

„Sch'ma Jisrael – Höre, Israel“ Der jüdische Monotheismus

Daniel Krochmalnik*

Im zweiten Wochenabschnitt des Buches Deuteronomium oder, wie es auf hebräisch heißt, „D'warim“ (Worte), steht der erste Absatz des jüdischen Glaubensbekenntnisses: *„Höre, Israel! Der Herr ist unser Gott, der Herr ist einzig. Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen. Und diese Worte (D'warim), die ich dir heute befehle, sollen dir im Herzen bleiben. Du sollst sie deinen Kindern einschärfen und von ihnen sprechen, wenn du in deinem Haus weilst und wenn du unterwegs bist, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. Du sollst sie zum Zeichen an deine Hand binden, und sie sollen als Denkband zwischen deinen Augen sein. Du sollst sie auf den Pfosten deines Hauses und an deine Tore schreiben“* (Dtn 6,4-8).

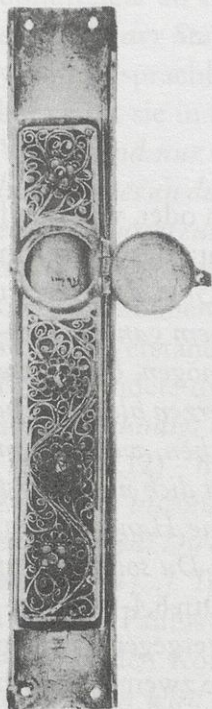
Juden führen diese Vorschriften ganz wörtlich aus und vergegenwärtigen sich mit ihrer Hilfe dauernd jene „Worte“: Sie sprechen sie zweimal täglich im öffentlichen Morgen- und Abendgottesdienst, binden sie mit Riemen an Arm und Stirn (*T'filin*) und befestigen sie in Kapseln an Türpfosten (*Mesusot*). Es sind die ersten Worte, die sie lernen, die letzten, die sie abends vor dem Einschlafen sprechen und auch die letzten, die sie in ihrem Leben hören. Schließlich gehen mit ihnen auf den Lippen die jüdischen Märtyrer in den Tod.

* Prof. Dr. Daniel Krochmalnik ist Dozent für jüdische Philosophie und Geistesgeschichte und für jüdische Religionspädagogik an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg. Zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen.

Dieser Aufsatz, vorgetragen anlässlich der Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg in Zusammenarbeit mit dem Freiburger Rundbrief e. V., 10./11. Juni 2004 (vgl. den Tagungsbericht, FrRu 11[2004]307-309, vgl. auch S. 19-32 i. d. H.), ist eine erweiterte Fassung eines Kapitels aus dem Buch von Daniel Krochmalnik, *Schriftauslegung. Die Bücher Levitikus, Numeri, Deuteronomium im Judentum*, Christoph Dohmen (Hg.), Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, Bd. 33/5, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2003.

Es ist kein Zufall, wenn der Talmud mit der Frage anfängt: „*Von welcher Zeit ab liest man das ‚Höre, Israel‘ am Abend?*“ (mBer I,1). Aber welche „*Worte*“, *D'warim*, sind gemeint? Vermutlich nicht nur das Einheitsbekenntnis „*Höre, Israel*“ und sicher nicht die Vorschrift, dauernd an sie zu denken, sondern alle „*Worte*“ des Buches „*Worte*“ (Dtn), alle Gebote des fünften Buches Mose. Der zweite, längere Absatz des Glaubensbekenntnisses beginnt deshalb auch mit den Worten:

„*Wenn ihr nun auf meine Gebote hört, die ich euch heute gebe [...]*“ (Dtn 11,13-14). Trotzdem bezieht man den Ausdruck „*diese Worte*“ gewöhnlich auf das Glaubensbekenntnis selbst, das eine außerordentliche Stellung im jüdischen Leben erlangt hat.



Geöffnete Mesusa (hebr. „Türpfosten“), Venedig, 1750.

Die Kapsel mit den Texten Dtn 6,4-9 und 11,13-21 wird am rechten Türpfosten des Eingangs von Häusern und Wohnungen befestigt.

