

Leseprobe aus:



Roland Gradwohl (†)

Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen

Unveränderter Nachdruck

ISBN 978-3-7668-4438-5

© Calwer Verlag Stuttgart, 2017

Einführung in die jüdische Bibelexegese

»Wohnet in Hütten (*sukkót*) sieben Tage lang, jeder Einheimische in Israel wohne in Hütten. Damit eure Nachkommen wissen, daß Ich die Israeliten in Hütten wohnen ließ, als Ich sie aus Ägypten herausgeführt hatte. Ich bin der Herr, euer Gott« (Lev 23,42f). In V 39 steht der Termin des »Festes (*chag*) für den Herrn«. Es beginnt »am 15. Tag des siebten Monats (= Tischri), da ihr einsammelt den Ertrag des Feldes«.

Der Text vermerkt anscheinend alle wesentlichen Angaben: die Vorschrift, die Personen, für die sie gilt (»jeder Einheimische in Israel«), die Zeit, in der sie zu erfüllen ist (Herbst), und den Grund. Ein wichtiger Punkt fehlt allerdings: Wie sollen die Hütten aussehen? Aus welchem Material sind sie zu bauen?

Wir sind nicht die ersten, die sich informieren lassen müssen. Die Rückkehrer aus dem Babylonischen Exil sind in derselben Lage. »Seit den Tagen Jeschuas, des Sohnes von Nun« (Neh 8,17) ist das Fest nicht mehr (wohl: nicht mehr richtig) gefeiert worden. Der Schriftgelehrte *Esra* (5. Jh. v. d. Z.) weiß jedoch Bescheid. Er spricht (V 15): »Zieht ins Gebirge und bringt Blätter der Olive und Blätter des fetten Baums (Ölbaum?), Blätter der Myrte und Blätter der Palmen und Blätter des Weidenbaums, um Hütten zu machen, wie es geschrieben ist (*kakatúw*).« Es ist wahrscheinlich, daß *Esra* eine alte Überlieferung kennt, also weiß, wie man zur Zeit Josuas das Fest begangen hat. Doch auch ohne eine solche Überlieferung mag er aus dem Textzusammenhang die Antwort auf die Frage nach dem Material finden. Eine *sukká* unterscheidet sich 1. von einem stabilen Haus (*bájit*) und besteht 2. aus Gewächsen der Natur, wie sie auch im Sinai anzutreffen sind. Wenn *Esra* von Blättern spricht, dann meint er selbstredend das Material für die Hüttenbedeckung. Über jenes der Wände schweigt er sich aus. Nach dem Talmud und dem auf ihm basierenden Religionsgesetz (*Mischná sukká*, I–II; b. *Sukka*, 12b, 24b; Maimonides, *hilchót sukká*, IV,5; V,1ff, in: *mischné torá*, ed. R. Sch. T. Rubinstein, V,486f) ist die *sukká* mit abgeschnittenen Zweigen und Blättern – den »Gewächsen des Bodens« – zu bedecken. Die Wände dürfen mit jedem Material gebaut werden, sofern es einem »gewöhnlichen Wind« standhält. Die *sukká* steht im Freien, weder unter einem Dach, noch unter einem Baum. Wer nachts durch das Laub

blickt, sieht die Sterne, den Himmel, und weiß, daß er – wie die Israeliten zur Zeit der Wüstenwanderung – sein Leben unter den Schutz des »Himmels« stellen soll.

Am Beispiel der *sukká* erkennen wir die Bedeutung der jüdischen Bibelexegese. Ohne sie, ohne die vielen Zusatzinformationen in sprachlicher, inhaltlicher und geschichtlicher Hinsicht, bliebe das Verständnis der Schrift rudimentär. Die talmudische Literatur und die wichtigen Bibelkommentare vom Altertum bis heute erleichtern das Eindringen in den auf Vokabular und Syntax beruhenden Wortsinn (*p'schat*) und zugleich auch das Erfassen der tieferen Zusammenhänge. Neben dem *p'schat* ist für die jüdischen Bibelexegeten der *d'rasch* (»Erforschung« der Schrift durch gesetzliche Erörterungen oder erzählerische Einflechtungen) wesentlich. Gelegentlich auch die »verborgene« und nur »angedeutete« Erklärung (= *sod*, das »Geheimnis«; *rêmes*, die Andeutung, der Hinweis). *p'schat*, *rêmes*, *d'rasch*, *sod* werden nach ihren Anfangsbuchstaben unter dem Kennwort PaRDÉS (»Paradies«) zusammengefaßt.

Der Hauptakzent liegt auf dem *p'schat*, der immer seine Gültigkeit behält, selbst wenn noch so viele hintergründige Interpretationen – und dazu gehört auch das weite Feld der Allegorie, das etwa *Philo von Alexandrien* (= Philo Judaeus, 20 v. d. Z. – 50 d. Z.) beackert hat – angeboten werden. Wer auf den *p'schat* verzichtet, verliert den sicheren Boden unter seinen Füßen. Die talmudische Maxime (b. Schabbát, 63a) gilt bis heute: »kein Vers geht aus seinem Wortsinn heraus« (*'en miqrá' jozé' midé p'schutó*), und deshalb beschäftigen sich die bedeutenden Exegeten des Mittelalters – wie Raschi, Raschbam, Ibn Esra u. a. – immer mit dem vordergründigen Sinn einer Stelle, auch wenn sie (so Raschi) nicht immer scharf zwischen *p'schat* und der weiterführenden Methode des *d'rasch* unterscheiden.

Im 1. Jh. v. d. Z. stellt *Hillel der Ältere* sieben hermeneutische Regeln auf, die die Ausdeutung der Schrift erleichtern sollen. Die sprachlichen Analogien (*g'será schawá*) und der Vergleich von verschiedenen Bibelversen miteinander (*binján 'aw*) stehen neben dem für eine Gesetzesinterpretation wichtigen Schluß »vom leichteren (Fall) auf den schwereren« (*qal wachómer*) oder »vom schwereren auf den leichteren« im Vordergrund. Zu Beginn des 2. Jhs. d. Z. debattieren *R. Ismael* und *R. Akiba* über die Eigentümlichkeiten der Sprache. *R. Ismael* vertritt den Standpunkt: »die Tora hat in der Sprache der Menschen gesprochen« (*dibrá torá kilschón b'ne 'adám*; b. B'rachót, 31b), weshalb etwa der häufigen Verwendung des infinitivus absolutus vor einer Verbalform (*mot tamút*, »sterben wirst du«, Gen 20,7; *halóch jéléch*, »gehen wird er«, Ps 126,6) keine weitreichende Bedeutung

zukommt. Demgegenüber interpretiert R. Akiba die sprachlichen Dubletten und einzelne Partikel (M. Z. Segal, Einführung in die Schrift, IV, 985f, hebr; Enc. miqra'it, VIII, 644).

In den Schulen der beiden Meister entstehen die ersten Sammlungen von Gesetzeserklärungen (*midr'sché halachá*). Die *m'chilta* zu Ex, der *sifré* zu Num und Dtn (Schule R. Ismaels), der *sifrá* zu Lev (Schule R. Akibas). Die *midr'sché halachá* sind zu unterscheiden von den späteren *midr'sché 'aggadá*, in denen die nichtgesetzlichen Teile der Bibel und die »Erzählungen« der Lehrer tradiert werden. Dazu gehören etwa Gen r., Lev. r., Kgl r., die *p'siqta* des R. Kahana (alle zwischen 400–500 erschienen), der *Midrásch tanchúma* und die *p'siqta rabbati* (775–900), die Anthologien des *jalqút schim'óni* (1200–1300) und des (jemenitischen) *midrásch hagadol* (1300–1400). s. Tabelle in: Enc. Judaica, XI, 1511.

Die jüdische Bibelexegese setzt sehr früh ein. Die »Ausführungsbestimmungen« Esras zeigen: bereits in der biblischen Zeit. Es überrascht nicht, daß im Lauf der Jahrhunderte sehr viele Schriften zum Bibelverständnis entstehen. Viele von ihnen gehen verloren, sind gelegentlich in späteren Kommentaren genannt und gar auszugsweise zitiert. Wenn ein glücklicher Zufall es will, werden sie in einer *g'nisá* (»Rumpelkammer« einer Synagoge oder eines Lehrhauses, in der nicht mehr gebrauchte Texte aufbewahrt sind) entdeckt. Andere sind schon bald nach ihrer Niederschrift publiziert und werden damit zum dauernden Besitz der Nachwelt. Wir staunen ob der reichen Ernte, die die jüdischen Bibelexegeten eingebracht haben, und bewundern die Meisterschaft ihrer Interpretationen. Nicht alles, was sie geschrieben haben, muß akzeptiert werden. Sie selbst wußten um die Bedingtheit ihrer Erkenntnisse und haben diese Erkenntnisse immer wieder überdacht und revidiert. Die Bibelexegese ist immer im Fluß. Doch es lohnt sich zweifellos, die Fülle der jüdischen Bibelforschung in die eigene Arbeit an der Bibel hineinzunehmen.

Unsere Einführung muß sich auf das Wesentlichste beschränken: auf kurze biographische Angaben der in den »Bibelauslegungen« genannten Kommentatoren, auf die wichtigsten Gesichtspunkte ihrer Exegese. Wir beginnen mit der Gaonäischen Periode und schließen mit den bedeutendsten Interpreten unseres Jahrhunderts.

