit, den Rhythmus von Schaffen und Schöpfen, von Schöpfen und Erschöpfung, von Tun und Lassen. Ohne solche Strukturierung wird aus der „auf Widerruf gestundeten Zeit“ (Ingeborg Bachmann) die aussichtslose Ewigkeit. Und dabei geht es immer auch um die Erinnerung des Menschen an den großen „Jomtif“ (jiddisch für Jom tov: der gute Tag), den Tag, an dem alle Gerechtigkeit sich erfüllen wird, den verheißenen Schabbat, auf den wir alle schon jetzt hinleben, den wir und auf den wir uns alle darum auch schon jetzt vorbereiten können. (Jesaja 40, 3: „In der Wüste bereitet dem Herren den Weg!“).

Abraham Joschua Heschel formuliert darum umfassend: „Der Schabbat ist ein Beispiel für die kommende Welt.“ Schabbat feiern heißt darum jedes Mal, ein Stück Erlösung vorwegzunehmen. Mit dem Schabbat, den wir feiern und gestalten, drücken wir jedes Mal ein „Fragment der Zukunft“ als Stachel in das Fleisch der Gegenwart. Dazu haben wir die Freiheit des Vierten Zehnwords: Gegenwart zu beunruhigen, Geschichte zu machen, die Zeit einzuteilen, also auch Historiker zu sein und Politiker. Nicht zufällig ist die Geschichtswissenschaft auf dem jüdisch-christlichen Boden entstanden.

Hier müssen wir einen Widerspruch benennen: Liberale Geschichtswissenschaft im Deutschland des 19. Jahrhunderts war geprägt von Leopold von Rankes Aufgabenstellung, zu erforschen, „wie es eigentlich gewesen“ sei. Das ist natürlich eine sehr konservative Beschreibung: Der Historiker als Archivar des Vergangenen. So wird die „*historia magistra vitae*“ (die Geschichte die Meisterin des Lebens). – Vom Schabbat-Wort her müsste auch der Spannungsbogen einbezogen werden zwischen Er-innern und Her-innern, zwischen Vergangenen und Zukünftigem, zwischen Verheißung und Erfüllung. Die Geschichte, in die uns das Schabbat-Wort einführt, ist im Grunde „revolutionär“ in dem Sinne, dass der noch ausstehende „Jomtif“ unserer gegebenen Verhältnisse sprengen wird.

Hier muss es also heißen: „*Historia et spes magistrae vitae*“ (Geschichte **und Hoffnung** sind die Meisterinnen des Lebens). Und der Historiker ist hier mit gleicher Berufung und mit gleicher Energie sowohl Archivar des Vergangenen als auch Protagonist des Zukünftigen.

Paradigmatisch zeigt sich der revolutionäre Aspekt des Schabbat in den biblischen Ideen vom Schabbatjahr, vom Halljahr und vom Jubeljahr (3. Mose 25).

- Da soll in jedem siebten Jahr „das Land dem Herrn einen feierlichen Schabbat halten“ (3. Mose 25, 4).
- Da sollen nach sieben mal sieben Jahren alle Grundbesitzverhältnisse neu geordnet, soziale Fragen neu bedacht, Ungerechtigkeit, Schulden und Sklaverei aufgehoben werden.
- Im 50. Jahr erhält jeder Einzelne eine von Grund auf ganz neue Lebenschance.

Die hier geplanten jeweils fälligen Neuordnungen kann man nicht anders als revolutionär nennen, umwälzend.

Revolution, Umwälzung, Neuverteilung von Besitz und Macht – das liegt im Herzen des Schabbat-Gedenkens „aufbewahrt für alle Zeit“. Doch bevor wir die revolutionäre Spur des Schabbat an einigen Beispielen der Geschichte verfolgen, müssen wir zuvor noch klären, was eigentlich die praktischen Implikationen dieses Wortes sind.

Beginnen wir bei Luther. Luther war ebenso wie Calvin der Meinung, eigentlich sei das Schabbat-Gebot für uns Christen überflüssig. Im Großen Katechismus argumentiert Luther so: Verständige und gelehrte Christen bedürfen eines besonderen Feiertages nicht. Das Gebot soll aber unter uns dennoch gelten „umb leiblicher ursach und notdurfft willen / welche die natur leret und foddert für den gemeinen hauffen / knecht und megde / so die gantze wochen ihre erbeit und gewerbe gewartet / das sie sich auf einen tag einziehen zu rugen und erquicken ...“⁴¹

Mit dieser pragmatischen Begründung ist Luther den verschiedenen Fassungen des Schabbat-Wortes in der Bibel sehr nahe. In 2. Mose 23, 12 heißt es: „auf dass dein Rind und Esel ruhen und deiner Sklavin Sohn und der Fremdling sich erquicken.“ Eine biblische Begründung ist tatsächlich schlicht diese: „damit sie mal Ruhe haben!“ – in 5. Mose 5, 14 kommt am Ende eine besondere Formel hinzu: auf dass sie alle ruhen „gleich wie du“ (hebräisch: *kamocho*). Aber diese pragmatische biblische Begründung hat es in sich.

Wenn wir 2. Mose 23, 12 genauer betrachten, fällt ja auf, dass es nicht einfach heißt „dein Sklave“. Wieso hebt der biblische Text auf „deiner Sklavin“ ab? Und wieder ist es noch nicht einmal „die Sklavin“, es ist „deiner Sklavin Sohn“. Offenbar geht der Leser hier die ganze Leiter der sozialen Abhängigkeit nach unten durch. Der Sohn der Sklavin und der Fremdling: das sind die letzten in dieser Hierarchie. Da sie so ausdrücklich und auffällig hier genannt werden, heißt die Erklärung wohl so: Am Schabbat sollst du nicht arbeiten. Aber du sollst auch keine Arbeit delegieren! Es sollen durch dich nicht andere der Ruhe beraubt werden, die doch für alle angesagt ist.

Und dieser umfassende soziale Aspekt des Schabbat-Wortes wird in 5. Mose 5, 14 noch einmal verstärkt durch die Formel „*kamocho*“ / gleichwie du. Der Schabbat hat einen starken egalitären Impuls: Am Schabbat sind alle „*kamocho*“, wie du. – Da leuchtet von vorne eine neue Zeit, eine revolutionäre Welt in unsere Woche: ein Schabbat, ein wirklicher Jomtif für die gesamte Menschheit, das Reich Gottes!

Und wenn wir nun das zentrale Wort der Nächstenliebe aus Jesu Mund auf Hebräisch hören, finden wir auf einmal überraschende Anklänge: „Du sollst deinen Nächsten lieben *wie dich selbst*“ – auf Hebräisch heißt das genau wie im Schabbat-Wort: „*Kamocho*“, *er ist wie du!*

⁴¹ Martin Luther, Der Große Katechismus, in: Luthers Werke i. A., hg. v. Otto Clemen, Band 4, Berlin 1950⁴, S 15

Der Schabbat ist tatsächlich so zentral für das jüdische Leben wie das Liebesgebot Jesu für den christlichen Glauben. Jedes Mal geht es darum, im Menschen, ja sogar im Mitgeschöpf, in der Mitwelt, das „*kamocho*“ zu erkennen. Und daraus folgt unweigerlich eine radikale Umwälzung unseres Wertesystems und unserer Maximen.

In 5. Mose 5, 15 wird dem Schabbat-Wort eine ausführliche Begründung beigelegt: „Denn du sollst daran denken, dass auch du ein Knecht in Ägyptenland warst und der Herr, dein Gott, dich von dort herausgeführt hat mit mächtiger Hand und ausgestrecktem Arm. Darum hat dir der HERR, dein Gott geboten, dass du den Schabbattag halten sollst.“ Darum, weil du selber befreit worden bist. So wird der Schabbat zum regelmäßig wiederkehrenden „Independence Day“, zum Befreiungstag.

H. W. Wolff erklärt bündig: „Jeder siebente Tag soll Israel daran erinnern, dass sein Gott ein Befreier ist.“⁴² So steht das Schabbat-Wort also in unmittelbarem Zusammenhang mit der Befreiungsgeschichte, dem Exodus Israels. Im Exodus haben sich Israels ökonomische und politische, soziale und theologische Verhältnisse grundsätzlich und gründlich verändert. Der Exodus war ein wahrhaft revolutionärer, d. h. alle Belange gründlich umwälzender Vorgang. Worin spiegelt sich nun das Revolutionäre des Schabbat? In dem, was wir tun und lassen sollen? Im Praktischen also?

H. W. Wolff fragt ganz einfach: Wie soll also die Heiligung des Schabbat geschehen? – Seine verblüffend einfache Antwort: durch Nichtstun! Das ist es, worauf alles ankommt. Die Arbeit niederlegen! Nichts tun! Streik! Und zwar Generalstreik! Und zwar regelmäßig alle sieben Tage! Alle sieben Tage sich der Arbeit, den Sachzwängen, den Forderungen von außen verweigern!

Das Schabbat-Wort ist der erste und letzte, der eindringlichste Streikaufruf. Und bei diesem Aufruf zum Streik werden die ganz besonders Abhängigen und Geplagten extra erwähnt; mit ihnen sind dann wirklich alle ausnahmslos eingeschlossen. Hier, am Schabbat, wird die klassenlose Gesellschaft vorausgefeiert! Jüdische Tradition hat dieses schabbatliche Nichtstun dann noch einmal qualifiziert als eine besondere Demonstration für Gott und für alles Neue.

Doch noch einmal zurück zu Luther. Hören wir noch einmal in den Großen Katechismus hinein:

„Daruemb gehet nu dis gepot / nach dem groben verstand uns Christen nichts an / Denn es ein gantz eusserlich ding ist / wie andere satzung des alten Testaments / an sonderliche weise / person / zeit und stedte gebunden / welche nu durch Christum alle frey gelassen sind. ... so mercke / das wir Feyertage halten / nicht umb der verstendigen und gelerten Christen willen / denn diese durffens nyrgent zu...“⁴³ Danach folgen pragmatische Begründungen wie: Ruhe und Zeit für den Gottesdienst. Einige Absätze später aber werden die pragmatischen Gründe wieder entwertet: „Daruemb mercke / das die krafft und macht dieses gepots stehet nicht ym feyren / sondern ym heiligen / ... Weil nu souiel an Gottes wort gelegen ist / das on dasselbige kein feyertag geheiligt wird / sollen wir wissen / das dis gepot strenge will gehalten haben / und straffen alle die sein wort verachten / nicht hoeren noch lernen woellen / sonderlich die zeit so dazu geordnet ist.“⁴⁴

⁴² Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München, 1974², S.

⁴³ Luther, *Clemen IV*, aaO, S. 15

⁴⁴ aaO, S. 17

Hier also hat Luther den von H. W. Wolff entwickelten Gedanken „Heiligen heißt ‚nichts tun‘“, genau umgekehrt: „Heiligen heißt: Zum Gottesdienst gehen, Gottes Wort lernen, Sonntagsschule halten, etc.“.

Nun müsste das an sich kein Gegensatz sein. Und H. W. Wolff will mit „nichts tun“ auf gar keinen Fall den Gottesdienstbesuch ausschließen. Wir müssen das Nichtstun also zunächst dahin gehend präzisieren, dass wir sagen: nichts Entfremdetes und nichts Entfremdendes tun !

Aber indem Luther in seinem Katechismus nun die Strafandrohung einführt für den Fall, dass jemand den Schabbat nicht heiligt, ist natürlich auch ein Element der Entfremdung und der Fremdbestimmung dabei. So lässt sich das 4. Wort problemlos für pädagogische Zwecke missbrauchen. Man denke nur an Goethes entsetzliches Gedicht von dem ungehorsamen Kind, das von der wackelnden Glocke vom Feld her in die Sonntagsschule gezwungen wird.

Gegenüber Luthers derartiger Instrumentalisierung bleiben wir also lieber bei Wolffs Erklärung des Schabbat-Gebots als einem Streikaufruf und suchen von diesem Ausgangspunkt her nun Orientierung in jüdischer Tradition.

Eine erste nähere Qualifizierung des Nichtstuns in jüdischer Auslegung heißt: Kein Feuer machen! Wieso? – Feuer machen, das Feuer beherrschen, das ist ein ursprüngliches Symbol der Schöpferkraft und Gottesmacht. Darum musste ja in der griechischen Mythologie Prometheus erst den Menschen das Feuer bringen und wurde für diesen „Verrat“ von den Göttern grausam bestraft! Darum heißt der Verzicht auf das Feuer am Schabbat: Der Mensch erkennt an und dokumentiert das durch sein Unterlassen, dass er nicht Herr sein will und kann. Am Schabbat gibt der Schaffende alles zurück in die Hände des Schöpfers. Das Nichtstun des Menschen am Schabbat ist also die praktische Demonstration dafür, dass er Gottes Schöpfermacht anerkennt und entsprechend sein Verhalten gegenüber der Schöpfung üben will.

Die zweite inhaltliche Begründung des Nichtstuns folgt aus einer Überlegung zu 2. Mose 31, 17. Dort heißt es: Der Schabbat „ist ein ewiges Zeichen zwischen mir und den Kindern Israel. Denn in sechs Tagen machte der Herr Himmel und Erde, aber am siebenten Tage ruhte Er und erquickte sich.“ Wörtlich müssten wir aus dem Hebräischen übersetzen: „und er atmete auf“, salopper, aber sachgemäß könnte es auch heißen: „und er schnaufte tief durch“. Gott erholt sich also, wenn wir streiken, denn da ist ER am Ziel. Auch für Gott ist der Schabbat das Ziel der Tage. Er ist als der siebte Tag der Schöpfung auch Gottes Erschöpfungstag (H. W. Wolff). Auch diese Gemeinsamkeit zwischen Gott und Mensch wird uns hier am Schabbat angeboten und bewusst gemacht: Wir sind zur Ruhe eingeladen wie ER. Das Nichtstun am Schabbat lässt so einen Glanz der Ruhe Gottes auf unser Leben fallen.

Eine dritte inhaltliche Orientierung hat sich im familiären Schabbat-Ritual vieler jüdischer Familien niedergeschlagen. Am Schabbat soll man „lernen“. In vielen Familien ist es üblich, dass irgendein Mitglied der Familie dafür sorgt, dass alle am Schabbat irgend einen guten, neuen Gedanken kennen lernen. Das ist die reduzierte Form des Gebots zum Tora-Studium am Schabbat. Aber noch in dieser äußersten Reduktion zeigt sich ein wichtiger Zug: Der Schabbat weckt immer „zum Neuen seltsame Lust“. Das ist die dritte inhaltliche Qualifizierung des Nichtstuns: Raum geben der Lust zum Neuen, Raum geben dem schlechthin Neuen, dem was Gott unserem Leben schlechterdings bedeutet.

Dieses (qualifizierte) Nichtstun ist gesegnet. „Darum segnete ER den Schabbat“ (2. Mose 20,11). Das ist noch einmal ein Rückbezug auf die Schöpfungsgeschichte. Da segnet Gott nicht nur alles Lebendige, sondern eben für alle Welt auch den Schabbat. Das heißt doch: Der

Schabbat hat nun belebende Kräfte, hat schöpferische Kraft wie Mensch, Tier und Pflanze sie haben. Der erfinderische, belebende, fruchtbare, kreative Schabbat ist eine beständig sprudelnde Quelle der fortgesetzten Schöpfung auch noch heute.

Und darum ist der Kampf um die Heiligung des Schabbat nicht ein Anliegen etablierter Religionen. „Der Kampf um den Schabbat ist der Kampf um die Weihe des Daseins, der Kampf gegen die Verweltlichung des Lebens.“⁴⁵ Der Kampf um den Schabbat ist der Kampf um die Erhaltung der Schöpfung.

Das müssen wir festhalten gegen alle partikularen Interessen

- von Ideologien (die französische Revolution hatte z. B. einmal den Sonntag abschaffen und die Woche in einen 10-Tage-Rhythmus bringen wollen als Zeichen der neuen Zeit!) und
- von Wirtschaftsvertretern (Bismarck forderte z. B., dass beim Aufbau der deutschen Industrie der Sonntag zum Arbeitstag gemacht werden müsse, und Industrievertreter forderten gegen Ende des 19. Jahrhunderts einmal um der Maschinen willen die ersatzlose Streichung des Artikel 140 GG: „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt“)

nicht um der Religion, sondern um der ganzen Schöpfung willen.