1. Mehrdeutigkeit des Einheitsbekenntnisses

Unter den 4875 Versen der Tora ist der erste Vers des Bekenntnisses „*Höre, Israel!*“ in besonderer Weise ausgezeichnet. Zwar belehrt uns Maimonides, daß dieser Vers nicht wichtiger sei als alle anderen, weil nach der jüdischen Hermeneutik unter den Versen sozusagen Demokratie herrsche und jeder beliebige Vers jederzeit zur Mitte der ganzen Schrift werden könne (Glaubensartikel 8), aber auch nach Maimonides drückt dieser Vers die vornehmste Wahrheit der monotheistischen Religion aus (Hilchot Jessode HaTora 1,7). Dabei ist eigentlich gar nicht klar, was er bedeutet.

Auf hebräisch besteht er aus sechs Wörtern: „*Sch'ma Jisrael Adonai Eloheinu, Adonai Echad*“, die wir vorläufig mit: „*Höre, Israel, der Herr, unser Gott, der Herr ist einzig*“ (Dtn 6,4) übersetzt haben. Diese Übersetzung ist nicht zwingend. Bereits im Original lesen wir nicht, was eigentlich da ge-

geschrieben steht. An Stelle des zweimaligen: „*Adonai*“ („*der Herr*“ in den christlichen und „*der Ewige*“ in den meisten jüdischen Übersetzungen) steht im Original der für Juden unaussprechliche vierbuchstabige Eigenname des biblischen Gottes (JHWH), der in christlichen Bibeln „*Jehowa*“ oder „*Jahwe*“ vokalisiert ist. Außerdem kann das letzte Wort, „*Echad*“, auf das es in diesem monotheistischen Glaubensbekenntnis vor allem ankommt, sowohl mit „*eins*“ als auch mit „*einer*“, „*einzig*“ oder „*allein*“ übersetzt werden. Die grammatikalische Hauptschwierigkeit des Satzes ist aber, daß es sich um einen Nominalsatz ohne Verb handelt, so daß gar nicht feststeht, worin die Satzaussage besteht. Wollte man möglichst originalgetreu übersetzen, so müßte man mit Martin Buber und Franz Rosenzweig an der Grenze des Nonsens sagen: „*Höre, Israel, ER unser Gott, Er einer!*“ Je nachdem, wo nun in der Übersetzung das Verb „*ist*“ eingesetzt wird, ergeben sich ganz verschiedene Satzbedeutungen.

1) Wenn man das fehlende Verb zwischen dem ersten „*Herr*“ und „*unser Gott*“ einsetzt, dann lautet die Übersetzung: „*Höre, Israel, der Herr (ist) unser Gott, der Herr allein*“ (Ibn Esra, Raschbam, Schadal). Somit würde der Satz aussagen, daß ausschließlich der genannte Gott der Gott Israels sei. Es gibt möglicherweise viele Götter und jedes Volk besitzt einen eigenen. Israel hängt aber ausschließlich nur diesem, seinem Nationalgott, an. Das entspräche dem Sinn der rhetorischen Frage des Propheten: „*Ob je ein Volk vertauscht hat Götter?*“ (Jer 2,11). Die Religionswissenschaftler nennen einen solchen exklusiven Glauben an einen Gott, der die Existenz anderer Götter gleichwohl nicht leugnet, „*Henotheismus*“ (Eingottesglauben) oder „*Monolatrie*“ (Eingottesverehrung).

2) Setzt man das fehlende Verb hingegen zwischen dem zweiten „*Herr*“ und dem Eigenschaftswort „*einzig*“ ein, wie in der Übersetzung „*Höre, Israel, der Herr, unser Gott, der Herr (ist) einzig*“ (vgl. Selig P. Bamberger, Siddur *Sfat Emet*), dann ergibt sich der weitere Sinn, daß der genannte Gott Israels der eine und einzige überhaupt ist und daß er jede Vielheit der Götter und jede Vielfalt des Göttlichen ausschließt. Unser Vers wäre in diesem Fall die Formel des reinen Monotheismus und entspräche jenem Wort des Propheten, das gleichfalls in diesem Abschnitt vorkommt, „*daß der Ewige der wahre Gott ist, und keiner außer ihm*“ (Dtn 4,35). Man könnte in diesem Fall das zweite „*Herr*“ nicht als Wiederholung des ersten auffassen, sondern als Teil der Satzaussage, wie in der Übersetzung: „*Höre, Israel, der Herr, unser Gott, (ist) ein einiges, ewiges Wesen*“ (Moses Mendelssohn, Leopold Zunz).