1. *Gaón*, der »Erhabene«, ist Ehrentitel der an der Spitze der babylonischen Talmudschulen von Sura und Pumpadita stehenden Meister. Die Gaonäische Periode beginnt gegen 600 d. Z. und dauert rund 450 Jahre. Der bedeutendste Gaon ist zweifellos *Saadia* (882–942). Im Jahr 928 wird er

zum Oberhaupt in Sura ernannt. Er stammt aus dem Fajum-Distrikt in Ägypten und ist der erste, der einen Bibelkommentar in arabischer Sprache schreibt. Nicht nur die Gelehrten, die Hebräisch verstehen, sollen den Kommentar lesen. Saadia wendet sich an alle Juden (nicht zuletzt auch an arabischsprechende Nichtjuden); denn die Schrift ist Besitz des ganzen Volkes. Deshalb setzt der Meister neben den hebräischen Bibeltext auch eine arabische Übersetzung. Der Gaon ist ein Philosoph, der die Gedankenwelt der Griechen kennt und in sein philosophisches Werk *'emunót w'de'ót* (etwa: Glaubensweisen und Ansichten) einbezieht. Vor allem ist er ein bedeutender Philologe. Sein Kommentar (arab. *tafsír*) zu biblischen Büchern – ausführlich ist jener zu Gen, Ex und Lev – beginnt mit einer umfassenden Einleitung zur Mündlichen Lehre Israels (Mischna und Talmud). Saadia interpretiert nach dem Wortsinn und berücksichtigt die grammatikalischen Gegebenheiten. Dabei sucht er die Verbindlichkeit der Mündlichen Tradition hervorzuheben. In seiner Zeit hat nämlich die von Anan gegründete Sekte der Karäer einen Frontalangriff auf diese Tradition ausgelöst. Saadia polemisiert gegen die nur Schrift-, doch nicht mehr an die Überlieferung Gebundenen mit scharfen Worten. Die Karäer bleiben ihm nichts schuldig, doch sie haben die geistige Auseinandersetzung verloren (vgl den informativen Artikel über die Karäer, in: Enc. Judaica, X, 761–785).

Beeinflußt von Saadia ist der *Gaon Samuel ben Chofni* (gest. 1013), der seit 997 in Sura amtiert. Er schreibt eine Exegese zur Tora, möglicherweise auch zu anderen Büchern der hebräischen Bibel. Auf Worterklärungen folgt die Interpretation des ganzen Verses. 1979 wurde der Torakommentar neu ediert (arabisches Original mit hebräischer Übersetzung).

2. Im 10. Jahrhundert setzt in Spanien die intensive Arbeit an der Bibel ein. Die Philologen und Lexikographen *Menachem Ibn Saruq* (aus Tortosa; Sekretär des jüdischen Staatsmannes Chasdai Ibn Schaprut) – er verfaßt ein »Heft« (*machbéret*) zur hebräischen Grammatik, das von Raschi oft zitiert wird –, sein Schüler *J'huda Ibn Chajudsch* (ca. 950–1000) und Ibn Saruqs wissenschaftlicher Gegner *Dunasch ben Labrat* legen das Fundament. *R. Jona Ibn Dschanach* (ca. 985–1040), mit dem arabischen Namen Abu al-Walid [= der Geflügelte; vgl Joná = Taube] Marwan einer breiteren Öffentlichkeit bekannt, schreibt u. a. ein »Buch der Wortwurzeln« (*séfer haschoraschím*) und baut auf die Werke seiner Vorgänger auf. Der jüdische Vesir von Granada, *Samuel haNagíd* (993–1055; arabischer Name: Isma'íl Ibn Nagrela) ist Grammatiker und Dichter.

Auf die Grammatiker folgen die Bibelexegeten. Der bedeutendste ist *Abraham Ibn Esra* (1089–1164). Er ist zugleich Dichter, Übersetzer, Mathematiker und Arzt. Ibn Esra kommt in Tudela zur Welt, ist von 1140 an auf Reisen. In Rom schreibt er manche seiner Bibelkommentare, in Hebräisch damit viele sie verstehen können. 1488 erscheint in Neapel sein Werk zur Tora (zu Ex hat er einen langen und einen kurzen Kommentar verfaßt). Der Stil ist kurz, prägnant. Wichtig sind Ibn Esra die Etymologie und der Wortsinn (*p'schat*). Gesetze interpretiert er nach den Richtlinien des Talmud. Trotz mancher »kritischer« Erklärungen (z. B. zu Gen 12,6; Dtn 3,1) ist Ibn Esra nicht der erste Bibelkritiker, als den ihn vor allem die modernen (christliche) Bibelkritik sehen will. Seine beißenden Attacken gegen karäische Autoren (etwa Chiwi al-Balchi) zeigen, in welches Lager er sich stellt.

R. Mose ben Maimon (= RaMBáM; Maimonides, 1135–1204), der große Kodifikator (Verfasser der *mischné torá*), Mischna-Kommentator und Philosoph (»Führer der Irrenden«), Autor vieler Briefe und Responsen, Leibarzt des Sultans von Fostat (Altkairo), hat auffallenderweise keinen Bibelkommentar geschrieben. In seinen Werken sind indessen lange Partien biblischen Themen enthalten, in denen Maimonides neben dem offenkundigen, auch den verborgenen Sinn zu erhellen sucht (beispielsweise FdI, I Kap. 29). Aus dem Gesamtwerk des Maimonides hat Ph. Cohen, 1981 einschlägige Bibelerklärungen zusammengestellt (*Rambám 'al hatorá, Selected Commentaries on Verses of the Torah*).

Neben Ibn Esra gebührt *R. Mose ben Nachman* (= RaMBáN; Nachmanides 1260–1340) das Verdienst, die jüdische Bibelexegese entscheidend geprägt zu haben. Er stammt aus dem katalonischen Gerona (daher heißt er in jüdischen Quellen auch »Gerondi«). Sein spanischer Name lautet: Bonastruc da Porta), wird vermutlich 1264 Oberrabbiner von Katalonien. 1263 muß er in Barcelona an der Religionsdisputation mit Pablo Christiani, einem getauften Juden, teilnehmen. König Jakob I. von Aragon ist anwesend und von den Argumenten des Nachmanides (später niedergelegt in der Schrift über die Disputation; *séfer hawikúach*) beeindruckt. Die Dominikaner und Papst Clemens IV. bedrohen indessen den weisen Juden, bis er 1267 nach Palästina auswandert. In Jerusalem gründet er eine (noch heute bestehende) Synagoge und ein Lehrhaus, in Akko wird er Oberrabbiner der jüdischen Gemeinde (Nachfolger des R. Jechiel aus Paris, der 1242, nach der Talmudverbrennung in der französischen Hauptstadt, nach Akko gezogen ist). Nachmanides schreibt über fünfzig Werke, sein Alterswerk ist der Kommentar zur Tora. Er setzt sich mit R. Salomo ben Isaaks (= Raschi; s. unten

und Ibn Esras Deutungen auseinander, fügt aber dem Wortsinn des *p'schat* sehr oft einen *d'rasch* bei. Seine Ausführungen sind breit und oft kompliziert, sie beziehen sich nicht nur auf einen einzelnen Vers, sondern umschließen den ganzen Abschnitt.

Populär und klar in der Ausdrucksweise schreibt *R. Bachja* (hebr. *B'chajáj ben Ascher* (1260–1340, Saragossa). Neben dem Wortsinn findet sich in seinem Kommentar zur Tora manche Homilie und kabbalistische Interpretation. *R. Bachja* zitiert oft den Nachmanides.

3. Vom 11. Jahrhundert an spielt die jüdische Bibelforschung in Frankreich – zunächst im Umkreis von Paris, später im Landessüden – eine große Rolle. Anders als im moslemischen Spanien, wo das enge Zusammenwirken von Arabern und Juden das jüdische Schaffen beeinflusst, sind die Juden des christlichen Frankreichs kulturell auf sich selbst gestellt. »Träger der Kultur waren Priester und Mönche, die Sprache war das Latein, nicht eine Umgangssprache, die auch die Juden beherrschten« (Enc. miqra' ít, VIII, 689; vgl Segal, aaO, 997). Zum Unterschied von den spanischen Interpreten sind die französischen – und dies gilt ganz besonders für Raschi und seinen Enkel Raschbam – hervorragende Kenner und Kommentatoren des Talmud.

R. Salomo, der Sohn des Isaak (R. Sch'lomó ben Jizchák, = *RaSCHÍ*, 1040–1105, aus Troyes) ist der unbestrittene Meister der Bibelexegeten. Die Tora mit dem *perúsch* (Kommentar) des Raschi ist das erste hebräische Buch, das gedruckt wird: 1475 in Reggio di Calabria. Raschis Kommentar wird nicht nur studiert, sondern seinerseits wieder kommentiert. Insgesamt gibt es über 200 Superkommentare! Wenn es eines Beweises für die Beliebtheit Raschis bedarf, in dieser Tatsache ist er zu finden.

Die Kürze und Verständlichkeit der Bibelerklärung lassen Raschi auch in christlichen Gelehrtenkreisen berühmt werden. Nikolaus von Lyra (1279–1341) beispielsweise benutzt den Kommentar so intensiv, daß er den Beinamen »Affe Raschis« erhält.