Eliyahu Kitov stellt schließlich eine Frage im Blick auf den ganzen Text des Vierten Worts, die uns alle betreffen muss, ob wir nun Industrievertreter oder Schabbatwächter, an der Ausbeutung der Erde Beteiligte oder der Rettung der Natur Verschworene sind. Eliyahu Kitov liest: „Ein Tagsechst diene und mache alle deine Arbeit...“ und er fragt dann: Kann man denn überhaupt alle seine Arbeit in sechs Tagen schaffen? – Damit trifft er einen Ton, der einigen von uns schrill im Ohr klingen könnte. Wir Engagierten, wir politisch Bewegten, wir Arbeitsbesessenen, wir Verantwortungsträger, wir Hektiker und wir Skeptiker: Können wir uns „angesichts der ernststen Lage und der vorgerückten Stunde“ überhaupt einen Schabbat leisten?! Kitovs Antwort hat im Hebräischen eine wunderbare lakonische Kürze: *Asinu maschelanu – haschkifa!* (Wir haben das Unsere getan, nun sieh DU zu! – So sollen am Schabbat alle ruhen und ablassen und beten: *Asinu maschelanu – haschkifa!* Sieh DU, Gott, nun darauf und segne, was wir immer nur unvollendet abbrechen können!) Und dieses *Asinu maschelanu* ist die wichtigste Waffe gegen den zerstörerischen Eifer der „Himmelreichstyrannen“, s. u. S. 45!

⁴⁵ Leo Baeck, Das Wesen des Judentums, Darmstadt, 1966⁶, Seite 159

Exkurs zur Revolutionsgeschichte des Schabbat-Wortes

Wie kommt es, dass die revolutionären Impulse des Schabbat im Laufe der Kirchengeschichte weitgehend erlahmt sind? Schon Augustin hatte im 5. Jahrhundert eine bis heute immer wieder aufgenommene Erklärung zur Hand: Man muss bedenken, dass wir nach dem Sündenfall leben. Darum geht alles nicht so, wie es eigentlich sollte. Wirklich vollkommen werden wir die Gebote erst am Ende der Zeit im Reiche Gottes erfüllen können. – Man muss bei dieser Erklärung des Kirchenvaters bedenken, dass sein ganzes Bischofsleben geprägt war von der schweren Auseinandersetzung mit dem ethischen Rigorismus der Donatisten. Angesichts der fanatischen Gefahr, die von dort drohte, ist Augustin selber fanatisch geworden und ist schließlich auch nicht davor zurückgeschreckt, die religiöse Streitfrage mit den Donatisten gewaltsam entscheiden zu wollen. Seine unselige Formel lautete: cogite intrare – zwingt sie, einzutreten; und daraufhin floss viel Blut von Christen durch Christen in Christi Namen.

Allein diese kurze Erinnerung zeigt einmal, wie der Hinweis auf den Sündenfall helfen soll, möglichen Rigorismus, drohenden Fanatismus und daraus folgendes Blutvergießen „um Gottes willen“ zu verhindern. Gleichzeitig aber wird erschreckend deutlich, wie wenig solches „Abwiegeln“ tatsächlich verhindern kann, wie es vielmehr umgekehrt die indirekte theologische Rechtfertigung für Gewaltanwendung seitens der herrschenden Kirche liefern kann. So war es bei Augustin. So war es bei Luthers Stellungnahme zu den Forderungen der Bauern, so war es auch bei vielen Beispielen, die wir nun zu Wirkungsgeschichte des Vierten Zehnwortes erzählen könnten. Denn trotz Augustins handlicher Erklärung: - die revolutionären Impulse des Schabbat sind niemals völlig erlahmt. Sie tauchen in allen Jahrhunderten immer wieder neu auf, manchmal direkt, manchmal eher vermittelt in Anknüpfung an die biblischen Schabbat-Texte. Wir greifen hier nur einzelne Beispiele aus den letzten 400 Jahren heraus:

Sonntag, 1. April 1649: Eine hungrige Gruppe von etwa drei Dutzend Menschen „bewaffnet“ sich in der Nähe von London mit Spaten, Harken und Äxten. Sie stapfen eine Anhöhe hinauf, St. George’s Hill. Sie erreichen das Plateau, eine karge, heideähnliche Landschaft. Kaum oben angelangt, beginnen sie zu hacken und zu graben, mitten am Sonntag. Sie graben die Erde um, säen Korn und pflanzen Möhren und Bohnen. Vermutlich singen sie bei der Arbeit ihr Gräberlied:

*You noble Diggers all,
stand up now, stand up now,
You noble Diggers all, stand up now,
The waste Land to maintain,
seeing Cavaliers by name,
Your digging does disdain
And persons all defame.⁴⁶*

Das Land, das sie hier bewusst am heiligen Sonntag im Handstreich besetzen, ist common ground, Allmende. Hier wollen sie ein neues, freies Dorf gründen. Hier soll es keinen „privaten“ (von lat. privare = rauben!) Grundbesitz mehr geben. Hier soll das Halljahr allezeit gelten. Unter ihrem Führer **Gerrard Winstanley** wollen die **Diggers** (Grä-

⁴⁶ Gerrard Winstanley: Ihr guten Spatenleute alle, / steht nun auf, steht nun auf! / Ihr guten Spatenleute alle, / steht endlich auf! / Um das Unrecht zu beenden, / wo gutes Land nur Billigbeute / für Cavaliers und reiche Leute, / doch nicht das Land für alle ist.

ber), wie sie bald nach dieser Szene genannt werden, die Herrschaft Jesu Christi, des Königs der Gerechtigkeit, vorbereiten. Diese Diggers von St. George's Hill sind den **Levellers** (Gleichmachern) verwandt, die etwa zur gleichen Zeit, am 1. Mai 1649 ihre 30 Artikel über die Gleichheit (equal level) aller Menschen veröffentlichen, beginnend mit dem Satz: „Wir, das freie Volk von England, dem Gott Herz, Mitleid und Möglichkeit dazu gegeben hat, stimmen in seinem Namen und im Wunsch nach der Gleichheit, die zu seinem Lob und Ruhm dient, darin überein, dass wir ... der höchsten wie aller untergeordneten Autorität Grenzen setzen, um so alle erkennbare Unterdrückung zu beseitigen.“⁴⁷ Die Diggers nennen nun ihr Ziel „die Herrschaft des großen Levellers“ (sc. Jesu Christi). In seinem Reich hat der Teufel keinen Platz. Der Teufel, das ist die große Begehrlichkeit. Die große Begehrlichkeit ist zu allererst die Begehrlichkeit nach Privateigentum. Im Reich des großen Levellers also hat Privateigentum keinen Platz. Denn die Erde ist Gottes geräumiges Vorratshaus für alle. Wenn das Vorratshaus Erde für alle genutzt werden soll, darf es kein Privateigentum geben. Darum finden wir in der Heiligen Schrift ganz andere Modelle als die unserer englischen Gesellschaft. Z. B. in 3. Mose 25 die Einrichtung des Halljahrs, in dem alles wieder gleich verteilt und zurückgegeben wird. Menschen, die so leben, wie Schabbat und Halljahr es fordern, werden verändert. Da brauchen wir keine Priester mehr und keine Klassen. Gefängnisse werden überflüssig. Niemand braucht zu stehlen. Jeder bekommt, was er benötigt.

Mit dem Privateigentum, mit dem Besitzwillen wird dann auch die Ruhelosigkeit des Menschen aufgehoben; der Friede, der Schabbat wird endlich Raum finden. – So etwa argumentiert Gerrard Winstanley im Jahr 1648. Und wir sehen schon, wie etwa 150 Jahre später der Vater des englischen Sozialismus, **Robert Owens**, auf viele Gedanken der Diggers einfach zurückgreifen kann.

Es kann nicht verwundern, dass im 18. Jh., diesmal im Norden Englands, nahe der schottischen Grenze, ähnliche Gedanken wieder aufbrechen, wieder mit ausdrücklichem Bezug auf das schabbatliche Jubeljahr (3. Mose 25). In seinem Vortrag von 1796 im Rathaus von Newcastle „The Meridian Sun of Liberty“ (Die mittägliche Sonne der Freiheit) erklärt **Thomas Spence**: Von Gott her sind alle Menschen frei, darum sind sie auch alle Besitzer des gemeinsamen Bodens. Privateigentum an Land ist Usurpation und Grund für allen Unfrieden. Darum muss alles Land zurückgegeben werden in den gemeinsamen Besitz aller. So erhält das Volk sein gottgegebenes Recht zurück. Spence fordert dazu auf, zunächst alle „town moors“ (städtischer Besitz an Ödland) zu „sozialisieren“. Aber bei friedlichen und gewaltlosen Besetzungen wie zuzeiten der Diggers musste es nach Spence nicht bleiben. Thomas Spence hat zwar selber offenbar niemals an Gewaltmaßnahmen teilgenommen, aber er „glaubte ... doch sein ganzes Leben lang an die Wirkung von Verschwörungen...“⁴⁸ Seine Anhänger haben dann auch vor Gewalttaten nicht mehr zurückgeschreckt. In den Jahren 1816 bis 1820 gab es verschiedene riots (Aufstände), die aus diesem Lager kamen. Auch die indirekten, z. T. säkularisierten Verfechter der Schabbat-Gedanken als schon heute praktizierbarer Maximen des Handelns und der Politik konnten so blutig fehlgehen wie 1400 Jahre zuvor der Kirchenvater Augustin. Ein letztes Beispiel soll noch einmal aus andere Zeit und Welt zeigen, wie sehr die Land- und Grundbesitzfrage, die Gewalt- und Friedensfrage und die Möglichkeit einer konsequenten christlichen Existenz zusammenhängen.

⁴⁷ Zitiert nach: D. Schirmer, Kirchenkritische Bewegungen, Bd. 2 Neuzeit, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1985, 42

⁴⁸ J. Droz, Geschichte des Sozialismus, Bd. II, Frankfurt/Berlin/Wien, 1974, S. 24

1899: Auf verschiedenen Schiffen überqueren etwa 7500 Christen aus Russland den Atlantik. Der russische Dichter **Leo Tolstoi** hatte sich für ihre Ausreisegenehmigung erfolgreich beim Zaren eingesetzt. Sie waren vom russisch-orthodoxen Erzbischof Jekaterinosláv als „**duchoborzy**“ (Geiststreiter) verspottet worden. Den Spottnamen haben sie (wie so oft andere Christen vor ihnen: Protestanten, Geusen, Methodisten, Quäker) zu ihrem Ehrennamen erwählt. – Sie hatten in Russland nicht bleiben können, weil ihr urchristlicher Kommunismus die ‚christliche‘ Welt Russlands gegen sie aufbrachte.

Gütergemeinschaft und Wehrdienstverweigerung waren die wichtigsten Steine des Anstoßes. Quäker aus Nordamerika hatten ihre Reise über den Atlantik finanziert. Kanada will sie aufnehmen, jedem Grund und Boden zuweisen und sie so als Neubürger registrieren. Die Weigerung der Duchoborzen, sich als individuelle Landbesitzer registrieren zu lassen, führt zu zähen Behördenkämpfen. Ihre Argumente sind: Es darf unter Christen keinen individuellen Landbesitz geben. Und: Wer privat als Landbesitzer registriert ist, wird auch zur militärischen Verteidigung im Kriegsfall herangezogen. – Die kanadischen Behörden reagieren hinhaltend und hilflos. Wie wenig solche Christen in die Bürokratie passen, zeigt die Verlegenheit, die ein kanadischer Registrator noch 1959 an den Tag legte. Es sollten Eheschließungen von Duchoborzen registriert werden. Wie sollte er ihre Identität, Nationalität und Konfession erfassen? Er trug schließlich ins Register ein: „Kanadier, Untertanen der Gebote Gottes und Jesu Christi“.⁴⁹ – So fremdartige, unberechenbare Wesen können Christen in unserer Welt sein, wenn sie versuchen, das Zehnwort konsequent zu leben. Gerade das Schabbat-Wort hat immer wieder die einen begeistert, die anderen erschreckt. Und gerade wegen seiner unübersehbar starken revolutionären Impulse ist das Schabbat-Wort auch besonders dazu geeignet, Menschen zu „Tyrannen des Himmelreichs“ zu machen, die stets das Nächste vernachlässigend zum Übernächsten greifen.⁵⁰

Aber dasselbe Wort beherbergt auch den größten Zauber und die schönste Erfahrung von der Vorausfeier des Friedens, die wir uns denken können. Stellvertretend für viele sollen darum diese beiden Texte jüdischer Schabbatfreude am Ende stehen⁵¹:

Dieser Tag ist Jisrael Licht und Freude
Schabbat der Ruhe.

Du befehlt Gesetze, da wir am Sinai standen,
Schabbat und Feste, sie alle Jahre zu halten,
Ihm zu rüsten ein Gastmahl reich:
Einen Schabbat der Ruhe.

Dieser Tag ist Jisrael Licht und Freude,
Schabbat der Ruhe.

⁴⁹ Johannes Harder, Das ungeteilte Leben der Duchoborzen, in: H.-J. Goertz, Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute, München 1984, S. 115

⁵⁰ Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Dritter Teil, Frankfurt am Main, 1988, S. : „Über die Möglichkeit das Reich zu erbeten. – In tyrannos!“ S. 295 ff

⁵¹ Schabbat Folklore, Jom se le Jisrael

Liebling der Herzen dem gebrochenen Volk,
Den zertretenen Seelen köstliche Belebung!
Bedrängter Seele nimmt er ab das Seufzen,
Der Schabbat der Ruhe.

Dieser Tag ist Jisrael Licht und Freude,
Schabbat der Ruhe.

Verbot der Arbeit hast du uns befohlen, Erhabener,
Des herrlichen Reiches soll ich genießen,
Wenn ich den Schabbat halte.
Ich bringe Gabe dem Hochgeehrten, duftendes Opfer:
Einen Schabbat der Ruhe.

Dieser Tag ist Jisrael Licht und Freude,
Schabbat der Ruhe.

Erneue unser Heiligtum, gedenke der Verstörten!
Dein Gut, o Erlöser, gib der Betrübten!
Dass sie am Schabbat sitze in Gesang und Rühmen,
Am Schabbat der Ruhe.

Dieser Tag ist Jisrael Licht und Freude,
Schabbat der Ruhe.

Prinzessin Sabbat⁵²

Einen Prinzen solchen Schicksals
Singt mein Lied. Er ist geheißen
Israel. Ihn hat verwandelt
Hexenspruch in einen Hund.

Hund mit hündischen Gedanken,
Köttert er die ganze Woche
Durch des Lebens Kot und Kehricht,
Gassenbuben zum Gespötte.

Aber jeden Freitagabend,
In der Dämmerungstunde, plötzlich
Weicht der Zauber, und der Hund
Wird aufs neu ein menschlich Wesen.

Mensch mit menschlichen Gefühlen,
Mit erhobnem Haupt und Herzen,
Festlich, reinlich schier gekleidet,
Tritt er in des Vaters Halle.

⁵² Heinrich Heine, aus: Prinzessin Sabbat, in: Romanzero, Drittes Buch. Hebräische Melodien, Sämtliche Werke Band III, München 1964, S. 117 ff

...
Speist der Prinz von solcher Speise,
Glänzt sein Auge wie verklärt,
Und er knöpft auf die Weste,
Und er spricht mit sel'gem Lächeln:

„Hör ich den Jordan rauschen? ...“

5.

**Ehre deinen Vater und deine Mutter,
damit sich längen deine Tage auf dem Ackerboden,
den ER dein Gott dir gibt**

(Übersetzung: Buber/Rosenzweig)

Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren

(Übersetzung Martin Luther)

Eine Gruppe Erwachsener hat einen ganzen Vormittag lang „Vatis Argumente“ gesammelt, Sprüche von Müttern und Vätern, die ihnen aus eigener Erinnerung haften geblieben sind. Darunter waren solche wie:

- Wenn du noch eine Mutter hast ...
- Junge, wird erst einmal trocken hinter den Ohren ...
- In diesem Haus bestimme ich ...
- Willst du denn, dass Mama wieder eine Kolik kriegt? ...
- Des Vaters Segen baut den Kindern Häuser ...
- Du willst doch auch mal eine Mutter werden ...
- Wer sein Kind liebt, der züchtigt es ...
- Man muss das Bäumchen biegen, solange es noch jung ist ...
- Du bringst mich noch ins Grab ...
- Du sollst es einmal besser haben als ich ...
- Solange du deine Füße unter meinen Tisch streckst ...

Die Sammlung wird sehr lang. Am Ende wirkt sie wie ein Arsenal aus der rhetorischen Folterkammer. Was macht die Sammlung von pädagogischen Elternsprüchen so schlimm?

Schlimm ist die Instrumentalisierung elterlicher Schwäche zur Disziplinierung der Kinder. Denn die Entscheidung darüber, welche Schwäche zu welchem Zeitpunkt und zu welchem Zweck eingesetzt werden darf, liegt ausschließlich bei den Eltern. Wehe dem Kind, das auf die Gallenkoliken der Mutter oder das Herzproblem des Vaters verweisen wollte, um damit eigene Ziele durchzusetzen!