Diese Übersetzungsmöglichkeit käme besonders dem Bedürfnis der Philosophen entgegen, weil sie das Bekenntnis in eine Erkenntnis über das höchste Wesen verwandelt. Der jüdische Philosoph Maimonides schreibt in diesem Sinne: *„Dieser Gott ist Einer [...] und Seiner Einheit gleicht unter allen Einheiten der Geschöpfe keine. Seine Einheit ist weder die einer Gattung, welche noch Einzelne in sich begreift, noch die eines Körpers, der Teile und Glieder hat, sondern diejenige Einheit, der keine zweite in der Welt zu vergleichen ist“* (Hilchot Jessode HaTora I, 7). Der biblische Text allein läßt allerdings keine Entscheidung darüber zu, ob unser Vers den partikularistischen Gott der Väter oder den universalistischen Gott der Philosophen meint.

3) Die dritte Übersetzung verbindet die beiden vorigen. Das fehlende „ist“ kann gleichzeitig an den beiden möglichen Stellen eingesetzt werden, wie in der Übersetzung: *„Höre, Israel! der Ewige (ist) unser Gott, der Herr (ist) Einer“* (Joseph Wohlgemuth, Isidor Bleichrode). Nach einigen Interpreten bezeichnen aber die beiden Zeitwörter nicht die gleiche Zeit, sondern das eine die Gegenwart und das andere die Zukunft. Zunächst sei der genannte Gott in der Tat nur „unser“ Gott, der Gott Israels, doch dereinst werde er der eine, einzige Gott der ganzen Menschheit werden, nach den Prophetenworten: *„Dann werde ich die Lippen der Völker verwandeln in reine Lippen, damit alle den Namen des Herren anrufen und ihm einmütig dienen“* (Zef 3,9); *„Dann wird der Herr König sein über die ganze Erde. An jenem Tag wird der Herr der einzige sein und sein Name der einzige“* (Sach 14,9). Demnach würde unser Vers die geschichtliche Umwandlung des Henotheismus in den reinen Monotheismus ausdrücken (z. B. Raschi, Komm. z. St.), ein Prozeß, bei dem die Empfänger der Botschaft: „Höre, Israel“ eine führende Rolle spielen.

4) Für die eschatologische Deutung spricht die traditionelle Schreibweise des Verses, bei der der Endbuchstabe „A“ (Ajin) des ersten Wortes „Sch‘ma“ (höre!) und der Endbuchstabe „D“ (Dalet) des letzten Wortes „Echad“ (Einer) überdimensional groß geschrieben werden. Zusammen ergeben diese Buchstaben das hebräische Wort „Ed“ (Zeuge).

Die monotheistische Erkenntnis verlangt ein Bekenntnis und muß im äußersten Fall mit dem Leben bezahlt werden. Das ist auch die Bedeutung des neutestamentlichen Begriffs „Märtyrer“. Wie der Prophet sagt: *„Ihr seid meine Zeugen, spricht der Herr [...], damit man erkennt und mir glaubt und einsieht, daß ich bin. Vor mir war kein Gott gebildet, noch wird es nach mir einen geben. Ich, ich allein bin der Herr [...] und ihr seid meine Zeugen,*