Raschi studiert in Mainz und Worms (nach der Legende in der »Raschi-Schul«, dem kleinen Anbau der Synagoge, der freilich erst aus dem 16. Jh. stammt) und kehrt darauf für ganz nach Troyes, in seine Geburtsstadt, zurück. Aus seinem Leben sind nur wenige Einzelheiten bekannt. Wo er bestattet ist, weiß niemand. Sicher ist, daß er während des Ersten Kreuzzugs (1095/96), der über die jüdischen Gemeinden am Rhein schreckliches Unglück bringt, viele Freunde und Angehörige verliert.

Seinen Kommentar veröffentlicht er – in Fortsetzungen – als Einzelhefte

(aram. *kúntres*). Vermutlich ist ihm an einer raschen Verbreitung gelegen, und er will nicht bis zu einer Gesamtedition warten. Die Grammatik ist Raschi wichtig, weil nur dann der Wortsinn eruierbar ist. »Der erzählenden Midraschim sind viele«, schreibt er (zu Gen 3,8), »und unsere Lehrer haben sie bereits in Gen. r. und den übrigen Midraschim geordnet. Ich aber bin nur gekommen, um den Wortsinn der Schrift (*p'schutó schel miqrá*) zu deuten und eine *'aggadá* (Erzählung), sofern sie die Worte der Schrift. . . näherbringt.« Er bedient sich vieler (alt)französischer Ausdrücke, um »in der Sprache des Fremdvolkes« (*bilschón 'am sar*; abgekürzt: *b'lá's*) noch deutlicher anzugeben, was er meint.

Für Ibn Esra ist Raschis Interpretation im allgemeinen noch nicht genügend auf den *p'schat* konzentriert, und Raschis Enkel Raschbam bezeugt, sein Großvater hätte sich mit dem Gedanken getragen, den Torakommentar umzuarbeiten und alles wegzulassen, was nicht zur Wortsinnerklärung gehört (Raschbam zu Gen 37,2). Gut, daß er es nicht tut, denn die leichte Mischung von *p'schat* und *d'rasch* gibt dem *perúsch Raschí* seinen besonderen Reiz.

Raschi hat drei Töchter: Jochewed, Mirjam, Rachel. Jochewed heiratet den Gelehrten *Me'ir ben Samuel*. Sie schenkt vier Söhnen und einer Tochter das Leben. Berühmt werden *R. Samuel (Sch'mu'él) ben Me'ir* (RaSCHBÁM, ca. 1080–1158) und *R. Jakob ben Me'ir* (= Rabbénu Tam, 1096–1171). Beide sind anerkannte Talmudisten, Glossatoren des Raschikommentars zum Talmud (die Glossen erscheinen in den »Hinzufügungen« [*tosafót*] in jeder Talmudausgabe), Raschbam verfaßt zudem eine Interpretation der Tora, die kompromißlos den *p'schat* vertritt. Nie gibt es bei ihm Midraschim. Er steht, mag man sagen, auf dem Boden der Realität, auch in seinem Beruf. Er verdient sich sein Brot als Viehzüchter und Weinbauer.

Sein Freund ist *R. Joseph Karo* (geb. 1060), auch er Verfechter des *p'schat*, beeinflußt von Raschi, wenn er auch gelegentlich Raschis Ansichten widerspricht.

In Orléans lebt *R. Joseph bar Jizchak*, mit dem Beinamen *B'chor Schor* (nach Dtn 33,17). Er ist ein Schüler des Rabbénu Tam. B'chor Schor versteht Latein und wendet sich gegen Deutungen der christlichen Allegorie. Er erklärt nach dem Wortsinn, bedient sich jedoch auch des Talmud und Midrasch.

Südwestlich von Orléans liegt die Stadt *Beaugency*. Dort wohnt B'chor Schors Zeitgenosse und Schüler Raschbams: *R. Elieser*, in hebräischen Texten *R. Elieser miBalgenci* (»aus Beaugency«) genannt. Auch er kann Latein, zitiert die Vulgata und ist – wie Raschi, Raschbam und B'chor Schor

– dem *p'schat* zugetan. Erhalten sind seine Kommentare zu Jesaja, Ezechiel und den Zwölf Kleinen Propheten. Raschi gleich, bedient sich R. Elieser von Beaugency französischer Ausdrücke.

Um 1240 schreibt *R. Hisqia bar Manóach* einen Kommentar zur Tora, der als »*Chisqúni*« weite Verbreitung findet. Oft zitiert er den Raschbam und B'chor Schor und versteht seine Erklärung als Ergänzung des Raschikomentars. Kein Wunder, daß *R. Hisqia* für den Wortsinn eine Lanze bricht.

4. Ibn Esra, der viel reist, erkannte die Notwendigkeit, seine Arbeiten in Hebräisch, der »lingua franca« der jüdischen Gelehrten, zu schreiben. Seine Überlegung war richtig. Nicht nur die arabischsprechenden spanischen Juden, sondern jene Italiens und Frankreichs und auch die Juden unserer Zeit verwenden den Ibn Esra-Bibelkommentar mit Gewinn. Als weitere »Vermittler« des Wissens und Lehrmethode der spanischen Judenheit – insbesondere der Dichtkunst und der grammatikalischen Kenntnisse, die unter dem Einfluß der arabischen Philologen auch im biblisch-hebräischen Bereich gepflegt wurden – erweist sich die Familie Kimchi. Auf der Flucht vor den in Spanien herrschenden Almohaden, läßt sie sich im südfranzösischen Narbonne nieder. Oberhaupt der Familie ist *R. Joseph Kimchi* (= RIKÁM, 1105–70). Der ältere Sohn, *R. Mosche Kimchi* (= R'MÁK, gest. 1190), ist ein guter Grammatiker. Ein Buch über die Stammformen des hebräischen Verbs (er bietet als erster die Reihenfolge *qal*, *nif'al*, *p'el*, *pu'al*, *hif'il*, *hof'al*, *hitpa'el*; eine achte Stammform nennt er *po'el*) wird 1520 von Sebastian Münster auf Lateinisch unter dem Titel »*Liber viarum linguae sacrae*« publiziert. Der jüngere Bruder des R'MÁK ist *R. David Kimchi* (= R'DÁK, 1160–1235). Seine Kommentare zu Gen, den Propheten, Psalmen und Sprüchen Salomos bedienen sich der Vergleiche mit dem Aramäischen, Arabischen und Provencialischen. Die klare philologische und inhaltliche Analyse, die *R. David Kimchi* anwendet – eine »Erbschaft« Ibn Esras –, findet große Zustimmung. Seine Zeitgenossen wenden auf ihn scherzhaft eine Maxime aus den »Sprüchen der Väter« (*pirqé 'awót*, III,17) an: *'im 'en qémach 'en torá* (»gibt es kein Mehl, so gibt es keine Tora«, frei übersetzt: wer nichts zu essen hat, kann nicht studieren). *qémach* klingt an *qímchi*. Fehlt der Kimchi, so fehlt die Tora!

Im südfranzösischen Largentière ist *R. Joseph bar Aba Mari* (1279–1340) beheimatet. Kaum einer kennt ihn freilich unter diesem Namen. Weil er aus der »silbernen« (franz. *argent*) Stadt kommt, heißt er *Ibn Caspi* (hebr. *késef*, Silber). Seine Bücher haben alle etwas mit *késef* zu tun. Er nennt sie *tirá́t késef*, *'adné késef*, *'asará ch'le chésef* usw. *Ibn Caspi* liebt – wen

überrascht es noch! – den schlichten Wortsinn. Auch er versteht Latein, liest die Vulgata und argumentiert mit Christen über das »richtige« Bibelverständnis. (Über die Wechselwirkung jüdischer und christlicher Bibelexegese gibt es übrigens eine reiche Literatur; s. Enc. miqra'it, VIII, 714–722.)

Ein weiterer Provençale ist *R. Levi ben Gerson* (= RaLBaG, 1288–1344) aus Bagnol-sur-Cèze, im heutigen Département du Gard. Er ist ein Enkel des Nachmanides. Die christliche Umwelt nennt ihn Maestre Leo de Bagnol, Magister Leo Hebraeus oder Gersonides. Er schreibt zu Themen auf dem Gebiet der Philosophie (über Aristoteles und Averroës), Mathematik und Astronomie. In einem Werk über die Glaubensmomente des Judentums (*séfer milchamót Haschéme*) sucht er die Lehren Israels philosophisch zu untermauern. Die Kommentare zur Tora, den Frühen Propheten und den Schriften sind in der »Rabbinischen Bibel«, den *miqra'ót g'dolót* abgedruckt und werden deshalb oft studiert.

5. Im süditalienischen *Trani* lebt *R. Jesaja der Erste* (= R. J'schajáhu di-Trani; = RID, 1200–ca. 1260). Er schreibt »Hinzufügungen« zum Talmud (*tosfót RID*) und viele Responsen zu religionsgesetzlichen Anfragen. Ein Kommentar zu den Propheten und den Schriften ist erhalten. Kurz und klar äußert er sich zum Wortsinn, zu chronologischen Schwierigkeiten und theologischen Problemen. Ez 1,26 (»wie das Aussehen eines Menschen«) führt ihn zur lapidaren Aussage: »Ferne sei es von uns, dem Schöpfer eine Gestalt oder ein Bildnis zuzuschreiben.« Doch das Problem der prophetischen Beschreibung bleibt.