Schlimm ist die Hierarchie, die hier unwiderruflich festgestellt wird. Die Definitionsgewalt über alle Gefühle, Werte und Lebensziele liegt auf einer Seite: Kinder bleiben in jeder Hinsicht die Empfangenden. Wo sie aktiv erscheinen, bringt das die Eltern in das, oder an das Grab.

Schlimm ist die Aura des Sakrosankten, die sich solche Sprüche gerne umlegen wollen. Immer wieder haben sie biblische Anklänge, religiöse Tönung, Endgültigkeitspathos. Vereinzelt sind es sogar wörtlich biblische Zitate, die sich in dieser Reihe gar nicht fremd ausnehmen. „Wer sein Kind liebt, der züchtigt es!“⁵³ Darum haftet den Elternsprüchen leicht priesterliche Verbindlichkeit an. Das macht sie so schwer angreifbar.

⁵³ Vgl. Sprüche 13, 24 und öfter

Schlimm ist dieses alles aber ganz besonders in einer Welt, die so voller Brüche ist, wie die europäische Welt nach Auschwitz und Hiroshima. Da ist die gesamte abendländische Theologie und Pädagogik zerbrochen. Es führt kein nahtloser Weg mehr hin und her durch die Generationen. Alle Überlieferung muss nun durch die Prüfkammer der mit diesen beiden Ortsnamen verbundenen Erfahrungen gehen. Und nur sehr, sehr wenig kann danach unverändert bestehen. Darum sind diese Sprüche so schlimm, weil sie notorisch zu leugnen versuchen, was geschehen ist zwischen den Generationen von Großeltern, Eltern und Kindern.

„Und wenn der Vater bei seinem Kind
eines jener Wörter, eine jener Gebärden
entdeckte, die er nur allzu gut kannte,
da sie die seiner Großeltern waren,
sagte er: ‚Lass das sein, das ist jüdisch!‘“⁵⁴

So ging der erzwungene Bruch durch manche jüdische Familien. Eltern und Kinder müssen um des Überlebens willen die Kontinuität der Generationen zerbrechen, sich distanzieren.

Solche Brüche haben auch auf christlicher Seite zwischen Eltern und Kindern und Großeltern stattgefunden. Kinder und Enkel von Mördern und Mitläufern können keine Kontinuität mehr finden.⁵⁵

Nicht alle haben das in einer Generation gleich stark erlebt. Aber fast allen ist das scheinbar so unerschütterliche Tradieren von Werten, Normen und Gefühlen von Generation zu Generation immer fragwürdiger geworden:

„Wir sind diejenigen, vor denen unsere Eltern uns gewarnt haben“⁵⁶

Eltern und Kinder leben in Wirklichkeit nicht mehr in dem unbeschadeten Verband der Generationen, den pädagogische Elternsprüche noch immer zu beschwören versuchen. Daher wirken sie so ideologisch, so verlogen. Und es ist eine schwere Belastung dieses Fünften Wortes im Dekalog, dass es vielerorts noch immer unter dem ideologischen Dach traditioneller Familienpädagogik verhandelt wird. Da gehört es nicht hin!

So wenig wie sich der Dekalog als Formelbuch der Pädagogik im Allgemeinen eignet, so wenig eignet sich dieses Fünfte Wort zur Sanktionierung bestimmter Verhältnisse zwischen Kindern und Eltern. Der ganze Dekalog spricht ja zu allererst Erwachsene an. Das Elternwort hier spricht sogar ausschließlich Erwachsene an! Kinder könnten die mit dem Elternwort gemeinte Sozialleistung ja gar nicht erbringen. Denn um Sozialleistung für die alten und schwach gewordenen Eltern geht es offenbar im Fünften Zehnwort!

Eliyahu Kitov: ‚Ehre deinen Vater und dein Mutter‘. Ich wüsste nicht, worin dieses Ehren besteht. Da es aber auch heißt: ‚Ehre den Herrn mit deinem Vermögen‘, kann man

⁵⁴ André Spire, zit. Nach: A. Finkielkraut, *Der eingebildete Jude*, Frankfurt am Main 1984, S. 57

⁵⁵ Vgl. Peter Sichrovsky, *Schuldig geboren. Kinder aus Nazifamilien*, Köln 1987, und: *Der Spiegel* 6/87

⁵⁶ Mauertext vor einer Jugendkneipe

sagen: ‚Man soll seine Eltern mit Nahrung versorgen, mit Kleidung, mit allem Schutz, und man soll sie hinaus und wieder nach Hause begleiten‘.⁵⁷

Das ist zumindest der erste und grundlegende Sinn dieses Fünften Wortes: Der Erwachsene soll dafür sorgen, dass seine altgewordenen Eltern nicht Not leiden, soweit er diese Not abwenden kann. So gesehen gehört das Elternwort also in die Sozialpolitik. Es gibt dann keinerlei Anlass zu pädagogischer oder psychologischer Repression. – Wir müssten allerdings aus heutiger Sicht die Perspektive ergänzen mit einem Blick auf die Tatsache, dass in unserer Generation die Gefahr besteht, dass die Alten heute die Zukunft der Nachkommenden verbrauchen, indem sie Ressourcen vergeuden und Sozialsysteme nicht nachhaltig bewirtschaften.

Und dennoch ist das Wort „ehren“ mit dieser ersten und wichtigsten Auslegung nicht ganz erfasst. Es steckt offenbar noch mehr dahinter. Das zeigt schon ein Blick auf den systematischen Zusammenhang aller fünf Worte der ersten Tafel!

Wir erinnern uns:

1. Wort: Freiheit zum **Leben**
2. Wort: Freiheit zur Kritik des **Todes**
3. Wort: Freiheit zur Begegnung in der **Zeit**
4. Wort: Freiheit zur **Geschichte**
5. Wort: Freiheit zur **Tradition**

Dem entsprechend können wir nun das Fünfte Wort verstehen als dasjenige, in dem uns die Freiheit zur Tradition aufgeschlossen wird. Es geht hier gleichsam um den konservativen, traditionellen Aspekt von Geschichte im Gegensatz zu den revolutionären Aspekten der Geschichte im Schabbat-Wort. Vater und Mutter – das ist die Welt der Tradition, des Herkommens, des Erbes, der Verwurzelung.

Und nun heißt es „ehren“. Das ist dann eben doch auch mehr als ein Versorgungsvertrag zwischen den Generationen. Das hebräische Wort ‚kawed‘ heißt eigentlich „schwer machen“, „Gewicht beilegen“, einer Sache oder einem Menschen „das gebührende Gewicht geben“. Und hier betreten wir Erwachsenen gegenüber unseren Eltern nun doch eine andere Ebene. Hier, wo wir uns in der Kette der menschlichen Generationen vor uns orientieren und verorten sollen, geht es auch um Sensibilität, um Gefühl für Anderes, Fremdes ebenso, wie Gefühl für Eigenes und Bekanntes. Begriffe wie Ehrfurcht, Besinnung, Bedeutung sind hier angebracht, wenn wir mit ihnen sogleich auch das Sinnliche, das Rationale und das Kritische verbinden können.

Wer jemals Geburt oder Sterben eines Menschen bewusst miterlebt hat, wird verstehen, wie Besinnung und Sinnliches, Ehrfurcht und Kritik, Andacht und Nachdenken zusammenhängen: es geht um einen gleichermaßen emotional bewegten wie rational bestimmten Akt der Zuwendung. Nur beide Aspekte gemeinsam und in einem Vollzug geben den Eltern das Gewicht, das ihnen zukommt.

Und damit ist dann ausgeschlossen, dass das Fünfte Wort in irgendeiner Weise die Triebbeziehungen zwischen Eltern und Kindern (K. Barth) regulieren wollte. Vielmehr fordert das

⁵⁷ Eliyahu Kitov, The Book of our Heritage, Third Volume, Jerusalem/New York, 1978, p 98

„*kawed*“ (ehren) der Eltern uns dazu auf, uns abwägend zu orientieren in der eigenen Tradition, wobei emotional alles mitschwingen soll, was uns bewegt, denn wir verstehen nur, was wir lieben (Augustin).

Und schließlich wäre hier noch Luthers Erklärung zu bedenken, mit der er im Großen Katechismus den Begriff ausdehnt: „Also haben wir dreierley veter / Ynn diesem gebot furgestellt / des geburts / ym hause / und im Lande / Darueber sind auch noch geistliche veter ...“⁵⁸ – Karl Barth reagiert darauf in lakonischer Kürze: „Die Redensart von den ‚Landesvätern‘ oder auch ‚Landesmüttern‘ ist schön, ist aber vom Alten wie vom Neuen Testament her schwerlich zu begründen.“⁵⁹

Wenn wir also auch Luthers Ausweitung in dieser Richtung nicht folgen werden, so ist dennoch in anderer Richtung weiter zu denken: Vater und Mutter, das heißt auf jeden Fall auch Vaterhaus und Mutterhaus, das heißt Familien-, Sippen-, Stammesbezug, das heißt Gesellschaftsbezug in unseren heutigen Zusammenhängen. Das Fünfte Wort bedeutet dann in Paraphrase auch: Orientiere dich, verorte dich kritisch und sensibel in deiner Kultur und Gesellschaft, gib ihr das ihr zukommende Gewicht. In dieser Ausweitung dann wird Jesu provokantes Wort aus Lukas 14, 26 zum dialektischen Kommentar des Fünften Worts:

„So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein.“

Offenbar kann das „*kawed*“ auch die schärfste Kritik und die stärksten Abwehrgefühle mit umfassen. Auf jeden Fall verlangt das Fünfte Wort keinerlei unkritische Verehrung von Familie, Gemeinschaft, Gesellschaft. Vielmehr kann gerade die schärfste Kritik noch Bestätigung dessen sein, dass wir Vater und Mutter das ihnen gebührende Gewicht geben und sie so tatsächlich „ehren“.

So gesehen hindert uns das Fünfte der Zehn Worte nicht daran, auch all das Belastende, das in der Eltern-Kind-Beziehung liegen kann, offen anzuschauen. Es geht ja nicht nur um historische Belastungen, sondern auch um viele Aspekte der Tiefenpsychologie, auf die z. B. Sigmund Freud unter dem Begriff des Ödipus-Komplexes aufmerksam zu machen versucht hat. Es wären hier auch unter Anleitung von Erich Fromm weiter die Thesen vom vorhergehenden Matriarchat zu bedenken.⁶⁰ Und daraus folgt notwendig auch eine ganz neue Offenheit in der Vater-Mutter-Rollenbeschreibung.

Das Fünfte Wort erlaubt nicht nur, es erfordert geradezu, dass wir über die Verhältnisbestimmung zu Vätern und Müttern hinaus nun auch zum Versuch einer Beziehungsklärung zwischen Frauen und Männern weiter vorangehen. Unsere wechselseitigen Beziehungsmuster zwischen Männern und Frauen werden ja grundlegend geprägt von den Erfahrungen, die Kinder mit ihren Müttern und Vätern machen. Das Gebot, Vater und Mutter zu ehren (2. Mose 20, 12), erfordert also auch eine unvoreingenommene Revision unserer zwischengeschlechtlichen Beziehungen. Es sollen ja beide Teile das ihnen gebührende Gewicht bekommen!

Und daran hängt nach Fromms Auslegung des Ödipus-Mythos die Zukunft der ganzen Erde: „Man darf wohl annehmen, dass Sophokles damit sagen wollte, dass die patriarchalische Welt zwar triumphierte, dass sie aber unterliegen werde, wenn sie nicht die humanistischen Prinzi-

⁵⁸ Clemen 4, S. 25

⁵⁹ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, III, 4, S. 272

⁶⁰ z. B. Erich Fromm, Märchen, Mythen, Träume, Hamburg, 1981, S. 132 ff

pien der älteren matriarchalischen Ordnung (die auf der Gleichheit, Liebenswürdigkeit und Glücksorientierung aller Menschen beruht, mm) übernehmen würde.“⁶¹

Nun kommt die Zukunftsperspektive aber auch im biblischen Text selber vor. Es ist ja das einzige „Gebot“, an das Gott ausdrücklich „ein liebliche verheissung hefftet“ (Luther): „damit sich längen deine Tage auf dem Ackerboden, den ER dein Gott dir gibt.“

Die Verortung in der Tradition der Generationen führt rückwärts und vorwärts bis zu „Adamah“, zum „Adamsgrund“, zum „Ackerboden“. Das ist die Perspektive, in der das Fünfte Wort zu verstehen ist: Wir werden in Ehrfurcht gegenüber den Eltern und der Tradition dann auch unser Verhältnis zur Erde neu klären können. In unserem Leben wird dann auch alles Bodenständige, Natürliche das ihm zustehende Gewicht bekommen.

Die ökologische Zukunft unserer Welt hängt in diesem Wort direkt an der Frage, wie weit es uns gelingt, die uns vorausgehenden Generationen mit Dank und mit Kritik zu ehren und unsere gemeinsame Tradition in Distanzierung, Übernahme und Veränderung zu bewahren.

Ohne das Fünfte Wort gründlich aufzuklären, ohne seinen pädagogischen Missbrauch gründlich abzuarbeiten, ohne einen schlüssigen neuen Generationenvertrag, ohne eine unverkrampfte, gleichermaßen kritische und liebevolle Einbeziehung unserer je eigenen und gemeinsamen Traditionen und endlich ohne eine ehrliche Bemühung zur Neubestimmung der Ehre, des Gewichts, das Frauen und Männern in unserer Gesellschaft zukommt, wird es keine „liebliche“ Zukunft für unser gemeinsames Haus (oikos) geben. Das ist der Hintergrund der Verheißung des Fünften Worts: sie hat prophetischen Sinn!

⁶¹ Erich Fromm, aaO, S. 153

Die zweite Tafel

6.

Morde nicht

(Übersetzung Buber/Rosenzweig)

Du sollst nicht töten

(Übersetzung Martin Luther)

Mit diesem 6. Wort wenden wir uns nach biblischer Überlieferung nun der zweiten Tafel zu. Und in der rabbinischen Diskussion ist es eine zentrale Frage, was die Aufteilung der Zehn Worte auf zwei Tafeln bedeutet. Die meisten Überlegungen führen dazu, dass man nach einer inhaltlichen Beziehung der beiden Tafeln zu einander sucht. Solche Bezüge können dann die Auslegung der einzelnen Worte vertiefen.

Beim Vergleich fällt zunächst ein quantitativer Unterschied ins Auge: Die erste Tafel umfasst viel mehr Text (im Hebräischen 146 Wörter) als die zweite (im Hebräischen 26 Wörter). Es kann aber nach rabbinischer Vorstellung nicht sein, dass aus dem geringeren Umfang der Worte der zweiten Tafel auf eine geringere Bedeutung geschlossen würde. Vielmehr, so eine rabbinische Erklärung, soll man erkennen, dass die zweite Tafel im Grunde nur eine Wiederholung der ersten ist und dass sie deshalb mit weniger Wörtern auskommt. Jedes einzelne Wort der zweiten Tafel ergibt sich – so gesehen – nämlich aus dem umfassenden Verständnis des entsprechenden Wortes der ersten Tafel:

1. Ich bin der Herr, dein Gott	6. Du sollst nicht töten
2. Du sollst keine anderen Götter haben	7. Du sollst nicht ehebrechen
3. Du sollst den Namen nicht missbrauchen	8. Du sollst nicht stehlen
4. Du sollst den Schabbat heiligen	9. Du sollst kein falsches Zeugnis geben
5. Du sollst Vater und Mutter ehren	10. Du sollst nicht begehren

Die erste Tafel beginnt mit dem alles Folgende bestimmenden „ANOCHI“ (ICH) dessen, der alles Leben und alle Freiheit und alles Handeln der Geschöpfe erst ermöglicht. Seinem Glanz und Seiner Ehre (biblisch ‚kavod‘ = Gewicht) entsprechen die Bedeutung und der Wert des Lebens aller Geschöpfe. Darum stehen das Erste und das Sechste Wort als Wortpaar auf einer Ebene.

Der Glanz der göttlichen Gegenwart heißt hebräisch „Schechina“. Und im Midrasch heißt es: „Jemand, der Blut vergießt, verstümmelt die Schechina“.⁶² Ein Angriff auf das Leben ist also ein Angriff auf die Schechina. Gott verbürgt das Lebensrecht jeder Kreatur. Und jeder Angriff auf das Leben ist faktische Gottesleugnung. Immer wieder beziehen sich die jüdischen Zeugen dabei auf 1. Mose 9, 6: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht.“ Auch die Gottebenbildlichkeit begründet hier die enge Verknüpfung von Erstem und Sechstem Wort.