spricht der Herr, und ich bin Gott (Atem Edai [...] WaAni El)“ (Jes 43,10-13). Ein kühner Kommentar unserer Weisen fügt hinzu: „Wenn ihr meine Zeugen seid, so bin ich Gott, und wenn ihr nicht meine Zeugen seid, so bin ich nicht Gott“ (Sifre zu 5 Mose 33,5, Jalkut zu Jes 43,10). So gesehen wäre das *Sch'ma Jisrael* die programmatische Losung der monotheistischen Mission. Die Vielheit der natürlichen Mächte und der geschichtlichen Herrscher muß noch überwunden werden. Im Mittelalter glaubten die meisten Menschen, es sei bald soweit. Der biblische Monotheismus war auf der ganzen Welt auf dem Vormarsch und der Polytheismus bis an die Ränder der Erde zurückgedrängt (Maimonides, *Führer der Verirrten* III, 29). Der *Eine* Gott schien, wie die *eine* Natur, die *eine* Vernunft, die *eine* Menschheit, die *eine* Welt und das *eine* Ziel der Geschichte bereits zu den endgültigen Errungenschaften zu gehören. Doch der Polytheismus der alten Welt hat in der Moderne wieder wichtige Fürsprecher gefunden. Schiller sehnte sich in seinem Gedicht „Götter Griechenlands“ nach dem Griechentum zurück. Der große französische Orientalist Ernest Renan betrachtete den Monotheismus als Sieg der Wüste über die Kultur und rief aus: „Die Wüste ist monotheistisch!“ Friedrich Nietzsche, der Herold des orgiastischen Griechentums, fand den **Monotonotheismus** schlicht langweilig. Heute rechnen uns sogar bekennende Heiden wie der Ägyptologe Jan Assmann den hohen politischen Preis des Monotheismus vor.



Silberamulett (5./6. Jh.) mit Versen aus dem *Sch'ma Jisrael*. Israelmuseum, Jerusalem.

Daß der Monotheismus auch nach den jüdischen Weisen keineswegs eine endgültige Errungenschaft, sondern ein stets gefährdeter Besitz ist, zeigt eine andere Deutung der erwähnten überdimensionierten Endbuchstaben des *Sch'ma Jisrael*. Danach werden die Endbuchstaben von *Sch'ma* (*Ajin*) und von *Echad* (*Dalet*) größer geschrieben, weil sonst eine Verwechslung von dem lautlich ähnlichen Buchstaben *Ajin* mit *Alef*, und von dem schriftlich ähnlichen Buchstaben *Dalet* mit *Resch* drohen. Das *Resch* unterscheidet sich vom *Dalet* nur durch die Abrundung einer Ecke.

Das Wort „Sch'ma“ mit dem Endbuchstaben *Alef* würde dann nicht mehr „Höre“, sondern „Vielleicht“ bedeuten, und das Wort „Echad“ mit dem Endbuchstaben *Resch* würde nicht mehr „Einer“, sondern „Acher“, „(ein) anderer“, bedeuten, so daß aus dem ehernen, monotheistischen Glaubensbekenntnis ganz leicht der Glaubenszweifel entstehen könnte: „Vielleicht, Israel, ist der Herr, unser Gott, ein anderer Herr“ (Eleasar v. Worms, *Petrusch HaRockeach* III, 185). Man könnte sagen, es reicht also schon die Abschleifung einer Ecke und Kante, ein kleiner Kompromiß mit den Mächten dieser Welt, um wieder in den alten polytheistischen Irrtum zurückzufallen.

2. Moses Maimonides: Verfechter des Monotheismus

Keiner hat den Monotheismus schärfer formuliert als Moses Maimonides, der bedeutendste jüdische Rechtsgelehrte, Arzt und Philosoph des Mittelalters, der vor achthundert Jahren, am 13. Dezember 1204, in Alt-Kairo starb. Sein philosophischer Eifer für die wahre Einheit Gottes kannte keine Grenzen. Nicht einmal das Einheitsbekenntnis schien ihm unbedenklich. Denn, wenn wir sagen: „Gott ist einer“, haben wir schon Gott und die Einheit unterschieden und somit wider Willen eine Zweiheit in Gott gesetzt. Urteilen bedeutet immer teilen, und sei es auch nur um zusammenzuführen, was zusammengehört. Somit ist nach Maimonides auch jedes positive Urteil über Gott von vornherein abzulehnen.