Zweihundert Jahre später wirkt in Italien *R. Owadja ben Jakob Sforno* (ca. 1470–1550). Er wird in Cesena geboren, studiert in Rom Medizin, Mathematik, Philosophie und Philologie. Der Humanist Johannes Reuchlin lernt bei Sforno in den Jahren 1498–1500 Hebräisch. Von Rom zieht er nach Bologna und gründet dort eine Talmudschule und eine jüdische Druckerei. Seine Kommentare zur Tora, zu Jona, Hiob, Ps, Hld, Koh sind veröffentlicht. Sforno beschäftigt sich mit dem Inhalt eines Textes, weniger mit der Philologie. Gelegentlich zitiert er eine *'aggadá*. Ethische Maximen des Talmud sind häufig. Die unteilbare humanitas ist Sforno ein echtes Anliegen. Zu Ex 19,5 (»denn mir ist die ganze Erde«) schreibt er: »... und die Frommen der Völker der Welt [*chasidé 'umót ha'olám*] sind mir zweifellos teuer« (spricht Gott).

Im 16. Jahrhundert erscheint das wichtigste Werk über die *masorá*, die Tradition des Bibeltextes, das den Konsonantenbestand, die Vokalisation und Textvariationen fein säuberlich notiert. Es heißt *minchát schaj* und

stammt aus der Feder des *R. J' didia Salomo Rafael bar Awraham aus Norzi* (SCHaJ = Sch'lomó J'didjá).

6. Zurück nach Spanien: *R. Nissim Gerondi* (= RaN, 1310–1375.?) – er stammt vermutlich aus Gerona – ist Arzt, Talmudgelehrter, lebt in Barcelona und schreibt neben einem talmudischen Kommentar Erklärungen zur Bibel.

Philosophisch geprägte Homilien zur Tora (*'aqedát jizchák*, »Bindung Isaaks«) verfaßt *R. Jizchak Arama* (ca. 1420–1494 aus Samoza). Die Judenvertreibung des Jahres 1492 trifft auch ihn. Er gelangt nach Neapel, wo er bis zu seinem Tode bleibt.

Wie Arama wird *Don Isaak Abarbanel* (auch: Abravanel) durch das Vertreibungsdekret aus Spanien verjagt. Sein Leben gleicht einem Roman. In Lissabon geboren, tritt Abarbanel als Finanzminister in den Dienst des portugiesischen Königs Alfonso V. (gest. 1481). Nach dem Tod des Herrschers brechen Unruhen aus, Abarbanel flüchtet nach Spanien, wird in Abwesenheit in Portugal zum Tode verurteilt. Das spanische Königspaar Ferdinand von Aragon und Isabella von Kastilien profitiert von Abarbanel's staatsmännischer Erfahrung und auch von seinem Reichtum. Er wird zu einem großen Geldgeber des Herrschers. Das Schicksal seiner Gemeinschaft muß freilich auch der geadelte Abarbanel teilen. Von Spanien fährt er 1492 mit dem Schiff nach Neapel. Zwei Jahre später erobern die Franzosen die Stadt. Abarbanel's Bibliothek, die er mitgenommen hat, wird ein Raub der Flammen. Er verläßt Neapel, zieht nach Messina, dann nach Corfu, zurück nach Neapel und ins apulische Monopoli, 1503 nach Venedig; dort stirbt er 1508 und wird in Padua beerdigt. 1509 wird der Friedhof während kriegerischer Ereignisse zerstört. Abarbanel's Grab kennt niemand mehr.

Seine umfangreichen Kommentare zur gesamten hebräischen Bibel – in Kastilien begonnen, in Neapel, Monopoli und Venedig beendet – sind erhalten. Sie sind langschweifig und stellen den Leser bisweilen auf eine harte Geduldsprobe. In der Form und in der Themenwahl ist Abarbanel von *R. Levi ben Gerson* (RaLBáG) und *R. Jizchak Arama* beeinflusst. Lange Homilien, nicht die Deutung des Wortschatzes interessieren ihn. Der Rationalismus (beispielsweise eines Maimonides) ist ihm fremd. Abarbanel gräbt nach dem hintergründigen Sinn der Schrift. Als Staatsmann faszinieren ihn Vergleiche der biblischen Gesellschaft mit Erscheinungen seiner Zeit. Da mag es anachronistische Deutungen geben, z. B. wenn er etwa behauptet, Jephta habe zwecks Erfüllung seines Gelübdes die geliebte Tochter nicht geopfert, sondern in ein Kloster gesteckt... Über die Monarchie ist er

schlecht zu sprechen (s. zu Dtn 17,14). Am eigenen Leib hat er erfahren, wozu Willkürherrscher fähig sind. Hingegen studiert er offensichtlich die Bücher christlicher Exegeten (Augustin, Hieronymus, Thomas von Aquin). Abarbanel gilt als letzter Exeget des Mittelalters und als erster der Renaissance und des Humanismus.

7. Erst zweihundert Jahre später macht ein großer jüdischer Gelehrter von sich reden: *R. Eliahu aus Wilna* (1720–1797), in tiefer Verehrung der »Gaon von Wilna« genannt. Er schreibt Bücher zur Geometrie, Geographie, Geschichte, Randglossen zu allen biblischen Büchern. Der weite Raum des PaRDéS – vom Wortsinn bis zur mystischen Deutung – ist ihm vertraut. Der *be'úr hagra'* (Erklärung des Gaon R. Eliahu) wird viel benützt. Der Gaon von Wilna ist ein erbitterter Gegner des Chassidismus, der im 18. Jahrhundert durch Israel baal Schem Tow begründet worden ist. Die vielen scharfen gegenseitigen Attacken zählen zweifellos nicht zu den Ruhmestaten der jüdischen Geschichte.

1753/54 erscheint der volkstümliche Kommentar zu den Propheten und Schriften, den *R. David Altschuler* geschrieben hat. *M'zudát David* (Festung Davids) beschäftigt sich mit dem Inhalt eines Textes, *m'zudát zijón* (Festung Zions) mit der Wortbedeutung. Der zweigliedrige Kommentar bietet gute und leicht verständliche Informationen auch zu schwierigen Passagen.

Moses Mendelssohn (R. Mosché ben M'nachém Méndel, = RaMBMáN, 1729 in Dessau geboren, 1786 in Berlin gestorben), Philosoph und seit 1754 Freund Gotthold Ephraim Lessings (die Hauptfigur im Theaterstück »Nathan der Weise« soll Mendelssohn nachgebildet sein), Vorkämpfer für die Gleichberechtigung der Juden, Bibelforscher, ediert zusammen mit anderen (etwa *Herz Homberg*, Kommentar *hakorém*) den Kommentar *be'úr* und eine deutsche Bibelübersetzung (gesetzt in hebräischen Buchstaben). Mendelssohn (= des Mendels Sohn!) sucht den deutschen Juden den Schlüssel zum Eintritt in die Gesellschaft und Kultur der Deutschen zu schenken. Dieser Schlüssel besteht aus der Kenntnis der Sprache (daher die Übersetzung der Schrift), die das bisherige Jiddisch verdrängen soll.

Mendelssohns Erfolg bleibt nicht aus. Die emanzipationswilligen Glaubensgefährten sind begeistert, die Gegner hingegen konsterniert. Sie meinen – und zu Recht, wie sich später herausstellt –, daß die bürgerliche Gleichberechtigung unweigerlich viele zum Abfall vom Judentum führen werde, zur Assimilation an die christliche Umwelt. Es ist freilich zu billig, die Massentaufen deutscher Juden im 19. Jahrhundert Moses Mendelssohn anzulasten.

Er hat die Schrift übersetzt und kommentiert, um den Juden als Juden – nicht als potentiellen Christen – die Schönheit der Schrift und zugleich die Wichtigkeit der Kultur ihrer Umwelt näherzubringen.

Durch Mendelssohns Bibelkommentar und seine philosophischen Werke wird die Wissenschaft des Judentums begründet, die L. Zunz, A. Geiger, M. Sachs, H. Graetz und andere entfalten.

Sein *be'úr* zeichnet sich aus durch eine wissenschaftliche Exegese, die sich auf den *p'schat* beschränkt und zugleich die Erkenntnisse früherer jüdischer Exegeten berücksichtigt.

Wie Mendelssohn in Deutschland sucht *R. Isaak Samuel Reggio* (1784–1855) in Italien zu wirken. Er übersetzt die Tora ins Italienische und fügt desgleichen einen *be'úr* bei. Reggio ist Mitbegründer des italienischen Rabbinerseminars. Neben dem Bibelkommentar schreibt er Bücher über die Kabbala.

R. Samuel David Luzzatto (R. Sch'mu'él David Luzzatto, = SCHaDáL; 1800–1865) ist Professor an diesem Rabbinerseminar. Er korrespondiert mit Reggio und den Vorkämpfern der Wissenschaft des Judentums. Über siebenhundert Briefe sind publiziert. Luzzatto verehrt Raschi, nicht aber Ibn Esra, dem er »Unehrllichkeit« und Distanzierung von der Tradition vorwirft. Er schreibt einen vielgelesenen, gründlichen Kommentar zur Tora, zu Jes, Jer, Ez, Spr und Hiob. Oft zitiert er christliche Exegeten.