⁶² The Midrash Says, The Book of Sh'mos, ed. by Rabbi Moshe Weissman, New York 1980, p. 193

Die inneren Bezüge der Zehn Worte unter einander werden aber auch innerhalb der beiden Tafeln noch verfolgt. So wird erklärt, jedes Wort jeder Tafel sei auch immer Auslegung des jeweils ersten Wortes jeder Tafel. Nach dieser Sicht legt das zweite bis fünfte Zehnwort jeweils mit besonderem Akzent das Erste aus, und das Siebente bis Zehnte gilt in gleichem Sinne auch als Auslegung des Sechsten Wortes. Das erklärt sich aus dem talmudischen Gedanken:

Der Mensch wurde deshalb einzig erschaffen, um dich zu lehren, dass jemand der ein einziges Menschenleben vernichtet, in der Schrift angesehen wird, wie einer, der die ganze Welt vernichtet; und jemand, der ein einziges Menschenleben erhält, wird angesehen wie jemand, der die ganze Welt erhält.⁶³

In jedem einzelnen Menschen ist die ganze Welt vertreten: Wer einen ‚Menschen stiehlt‘ (s. u. zum Achten Wort), ist wie einer, der die ganze Welt beraubt; wer einen Menschen verleumdet, ist als ob er die ganze Schöpfung missachtet... Und Treuebruch, Menschen-diebstahl, Verleumdung, Habgier wirken zwischen uns Menschen wie Mordgenossen.

Aber das Sechste Wort berührt – bei aller Einfachheit der Formulierung – doch von Anfang an sehr komplizierte Fragen des Lebens und des Zusammenlebens. Bibelausleger kommen schon bei den ersten Kapiteln der Bibel in Verlegenheit, wenn sie erklären sollen, wieso bei diesem klaren Gebot dennoch so viele Widersprüche von Anfang an auftauchen: Nicht nur der zum Himmel schreiende Brudermord im allerersten Augenblick des Menschenlebens jenseits von Eden (1. Mose 4), sondern auch Gottes eigenes Handeln in 1. Mose 6 (Sintflut) und das Töten und Opfern von Tieren, deren Brandgeruch *„dem Herren lieblich roch“* (1. Mose 8, 21), bis hin zu dem immer wieder zitierten Satz *„Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden“* (1. Mose 9, 6), zeigt, wie komplex die Lage ist. Mit der wörtlichen Wiederholung des Sechsten Wortes ist das Tötungsverbot eben noch nicht genügend erklärt.

Ein grundsätzliches Problem des Tötungsverbots hat uns auch Albert Schweitzer mitten im Ersten Weltkrieg geradezu formelhaft eingepreßt mit seinem Begriff von der **„Ehrfurcht vor dem Leben“**. Schweitzer mühte sich seit langem um einen eigenen Text zu einer friedfertigen „Kulturrevolution“. Die Grausamkeit des Ersten Weltkriegs verschärfte die Dringlichkeit der Suche nach einer neuen Kultur. Aber die Ausarbeitung eines entsprechenden Grundsatztextes wollte ihm nicht gelingen. Nun saß er tagelang auf einem sehr langsamen Schleppkahn, um auf dem Ogowefluss gegen den Strom von der Küste nach N’Gomo, Gabun, zu gelangen:

„Blatt um Blatt beschrieb ich mit unzusammenhängenden Sätzen... Müdigkeit und Ratlosigkeit lähmten mein Denken.

Am Abend des dritten Tages, als wir uns beim Sonnenuntergang in der Nähe des Dorfes Igendja befanden, mussten wir einer Insel in dem über einen Kilometer breiten Fluss entlang fahren. Auf einer Sandbank, zur linken, wanderten vier Nilpferde mit ihren Jungen in derselben Richtung wie wir. Da kam ich, in meiner großen Müdigkeit und Verzagttheit plötzlich auf das Wort **„Ehrfurcht vor dem Leben“**, das ich, so viel ich weiß, nie gehört und nie gelesen hatte. ... Klar war mir

⁶³ BT, Sanh, IV,v, Fol. 37a

alsbald, dass diese elementare völlige Ethik eine ganz andere Tiefe, eine ganz andere Lebendigkeit, eine ganz andere Energie besitze als die sich nur mit dem Menschen abgebende. ...

Die fundamentale Tatsache des Bewusstseins des Menschen lautet: **„Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“** ...

Die Ehrfurcht vor dem Leben, zu der wir Menschen gelangen müssen, begreift also alles in sich, was als Liebe, Hingebung, Mitleiden, Mitfreude, Mitstreben in Betracht kommen kann. Wir müssen uns von dem gedankenlosen Dahinleben frei machen.

Nun aber sind wir alle dem rätselhaften und grausigen Schicksal unterworfen, in die Lage zu kommen, unser Leben nur auf Kosten andern Lebens erhalten zu können und durch Schädigen, ja auch Vernichtung von Leben, fort und fort schuldig zu werden.

Als ethische Wesen versuchen wir fort und fort, dieser Notwendigkeit, soweit es uns möglich ist, zu entrinnen.“⁶⁴

Später spricht Schweitzer von der „Selbstentzweiung des Willens zum Leben“:

„Mit der gesamten Kreatur unter dem Gesetz der **Selbstentzweiung des Willens zum Leben** stehend, kommt der Mensch fort und fort in die Lage, sein eigenes Leben wie auch Leben **überhaupt nur auf Kosten von anderem Leben erhalten zu können**. Ist er von der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben berührt, so schädigt und vernichtet er Leben nur aus Notwendigkeit, der er nicht entrinnen kann, niemals aus Gedankenlosigkeit.“⁶⁵

Also auch Schweitzer muss trotz seiner so einfachen und klaren Formel auf die Widersprüche eingehen, in die wir gerade bei aller Ehrfurcht vor dem Leben zwangsläufig geraten.

Tatsächlich zeigt die Wirkungsgeschichte des Sechsten Worts bei Juden und Christen in allen vergangenen Jahrhunderten einen sehr ambivalenten Umgang mit diesem Wort. Die Geschichte der Widersprüche ist so lang, dass wir hier nur einige Aspekte exemplarisch herausgreifen können.

Der prinzipielle Pazifismus, der vom einfachen Wortlaut des „Gebots“ her eigentlich zu erwarten gewesen wäre, ist im Laufe der Kirchengeschichte bisher immer nur die Ausnahme gewesen und blieb kleinen radikalen Gruppen, wie z. B. den Quäkern vorbehalten; diese wurden, oft gerade wegen ihres prinzipiellen Pazifismus, von den Großkirchen abgelehnt und von der Umwelt als „Spinner“, Enthusiasten, Phantasten oder schlicht als Psychopathen im besten Falle nur abgetan, in vielen Fällen aber sogar verfolgt und im Kriegsfall als Deserteure und Verräter hingerichtet.

⁶⁴ Albert Schweitzer, Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, hg. von H. W. Bähr, München 1988⁵, S. 20 -22. Hervorhebungen: mm

⁶⁵ aaO, S. 158. Hervorhebung: mm

Ein erschütterndes Beispiel für die kirchliche Ambivalenz im Umgang mit dem Sechsten Wort ist die Hinrichtung des Sekretärs des Internationalen Versöhnungsbundes, Deutscher Zweig, **Dr. Hermann Stöhr**. Die evangelische Kirche hatte dem Pazifisten die Fürbitte verweigert und der lutherische Landesbischof August Marahrens hatte es abgelehnt, für den evangelischen Märtyrer des Sechsten Worts ein Gnadengesuch zu unterzeichnen. Hermann Stöhr wurde am 18. Juni 1940 in Berlin Plötzensee hingerichtet, weil er – gebunden an das Sechste Gebot – den Kriegsdienst verweigert hatte.⁶⁶

Systematisch hat diese zynisch pragmatische Missachtung des Sechsten Worts der Schweizer evangelisch-lutherische Dogmatiker **Emil Brunner** festgeschrieben mit den Worten:

„Der Krieg, bzw. die jederzeitige Bereitschaft des Staates, sich mit allen Machtmitteln für die als notwendig erkannten Ziele seiner Politik einzusetzen, **gehört zum Wesen des Staates...**“⁶⁷

Diese Missachtung des Tötungsverbots durch den Staat und „die Obrigkeit“ hat Luther bereits vorbereitet, indem er die Zehn Worte künstlich anders aufteilt auf die zwei Tafeln. Luther streicht das Zweite Wort und teilt das letzte Wort gegen das Begehren in zwei auf. So erhält er wieder Zehn Worte, allerdings in anderer Zählung und dazu mit einer anderen Gewichtung. Denn bei Luther rutscht das Tötungsverbot – nun also das „fünfte Gebot“ – auf die erste Tafel. Und das hat systematische Konsequenzen. Denn inhaltlich unterscheidet Luther die beiden Tafeln so:

1. Tafel: Sie regelt das Verhältnis des Einzelnen zu seiner „Herrschaft“, und zwar 1-4 zu seiner göttlichen und väterlichen Herrschaft, 5 zu seiner weltlichen Herrschaft.
2. Tafel: Sie regelt das Verhältnis der Menschen – der Untertanen – untereinander.

So verbietet das „fünfte Gebot“ zwar den Tyrannenmord wie jeden Mord an irgendeiner „Obrigkeit“, aber es soll nicht bezogen werden auf den Nächsten, denn alle entsprechen-

⁶⁶ Dem evangelischen Pazifisten Dr. Hermann Stöhr bescheinigt der ev. Pfarrer Klütz, „dass er den anderen *„auf die Nerven fiel“*, sodass *„wir oft vor der Frage standen, ob der Mann noch normal ist“* oder ob er *„so naiv oder so dumm ist, dass er es nicht merkt“*. Und in scheinbar seelsorgerlicher Milde bittet der Pfarrer das Kriegsgericht: *„Abschließend möchte ich bitten, die Hinzuziehung eines Psychiaters bei der Beurteilung dieses bedauerlichen Falles in freundliche Erwägung zu ziehen. Heil Hitler! Klütz, Pastor.“* (FR vom 24.5. 1986, S. 10, zit. aus E. Röhm, *Sterben für den Frieden*, Stuttgart 1985).

Stöhr wurde am 18. Juni 1940 enthauptet (die übliche Exekution durch Erschießen wurde ihm verweigert, weil diese Tötungsart nur für Männer reserviert war. Weil Stöhr sich aber geweigert hatte „wie ein mannhafter Soldat“ zu dienen, war für ihn die „entehrende Enthauptung“, die sonst nur für Frauen üblich war, angeordnet worden).

⁶⁷ Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zürich, 1939, S. 456 (Hervorhebung mm) – Die nur schwer zu lesenden Predigten aus dem ersten Weltkrieg z. B. (Karl Hammer, *Deutsche Kriegstheologie 1870-1918*, dokumente, München 1974; Helmuth Pommer, *Kriegspredigten*, Krems 1915) zeigen, zu welcher fatalen Begeisterung dieser Umgang mit dem Sechsten Wort führen konnte.

den Fragen sind ja erst auf der zweiten Tafel angesprochen. Und für die Obrigkeit selbst soll die erste Tafel nach Luther – ausdrücklich nicht gelten. So heißt es in Luthers Großem Katechismus von 1529:

„Das Fünffte Geopot

Du sollt nicht tödten.

Wir haben nun (sc. im 1. bis 4. Gebot, mm) ausgerichtet beyde / geistlich und weltlich regiment / das ist / Göttliche und veterliche oeberkeit und gehorsam. Hie aber gehen wir nun aus unserm haus / unter die nachbar / zulernen wie wir unternander leben sollen / ein iglicher fur sich selbs / gegen seinem nehesten. Daruemb ist ynn diesem gepot nicht eingezogen Gott und die oeberkeit / noch die macht genomen / so sie haben zu tödten. Denn Gott sein recht / ubeltheter zustraffen / der oeberkeit an der Eltern stad befohlen hat / welche verzeitten (als man ynn Mose liasset) yhre kinder selbs muesten fur gericht stellen / und zum tod urteylen / Derhalben / was hie verpoten ist / ist einem gegen den andern verpoten / und nicht der oberkeit.“

Viele Theologen haben immer wieder gemeint, sogar im biblischen Text selbst Anhaltspunkte dafür finden zu können, dass man dieses Sechste Wort gar nicht wörtlich nehmen könne und solle. Schon die Rabbinen hatten entsprechende Diskussionen. Das hebräische Wort „**razach**“ kann man sowohl mit „töten“ (auch bei absichtslosem Töten, 5. Mose 4, 42!!!), als auch mit „morden“ übersetzen⁶⁸. So meinten manche sagen zu dürfen, mit dem Sechsten Wort sei **nur der Mord kategorisch ausgeschlossen**. Diese Meinung lässt sich allein aus etymologischer Sicht allerdings nicht begründen. Und mit Jesu eindeutiger Verschärfung in Matthäus 5, 21 f ist dieser Lösungsversuch für uns endgültig ausgeschlossen. Die allzu durchsichtige Übersetzung der Guten Nachricht, die sich an dieser einen Stelle der Buber/Rosenzweigschen Übersetzung wie selbstverständlich anschließt und nur sagt „Morde nicht“, weicht der seit Jesus noch einmal ausdrücklich zugespitzten Verlegenheit aus.

Der kompromisslos klare und knappe Wortlaut des Sechsten Worts steht im irritierenden Gegensatz zur Geschichte seiner Auslegung und zur Wirkungsgeschichte des Sechsten Worts. Die unübersehbar vielen Anschlussfragen von der Diskussion mit Vegetariern und Veganern und von den hoch differenzierten Fragen der modernen Medizin (von „Abtreibung“ über Empfängnisverhütung bis zur Sterbehilfe und Suicid) bis hin zu Fragen der Polizei- und Militärseelsorge sind alle fortgesetzte Herausforderungen für die Ausleger des Sechsten Worts. Jeder Versuch, dieses Wort den gewünschten Antworten anzupassen, muss am einfachen Wortlaut des Bibelwortes scheitern. Und gerade weil es unmöglich scheint, für alle denkbaren Fragen im Zusammenhang mit dem Sechsten Wort eine abschließende Antwort geben zu können, sollten wir hier vor allem sagen: **„Das Wort sie sollen lassen stahn!“** Es wird sich immer als ein Stachel, hoffentlich ein heilsamer Stachel erweisen.

⁶⁸ Für das deutsche Verb ‚töten‘ gibt es im Hebräischen auch die Verben ‚qatal‘ und ‚harag‘, die allerdings auch gelegentlich mit „morden“ in Verbindung gebracht werden können. Das hebräische Verb lässt keine eindeutige Auslegung zu.

7.

Buhle nicht

(Übersetzung Buber/Rosenzweig)

Du sollst nicht ehebrechen

(Übersetzung Martin Luther)

Das hebräische Wort „*na'af*“ (ehebrechen) assoziiert zunächst unmittelbar sexuelle Zusammenhänge: „*kopulieren, sich begatten*“. Du sollst keine sexuellen Beziehungen mit einer/einem Anderen eingehen.

Dieses Wort stellt aber keine generelle Kritik der Sexualität dar. Die Bibel ist in keiner Weise leibfeindlich. Dietrich Bonhoeffer sagt über als Hohelied als einem in dieser Sache wegweisenden Text der Bibel: „*Denn wenn es sich hier wirklich schlicht um menschliche Geschlechtsliebe handelt, dann ist eine solche Sammlung als Buch der **Bibel** die Aufforderung an die Kirche und die Christen, endlich einmal ein unbefangenes Verhältnis zum Sexus und Eros zu gewinnen...*“⁶⁹

Mit dieser Tabuisierung des Ehebruchs soll gerade nicht die Sexualität tabuisiert werden, sondern hier sollen offensichtlich neben den moralischen vor allem auch die sozialen und wirtschaftlichen Folgen eines schrankenlosen Sexualverkehrs eingegrenzt werden. Ehebruch war immer auch eine wirtschaftliche Gefährdung der verlassenen Partnerinnen (und – in unseren Zeiten ggfls. auch – Partner) und führte – und führt bis heute – leicht zu deren Verelendung.

Die auf den zwei Tafeln visualisierbare Korrespondenz des Zweiten Worts (keine anderen Götter haben!) mit dem Siebenten Zehnwort (nicht die Ehe brechen!) führt dann allerdings sofort doch dazu, hier auch religiöse Assoziationen zu verfolgen: Wer seinen Gott verlässt, ist wie einer, der seine Frau verlässt; die, die anderen Männern nachläuft, ist wie eine, die andere Götter verehrt.