Wir können, so zählt Maimonides im 54. Kapitel des 1. Teils seines philosophischen Hauptwerkes *Führer der Verirrten* auf, Gott weder definieren, weil eine Definition Vergleichbares unterscheidet und Gott einzigartig ist; noch können wir seine Wesenszüge aufzählen, weil er einfach ist; noch weniger können wir ihm diverse Eigenschaften zusprechen, weil er einheitlich ist; ja, wir können ihn noch nicht einmal in Beziehung setzen, weil Beziehungen Gemeinsamkeiten voraussetzen und Gott einmalig ist. Wir können lediglich behaupten, daß Gott Ursache aller uns vor Augen liegenden Wirkungen ist, weil sie sich nicht selbst verursacht haben können. Aus diesen Wirkungen läßt sich aber nicht auf die Ursache schließen. Die Wirkungen mögen uns z. B. gut vorkommen, wir können daraus aber nicht die Güte Gottes ableiten, vielmehr kommen nur von ihm die *Wirkungen* und von uns die *Wertungen*. Aber auch wenn das Bild vom gütigen Gott nur ein Abbild unserer Gefühle ist, so kann es doch auch Vorbild für unser Handeln werden.

Was bleibt aber der Theologie, wenn außer diesen Wirkungsattributen alle positiven Wesensattribute unzulässig sind? Es bleiben alle negativen Attribute, sagt Maimonides. Wir können nicht sagen, *was* Gott ist, aber sehr wohl, was er *nicht* ist, und uns auf diese Weise allmählich seiner totalen Andersartigkeit nähern. Auch die positiven Aussagen über Gott in der Bibel und in der Tradition sind nach Maimonides in Wahrheit negative Aussagen. Wenn die Bibel etwa sagt, Gott sei *Einer*, so heiße das nur, er sei *nicht vielerlei*; wenn sie sagt, er sei *allmächtig*, so heiße das nur, er sei *nicht ohnmächtig*. Das Wesen Gottes selbst können wir auf diese Weise freilich nicht erfassen und wir müssen mit dem Psalmisten, den Maimonides zitiert, sagen: „*Dir wird im Schweigen Lob, Gott, in Zion*“ (65,2). Aber auch wenn wir von Gott an sich nichts wissen, so können wir ihn doch in seinem Wirken für uns nachahmen.

Maimonides beendet seinen *Führer der Verirrten* in diesem Sinne mit dem Prophetenspruch: „*Nicht rühme sich der Weise seiner Weisheit, und nicht rühme sich der Starke seiner Stärke, nicht rühme sich der Reiche seines Reichtums. Sondern des rühme sich, wer sich rühmen mag; einzusehen und mich zu erkennen, daß ich der Ewige Liebe, Recht und Gerechtigkeit übe auf Erden; daß ich daran Wohlgefallen habe*“ (Jer 9,22-23).

Sein Kommentar dazu: „*Somit ist das, was er in diesem Schriftverse anführen wollte, [...] daß die Vollkommenheit des Menschen, deren er sich in Wahrheit rühmen darf, die ist, nach Möglichkeit zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, und zu wissen, daß die göttliche Vorsehung für seine Geschöpfe darin besteht, daß er sie erschaffen hat und regiert, und sich nach dieser Erkenntnis immer in der Weise zu richten, daß er stets trachtet, Gnade, Recht und Tugend zu üben, um in seinen Handlungen Gott ähnlich zu werden [...].*“

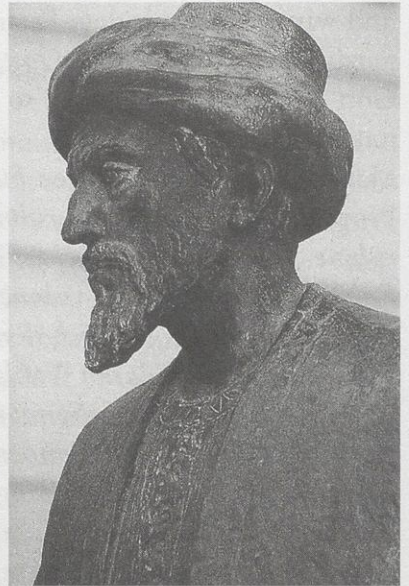
Maimonides hat sich danach gerichtet. Wie aus einem Schreiben an seinen hebräischen Übersetzer aus dem Jahre 1191 hervorgeht, arbeitete er täglich bis zur physischen Erschöpfung als Arzt am ägyptischen Hof und womöglich auch am großen Hospital von Kairo. Für philosophische Spekulationen und schöngeistige Unterhaltungen blieb ihm keine Zeit mehr.