Gegner des zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Deutschland entstehenden Reformjudentums ist *R. Samson Raphael Hirsch* (1808–1888), Exponent der Neo-Orthodoxie, nach einem Landesrabbinat in Oldenburg von 1851 an, während 37 Jahren, Rabbiner der sogenannten Austrittsgemeinde Adat Jeschurun in Frankfurt/M. Seine »Neunzehn Briefe über das Judentum«, sein »Choréw« über die jüdische Religion, vor allem sein Kommentar zur Tora (immer sucht er die Einheit von Schriftlicher und Mündlicher Lehre, von *torá* und *talmúd*, zu belegen) sichern Hirsch einen wichtigen Platz in der jüdischen Geistesgeschichte. Zeitgenosse Samson Raphael Hirschs ist der Oberrabbiner von Rumänien, *R. Me'ír Loeb ben J'chí'él Michál* (= MaL-BÍM, 1809–1879). Seine heftigen Ausfälle gegen die jüdische Reformbewegung kosten ihn den Posten (1864). Malbím findet zuletzt in Kiew bis zu seinem Tod eine Bleibe. Sein gründlicher Kommentar zur Bibel wird viel befragt. Er basiert auf drei Grundprinzipien: Jedes Wort ist wichtig; jede Aussage ist wesentlich und enthüllt einen wichtigen Gedanken; Synonyme werden in einem Text nicht wiederholt. Daher sucht Malbím unermüdlich nach dem genauen Bedeutungsinhalt der hebräischen Wörter, nach dem Sinn eines bestimmten syntaktischen Aufbaus, kurz: nach dem Charakteri-

stischen eines jeden Verses. Zu Beginn des Leviticus-Kommentars (es handelt sich eigentlich um eine Erklärung des *sifrâ*) stellt er 613 Prinzipien und Regeln, die bei der Exegese wichtig sind, zusammen. Er gibt dieser Einleitung die Bezeichnung *'ajélet hascháchar* (Morgenröte).

Neben Malbim sind R. *Naftali Zwi J'huda Berlin* (der NeZíW, 1817–1893; Leiter der Talmudschule in Woloschyn) mit seinem Torakommentar *ha-'améq dawár*, und R. *Jakow Zwi Mecklenburg* (1785–1865, Rabbiner in Königsberg) mit der exegetischen Arbeit zur Tora namens *haktáw w'haqabalá* (Die Schrift und die Tradition) zu nennen. R. J. Z. Mecklenburg stützt sich auf Raschi, Sforno, den Gaon von Wilna und Luzzatto und will die Schrift gegen die Bibelkritik absichern.

8. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und im 20. Jahrhundert setzen sich die jüdischen Bibelexegeten mit den Erkenntnissen der von Graf Wellhausen begründeten Bibelkritik auseinander. Sie stimmen ihren Ergebnissen zu oder lehnen sie entschieden ab. Unbetroffen bleibt keiner. Wir sprechen selbstredend nicht von den vielen, in Talmudschulen verfaßten Studien zur Bibel. Unberührt von der Bibelkritik wird dort Exegese getrieben.

R. *David Zwi Hoffmann* (1843–1921), Rektor des Hildesheimer Rabbinerseminars (orthodox), 1918 von der deutschen Regierung aus Anlaß seines 75. Geburtstages mit dem Professoren-Titel geehrt, ist ein scharfer Gegner der Bibelkritik. Sine ira et studio sucht er die Haltlosigkeit der Quellenscheidungstheorie zu beweisen. J. Wellhausen soll einmal gesagt haben: »Wenn mich einer zu schlagen vermag, dann ist es Hoffmann.«

Benno Jacob (1862–1945), Rabbiner in Göttingen, Dortmund, Hamburg, von 1939 an in England, denkt zwar nicht fundamentalistisch, lehnt jedoch die »Höhere« und die Textkritik ab. Korrekturen des Textes kommen für Jacob nicht in Frage, wenngleich er die Autorschaft der Tora durch Mose und die Verbalinspiration ablehnt. In seinem äußerst gründlichen Kommentar zu Gen (jener zu Ex liegt bisher nur maschinengeschrieben vor) setzt er sich ausführlich mit der Quellenscheidung auseinander. Betroffen zeigt er sich vom latenten und bisweilen auch manifesten Antisemitismus in bibel-exegetischen Arbeiten (z. B. bei Friedrich Delitzsch, *Die große Täuschung*, 1921).

Umberto (Mosche David) Cassuto (1883–1951) ist Historiker, Semitologe, ein gründlicher Kenner des Ugaritischen und ein Bibelforscher. Von 1922–1925 leitet er als Rabbiner das Rabbinerseminar von Florenz (in dieser Stadt wurde er auch geboren), 1933 lehrt er an der Universität von

Rom und katalogisiert die hebräischen Handschriften der Vatikanischen Bibliothek, 1939 übersiedelt er nach Palästina und wird Professor für Bibelkunde an der Hebräischen Universität Jerusalem. Cassuto verwirft die Quellenscheidung der bibelkritischen Richtung und zeigt in seiner kleinen Schrift (*torát ha' 'udót*, Die Lehre der Quellen), wie gerade durch die Vermeidung einer Textzerstückelung viele Schwierigkeiten von selbst verschwinden. Seine Kommentare zu Gen (bis Abraham) und zu ganz Ex finden in jüdischen Kreisen große Beachtung. Sie sind im übrigen ins Englische übertragen worden. Gegen die Quellenkritik argumentiert auch *Mosche Zwi Segal* (1876–1968), aus Litauen stammend, Studium in England, seit 1926 in Jerusalem, Universitätsdozent für Bibelwissenschaft. Segal ist ein wichtiger Bibelexeget (etwa im Kommentar zu Sam) und auch ein guter Kenner der Mündlichen Tradition. Seine vierbändige »Einleitung zur Schrift« ist leicht faßlich und enthält in Band IV einen Überblick über die jüdische Bibelexegese.

Nechama Leibowitz, 1905 in Riga geboren, schreibt nach einem Studium an den Universitäten Berlin und Marburg eine Dissertation zum Thema »Die Übersetzungstechnik der jüdisch-deutschen Bibelübersetzungen des 15. und 16. Jahrhunderts, dargestellt an den Psalmen« (1930). Im selben Jahr wandert sie in Palästina ein, unterrichtet in Gymnasien und Lehrerseminaren die hebräische Bibel, wird 1957 Dozentin an der Universität Tel Aviv und 1968 Professor. Ihre besondere Technik der Bibelexegese besteht im Vergleichen der einzelnen jüdischen Kommentare des Mittelalters und der Neuzeit. Sie wirft in den seit 1942 wöchentlich zur synagogalen Bibellesung erscheinenden »Blättern« (*giljonót*) eine Frage auf und läßt dann die Stimmen der Exegeten zu Worte kommen. So entsteht ein Puzzle, das jeden, der die *giljonót* (seit 1964 auch die *'ijuním*, »Betrachtungen«) liest, zum eigenen Mitdenken veranlaßt. Nechama Leibowitz erzog mit außergewöhnlichem didaktischem Geschick Generationen von bibelkundigen Juden. Ihre *'ijuním* sind in Hebräisch zu Gen, Ex und Lev erschienen, zu allen Büchern der Tora in Englisch.

Auf der anderen Seite des jüdischen Spektrums steht *A. B. Ehrlich* (1848–1919). Seine »Randglossen zur hebräischen Bibel« (7 Bde, 1908–1914) sind voll von textkritischen Bemerkungen und Verbesserungsvorschlägen. Oft bietet Ehrlich jedoch originelle Erklärungen.

Auf Ehrlichs Spuren geht *Abraham Kahana* (1874–1946), geboren in Rußland, 1923 in Palästina eingewandert, Bibliothekar in Tel Aviv. Sein kritischer Kommentar erscheint von 1903 an.

Zu nennen ist ferner *N. H. Tur-Sinai (Torczyner)* (1886–1973), in Lemberg

geboren, in Wien groß geworden. Tur-Sinai ist Lektor für Semitische Sprachen an der Wiener Universität, von 1919–1933 Dozent an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, nach der Einwanderung in Palästina (1933) Professor für Hebräisch an der Hebräischen Universität Jerusalem. In vielen Büchern hat er sich um das Verständnis der Schrift bemüht und das Wissen zweifellos bereichert, auch wenn viele seiner Konjekturen an den Haaren herbeigezogen sind.

Bedeutender Historiker und Bibelforscher ist *Jecheskel Kaufmann* (geb. 1889 in der Ukraine, gest. 1963 in Jerusalem), Ordinarius für Bibelexegese an der Universität von Jerusalem. Neben seiner »Geschichte des israelitischen Glaubens« hat er eingehende Kommentare zu Josua (1959) und zu Richter (1962) publiziert. Kaufmann akzeptiert die Quellenscheidung, stellt freilich P vor D.