In diesem Zusammenhang ist es nicht verwunderlich, dass das hebräische Verb „*na'af*“ neben der sexuellen auch eine religiöse Färbung annimmt. Die Nähe von Sexualität und Religion bezeugt auch das griechische Wort „*porneia*“⁷⁰, das ebenso Unzucht, Hurerei wie auch religiösen Abfall, Abgötterei bedeuten kann. Diese religiöse Aufladung eines ursprünglich nur auf die Sexualität bezogenen Wortes finden wir im AT seit der prophetischen Polemik, z. B. bei Jeremia: „*Und so führte ihr (sc. Israels) lärmendes Huren dazu, dass sie das Land entweihte; und mit Stein und Holz (sc. Götterstatuen) trieb sie Ehebruch (hebr. „na'af“).*“ Die von vielen mit Abscheu beobachtete Nähe diverser heidnischer Kulte zu sexuellen Ausschweifungen (Astarte, Isis, Cybele etc.) verstärkt die Doppeldeutigkeit der religiös-sexuellen Sprache.

Der babylonische Talmud meditiert die Wörter „*I/Jsch*“ = Mann und „*I/Jschah*“ = Frau und findet zwischen beiden eine theophore Verbindung: Das „*I/J*“ von *I/Jsch* und das „*ah*“ von *I/Jschah* verbindet sich zu dem Gottesnamen „*Jah*“ (JHWH). So verbindet der Gottesname Mann und Frau; ihre Verbindung ist damit immer auch eine „theo-logische“

⁶⁹ Zit. n. H. Gollwitzer, *Das hohe Lied der Liebe*, München 1978, S. 21

⁷⁰ Daher das deutsche Fremdwort „Pornografie“

Frage.⁷¹ Diese talmudischen Überlegungen handeln aber von der ganz basalen Beziehung von Mann und Frau; von einer formalisierten Ehe ist hier nicht die Rede.

Nicht die formale Institution „Ehe“, sondern die fakultative Gemeinsamkeit des Zusammenlebens wird hier bedacht. Gottes Gegenwart, Gottes Interesse hängt hier wie in den entscheidenden Textstellen der ganzen Bibel an der Qualität der Beziehung zwischen zwei Menschen, nicht aber an deren kulturell bedingter Formalisierung⁷².

In unserer Kultur ist die Ehe aber immer wieder auch zu einer moralisch verkleisterten und repressiven Zwangsinstitution verfälscht worden.⁷³ Das potentiell Problematische unserer heutigen Institution Ehe malt auch Wolfdietrich Schnurre mit folgender „Schnurre“ (so nennt Wolfdietrich Schnurre selber seine Fabel) aus:

Die Kaulquappe und der Weißfisch⁷⁴

Eine Kaulquappe hatte einen Weißfisch gehehlicht. Als ihr Beine wuchsen und sie ein Frosch zu werden begann, sagte sie eines Morgens zu ihm:

„Martha, ich werde jetzt bald einer Berufung aufs Festland nachkommen müssen; es wird angebracht sein, dass du dich beizeiten daran gewöhnst, auf dem Lande zu leben.“ –

„Aber um Himmels willen!“ rief der Weißfisch verstört, „bedenke doch, Lieber: meine Flossen! Die Kiemen!“

Die Kaulquappe sah seufzend zur Decke empor.

„Liebst du mich, oder liebst du mich nicht?“ –

„Ei, aber ja“, hauchte der Weißfisch ergeben.

„Na also“, sagte die Kaulquappe.“

Die Kirche stand immer in der Gefahr, mit dem Siebten Zehnwort diese Zwangsinstitution auf Kosten der menschlichen Freiheit zu verfestigen.

Ein ganz anderes Modell zwischenmenschlicher Beziehung zeichnet der Lyriker Bert Brecht mit folgenden Zeilen⁷⁵:

⁷¹ BT Sota 17a: „*R. Aqiba trug vor: Wenn Mann und Weib würdig sind, so weilt die Gottheit zwischen ihnen...*“

⁷² So auch Helmut Gollwitzer in seiner Auslegung zum Hohenlied Salomos: „*Aber nichts deutet darauf hin, dass die zwei verheiratet sind; im Gegenteil: weil sie es nicht sind, sehnen sie sich nach Plätzen, an denen sie ungestört miteinander schlafen können. ... Es hilft nichts, die beiden lieben sich und schlafen miteinander, ohne dass irgendjemand es ihnen erlaubt hat, ohne Standesamt und Traualtar – und so was in der Bibel! ... Ihre Liebe ist durch nichts legitimiert als durch ihre Liebe.*“ H. G., *Das hohe Lied der Liebe*, München 1978, S. 24f

⁷³ Vgl. z. B. das heute schon klassische Stück aus dem Jahr 1962 von Edward Albee, *Wer hat Angst vor Virginia Woolf?*

⁷⁴ W.S., *Die Kaulquappe und der Weißfisch*, in: ders. *Protest im Parterre*, München 1957

⁷⁵ B. Brecht, *Gesammelte Werke 9*, Frankfurt am Main 1967, S. 586

MORGENS UND ABENDS ZU LESEN

Der, den ich liebe
Hat mir gesagt
Dass er mich braucht.

Darum
Gebe ich auf mich acht
Sehe auf meinen Weg und
Fürchte von jedem Regentropfen
Dass er mich erschlagen könnte.

Wenn wir die Zehn Worte konsequent als Einladung zu einem Dialog über das Leben als Zusammenleben verstehen wollen, dann müssen wir des Siebente Wort auch aus den legalistischen Zusammenhängen lösen und es statt dessen *morgens und abends lesen* als einen Baustein zu vertrauensvoller Zuverlässigkeit, statt eines Riegels gesetzlich geschützter Undurchlässigkeit. Sie ist der Raum, in dem zwei Menschen für einander und – wenn nicht unausweichliche Zwänge eine Familiengründung verhindern – Generationen miteinander und füreinander freiwillig Verantwortung übernehmen.

Mit diesen Überlegungen zum Siebenten Wort sind nun einige Konsequenzen für die kirchliche und seelsorgerliche Praxis zu ziehen:

- Die Ehe ist in dieser Sicht ein ganz und gar „weltlich Ding“ und sollte weder romantisch verklärt noch religiös aufgeblasen werden.
- Die Ehe ist kein Sakrament.⁷⁶
- Als „natürlich, weltlich Ding“ kann eine Ehe natürlich wieder geschieden werden.
- Als „Baustein zu vertrauensvoller Zuverlässigkeit“ wird niemand sie leichtfertig aufs Spiel setzen.
- Liebe kann und darf es auch geben außerhalb der Ehe.
- Ehe ist nicht die einzige Form der Partnerschaft zwischen Mann und Frau.
- Als „Baustein zu vertrauensvoller Zuverlässigkeit“ und als Raum für freiwillig übernommene gegenseitige Verantwortung verlangt sie nicht in jedem Fall, dass die Partner unterschiedlichen Geschlechts sein müssen.

⁷⁶ Augustin (4./5. Jh.) nennt das Sakrament eine „invisibilis gratiae visibilis forma“ (sichtbare Form des unsichtbaren Heils). Hugo St. Victor (12. Jh.) versteht ein Sakrament als „uasa gratiae“ (Gefäß des Heils). Das katholische Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, Freiburg 1986, Sp. 218 formuliert: „Als ein von Christus verordnetes wirksames Zeichen zur Vermittlung einer je besonderen Gnade setzt es (sc. das Sakrament, mm) in der Gesch.(ichte) die Heilstat fort ... als werkzeu(gl.)(iche) Mitverursachung der Gnade...“

8.

Stiehl nicht

(Übersetzung Buber/Rosenzweig)

Du sollst nicht stehlen

(Übersetzung Martin Luther)

Im Jahr 1949 schreibt der deutsche Alttestamentler **Albrecht Alt** seinen ebenso kurzen wie bahnbrechenden Aufsatz „Das Verbot des Diebstahls im Dekalog“. ⁷⁷ Darin weist er nach, dass dieses Achte Wort ausdrücklich nicht vom Diebstahl im Sinne unrechtmäßiger Entwendung von Sachen handelt. Alt stellt fest, dass die Erwähnung des Diebstahls im AT „regelmäßig in unmittelbarem Zusammenhang mit den gegen die Person des Mitmenschen selbst, sein Leben, seine Ehe, seine Ehre gerichteten Missetaten und damit mehr oder weniger weit abseits von dem Verbot des Dekalogs erfolgt, mit dem sich sein Verbot nach der herkömmlichen Auffassung sachlich am nächsten berührt, nämlich von dem Verbot des Begehrens von fremdem Gut.“ ⁷⁸ Seit Alts Erkenntnis dürfte heute eigentlich auch kein christlicher Theologe mehr das Achte Wort als religiöse Absicherung von privatem oder öffentlichem Besitz und Eigentum abhandeln, wie es die Tradition so selbstverständlich getan hat, frei nach Luthers Kleinem Katechismus ⁷⁹:

„Du sollst nicht stehlen.

Was ist das?

Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir unsers Nächsten Geld oder Gut nicht nehmen noch mit falscher Ware oder Handel an uns bringen, sondern ihm sein Gut und Nahrung helfen bessern und behüten.“

Aber 26 Jahre nach Alts Aufsatz erscheint der damals sehr moderne und aktuelle Evangelische Erwachsenenkatechismus ⁸⁰. Und auch er behandelt das Achte Wort – in lutherischer Zählung das siebente Gebot – noch immer unter der Überschrift „Eigentum“ und lässt durch dieses Wort privaten und gesellschaftlichen Besitz geschützt sein. Im gleichen Jahr erscheint aber auch Hans Joachim Kraus' *Grundriß systematischer Theologie*, in dem es zum Achten Wort bereits mit deutlich hörbarer Ungeduld heißt: „*Es ist an der Zeit, dass im Verständnis von Ex 20, 15 die zuverlässigen Forschungen biblischer Exegese*

⁷⁷ Albrecht Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1959, S. 333-340

⁷⁸ aaO, 333

⁷⁹ Auch der reformierte Heidelberger Katechismus verbreitet das christliche Missverständnis des Achten Wortes:

„*Was verbietet Gott im achten Gebot?*

Er verbietet nicht allein den Diebstahl und Räuberei, welche die Obrigkeit straft; sondern Gott nennt auch Diebstahl alle bösen Stücke und Anschläge, damit wir unsers Nächsten Gut gedenken an uns zu bringen, es sei mit Gewalt oder Schein des Rechtes...“

⁸⁰ Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens, Gütersloh 1975², S. 720 ff

gegen die bestehende Auslegungstradition durchgesetzt werden.“⁸¹ Aber auch dieser ungeduldige Ruf verhallt offenbar weithin ungehört. So behandelt die topaktuelle Website der EKD in ihrer Erklärung des „siebten Gebots“, die ausdrücklich „für Erwachsene“ formuliert worden ist, auch heute immer noch ausführlich die Fragen von „petty crime“ und regulärem Diebstahl, ganz so, als sei das das Thema des Achten Zehnwortes.⁸²

Dabei ist schon vom Kontext des Achten Worts her klar, dass es hier nicht um Sachbesitzfragen gehen kann. Denn vom Sechsten bis zum Neunten Wort handelt der Dekalog ausdrücklich von Menschen, vom Wert des Menschenlebens und vom Schutz des menschlichen Zusammenlebens. Mord, Ehebruch, Verleumdung: alles sind unmittelbare Bedrohungen und Störungen des Zusammenlebens. Darum ist von vorne herein anzunehmen, dass auch das Achte Wort unmittelbar in diesem Kontext zu verstehen ist. Und so heißt es im babylonischen Talmud auch wie selbstverständlich:

„Die Rabbanan lehrten: *Du sollst nicht stehlen*, die Schrift spricht, vom Menschendiebstahl. Du sagst, von Menschendiebstahl, vielleicht ist dem nicht so, sondern von Geld-diebstahl!? Ich will dir sagen, geh und lerne dies von den dreizehn Regeln, nach welchen die Schrift ausgelegt wird⁸³: dies gehört zu den Dingen, die aus dem Zusammenhang zu lernen sind; die Schrift spricht (an jener Stelle) von Gesetzen die Person betreffend, ebenso handelt auch dieser Fall von der Person.“⁸⁴

Wir haben also aus jüdischer Tradition ebenso wie aus der modernen christlicher Exegese zu lernen, dass das Achte Zehnwort nicht von Sachen, sondern von Menschen spricht und also bedeutet: DU SOLLST NICHT MENSCHEN STEHLEN.

Diese Auslegung ist umso wichtiger, als andernfalls das Zehnte Wort zu einer hohlen Redundanz verkommen würde. Im Zehnten Wort geht es tatsächlich um „die *tätlichen* Machenschaften zur Aneignung fremden Eigentums“⁸⁵. Daher wäre es eine sinnlose Wiederholung des Achten Worts, wenn es auch hier schon um Sachwerte ginge.

Nun ist es allerdings bemerkenswert, in welchem zeitlichen Kontext Luther so auffällig blind gegenüber dieser Auslegungstradition war. Das Augsburgerische Patriziergeschlecht der **Welser** hatte 1498, da war Martin Luther 15 Jahre alt, die große Augsburgerische Handelsgesellschaft gegründet, die seit dem 12. Februar 1528 das von Karl V. verliehene Recht zur Kolonisation Südamerikas besaß. Mit diesem vertraglich verbrieften Recht verpflichteten sich die Welser zugleich, innerhalb der nächsten vier Jahre 4000 Schwarze als Sklaven aus Afrika in die spanischen Kolonien Südamerikas zu verfrachten und dort zu einem festgelegten Preis zu verkaufen. Dieser Sklavenhandel war für die spanische Krone so wichtig, weil in den 100 Jahren zwischen 1500 und 1600 die Bevölkerung in Mexiko, Mittelamerika und Peru um über 90 % zurückgegangen war: Gründe für die hohe Sterblichkeit der Urbevölkerung waren neben den kolonialen Repressionen die

⁸¹ H.-J. Kraus, Reich Gottes : Reich der Freiheit. Grundriß systematischer Theologie, Neukirchen 1975, S. 361

⁸² http://www.unsere-zehn-gebote.de/das_siebte_gebot.php

⁸³ Die dreizehn Auslegungsregeln des Rabbi Jischmael. Die hier angesprochene Regel heißt: Wenn du nicht weißt, worauf sich ein Satz bezieht, so musst du dies aus dem Zusammenhang entnehmen.

⁸⁴ BT Sanhedrin 36a

⁸⁵ H.-J. Kraus, aaO, 361

seuchenartig wirkenden Infektionskrankheiten, die die weißen Kolonialherren eingeschleppt hatten und gegen die die Indianer keine Abwehrkräfte hatten. Die wenigen überlebenden Indios erlitten das Schicksal aller Kolonialvölker; aber ihre Arbeitskraft genügte nicht mehr für die Pläne der europäischen Kolonialherrschaft. Darum musste der Sklavenhandel in großem Stil betrieben werden, um die neuen Kolonien lukrativ ausbeuten zu können. Etwa 1,5 Millionen schwarzafrikanische Sklaven wurden im Auftrag der Spanier gefangen, verschleppt und in Spanischamerika als Sklaven auf der untersten Stufe der sozialen Hierarchie zur Arbeit gezwungen. Die schwarzen Sklaven waren ihren Herren nahezu schutzlos ausgeliefert.⁸⁶

Und das deutsche Handelshaus der Welser war an diesem Sklavenhandel maßgeblich beteiligt. Aber die deutschen Reformatoren haben die damit verbundenen Probleme nicht oder nur am Rande zur Kenntnis genommen. Und der in großem Umfang begangene Menschendiebstahl wurde bei der Behandlung des Achten Zehnwortes überhaupt nicht diskutiert. Die wirtschaftlichen Zwänge des aufblühenden Kolonialismus haben möglicherweise damals dazu beigetragen, die wahre Bedeutung des Achten Worts zu verdunkeln; dass diese Fehlinterpretation aber bis heute in den meisten Fällen immer noch beibehalten wird, ist skandalös. Hans-Joachim Kraus fragt im Sinne des Achten Worts: „Welche Bedeutung kommt dem auf Menschendiebstahl sich erstreckenden Gebot Gottes zu – *angesichts der verschiedensten Formen von Freiheitsberaubung?* D(d)as biblische Gebot dringt in die verborgenen und versteckten Bezirke solcher Restriktion der Freiheit eines anderen Menschen ein. ... Gottes Wille ist die freie Bewegung und Selbstverwirklichung seines Geschöpfes, die vor jeder beherrschenden Einflussnahme, vor jedem Zwang und vor jeder Nötigung geschützt ist. Weiter wäre nach der Bedeutung des Gebotes *angesichts der verschiedensten Formen der Ausbeutung menschlicher Lebens- und Arbeitskraft* zu fragen. Was in den Fabriken und an Fließbändern geschieht, rückt ins Licht des Gebotes Gottes. Die gesamte moderne Sklaverei, in der der Mensch geraubt und verkauft, ausgebeutet und ausgenutzt wird, steht zur Rede.“⁸⁷

Heute gehören in diesen Zusammenhang ganz sicher auch die Bilder der vielen afrikanischen und asiatischen Flüchtlinge, die an den Grenzen Europas hinter Zäunen gehalten auf die ersehnte Freiheit von Hunger, Elend und Unterdrückung warten, oder die auf lebensgefährlichen Überfahrten den Weg in die europäische Freiheit suchen und die diese Suche oft genug mit dem Leben bezahlen.