Die negative Theologie des Maimonides ist vielleicht zu scharf, aber sie enthält eine sehr wichtige und nach wie vor beherzigenswerte Lektion der Nachdenklichkeit. Wenn ein Theologe weiß, daß er von Gott nichts wissen kann, wird er von ihm nicht so sprechen, als ob er ihn gerade auf der Straße getroffen hätte. Die wissende Unwissenheit schützt vor religiöser Anmaßung und macht den himmelhohen Unterschied zwischen Gott und

Mensch bewußt. In einer Zeit, in der im Namen Gottes Haß gepredigt wird, ist es wichtig, daß sich die großen monotheistischen Religionen auf ihre Traditionen der negativen Theologie besinnen. In dieser Hinsicht hat Maimonides auch einen gewissen Einfluß auf das Christentum gehabt, den wir dank der großartigen Arbeit von Görg K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert* (Würzburg 2004) sehr gut überblicken können. Sein *Führer der Verirrten* ist bald nach dem Erscheinen ins Lateinische übersetzt und besonders im Dominikanerorden viel studiert worden.

Doch gab es auch hier Widerspruch, wie das Beispiel Meister Eckharts (1260-1328) zeigt. Am 27. März 1329 verurteilte Papst Johannes XXII. in der Bulle „Auf dem Acker des Herren“ 28 Thesen Eckharts. Unter den „überaus übel klingenden und sehr kühnen und der Häresie verdächtigen“ Thesen des großen deutschen Dominikaners lautete die 23. These: „*Gott ist auf alle Weisen und in jedem Betracht nur Einer, so daß in ihm selber keinerlei Vielheit zu finden ist [...]; wer nämlich Zweiheit oder Unterschiedenheit sieht, der sieht Gott nicht, denn Gott ist Einer außerhalb aller Zahl und über alle Zahl und fällt mit nichts in Eins zusammen. Daraus folgt: In Gott selbst kann demnach keinerlei Unterschied sein oder erkannt werden.*“

Die Anklage führte diese These auf einen gewissen „*rabomayses*“ oder „*Rabbi Moyses*“ zurück. Die vom Papst angezeigte These steht im 50. Kapitel des 1. Teils von Maimonides' *Führer der Verirrten*. Im gleichen Kapitel hat Maimonides von den Christen behauptet, sie seien keine wahren Monotheisten, weil sie inkonsequent meinten: „*Gott sei Einer, umfasse aber drei Personen, diese drei seien jedoch Einer.*“ Es kann also sein, daß die Kirche, die ja selbst auf eine große Tradition der negativen Theologie zurückblickt, den Satz verdammt hat, weil sie eine Gefahr für die Trinität witterte. (Das Verfahren gegen Eckhart wurde neuerdings wieder aufgerollt.) Man kann auch gut



Mose Ben Maimon (Maimonides), auch RaMBaM genannt (1135-1204).

Denkmal (Ausschnitt) in Córdoba, dem Geburtsort von Maimonides.

verstehen, daß die philosophische Reinheit der Einheit, die sogar jegliche Beziehung von und zu Gott ausschließt, religiös verdächtig erscheinen muß. Wird hier Gott nicht zu einer philosophischen Abstraktion? Besteht nicht die Gefahr, daß die radikale negative Theologie zu einer Negation der Theologie und der Religion wird? Jedenfalls ist der Philosoph Maimonides im Judentum bis heute umstritten, und zu jedem begeisterten Maimonisten gibt es einen ebenso begeisterten Anti-Maimonisten,¹ der sich häufig auf Maimonides' mittelalterlichen Antipoden Jehuda HaLevi beruft.