Rückblickend können wir feststellen:

1. Die jüdische Bibelforschung vom Altertum bis in die Gegenwart weiß sich einer Tradition verpflichtet. Sie steht nie im leeren Raum, sondern knüpft an frühere Untersuchungen an. Das Beispiel vom Bauen der *sukkót* zu Esras Zeit zeigt, daß die Bibelerklärung so alt ist wie die Bibel selbst.
2. Die Umwelt beeinflusst die Forschungsarbeit der jüdischen Gelehrten. Im moslemischen Spanien mit seiner reichen Dichtkunst und seiner Liebe zur Sprache, die sich u. a. im Ergünden der Grammatik des Arabischen manifestiert, werden auch die Juden zum Dichten und Denken in ihrem Bereich angeregt. Anders im christlichen Europa des Mittelalters. Die jüdische Gemeinschaft nimmt dort an der Kultur der Wirtsvölker kaum teil. Erst mit dem Beginn der Renaissance und des Humanismus ändert sich die Lage. Andererseits beschäftigen sich bereits im Mittelalter vereinzelt Christen (etwa Nikolaus von Lyra, der »Affe Raschis«) mit jüdischer Bibelexegese.
3. Die jüdischen Bibelkommentare sind – wie alles von Menschenhand Geschaffene – zeitgebunden und dem Wandel unterworfen. Was einem Exegeten des Mittelalters richtig und wichtig erschien, mag uns heute gar nicht mehr ansprechen. Allein, die Beschäftigung mit den exegetischen Arbeiten der großen Kommentatoren, die oft weit über den Rahmen ihrer jüdischen Gelehrtenarbeit tätig waren – es gab unter ihnen Staatsmänner, Ärzte, Handelsleute und Bauern –, bleibt ein echter Gewinn.
4. Die jüdische Bibelexegese geht weiter. In aller Welt – vornehmlich in Israel und den USA – werden die jüdischen Bibelkommentare intensiv studiert, zugleich aber werden auch die altsemitische Philologie, die Funde der Archäologie und die sich erweiternden Kenntnisse der altorientalischen

Geschichtsforschung einbezogen. In enger Zusammenarbeit mit ihren christlichen und (in geringerem Maße) moslemischen Fachkollegen arbeiten die jüdischen Gelehrten an einem immer umfassenderen Verständnis der hebräischen Bibel.

Das Versagen des Menschen

Gen 3,1–19(20–24)

- 1 Die Schlange aber war das listigste aller Tiere, die der Herr, Gott, geschaffen hatte, und sie sagte zu der Frau: »Hat denn Gott wirklich gesagt: Ihr dürft von keinem Baum im Garten essen?«
- 2 Da antwortete die Frau der Schlange: »Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir essen,
- 3 doch von der Frucht des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, von ihr – so hat Gott gesagt – dürft ihr weder essen noch ihn berühren, damit ihr nicht sterben werdet.«
- 4 Da sprach die Schlange zur Frau: »Ihr werdet nicht sterben!
- 5 Gott weiß nämlich, daß am Tag, da ihr davon esset, eure Augen geöffnet werden. Da werdet ihr sein wie Gott, erkennend Gut und Böse.«
- 6 Die Frau sah, daß der Baum (die Baumfrucht) gut war zum Genuß – eine Begierde für die Augen – und der Baum begehrenswert, um Einsicht zu gewinnen. Und sie nahm von seiner Frucht und aß, gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und er aß.
- 7 Da wurden die Augen der beiden geöffnet, und sie erkannten, daß sie nackt seien. Sie nähten sich Feigenblätter zusammen und machten sich Lendenschürze.
- 8 Und sie hörten die Stimme des Herrn, Gottes, der im Garten zur Zeit des (Abend)-Windes sich erging – und es versteckten sich der Mensch (Mann) und seine Frau vor dem Herrn, Gott, in der Mitte der Bäume des Gartens.
- 9 Es rief der Herr, Gott, den Menschen und sprach zu ihm: »Wo bist du?«
- 10 Er antwortete: »Deine Stimme hörte ich im Garten, da fürchtete ich mich, weil ich nackt bin, und ich versteckte mich.«
- 11 Da sagte Er: »Wer hat dir denn erzählt, daß du nackt bist? Hast du etwa vom Baum, von dem ich dir geboten hatte, nicht zu essen, gegessen?
- 12 Der Mensch erwiderte: »Die Frau, die Du mir gegeben hast, sie gab mir vom Baum, und ich aß.«

- 13 Der Herr, Gott, sprach zur Frau: »Was hast du getan?«
Und die Frau erwiderte: »Die Schlange verlockte mich, und ich aß.«
- 14 Der Herr, Gott, sprach zur Schlange: »Weil du dies getan hast, bist du verflucht unter allem Vieh und allen Tieren des Feldes. Auf deinem Bauch sollst du kriechen, Staub sollst du fressen alle Tage deines Lebens.
- 15 Und Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau, zwischen deinem und ihrem Nachkommen. Er tritt dich auf den Kopf, und du stichst ihn (zischend) in die Ferse.«
- 16 Und zur Frau sagte Er: »Mehren werde ich die Schmerzen bei deiner Schwangerschaft, mit Schmerzen wirst du Kinder gebären. Und nach deinem Mann ist dein Verlangen. Er aber wird dich beherrschen.«
- 17 Und zum Menschen sprach Er: »Weil du auf die Stimme deiner Frau hörtest, aßest vom Baum, von dem ich dir befohlen hatte: »iß nicht von ihm!«, deshalb wird die Erde verflucht sein um deinetwillen. Mit Mühe wirst du von ihr essen, alle Tage deines Lebens.
- 18 Dornen und Disteln läßt sie dir wachsen, (ehe du) essen wirst das Kraut des Feldes.
- 19 Im Schweiß deines Gesichtes wirst du Brot essen, bis du zum Boden zurückkehrst; denn aus ihm bist du entnommen. Denn Staub bist du, zu Staub kehrst du zurück.«

Der Text im Kontext

»Und es pflanzte der Herr, Gott, einen Garten in Eden gegen Osten, und setzte dort hinein den Menschen, den Er gebildet hatte« (Gen 2,8; vgl 2,15). Im Gegensatz zu einer auch in Israel erzählten Tradition von einem »Gottesgarten« (Gen 13,10; Jes 51,3) auf einem »heiligen (Tempel-)Berg«, in dem Gold und Edelsteine (Ez 28,13–16) und wunderbare Bäume (Ez 31,8f) zu sehen sind, ist der »Garten in Eden« (*gan b'édén*; nicht: »Garten Eden«) in Gen 2–3 ein Garten für den Menschen – für Adam und Eva – und für andere von Gott geschaffene Lebewesen. Gott bedarf – anders als Götter – keines Gartens, um sich darin zu ergehen, »denn die ganze Erde ist voll von seiner Herrlichkeit« (Jes 6,3). An den Bäumen des natürlichen – nicht des mythischen – Gartens wachsen denn auch keine Früchte aus Gold, sondern Früchte, die »begehrnt anzusehen« (B-R: »reizend«, also Reiz, Begier erzeugend. Das oft für hebr. *nechmád* gebrauchte »lieblich« ist zu fade!) und »gut zu essen« sind. (Zu den Unterschieden zwischen dem

»Gottesgarten« und dem Garten für den Menschen: M. D. Cassuto, perúsch 'al séfer b'reschit, I, 47–52)

Der Garten in Eden ist in den zwei Genesis-Kapiteln lediglich Kulisse, vor der sich das Drama des ersten Menschenpaares – und letztlich aller Menschen – abspielt. Ezechiel (31,8f) kennt in seinem »Gottesgarten« Zedern, Zypressen und Platanen. Die Tora begnügt sich gleichsam mit ein paar Pinselstrichen auf der Kulissenleinwand. Um welche Bäume es sich handelt, wird verschwiegen. Es sind schöne Bäume, in deren Mitte – und dies ist wesentlich – zwei stehen, deren Früchte Adam und Eva vorenthalten sind: der »Baum des Lebens« (*'ez hachajim*) und der »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse« (*'ez hadá'at tow wará'*). Erst die Talmudweisen möchten Genauerer über die Baumart erfahren, die für Eva »eine Lust für die Augen« (3,6) gewesen ist. Und sie denken an den Feigenbaum (im Hinblick auf die »Feigenblätter, 3,7, mit denen sich Adam und Eva nach dem Erkennen der »Nacktheit« bedecken), aber auch an Weinstock, »Etrug« (= »Paradiesapfel«, eine Zitrusfrucht, die zum Feststrauß des jüdischen Laubhüttenfestes Sukkot gehört) und gar Weizen (b. B'rachót, 40a, b. Sanhedrin, 70a, Gen. r. 15,7). Die Bibel selbst nennt nicht die Spezies der »verbotenen« Bäume, sondern die Wirkung, die ein Essen ihrer Früchte erzeugt: das »ewige« (3,22: *l'olám*), will heißen: sehr lange Leben (Ibn Esra zu 3,6) und die »Erkenntnis von Gut und Böse«.