Im Blick auf die Wirkungsgeschichte des Achten Worts müssen wir also festhalten, dass weder der europäische Sklavenhandel noch das viel näher liegende Probleme der Leibeigenschaft europäischer Bauern im 16. Jahrhundert für das Verständnis des Achten Worts irgendeine Rolle gespielt haben. Und noch heute scheint der zentrale Impuls des Wortes gegen den Menschendiebstahl weithin übersehen oder verdrängt zu werden. Der Schutz des Sacheigentums scheint viel mehr Aufmerksamkeit der Kirchen erregt zu haben – und zu erregen - als der Schutz der menschlichen Integrität und Freiheit.

⁸⁶ Horst Gründer, *Wo die Sonne nicht untergeht: Die Struktur des spanischen Weltreiches*, in: *Die Zeit. Welt- und Kulturgeschichte*, Bd. 8, Hamburg 2006, S. 151 ff

⁸⁷ H.-J. Kraus, aaO, 362

9.

Aussage nicht gegen deinen Genossen als Lügenzeuge

(Übersetzung Buber/Rosenzweig)

Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten

(Übersetzung Martin Luther)

Mit diesem Wort verbindet sich einer der am weitesten verbreiteten Irrtümer über die sog. Zehn Gebote. Noch immer behaupten die meisten Menschen „Du sollst nicht lügen“ sei eins der „Zehn Gebote“. Und dabei meinen sie dieses Neunte Wort des Dekalogs. Tatsächlich verfehlen sie mit dieser Aussage aber ebenso den spezifischen Sinn des Neunten Worts wie die Intention des gesamten Dekalogs.

Die Buber/Rosenzweig-Übersetzung macht von vorne herein klar, welchen „Sitz im Leben“ das Neunte Wort hat: Es ist die Situation einer Gerichtsverhandlung.⁸⁸ Und mit diesem Ort ist von vorne herein eine völlig andere, unvergleichlich viel gefährlichere und potenziell lebensbedrohliche Lage gegeben als an der nachbarschaftlichen Kaffeetafel. Wenn hier „das schöne Spiel der üblen Nachrede“ gepflegt wird, auf Englisch: *gossip*⁸⁹, ist es wahrscheinlich ein mehr oder weniger freundliches, auf jeden Fall nur allzu menschliches Spiel, das aber für die Betroffenen möglicherweise keinerlei Folgen hat. Dort jedoch, vor Gericht hat die Zeugenaussage auf jeden Fall Folgen und sie kann im schlimmsten Fall zu einer Strafe, äußerstenfalls sogar zur Todesstrafe beitragen. – Das Neunte Wort bezieht sich also ursprünglich nur auf den Fall einer gerichtlichen Auseinandersetzung. Das populäre Missverständnis im Sinne von „Du sollst nicht lügen“ ist demnach eine sinnentstellende Verharmlosung des biblischen Textes.

Auch mit diesem Wort zeigt sich wieder, wie fruchtbar der rabbinische Hinweis auf den inneren Zusammenhang der beiden Tafeln ist. Auch das Neunte Wort soll verstanden werden als ein Beitrag zur Auslegung des Sechsten Worts „Du sollst nicht töten“. Bewusste oder unbewusste Falschaussage vor Gericht kann lebensbedrohlich sein; darum wird die Aussage vor Gericht mit diesem Wort so stark gewichtet. Es kann dabei um Tod und Leben gehen. Und das Sechste Wort prägt auch das Verhalten des Zeugen vor Gericht.

Der Berliner Theologe Martin Fischer hat noch unter den Nachwirkungen des sog. „Dritten Reichs“ dieses Wort im gleichen Sinn aber auch außerhalb der Gerichtsschranken ausgelegt und erklärt: „Viele würden niemals fremden Sachbesitz stehlen, aber es fällt ihnen nicht schwer, sich in übler Nachrede zu vergreifen am fremden Besitz der Ehre, der doch viel schwerer zu ersetzen ist als Sachwerte. ... Wer falsches Zeugnis redet gegen Menschen, macht sie lebensunfähig, schädigt ihre Existenz. Wer entehrt, bereitet die

⁸⁸ Vgl. 2. Mose 23, 1-9: „...du sollst nicht einem Schuldigen Beistand leisten und kein falscher Zeuge sein...“

⁸⁹ Collins English Dictionary definiert: to talk casually or maliciously (about other people). Und die Worterklärung lautet: Old English *godsibb* godparent, from GOD + SIB; the term came to be applied to familiar friends, esp. ... at the birth of a child, hence a person ... fond of light talk“ (Collins Dictionary of the English Language, ed. Patrick Hanks, London/Glasgow, 1983, p. 630)

Liquidation vor.“⁹⁰ – Spätestens die Beobachtung, was für eine zentrale Rolle das falsche Zeugnis der Antisemiten über Glauben, Geschichte und Denk- und Lebensweise der Juden bei der Vorbereitung der Schoah im nationalsozialistischen Deutschland gespielt hat, muss uns allen der Zusammenhang von Sechstem und Neuntem Wort klar machen.

Die weisheitliche Spruchsammlung des AT formuliert präzise und knapp: „Tod und Leben stehen in der Zunge Gewalt“ (Spr. 18, 21)⁹¹. Und das kann natürlich auch außerhalb gerichtlicher Verhandlungen entscheidend sein. Darum werden die Israeliten im Dritten Buch Mose gewarnt: „Du sollst nicht als Verleumder umhergehen unter deinem Volk“, um sofort den Zusammenhang mit dem Sechsten Wort hinzuzufügen: „Du sollst auch nicht auftreten gegen deines Nächsten Leben“ (3. Mose 19, 16).

Martin Luther hat in ähnliche Richtung gedacht. Seine Auslegung im Großen Katechismus beginnt mit den Worten:

„Über unsern eigenen leib / ehelich gemahl und zeitlich gut / haben wir noch einen schatz / nemlich Ehre und gut geruecht / welchen wir auch nicht emperen können.“⁹²

Und Rabbi Zelig Pliskin spitzt das noch weiter zu und erklärt im Zusammenhang mit Tamars zurückhaltender Aussage, mit der sie vermeiden wollte, ihren Schwiegervater Juda öffentlich zu beschämen (1. Mose 38, 25): Jemanden öffentlich zu beschämen – sogar wenn die Aussage wahr ist – ist schlimmer als Mord.⁹³

Bis hierher ist also klar, dass es im Neunten Wort nicht primär um das moralische oder pädagogische Thema der (kleinen oder großen, konventionellen oder ernsteren) Lüge geht, sondern um die möglicherweise über Leben und Tod meines Nächsten entscheidende Aussage vor Gericht oder in der Öffentlichkeit.

⁹⁰ Martin Fischer, Erziehung zum Hass? Bemerkungen zum achten Gebot heute. Radius 1961, Heft 4

⁹¹ Vgl. dazu im NT Jakobus 3, 5f „So ist auch die Zunge ein kleines Glied und richtet große Dinge an. Siehe ein kleines Feuer, welches einen Wald zündet's an! Und die Zunge ist auch ein Feuer, eine Welt voll Ungerechtigkeit ... sie setzt des Lebens Kreis in Flammen und ist selbst von der Hölle entzündet.“

⁹² Clemen 4, 39

⁹³ „A person should rather give up his life than publicly shame someone“ ... Rabbainu Yonah writes that just as a person must give up his life rather than commit murder, so too he must give up his life rather than shame someone in public, for the pain of shame is bitterer than death.“ In: Rabbi Zelig Pliskin, Love your neighbor. You and your fellow man in the light of the Torah, Jerusalem, 1977, 111 f

Das Neunte Wort als „Thema im Tor“

Im Israel der Königszeit fand die „Rechtsprechung durch Älteste und freie Männer in den Toren der Ortschaften“ statt. Die Rechtsprechung im Tor ist „die wichtigste Form staatlichen Rechts in Israel.“⁹⁴ Dabei waren die Methoden der Rechtsfindung relativ einfach: Wer Unrecht erlitten hatte, trat als Kläger und ggfls. zugleich als Zeuge auf. Das Beweisverfahren beruhte vor allem auf Zeugenaussagen. Schriftliche Dokumente und Indizien spielten kaum eine Rolle. Daher kam den Zeugen bei Gericht eine extrem wichtige Rolle zu.

Weil das so war, wurden verschiedene Sicherheitsvorkehrungen getroffen. Es mussten immer mindestens zwei, besser drei oder mehr Zeugen sein; auf die Aussage eines einzigen Zeugen hin wurde niemand zum Tode verurteilt: 5. Mose 17, 6; 19,5; 4. Mose 35, 30. Eine weitere Vorsichtsmaßnahme war die, dass im Falle eines Todesurteils einer der Belastungszeugen als erster Hand an den Verurteilten legen musste, um ihn zu töten: 5. Mose 13,10; 17,7.

Eine andere Absicherung bei Zeugenaussagen ist der Eid. „Der Eid ist eine Aussage, deren Gehalt über die Kraft des Wortes hinaus durch Handlungen, im Sinne von Bindungen gesteigert wird.“⁹⁵ Dazu kann ein bestimmter Kontaktgestus gehören, wie der Schwurfinger zum Himmel oder die Berührung des Zeugungsgliedes des Eidfordernden durch den Eidleistenden (1. Mose 24, 3ff).

Der Eid gehört direkt zum Wirkungsfeld des Fluchens, speziell des Verwünschungsfluchs. Denn dieser erhöht das Eidrisiko.

Wegen seiner großen Bedeutung im Rechtssystem kommt es sehr häufig zu Schwüren vor Gericht: Polyorkie (Vielschwörerei). Und deshalb entwickelt sich schon im AT auch eine ausgedehnte Eidkritik. Die Essener z. B. lehnen den Eid grundsätzlich ab. Und Jesus folgt in seiner Eidkritik radikal den Essenern. Matthäus 5, 34 heißt es: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist ‚Du sollst keinen falschen Eid tun und sollst Gott deinen Eid halten.‘ Ich aber sage euch, dass ihr überhaupt nicht schwören sollt!“ Im Sinne dieser Jesusworte muss das Neunte Wort völlig genügen als Verhaltensregel vor Gericht.

Aber weder die römisch-katholische Kirche noch die großen Kirchen der Reformation sind Jesu klaren Worten gefolgt. Der CIC (Corpus Iuris Canonici) regelt die Bedingungen, unter denen ein Eid gestattet und gültig sein soll; die Reformatoren gestehen der Obrigkeit das Recht zu, einen Eid vor Gericht einzufordern.

Der lebendige Zeuge hat in jüdischem Denken bis heute nicht nur für den Einzelnen, sondern für den Geschichtshorizont des ganzen Volkes eine außerordentlich große und im folgenden Beispiel sogar lebensrettende Bedeutung. Das zeigt der folgende kurze Text aus Claude Lanzmanns Film *Shoah*.

Der Zeuge Filip Müller geht mit seinem Bericht aus Auschwitz bis an die Schmerzgrenze und sagt dann:

⁹⁴ Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, S. 99

⁹⁵ S. Morenz, Eid, RGG, Bd. II, Tübingen 1958³, Sp. 347

„Was sollte man leben,
für was?
Und da ging ich in die Gaskammer,
mit denen,
und entschieden zu sterben.
Mit ihnen.

Da kamen plötzlich zu mir einige Leute,
die mich erkannt haben,
weil ich war einige Male mit meinen Freunden
von den ... mit den Schlossern im
Familienlager,
und plötzlich kam eine kleine
Gruppe von Frauen zu mir,
guckt mich an und sagte ... In den ...
Schon in den Gaskammern?

Du warst schon in den Gaskammern?

In den Gaskammern.
Und zwar sagte mir also ...
Da sagte eine:
„Du willst ja sterben. Aber das
hat doch keinen Sinn.
Dein Sterben wird nicht
Unseres Leben bringen.
Das ist keine Tat.
Du musst von hier raus,
du musst ja noch berichten über dem,
was wir leiden, was für Unrecht uns getan ...
geschehen ist.“⁹⁶

Hier kommen wir schon vom engeren Rahmen einer Gerichtsverhandlung im Tor zur größeren Perspektive des Weltgerichts. Und hier kommen wir von der negativen Formulierung des Neunten Wortes zu dem, was Luther unter dem Stichwort „Widderspiel“ jeweils neu gesagt hat. Das Widderspiel zum Neunten Wort heißt nach Luther: Du sollst Zeuge sein für deinen Nächsten! – Denn unsere Welt kann auf Zeugen, Fürsprecher, Zeitzeugen, Propheten, kritische Journalisten überhaupt nicht verzichten⁹⁷.

Beide Aspekte des Neunten Wortes, die Abwehr falscher Aussagen gegen einen Anderen und die dringende Suche nach positiver Zeugenschaft für einen Anderen finden sich exemplarisch in dem historischen Fall der berühmten Dreyfus-Affäre.

⁹⁶ Claude Lanzmann, Shoah, Düsseldorf 1986, S. 220

⁹⁷ Jüngster Kommentar zu dieser wichtigen und manchmal Leben erhaltenden Rolle der Zeugen ist die Verleihung des Wächterpreises der Tagespresse an die beiden Mitarbeiter des Kölner Stadtanzeigers, den Chefkorrespondenten Joachim Frank und den Reporter Peter Berger für ihre Aufdeckung des Kölner Klinikskandals. KStAz vom 9.4.2014, S. 24, vgl auch: www.waechterpreis.de.

Exkurs 1:

Die Dreyfus – Affäre

Der erste Akteur dieser Affäre ist **Major Ferdinand Walsin Esterhazy**, ein charmanter Schmarotzer, der sich nichts Böses dabei dachte, andere zu verleumden und zu schädigen.⁹⁸ Esterhazy, selber ungarischer Abstammung, aber geboren in Paris, hatte 1870 mit den Franzosen gegen die Preußen gekämpft; er wurde ausgezeichnet für seine Tapferkeit. Er heiratete eine vermögende Adlige, deren Reichtum er verspielte. Er kaufte ein modisches Bordell, dessen Einkünfte ihm trotzdem nicht reichten. Darum begann er, sein Einkommen durch den Verkauf militärischer Geheimnisse an die Preußen aufzubessern.

Die französische Spionageabwehr fand ein entsprechendes Dokument, das als „borderau“ bekannt wurde; es war von Esterhazy handgeschrieben. Man ging die Handschriften des französischen Generalstabs zum Abgleich durch und blieb hängen bei dem einzigen jüdischen Generalstabsoffizier **Major Alfred Dreyfus**.

Der Generalstab war insgesamt strikt royalistisch und antirepublikanisch. Innerhalb des Generalstabs war es daher fast selbstverständlich, den Juden Dreyfus des Verrats zu beschuldigen. Schließlich hatte die (verhasste) Republik einem ja den Juden in den Generalstab gedrängt. Jedes Mittel war recht, den Juden loszuwerden. Hier war die Gelegenheit.

Wer war **Alfred Dreyfus**? – Eigentlich kann man über ihn kaum mehr sagen, als dass er unschuldig war. Im Übrigen beschreiben ihn Zeitzeugen so: blass, blauäugig, reserviert, ungesellig, hochnäsiger, verheiratet, zwei Kinder, keine Freunde, reich, relativ korrekt, ohne offensichtliche große Fehler, langweilig, kurz und gut ein idealer Offizier der unteren Ränge mit dem kleinen, entscheidenden Fehler: er war Jude.

Im Herbst 1894 wird Dreyfus verhaftet und angeklagt. Aber das Militär findet bald heraus, dass der Verräter nicht Dreyfus sondern Esterhazy ist. Aber Esterhazy ist Franzose und stammt aus dem Adel. Es würde das gesamte Militär in ein schlechtes Licht rücken, wenn man ihn anklagen müsste. So wird statt dessen die richtige Erkenntnis unterdrückt. Statt Esterhazy wird Dreyfus vor dem Militärtribunal angeklagt und zu lebenslänglicher Haft auf der vor französisch Guyana (Südamerika) gelegenen Teufelsinsel und zur unehrenhaften Entlassung aus der Armee verurteilt. – Damit scheint der Fall erledigt. Die Antisemiten in Frankreich haben nun scheinbar alle Recht, denn der Fall Dreyfus scheint die These einer jüdischen Verschwörung zu bestätigen. Die Mitte der Gesellschaft ist mit dem Ausgang des Prozesses zufrieden, denn die Armee war wachsam und hat geholfen, die Schmach von 1870/71 zu verarbeiten. Die Juden im Land sind verunsichert und verstehen nichts von alledem.