3. Jehuda HaLevi und der Gott der Philosophen

In Frankreich kennt jeder Gymnasiast folgende Szene: In der Nacht vom 23. auf den 24. November 1654 zwischen halb elf und halb eins notierte der geniale französische Mathematiker Blaise Pascal (1623-1662) mit zitternder Hand sein Bekehrungserlebnis auf einem Stück Pergament. Er faltete es sorgfältig und nähte es in seinen Rock ein, wo man es nach seinem Tod fand. Der Text dieses sogenannten „*Mémoriaux*“, was soviel wie Erinnerungs- oder Denkartikel heißt, besteht fast nur aus Ausrufeworten und beginnt mit den Zeilen: „*FEUER / Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs / nicht der der Philosophen und der Wissenschaftler / Gewißheit, Gewißheit, Gefühl, Freude, Friede.*“ Wie Mose am brennenden Dornbusch auf dem Sinai, so hatte sich Gott Pascal offenbart. Es war nicht der ferne Gott des Urknalls, sondern der vertraute Gott der biblischen Erzväter, nicht der Gott der natürlichen Theologie, sondern der Gott der Offenbarung, nicht der Gott der Vernunft, sondern der Gott des Herzens. Pascal gelobte von nun an der Welt zu entsagen und diesem Gott für immer anzuhängen. Die nächtliche Vision erlöste ihn von einer tiefen Glaubenskrise.

Pascal war aber bei weitem nicht der einzige christliche Denker, der einen Widerspruch zwischen dem Gott der Bibel und dem Gott der Philosophen konstatierte. „*Was soll mir die Philosophie?*“ rief der heilige Bernhard verärgert aus. Der Kirchenvater Tertullian hatte im 3. Jh. den Ton angegeben, als er polemisch fragte: „*Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen? Was die (platonische) Akademie mit der Kirche?*“ In unserer Zeit donnerte der protestantische Theologe Karl Barth: „*Die natürliche Theologie [...] kann nur der Kirche des Antichrist bekömmlich sein.*“ Man muß aber fragen, ob Athen

1) Eines der jüngsten Beispiele ist Michael Wyschogrod, *Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens*, dt. von Annerose Karkowski/Wolfgang Stegemann, Stuttgart 2001.

nicht auf der gleichen Erde liegt wie Jerusalem, die Gott nach dem Zeugnis der Bibel insgesamt erschuf? Ob der Schöpfer Adam nicht zuerst mit Vernunft ausstattete, ehe er sich, nach dem Zeugnis der Bibel, offenbarte? Es ist bezeichnend, daß Christen auf Jüdisches, wie den „Gott Abrahams, den Gott Isaaks und den Gott Jakobs“, den „Sinai“ und „Jerusalem“ zurückgreifen, wenn sie ihr Ureigenstes gegen die Welt und die Weltweisheit behaupten wollen.

Pascals Antithese findet sich in der Tat beinahe wörtlich in einer *Verteidigung der verachteten Religion* des jüdischen Apologeten Jehuda HaLevi im 12. Jahrhundert wieder. Es handelt sich dabei um ein fiktives Gespräch zwischen einem jüdischen Weisen und einem heidnischen Fürsten, der zum Judentum konvertiert. Der jüdische Weise versucht ihm den Unterschied zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott der Propheten durch folgendes Beispiel nahezubringen: „*Der Philosoph sucht Gott nur, um ihn richtig definieren zu können, so wie ihm daran liegt, von der Erde z. B. sagen zu können, daß sie im Mittelpunkt der großen Sphäre [...] stehe, und anderes Wissenschaftliche: Nach seiner Meinung schadet die Unwissenheit in der Erkenntnis Gottes soviel, wie die Unwissenheit in der Kenntnis der Erde, daß sie z. B. eine Fläche sei*“ (Sefer HaKusari IV,13). Im Gegensatz zu solch gleichgültigen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen steht dem jüdischen Weisen die prophetische Gotteserkenntnis, die ihn tief berührt und zum Äußersten treibt. Dann „*weichen aus dem Herzen eingewurzelte Zweifel, die er früher über Gott hegte. Er lächelt über jene (philosophischen) Spekulationen, durch die man zur Göttlichkeit und Einheit zu gelangen sich bemühte. Dann wird der Mensch ein Gottesdiener, fest an dem Verehrten anhängend, und gern sein Leben für diese Liebe hingebend, weil die Süße des Zusammenhanges so groß ist, wie andererseits der Schaden und der Schmerz über die Trennung von ihm*“ (IV,15). Der Fürst faßt diese Unterscheidung wie folgt zusammen: „*Nun ist mir der Unterschied zwischen ‚Gott‘ und ‚Ewiger‘ klargeworden und ich sehe ein, wie sich der Gott Abrahams und der Gott des Aristoteles unterscheidet. Nach dem Gegenwärtigen sehnen sich die Seelen durch Gefühl und Anschauung, zu Gott lenkt bloß die Spekulation*“ (IV,16). Wie Jehuda HaLevi diesen Unterschied verstand, geht aus den Erörterungen des Weisen über die biblischen Gottesnamen hervor, die dieser berühmten Erzählung vorausgehen.