Was diese Bezeichnung bedeutet, ist umstritten. Ibn Esra (aaO) schreibt:

»Er (der Baum) erzeugt die sexuelle Lust, und deshalb bedeckten Adam und Eva ihre Scham, . . . und als Adam vom »Baum der Erkenntnis« gegessen hatte, erkannte er (*jadá'*) seine Frau.«

Es ist zwar richtig, daß *jadá'* auch von diesem »Erkennen« Kunde gibt (s. auch Gen 4,17.25; 1 Sam 1,19) und das plötzliche Wahrnehmen der Nacktheit (3,7) wie auch der Bericht von der Schwangerschaft Evas und der Geburt Kajins erst nach dem Genuß der Frucht vermerkt werden. Nicht minder richtig ist indessen die Annahme, die »Erkenntnis« umschließe weit mehr: eine Angleichung an den Schöpfer, dem die Geschöpfe ohnehin als »Ebenbild« (*zélem*, 1,27) ähnlich sind: »... ihr werdet sein wie Gott, wissend (um) Gut und Böse« (3,5. Zur Exegese s. unten). Zudem sind der Sexualtrieb, die Zeugungs- und Gebärfähigkeit – »seid fruchtbar und mehret euch« (1,28) – dem Menschen angeboren (»eingeboren«) und vom intellektuellen Erkennen unabhängig.

Wird durch die »Erkenntnis« auf das Überwinden der Kindheit, den Reifezustand angespielt? Nach Dtn 1,39 »wissen« die kleinen Kinder nichts von

»Gut und Böse«. Gott hätte – falls diese Interpretation richtig ist – den ersten Menschen Unerfahrenheit und Sorglosigkeit das ganze Leben lang gegönnt und gewährt. Viel »Erkenntnis« ist nicht (jedenfalls nicht nur) von Vorteil. Koh 1,18 urteilt: »Denn wo viel Weisheit ist, da ist viel Verdruß, und wer Erkenntnis (*ḏāʿat*) mehrt, mehrt den Schmerz.«

Oder stehen »Gut und Böse« für das umfassende Weltwissen, »die Erfahrung von allem und das Mächtigwerden aller Dinge und Geheimnisse« (G. v. Rad, *Theologie des AT*, I, 1962, 168), und damit nicht nur für das Wissen um moralische Wertmaßstäbe, um das eigentliche Gute und Böse im Leben? Zum Unterschied von der Meinung B. Jacobs (*Das erste Buch der Tora*. Genesis, 1934. Nachdruck, 93):

»Was gut ist, Segen und Leben bringt, ist also die Liebe zu Gott im Gehorsam gegen sein Gebot, was böse ist, schadet, Fluch und Tod bringt, der Ungehorsam. Die Erkenntnis davon ist für den ersten Menschen die durch sein Verhalten gegenüber dem Verbot gewonnene Erfahrung.«

Was die Wendung »Erkenntnis von Gut und Böse« auch bedeuten mag – das geschlechtliche Wachwerden, das Überwinden kindlicher »Blindheit« oder das Erfahren der Welt in all ihrer Spannung (wobei Reife und Welt-Erfahrung identisch sein können) –, soviel steht fest: die durch die Schuld gewonnene »Erkenntnis« bildet nicht die *erste* Stufe menschlichen Denkens. Adam gab bereits den Landtieren und Vögeln die Namen (2,20), differenzierte, ordnete, schied zwischen den einzelnen Arten und zeigte sich damit seiner Partnerschaft mit Gott, der während des ganzen Schöpfungsprozeß schied und unterschied (*wajawdél*, 1,4.7.14.18. Die Schöpfung ist »Ordnung«, Kosmos. Ihr Gegenteil ist Chaos) würdig. Und weil er mit Vernunft ausgestattet wurde, konnte er einen Befehl erhalten und verstehen (2,16: *waj'zāw*, »und Er befahl«). Man braucht die These des Talmudweisen Raw J'huda – »Der erste Mensch reichte von einem Ende der Welt bis zu ihrem anderen, und als er gesündigt hatte, legte Gott seine Hand auf ihn und verringerte ihn (nach Ps 139,5)« (b. Sanhedrin, 38b; zur verbreiteten Ansicht der Antike über den Makroánthropos s. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 1. Bd., 2. Teil, Anm. 22 und 37) – nicht zu akzeptieren und wird dennoch dem nichtüberdimensionierten Adam die Kraft des Überlegens und Urteilens nicht absprechen.

Mehr noch: Adam und Eva verstehen jetzt den Gottesbefehl als Appell an ihren Willen. Sie sollen ihn befolgen, sie können sich ihm freilich auch verweigern. Ein Befehl – jeder Befehl – ist immer ein Wagnis, das der Befehlende eingeht. Der Befehlsempfänger kann nämlich die Gefolgschaft

versagen. Wer nicht befehlen will, weil er das Risiko scheut, muß den anderen zwingen – notfalls mit Gewalt. Doch gerade dies ist nicht die Absicht Gottes. Er zwingt nicht, er bietet an: die vielen Bäume im Garten, deren Früchte ungehindert gegessen werden dürfen (2,16: *ʾachól toʿchél*, B-R: »magst essen du, essen«). Nur von einem – dem »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse« (2,17: Vom »Baum des Lebens« ist nicht die Rede, weswegen Kimchi, zu 2,17, meint, der Genuß habe freigestanden) – soll der Mensch nichts essen. Ohne die Möglichkeit der Befehlsverweigerung oder -übertretung, mit anderen Worten: ohne die unabdingbare Freiheit des Willens und der Entscheidung (im nachbiblischen Hebräisch: *bʿchirá*; s. Abarbanel) wäre die »Prüfung« (Gen. r. 2,17) Adams und Evas – wie jene Abrahams (Gen 22) und der vielen anderen Menschen – zu Ende, ehe sie begonnen hat. (Daß die ersten Menschen die Willensfreiheit besaßen, betonen 2Henoch 11,65 und Midrásch Tanchúma, pʿqudé, 2: »Gott beschließt über die Ereignisse [das Schicksal] des Menschen. Ob jemand jedoch gerecht oder schlecht ist, liegt einzig und allein in des Menschen Hand.«)

Gen 3,1–19 zeigt die Gründe für das Versagen in der »Prüfung« und seine Folgen. Zugleich schildert der Abschnitt, wie auch nach dem Versagen Leben lebenswert bleibt.

Leitworte des hebräischen Textes

2,25 werden die ersten Menschen als *ʾarummím*, »nackt«, geschildert. *ʾaróm* (feminin *ʾarummá*, Plural *ʾarummím*) entspricht *ʾeróm* (feminin *ʾerumá*, Plural *ʾerumim*), 3,10f. Davon zu unterscheiden ist *ʾarúm* (feminin *ʾarumá*, Plural *ʾarumím*, Spr 14,18), »listig«, als Charakteristikum oder Schlange (*nachásch*, hebr. maskulin!) in 3,1. »Beide (Adam und Eva) waren *ʾarummim*, und sie schämten sich nicht« (*wʾló jítboscháschu*), »so wie sich keiner vor sich selbst schämt, selbst wenn er nackt ist« (Abarbanel). Daß der Text die voneinander verschiedenen Adjektive *ʾarummim* (»nackt«) und *ʾarúm* (»listig«) nebeneinanderstellt, zeigt (Ibn Esra, zu 3,1) die »*zachút balašchón*«, die »Klarheit in der Sprache«.

ʾaf ki (3,1) ist nicht mit Sicherheit zu übersetzen. »Hat vielleicht« (Raschi), »Ob wohl« (B-R). »Hat in Wahrheit« (Targüm Onkelos). »Wie . . . ?« (B. Jacob) sind, weil sie eine echte oder rhetorische Frage der Schlange an Eva einleiten, der wörtlichen Wiedergabe von *ʾaf ki* (»auch wenn«) vorzuziehen. L. Zunz etwa schreibt (Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift,

o. J.): »Wenn gleich Gott gesprochen hat: Nicht esset von allen Bäumen des Gartens . . .« Die Rede der Schlange wird – darauf deuten die drei Punkte des Übersetzers – von der Eva abrupt (in V 2) unterbrochen. Entsprechend J. Wohlgemuth-J. Bleichrode: »Wenn auch Gott gesagt hat: Ihr sollt von keinem Baum des Gartens essen . . . Da fiel das Weib der Schlange ins Wort« (das ist zu phantasievoll!). *ʾaf ki* kann vom Klanglichen her als Knall empfunden werden, und die Schlange möchte ja auch mit einem Knall die »Unschuld« Evas erschüttern. »Sollte Gott wirklich gesagt haben . . . ?« (W. Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, ³1967, 74) gibt den Sinn richtig wieder. Die Schlange stellt sich in ihrer Listigkeit unwissend, »obschon sie die beiden von den anderen Früchten essen sieht« (Raschi).