⁹⁸ Vgl. Max I. Diamont, *Jews, God and History*, 1962, p. 324

Soweit die eine Seite des 9. Wortes: der Verbrecher Esterhazy, der vehement antisemitische katholische Journalist und Zeitungsherausgeber Edouard Adolphe Drumont⁹⁹, das falsche Zeugnis der militärisch-antirepublikanisch-antisemitischen Front.

Aber die Affäre hat auch eine andere Seite. Da ist auch der streng katholische Karriereoffizier, **Hauptmann Georges Picquart**. Er hat den Verdacht, dass der Prozess gegen Dreyfus nicht ganz durchsichtig verlaufen ist. Ihm fällt zufällig ein Papier in die Hand, das beweist, dass nicht Dreyfus sondern Esterhazy der bezahlte Geheimnisverräter ist. Er legt seinen Vorgesetzten die Beweise gegen Esterhazy vor und erhält den Befehl, das Ganze zu verschweigen: Warum sollten wir uns um diesen Juden kümmern?!

Picquart ist kein Philosemit, aber er hat ein Gespür für Gerechtigkeit. So geht er mit seinem Fund an die Öffentlichkeit. Ergebnis: Picquart wird an die tunesische Front versetzt – Dennoch hat die Öffentlichkeit bereits von der Affäre erfahren; Frankreich ist gespalten: Hier die Antidreyfusianer bestehend aus Vertretern der Kirche, der Armee, der Presse, des Staates, da eine diffuse republikanische Öffentlichkeit, die ihre Republik in Gefahr sieht. Es gelingt Picquart noch vor seiner Versetzung nach Afrika, seine Unterlagen an Freunde weiter zu reichen. So gelangen sie an den republikanisch links orientierten Senator Auguste Scheurer-Kestner, der die Fakten im Senat öffentlich darstellt. Der rechts orientierte Premierminister F. J. Méline versucht nun, alles zu vertuschen. Die Auseinandersetzung ergreift aber bald die gesamte Öffentlichkeit.

Und als im Prozess Esterhazy freigesprochen und Picquart zu 60 Tagen Haft verurteilt wird, treten zwei wichtigen Protagonisten neu auf den Plan: Der damals schon weltberühmte Literat **Emil Zola** und der damalige Herausgeber der Zeitung „L’Aurore“ (Die Morgenröte) und spätere französische Premierminister **George Clemenceau**. Clemenceau stellt Zola seine Zeitung zur Verfügung für einen aufrüttelnden Artikel auf der ersten Seite. Dieser erscheint am 13. Januar 1898 unter der großformatigen Überschrift:

J’Accuse ...!

LETTRE AU PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE

Par ÉMILE ZOLA¹⁰⁰

Die Ausgabe wird den Verkäufern aus der Hand gerissen. 200 000 Exemplare müssen gedruckt werden. Zola beschuldigt die Regierung des Landesverrats und des Verbrechens gegen die Menschlichkeit. – Die Regierung schlägt zurück. Zola muss nach England fliehen.

Dennoch ergreifen immer mehr Partei für Dreyfus und seine Verteidiger. Der Prozess muss wieder aufgerollt werden. Ein Major H. J. Henry, der maßgeblich Unterlagen gegen

⁹⁹ 1844-1917; er war Herausgeber der antisemitischen Zeitung „La Libre Parole“ (Das Freie Wort) und spielte während des Dreyfus-Prozesses eine wichtige Rolle beim Aufheizen der judenfeindlichen Stimmung im ganzen Land.

¹⁰⁰ ICH KLAGE AN...! BRIEF AN DEN PRÄSIDENTEN DER REPUBLIK. VON EMIL ZOLA

Dreyfus gefälscht hatte, wird verhaftet, und er begeht im Gefängnis Selbstmord. Dennoch entscheidet das Kriegsgericht am 9. September 1899 und spricht Dreyfus erneut schuldig. Dabei wird allerdings die Strafe „wegen besonderer Umstände“ auf 10 Jahre Haft verringert.

Als im Jahr 1904 eine linke Regierung die Macht übernimmt, wird der Fall zum dritten Mal neu aufgerollt. Der erneute Prozess endet im Jahr 1906 mit dem eindeutigen und abschließenden Urteil, dass alle Anklagen gegen Dreyfus vollkommen unbegründet waren.

Einer der wortgewaltigsten Dreyfus-Gegner im Prozess war **Henri Philippe Pétain**, der im 1. Weltkrieg zum Oberkommandierenden der französischen Armee avanciert und 1918 zum Feldmarschall befördert wurde. – Dieser Pétain hat nach der Niederlage gegen die Deutschen im Jahr 1940 die Vichy-Regierung angeführt, die mit den Nazis kollaborierte; sein Antisemitismus hat alle Regimewechsel unverändert überstanden. 1945 wurde er wegen Hochverrats angeklagt und zum Tode verurteilt; die Strafe wurde dann in lebenslängliche Haft abgemildert.

In der Dreyfus-Affäre haben wir also beide Aspekte des Neunten Wortes zusammen. Hier: die Verleumder, bestehend aus Vertretern von Kirche, Staat, Militärs und Antisemiten.

Dort: die positiven Zeugen für Alfred Dreyfus, bestehend aus Militärs (Picquart), Journalisten (Clemenceau), Literaten (Zola) und vielen anderen.

Und diese französische Affäre um das Neunte Wort hat weitreichend Auswirkungen gehabt:

- Sie hat zu einer strikten Trennung von Kirche und Staat in Frankreich beigetragen (1905)
- Sie hat die Entwicklung der sozialistischen Partei um die Jahrhundertwende gefördert
- Sie hat durch ihren Einfluss auf Theodor Herzl die Entwicklung des Zionismus deutlich befördert und beschleunigt.¹⁰¹

¹⁰¹ Encyclopaedia Judaica, Jerusalem o. J., Bd. 6, Sp. 224 - 230

Exkurs 2:

„*Laschon ha ra*“ (die böse Zunge) im Alltag

„Du sollst nicht als Verleumder umhergehen unter deinem Volk. Du sollst nicht auftreten gegen deines Nächsten Leben; ich bin der Herr.“ (3. Mose 19,16)

Israel hat das Zungenverbrechen bitter ernst genommen und dafür sogar einen besonderen Begriff geprägt: *laschon ha ra* – die böse Zunge/Sprache. Da die Verleumdung von Mitmenschen tatsächlich lebensbedrohlich wirken kann, heißt es im Midrasch Gadol u Gedolah 18: „Größer ist die Sünde der bösen Zunge als die Sünde der Götzenverehrung“. Man muss sich einmal die Kühnheit dieser Sentenz vor Augen halten: Der sprachliche Umgang mit anderen Menschen ist bei Gott ein wichtigeres Kriterium für gut und böse als selbst die Reinheit des Gottesdienstes. Das heißt, in der Befolgung des Neunten Worts entscheidet sich mehr über die Wahrheit des Glaubens als in der Rezitation des wahren Bekenntnisses. Warum? Weil der *laschon ha ra* potenziell lebensgefährlich für einen Mitmenschen ist, während der Götzendienst für Gott niemals bedrohlich sein kann.

Die Gefahr der Verleumdung wird auch an weiteren Talmudstellen hervorgehoben. „Verleumdung ist schlimmer als Kriegswaffen: diese können nur in der Nähe Schaden anrichten, Verleumdung aber schädigt auch aus der Ferne.“ Und das Schlimme an der verleumderischen Rede – sei es vor Gericht, sei es im Alltagsleben – ist auch, dass sie nie zu löschen, nie mehr vollständig zurückzunehmen ist: „Wenn man eine glühende Kohle von außen her kühlt, wird sie allmählich auch innen abkühlen. Aber übles Geschwätz und Verleumdung – und wenn man sie von außen nach innen noch so sehr abkühlen wollte – werden innen niemals ganz erlöschen.“¹⁰²

Wir Heutigen müssen zusehen, dass wir angesichts unserer modernen Technik nicht einen Wahrnehmungsdefekt erleiden. In unsere Alltagssprache hat sich längst die sprachliche Wendung eingeschlichen, einen unglücklich begonnenen Satz zu unterbrechen mit „Halt! Löschen! Ich fang noch mal von vorne an...!“ – Aber nur auf Maschinen lässt sich eine Äußerung durch Knopfdruck löschen. Was unter uns einmal ausgesprochen wurde, kann sich im Herzen eines Menschen immer weiter fressen.

Und so kann man verstehen, dass es schließlich auch heißt: „Gott nimmt Reue für alle Sünden an, außer der einen: einem anderen Menschen einen schlechten Namen zu machen.“¹⁰³

Und schließlich erkennt die jüdische Tradition auch noch den Schaden, den der *laschon ha ra* anrichtet, daran, dass er rundum wirkt: „Üble Nachrede verletzt drei: den Verleumder, den Verleumdeten und den, der die Verleumdung hört.“¹⁰⁴

Aber mit dieser Abwehr der offensichtlich bösen Verleumdung ist der rabbinische Klärungsprozess noch lange nicht zu Ende. Es gilt nämlich das Verbot der üblen Beleumun-

¹⁰² Y. Peah 1:1

¹⁰³ Zohar, III, 53 a

¹⁰⁴ Arakin 15b – Alle Zitate aus: Talmudic Anthology, ed. Louis I. Newman, New York 1945, p. 457f

dung zunächst auch in dem Fall, wo einer das faktisch Richtige sagt, wo er es aber in einer Situation ausspricht, die dem Betroffenen öffentlich Schaden und Schande einträgt, ohne dass er zuvor die Gelegenheit erhalten hätte, sich zu korrigieren.

So argumentieren z. B. Rabbi Pliskin und andere zu 1. Mose 37, 2 so: Josef sagt Negatives, wenn auch Wahres über seine Brüder nur zu dem gemeinsamen Vater. „Dennoch war Josefs Rede unangebracht, weil er verpflichtet gewesen wäre, zuerst seine Brüder zu ermahnen und ihre Fehlleistungen zu korrigieren, bevor er dem Vater davon berichtet. Hätte er sie zuerst getadelt, hätten sie ihm zeigen können, dass er sich irrte. Weil er aber nicht zuerst direkt zu ihnen ging, wurde Josef bestraft (Raschi).“¹⁰⁵

Noch schärfer wird zu 1. Mose 38, 24 f geurteilt. Warum sagt Tamar nicht sofort: Ich habe das Kind von Juda? Weil das bedeutet hätte, ihn öffentlich bloßzustellen. Die Weisen sagen aber: „Jemand soll sich lieber selbst ins Feuer werfen lassen, als dass er seinen Nächsten öffentlich beschämte“, denn „der Schmerz der Scham ist bitterer als der Tod“ (Rabeinu Jonah), und jemanden öffentlich zu beschämen ist Mord.¹⁰⁶ Und weiter heißt es:

„Wer jemanden öffentlich beschämt, verliert seinen Anteil an der kommenden Welt.“¹⁰⁷ Das gilt aber nicht für einen Mörder, denn der kann ja noch einsehen und bereuen. Aber ein öffentlicher Beschämer ahnt ja gar nichts von der Schwere seines Vergehens, wird also weder Einsicht noch Reue zeigen können.

Rabbi Pliskin überliefert dazu zwei Geschichten:

„Jemand sah einmal, wie Rabbi Israel Chaim Kaplan, geistiges Oberhaupt der Beth Midrash Elyon Yeshiwa, ungewöhnlich blass aussah. Er ging rasch auf Rabbi Kaplan zu und fragte ihn, ob er krank sei. Rabbi Kaplan antwortete: ‚Ich bin gerade dabei gewesen, wie jemand einen anderen öffentlich gedemütigt hat. Unsere Weisen sagen aber: jemanden in der Öffentlichkeit zu beschämen ist viel schlimmer als Mord. Wenn jemand Zeuge eines Mordes wäre, wäre er nicht sehr erregt? – Ein Mensch sollte entsprechend reagieren, wenn er erlebt, wie jemand beschämt wird.“¹⁰⁸

In Osteuropa war es Aufgabe des Schammes (Synagogendiener), während der kalten Wintertage sehr früh morgens den Ofen der Synagoge anzuheizen. Wenn Leute in der Morgendämmerung kamen, um Psalmen zu beten oder vor dem Beten sich in die Schriften zu vertiefen, sollten sie es warm haben. – Da gab es aber eine Synagoge, deren Schammes es sich angewöhnt hatte, das Anheizen den Bettlern zu überlassen, die üblicherweise während der Nacht hier ankamen. Doch verschiedentlich geschah es, dass gar kein Bettler auftauchte, so dass die Synagoge morgens eiskalt war. Die Leute fingen an, sich zu beschweren. Aber eines Tages hörten alle Beschwerden auf. Der Ofen war jeden Morgen glühend heiß. Die Leute dachten, nun täte der Schammes seine Arbeit ordentlich. Der Schammes dachte selbstverständlich, nun kümmerten sich die Bettler regelmäßig um den Ofen. Aber niemand ahnte, dass es Rabbi Yisrael Yaakov Lubchanski, der Rabbi von Baranowitsch, war, der jeden Morgen diesen Dienst versah.

¹⁰⁵ Rabbi Zelig Pliskin, *Love Your Neighbor*, Jerusalem, 1977, p. 109

¹⁰⁶ Ketuvot 67b

¹⁰⁷ Baba Metzia 59a

¹⁰⁸ Pliskin, aaO, 112f

Eines Morgens früh war nun das Holz so nass, dass man sehr viel blasen musste, um das Feuer in Gang zu bringen. Kopfüber in der Ofentür blies Rabbi Yisrael Yaakov ins Feuer, als der Schammes eintrat. Es war dämmrig und er erkannte den Rabbi nicht. Also nahm er natürlich an, einer der Bettler kümmerte sich um den Ofen, und so gab er dem Mann am Ofen einen freundlichen Fußtritt. – Rabbi Lubchanski wusste, wenn er nun den Kopf aus der Ofentür gezogen hätte, wäre der Schammes furchtbar beschämt gewesen. Darum steckte er den Kopf noch tiefer in den Ofen. Der Rauch brannte ihm in den Augen und würgte ihm die Luft ab, aber er wollte sein Gesicht nicht zeigen, bevor der Schammes wieder fort war. Bis aber der Schammes endlich ging, war der halbe Bart des Rabbi weg. Er hatte Feuer gefangen!“¹⁰⁹

Die Wirkung des *laschon ha ra* ist offensichtlich so dramatisch, dass es auch einer dramatischen und gefährlichen Selbstüberwindung bedarf, um sie zu besiegen.

¹⁰⁹ Überliefert von Rabbi Chaim Schapiro, in: Jewish Observer, Juni 1970. Hier zitiert nach Pliskin, aaO, 113

Exkurs 3:

„Der Kuss auf die Lippen“

Ähnlich wie bei der Dreyfus-Affäre gibt es auch hier eine positive Perspektive, man könnte sie den *laschon ha tov* (die gute Zunge/Sprache) nennen. Die Sprüche Salomos formulieren das so: „Wie ein Kuss auf die Lippen ist es, wenn du gute Worte zurückkommst.“¹¹⁰

Dem entspricht Luthers Aufforderung, dass wir alles zum Guten kehren sollen. Aber wie das dann wirklich praktisch aussehen könnte, das hat uns im Lutherjahr 1983 der Rabbiner am Londoner Leo Baeck-College eindrucksvoll gezeigt. **Albert Friedlander** bezieht sich auf Luthers Verteufelung der Juden, die in der Folge zum christlichen Antisemitismus und zum davon mitbestimmten Massenmord in der Schoah beigetragen hat. Friedlander berichtet in einem Vortrag von einem fiktiven Gespräch mit dem Judenfeind Luther. Dem Vortrag gibt er den Titel:

Als der Bruder Martin sein Tintenfass nach mir warf

So sitzen wir uns gegenüber, da im dunklen Keller, und Bruder Martin kann mich gar nicht sehen. Was er sieht, ist eine Zerrfigur, eine höllische Maske. Und das tut mir weh. Nur vier Tage vor seinem Tod, in seiner letzten Predigt, zeigte er seine Furcht: ‚Und wenn sie uns alle töten, so täten sie es gerne und tun’s auch oft, sonderlich sie sich für Ärzte ausgeben ... denn der Teufel hilft’s doch zuletzt versiegeln.‘

‚Bekehre dich und ich will gerne vergeben ... sonst kann ich dich nicht dulden oder leiden‘, sagt er zur Gegnerfigur, die er nicht mehr verstehen kann.