In der Bibel wird Gott manchmal mit seinem Gattungsnamen, der Pluralbildung „Elohim“ bezeichnet, was, wie das arabische „Allah“, einfach „Gott“ heißt. Manchmal wird er mit seinem vierbuchstabigen Eigennamen

„JHWH“ genannt, mit dem er sich Mose am Dornbusch vorgestellt hat und der soviel wie „Gegenwärtiger“ oder „Ewiger“ bedeutet, und schließlich wird er mit vollem Gattungs- und Eigennamen, „Gott, der Ewige“, angeführt, was die Synthese beider Begriffe ausdrückt. Jehuda HaLevi erklärt, daß mit „Elohim“ der anonyme Inbegriff der Kräfte gemeint sei, die alle Menschen als Götter verehren und die die Philosophen als das Göttliche erkennen, während der Name „Ewiger“ die Selbstbenennung Gottes im persönlichen Gespräch mit den Propheten darstelle (IV,1). Man könnte auch sagen, daß „Elohim“ der Gott des „Kosmotheismus“ (Jan Assmann) ist. Die Kabbalisten haben in der Tat darauf hingewiesen, daß der Zahlenwert von „Elohim“ und von „HaTewa“ (*Die Natur*), identisch ist (=86). Die Pointe ist aber, daß Jehuda HaLevi hier nicht zwei verschiedene Götter, den Gott Abrahams und den Gott des Aristoteles, entgegensetzt, sondern nur zwei Aspekte des einen Gottes unterscheidet: das anonyme Göttliche, das alle Welt kennt, und den persönlich ansprechenden Gott, den die Propheten kennengelernt haben. Das Einheitsbekenntnis verbindet diese beiden Aspekte Gottes. Ganz allgemein widersprechen wohlfeile Antithesen wie „Athen“ gegen „Jerusalem“, „Deus philosophorum“ gegen „Deus vivus“, „Religion der Vernunft“ gegen „Religion des Herzens“, „Glaube“ gegen „Wissen“, „Innerlichkeit“ gegen „Weltlichkeit“ dem Monotheismus. Monotheist sein bedeutet, die Einheit in allen Dingen bekennen und erkennen. In der Kabbala sind der Bruch des Weltgefäßes und die Scherben das Bild der gefallenen, verfehlten, sündigen Welt. Die Welt ist kein Scherbenhaufen. Die Welt ist kein Schaum aus lauter kleinen privaten Luftblasen, wie uns philosophische Schaumschläger neuerdings versichern, sondern ein Globus, der Augapfel Gottes.

Mit ewiger Liebe liebst du das Haus Israel, dein Volk. Weisung und Gebote, Satzungen und Rechte lehrst du uns; darum, Herr, unser Gott: Wann wir uns legen und wann wir uns erheben, reden wir von deinen Satzungen und freuen uns an den Worten deiner Weisung und an deinen Geboten auf ewig und immerdar, denn sie sind unser Leben und die Länge unserer Tage, und über ihnen sinnend wir bei Tag und Nacht. Laß deine Liebe ewiglich nicht von uns weichen. Gelobt seist du, Herr, der sein Volk Israel liebt.

(Aus dem Abendgebet)