Ach, Martin, so kann ich’s nicht machen und will es nicht machen. Hier, im Dunklen, will ich nicht Abschied nehmen. Wir müssen nach oben gehen, wo du mich wieder als einen des Volkes Gottes erkennen kannst. Wir müssen in deiner Bibliothek sitzen, so dass ich mich an deinen großen Bibelarbeiten ergötzen und dir manchmal leise sagen kann, dass diese und jene Idee von dem jüdischen Gelehrten Raschi kommt, obgleich du es vom Nikolaus von Lyra gelernt hast. Und wir müssen zusammen unser gemeinsames Leid betrachten. Sind wir doch alle so fern von Gott, sind wir doch alle so nah zueinander.

Es ist nicht lange her, da besuchte ich ein Grab in Atlanta. Der neben mir stand, lehnte sich auf meinen Arm. ‚Endlich frei!‘ hieß es auf dem Grabstein, und der Vater weinte. ‚Hier stehe ich, **Martin Luther King**, am Grab meines Sohnes **Martin Luther King**‘, sagte er zu mir. ‚Weißt du, wer ich bin? Ich bin Abraham. Und da liegt der Isaak.‘ Und da dachte ich an die Schrift ‚Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei‘¹¹¹ und an den festen Boden der Hebräischen Bibel, auf welchem die Christenheit besteht. Bruder Martin von Eisleben, du hast diesen Boden für das Christentum gerettet, auch wenn ich mit dir kämpfen muss, um meinen eigenen Platz zu behalten. Wir sind beide Kinder Abrahams und haben so viele Reichtümer als gemeinsames Erbtum in unser Leben hineingenommen, dass jeder Gedanke und jedes Wort eine Verbindung zwischen uns herstellt. Wir

¹¹⁰ Die Sprüche Salomos 24, 26

¹¹¹ Martin Luther, Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei, 1523, WA 11, S. 307-336

haben gemeinsam gelitten, auch in jüngster Zeit. Wir haben gemeinsame Hoffnungen für die Endzeit. Aber um eins muss ich dich bitten im Moment des Abschieds, weil ich weiß, dass dunkle und hoffnungslose Zeiten immer wieder kommen: Verschließ die Folterkammer! Lass sie nie wieder öffnen! Und lehre deine Nachkommen, dass es Zeiten gibt, wo die Mitmenschlichkeit die Dogmen besiegen muss. Denn wir sind Menschen und dürfen uns nicht Gottes Strafgericht aneignen. Wir sind Menschen und können einander lieben. Und möge Gott uns schützen und zusammenführen, jetzt und für alle Zeit.“¹¹²

Friedlander hilft uns mit diesem Text auch, das Neunte Wort ganz im neutestamentlichen Kontext zu verstehen. Denn so muss es Jesus wohl mit dem Gebot der Feindesliebe gemeint haben. Und der jüdische Journalist Pinchas Lapide hat uns dazu das Schlagwort geliefert: **Entfeindungs**liebe. Es geht also um eine Liebe, die so sogar mit dem Feind sprechen kann, dass er umgewandelt, entfendet werden kann. Die Sprache, die da zu lernen wäre, müsste Entgiftungssprache heißen. Das gegenseitige Verstehen, das dem zu Grunde liegen müsste, wäre ein verwandelndes Verstehen, in mancher Hinsicht ein Den-anderen-besser-verstehen-als-er-sich-selbst-versteht.

Das alles wäre nun endgültig das positive „Widderspiel“ des Neunten Wortes. Und das ist es, was Jesus uns als zentrales Motiv des Reiches Gottes sagt: Nächstenliebe, Feindesliebe, Entfeindungsliebe. Wie dankbar müssen wir den Juden Albert Friedlander und Pinchas Lapide sein, dass sie uns das wieder lehren!

¹¹² Zit. nach Peter von der Osten-Sacken, Katechismus und Siddur, München 1985, S. 17f

10.

**Begehre nicht
das Haus deines Genossen,
begehre nicht das Weib deines Genossen,
seinen Knecht, seine Magd, seinen Ochsen, seinen Esel,
noch allirgend was deines Genossen ist**

(Übersetzung Buber/Rosenzweig)

**Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus ...
noch alles, was dein Nächster hat**

(Übersetzung Martin Luther)

**Du sollst nicht aus sein auf das Haus deines Nächsten,
du sollst nicht aus sein auf die Frau deines Nächsten,
noch auf seinen Knecht, noch seine Magd,
noch sein Vieh, noch seinen Esel,
noch auf irgend etwas, was er hat, dein Nächster.**

(Übersetzung mm)

Manchmal ist es wichtig, zuerst zu verstehen, was **nicht** gesagt wird. Begierde an sich ist nicht verboten. Das Zehnte Wort hat ein präzises Objekt: „Alles, was dein Nächster hat“. Und nur darauf bezieht sich das „Nicht begehren“. Sonst wäre es lebensverachtend. Denn wir „lebendigen Wesen“ können gar nicht „nicht begehren“. Die Gier ist eigentlich das, was uns Menschen, was jedes Leben auf Erden ausmacht. Sie ist „die Seele“ der Geschöpfe. Die Seele – hebräisch נפש : *nefesch* – ist der weit aufgerissene Schlund, die Gier nach Leben, nach Nahrung, nach Wärme, nach Zuwendung. Der Mensch „ist eine lebendige Seele, eine *nefesch chajah*“ (1. Mose 2, 7), er ist seinem Wesen nach „lebendige Gier“. Darum ist es so wichtig, auf die Objekte zu achten, die hier angesprochen sind. Das Zehnte Wort darf nicht ins abstrakt Moralische abgleiten: Die „Gier nach Leben“ ist etwas ganz Zentrales und ganz und gar Positives im biblischen Menschenbild.

5. Mose 23, 25: „**Du darfst Trauben essen nach deiner *nefesch***“, bis du satt bist. Luthers Übersetzung „Du darfst Trauben essen nach deinem Wunsch“ lässt nicht erkennen, dass hier das zentrale Wort *nefesch* steht und dass damit die positive Lebensgier angesprochen ist. – Allerdings zeigt dieses biblische Beispiel auch sofort, wo die Grenzen der guten Lebensgier liegen: „aber du sollst nichts in dein Gefäß tun!“, also nicht mehr, als deine *nefesch* jetzt verlangt, also kein strategisches Akkumulieren!

Das heißt, die gute Lebensgier kann auch zu einem Problem werden, wenn sie dich restlos beherrscht. Der biblische Ausdruck für einen restlos von Lebensgier gesteuerten Menschen ist *baal nefesch*, ein Giergötze. Sprüche Salomos 23,2: „Du setzt dir ein Messer an die Kehle, wenn du ein *baal nefesch* bist“.

Die *nefesch*, das unbedingte Lebenwollen, ist die größte Stärke allen geschöpflichen Lebens. Jeder Seelsorger weiß aus Erfahrung im Umgang mit depressiven Menschen, wie schwer es ist, wenn ein Mensch nicht leben will und wie leicht das Gespräch mit einem noch so belasteten Menschen ist, wenn er *nefesch* hat, wenn er leben will. Und in dieser größten Stärke, in der *nefesch*, liegt zugleich die größte Schwäche, wenn ein Mensch zum

baal nefesch wird, wenn z. B. das lustbetonte Sattessen zum krankhaften Überfressen oder zur berechnenden Akkumulation von Lebensmitteln wird. – Die Gier zum Leben ist also scharf zu unterscheiden von der Gier zum Haben.

Das Objekt „Alles, was dein Nächster hat“ bezeichnet ganz explizit „die materielle Grundlage der im Prolog genannten Freiheit ... die Ganzheit des Hauses, des Lebensraumes, des Besitzes und der zum Haus gehörigen Personen ... Nichtbegehren in der ... doppelten Auffächerung sichert die gesamte Lebensgrundlage des Nächsten, Besitz und Familie.“¹¹³ In dieser Ausführlichkeit wird es nur noch einmal im Schabbatwort beschrieben, wo ausdrücklich auch auf das ganze Haus, bis hinunter zum Sohn der Sklavin Bezug genommen wird: Sie alle sollen am Schabbat frei sein. Es geht also im Zehnten Wort wie im Vierten Wort um die Freiheit, die schon im Ersten Wort ausdrücklich angesprochen wird: „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft geführt habe“.

So führt das Zehnte Wort mit dieser ausführlichen Beschreibung des Hauses deines Nächsten zurück zu dem Grundanliegen des ganzen Dekalogs: Der in den Zehn Worten angesprochene Mensch ist der von Gott befreite Mensch. Und die Zehn Worte wollen von A bis Z die Freiheit des von Gott Befreiten erhalten und fördern. – Alles, was dein Nächster hat, ist alles das, was er zum Leben in der Freiheit braucht. Um seiner Freiheit und um der Ehre seines Befreiers willen, darfst du die „Grundlagen seiner Freiheit“ nicht antasten.

Was heißt „nicht antasten“? Was heißt „nicht begehren“?

Das hebräische Wort ist חָמַד = *chamad*. In diesem Wort schwingen drei Bedeutungen mit:

- Lust, Herrlichkeit, Lieblichkeit
- Loben, preisen (vgl. arabisch: *hamida*)
- Aussein auf etwas, greifen nach etwas

Diesen Dreiklang muss man mithören, wenn man den biblischen Wortlaut des Zehnten Wortes ganz erfassen will.

Der arabische Ursprung zeigt die psychologische Seite des Begehrens: Ich liebe, was mir gefällt.

Das hebräische *chämdah* (Begehren, Sehnen, Lust) deutet auf das Problem: Lust verlangt nach Vereinnahmung.

Unsere Lebenserfahrung erklärt das dritte: Die begehrlische Lust findet immer eine Greifhand.

Und wegen des Greifimpulses ist die Lust ein Problem. Die jüdische Gesetzeslehre (Halacha) stellt weder die Lust noch die böse Absicht unter Strafandrohung, aber den Vollzug. Beim Zehnten Wort ist – anders als in Matthäus 5, 28 – immer schon die Konsequenz des Ergreifens, des An-sich-reißens mitgedacht.

¹¹³ Frank Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Gütersloh 1993, S. 75 f

Zugleich wird aber dieses Begehren, das meinem Nächsten die gesamte Grundlage seiner Freiheit zu entziehen droht, sehr ernst genommen. Der Griff nach jüdischen Geld und Gut war im Deutschland der 30er Jahre der Beginn der Schoah.

Rabbi Jakum lehrte: Wer das Gebot „Du sollst nicht begehren“ übertritt, ist, als ob er alle Zehn Gebote übertreten hätte.¹¹⁴

Dabei zeigen zwei biblische Geschichten besonders, warum hier das Wort „begehren“ statt eines einfachen „stehlen“ oder „konfiszieren“ benutzt wird. „Begehren“ ist das verdeckte Stehlen. So wie das Begehren im Innern groß wird, so geschieht der begehrlische Zugriff unter der Decke der Scheinlegalität. Während das 7. und das 8. Wort den klaren, offenen Gesetzesbruch meinen, zielt das Zehnte Wort auf den „legalen“ Gesetzesbruch. In Zeiten wirtschaftlicher Rezession war es üblich, durch Schuldverschreibungen bis hin zur Leibeigenschaft zu „zahlen“. So konnten Haus und Hof und Gesinde und selbst der freie Mann rasch in die Sklaverei geraten, und zwar auf ganz legalem Weg! – Und gegen diesen legalen Missbrauch wendet sich das Zehnte Wort.

Damit bekommt das letzte der Zehn Worte natürlich eine besondere Aktualität, denn es wendet sich an die Schicht der Besitzenden, derer, die das Gesetz als „Vermögen“ für sich einsetzen können: Ihr sollt eure Position nicht zum Nachteil, zur Entmachtung, zur Entfremdung, zur Versklavung eures Nächsten einsetzen. Und dabei denken wir Heutigen an Lohndrückerei, an Zeitarbeitsverträge, an die Mindestlohndebatte, an „Outsourcing“. Aber hierher gehören auch die Lastenverschiebungen, mit denen wir Schulden, Abfälle und „strahlende“ Hinterlassenschaften auf kommende Generationen wälzen, womit wir „die materiellen Grundlagen ihrer Freiheit“ schon heute zerstören oder rauben.

So sollten wir das Zehnte Wort ebenso in ökumenischer Gegenwarts- wie in ökologischer Zukunftsperspektive begreifen.

Aus dem bisher Gesagten wird ja schon klar, dass das Zehnte Wort zwar einerseits den Besitz an Eigentum schützen will: du sollst nicht begehren, was dein Nächster hat. Aber andererseits ist auch dieses Wort gegen den wuchernden Privatbesitz gemünzt, der durch immer höhere Konzentration und Monopolisierung von Besitz gerade neue Abhängigkeiten und Unfreiheiten schafft, vgl. Micha 2, 1-2. Der ganze Affekt des befreienden Gottes geht ja gerade gegen die Sklaverei. Und darum war und ist es bis heute eine Pervertierung des Dekalogs, wenn das Zehnte Wort zur Zementierung privater Eigentumsstrukturen erhalten soll, vgl. 2. Mose 3, 21-22. Das letzte Wort des Dekalogs heißt: „Dein Nächster“!

¹¹⁴ Peter von der Osten-Sacken, Katechismus und Siddur, S. 80

אנוכי / רעדך : ANOCHI / REÄCHA : Der Spannungsbogen über allem

Jüdische Exegese weist darauf hin, dass der Dekalog mit einem ganz zentralen Wort beginnt und mit einem ebenso bedeutenden Wort endet. Das erste Wort, hebräisch **ANOCHI**, heißt „**ICH**“.

Das ist die alles andere begründende Selbstvorstellung Gottes, als des Befreiers, des Schöpfers und des Hoffnung begründenden Erlösers. Die folgenden Zehn Worte haben nur unter der Voraussetzung ihren Sinn, dass dieses **ANOCHI** gehört wird und dass der und die Hörende sich auf dieses **ICH** einlassen und **IHM** vertrauen schenken wollen.

Damit begreift sich der Mensch als das von Gott bejahte Gegenüber, als Partnerin und Partner Gottes. Nur in dieser Konstellation als Gottes Gegenüber entfalten die Zehn Worte ihren ganzen Sinn. Wo statt einer Genossenschaft freier Partnerinnen und Partner ein hierarchisches Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft gedacht wird, ist der Sinn der Zehn Worte von vorne herein verdorben.

Wo aber die Zehn Worte als Projektbeschreibung einer lebendigen und zu entwickelnden Partnerschaft zwischen Gott und Mensch verstanden werden, da eröffnen sie ständig neue Horizonte. Sie können so zwar nur fragmentarisch erfasst werden, aber sie zielen auf die gemeinsame Entwicklung des Projekts „Immer mehr Freiheit und Gerechtigkeit für alle Geschöpfe Gottes“. Das hier sprechende **ICH** ist die unüberhörbare Stimme der Verheißung, die uns von dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs her ständig begegnet und die uns Nichtjuden in Jesus Christus aus aller Isolation und Resignation herauslockt und zur praktischen Treue gegenüber seiner ganzen Schöpfung herausfordert.

Das letzte Wort des Dekalogs ist im hebräischen Text das Wort **REÄCHA**. Das heißt auf Deutsch **DEIN NÄCHSTER / DEINE NÄCHSTE**. Damit ist auch der Kern der christlichen Tradition bezeichnet. Der Dekalog bezieht immer den Anderen, die Fremde, auch die Geschöpfe neben mir mit ein. Das Dekalog-Projekt bindet uns gerade „den Nächsten“ aufs Herz und auf die Seele als das Korrektiv unserer Lebensgier. Nur indem wir „den Nächsten“ erkennen und anerkennen als Partnerin und Partner in diesem Projekt, erkennen und anerkennen wir praktisch den, der hier mit uns spricht.

Der Bogen von **ANOCHI** zu **REÄCHA**, vom **ICH DES GOTTES ISRAELS** zu **DEINEM NÄCHSTEN**, ist der Bogen, den uns Jesus so fordernd vor Augen gestellt hat. Er verbindet uns Christen, die wir das Gebot der Nächstenliebe so in den Mittelpunkt unserer Tradition gerückt haben, mit den Juden, denen wir auch diese Tradition verdanken, zu einer Erben- und Arbeitsgemeinschaft. Unter diesem Bogen vom Anochi zum Reächa gerät unser ganzes Leben in eine produktive Spannung, die uns tragen und treiben kann bis an die Grenzen unseres Lebens und darüber hinaus.