V 5 und 7 ist das Resultat der Sünde angegeben: das »Öffnen der Augen«. *p-q-ch* (Niphál), »geöffnet werden«, ist im geistigen Sinne zu verstehen. *piqéach* ist der Sehende oder das Augenlicht (wieder) Gewinnende (Ps 146,8: »Gott macht sehend die Blinden«), zugleich aber auch der Einsichtige, Kluge, der etwa durch Bestechung »erblindet« (Ex 23,8). Gut ist daher die Wiedergabe von *w'nifq'chú* und *watipaqáchna* mit »die Augen aufgehen« (Zunz, Wohlgemuth-Bleichrode und »Zürcher-Bibel«). Entsprechend B-R: Die Augen »klären sich«. Maimonides (Führer der Irrenden, I, c. 2) betont die Parallele von *p-q-ch* (Niphál) mit *jadáʿ* (»wissen«, »erkennen«; *dáʿat*, »Erkenntnis«) und nicht mit *raʿáh* (»sehen«): » . . . die Schrift sagt: »Es wurden ihnen beiden die Augen geöffnet, und sie erkannten, daß sie nackt seien«, sie sagt aber nicht: »es wurden ihnen die Augen geöffnet, und sie sahen.« Vielmehr sahen sie nachher dasselbe, was sie vorher gesehen hatten, und es war keine Hülle um seine (des Menschen) Augen, die jetzt beseitigt wurde, sondern es entstand jetzt in ihm ein neuer Zustand, indem er etwas als häßlich erkannte, was ihm früher nicht häßlich erschienen war.«

chagorót (V 7) sind »Gürtel«, ein Lendenschurz, durch den die Scham verhüllt werden soll. Er wird hergestellt aus *ʿalé tʿéna*, aus »Blättern eines Feigenbaums«. Wobei B-R *wajitpʿrú* (von *tfr*, »nähen«) sehr gut mit »flechten« übersetzen. Der Vers lautet bei ihnen: »Sie flochten Feigenlaub und machten sich Schurze.« Für den Talmudweisen R. Schimʿon bar Jochai klingt *tʿená* an *toʿaná* (»Klage«, »Trauer«) an. Sie (Menschenpaar) »nähten das Blatt, welches Trauer in die Welt gebracht hat« (Gen. r. 19,11). Der »Baum der Erkenntnis« war nach dieser Ansicht ein Feigenbaum.

hischíʾáni (V 13) ist Hiphil von *n-sch-ʿ*: der »nachásch« hat mich »betört« (B. Jacob), »verlockt« (B-R), »berückt« (L. Zunz), »verführt« (J. Wohlge-

muth-J. Bleichrode), »überrumpelt« (E. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum AT, 1910), »hat mir die Angst genommen« (Sch. D. Luzzatto, Komm. zu 3,13). *hischī'āni* ist das Tun des Listigen (*'arūm*): »er hat mich getäuscht« (Raschi).

Ein Wortspiel liegt in V 15 vor: *j'schufchá* – *t'schufénu*. B. Jacob (»trachtet«), B-R (»stößt«), J. Wohlgemuth-J. Bleichrode (»verwundet«) denken an ein und dieselbe Wortwurzel *schúf*. »Im Aramäischen hat die Wurzel *schúf* die Bedeutung »reiben«, »zerreiben«, »zermalmen« (B. Jacob). L. Zunz aber variiert: »Er wird dir den Kopf zermalmen, und du wirst ihn stechen in die Ferse.« Raschi denkt bei *j'schufchá* an »zerstoßen« (nach Dtn 9,21, *wa'ekót 'otó*, »ich zerstieß ihn« [den goldenen Jungstier]. Das Targúm Onkelos gibt *wa'ekót* mit *w'schafit* wieder), bei *t'schufénu* hingegen an »blasen« (*schúf* wie *nascháf*, Jes 40,24): »wenn die Schlange kommt, um zu beißen, bläst sie wie eine Art Pfeife« (gemeint ist das Zischen der Schlange). Zwei Verben nehmen auch Luzzatto (»zermalmen«, »zerstoßen« und »bedecken«, Ps 139,11) und M. D. Cassuto (»zertreten« und – »im gewöhnlichen Sinn« – »begehren«) an. Cassuto betont freilich, es sei schwer, die genaue Bedeutung der beiden Vokabeln zu bestimmen.

Im Spruch gegen Adam (V 17) und Eva (V 16) ist von *'izawón*, in jenem gegen Eva zusätzlich auch von *'ézew* die Rede. Beides bedeutet »Schmerz« (J. Wohlgemuth-J. Bleichrode), »Beschwerne« (Beschwer, B-R), oder »Mühe, Anstrengung« (Kimchi), »Qual« (Ibn Esra).

Um welche »Dornen und Disteln« (B-R: Dornen und Stechstrauch) es sich bei *qoz w'dardár* (V 18) handelt, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Die beiden Wörter bezeichnen – wie das entsprechende Zwillingspaar *schamír waschájit* (Jes 5,6; 7,24f; 9,17 u. a.) – die auf den Feldern wachsenden dornigen Unkräuter, die den Bauern den »Schweiß des Gesichts« (*se'át 'af*, V 19) »kosten«. M. Zohary (Pflanzen der Bibel, 1983, 159) nimmt aufgrund des arabischen *dardur* (= *Centaurea iberica*, die Iberische Flockenblume) an, daß *dardár* in unserem Text diese Pflanze bezeichnen könnte, läßt aber die Möglichkeit zu, daß es »im Lauf der Zeit . . . jenen Sinn verlor und eine allgemeinere Bedeutung annahm«. Zumal diese dornige Pflanze »nirgendwo auf den Feldern als Unkraut vorkommt und nicht in den Zusammenhang von Gen 3,18 paßt . . .«

Der Text in der Exegese

Jüdische Biblexegese beschäftigt sich mit dem *p'schat*, dem vordergründigen (»einfachen«) Sinn eines Textes, oder dem *d'rasch*, dem hintergründigen (erst »erforschten«). *p'schat* und *d'rasch* ergänzen sich, und oft wird erst durch den *d'rasch* der *p'schat* richtig faßbar. In Gen 3 kommt diese »Doppelgleisigkeit« der Kommentierung ausgeprägt zur Geltung.

Das liegt weniger an den beiden mysteriösen Bäumen im Garten als an einem der Hauptakteure: der *Schlange*. Wie steht es um dieses »listigste aller Tiere«, das in Israels Umwelt göttliche Kräfte besitzt, hier jedoch – in völliger Demythologisierung (B. Jacob, 101, M. D. Cassuto, in: Enc. miq-ra'it, I, 823f) – als Geschöpf Gottes (3,1) sein böses Spiel treibt? Und weshalb hat die Schlange es denn auf das erste Menschenpaar abgesehen, besonders auf die Frau? Und dann eine Frage, die alle Exegeten des Mittelalters beschäftigt hat: Wie hat diese Schlange ausgesehen? Ging sie aufrecht, besaß sie Beine, konnte sie sprechen? Nicht minder wichtig erschien die Frage nach der Sterblichkeit bzw. Unsterblichkeit des Menschen. Hätte er ohne Sünde »ewig« gelebt?

Der *p'schat* gibt Antworten. Wesentliche, wenn auch nicht erschöpfende.

1. Die Schlange – auch Urschlange (*hanachásch haqadmóni*; b. Sôta, 9b) genannt – ist (wie der Satan in Hiob) ein Versucher, der des Menschen innere Sicherheit infrage stellt. Können Adam und Eva das göttliche, das einzige göttliche Gebot, das sie erhalten, erfüllen? Sie vermögen es nicht.

»Einziges Gebot war in ihrer Hand, und sie sind seiner beraubt (oder: entkleidet) worden« (Gen. r. 19,11).

Im Moment, da die Gier (*ta'awá*, 3,6) im Spiel ist, versagt der gute vom Intellekt gefaßte Vorsatz. Dabei waren die Früchte jenes ominösen Baumes durchaus nicht anders als die Früchte der vielen anderen Bäume. Sie waren nicht größer und nicht schöner, weil alle Bäume »begehrtestenswert zum Ansehen und gut zum Essen« (2,9) gewesen sind. Doch die verbotene Frucht ist allemal die bessere ...

2. Die Schlange geht – wie jeder echte Verführer – mit großer Vorsicht ans Werk. Sie dreht die Wahrheit um und um, bis sie sie verdreht hat, und aus der Wahrheit eine Lüge wird. Am Anfang ihres Dialogs mit Eva steht eine verfängliche Frage: »Hat Gott wohl gesagt: ›nicht esset von allen Bäumen des Gartens‹?« (V1). Die Schlange hat demnach vom göttlichen Verbot gehört (wie, wird nicht gesagt) und weiß natürlich, daß dieses Verbot genau umgekehrt gelaute hat. Die tendenziös entstellende Formulierung soll Eva

zum Widerspruch, zur Korrektur des Gehörten, animieren. Und prompt fällt Eva auf den plumpen Trick herein (V 2f). Sie begeht dabei den fatalen Fehler, daß sie das Verbot des Essens um das Verbot des Berührens (*w'ló tig'ú bo*) erweitert.

»Chiskia sagte: Woher (ergibt sich), daß man durch die Hinzufügung vermindert? – Es heißt: »... Gott sagte: ihr dürft nicht von ihm essen und ihn nicht berühren« (b. Sanhedrin, 29a).

»Sie fügte dem Gebot etwas bei, und deshalb gelangte sie zur Verminderung« (Raschi).

Für die Schlange war es ein Einfaches, zu zeigen (Gen. r. 19,4 und Raschi), daß man durch das Berühren des verbotenen Baumes nicht ums Leben kam.

»Als die Schlange sie (Eva) am Baum vorübergehen sah, stieß sie sie auf ihn hin und sagte: »Siehst du, du bist nicht gestorben! Wie der Tod nicht durchs Berühren zu dir gekommen ist, so wird er nicht durchs Essen kommen« (Gen. r. 19,4).

Das steht nicht im Bibeltext, doch genauso versteht man ihn beim Lesen zwischen den Zeilen.

B. Jacob (92; 103) und N. Leibowitz (ʿijuním b'séfer b'reschít, 1966, 22–25) zeigen den Aufbau des Zwiegespräches, das unter dem Zeichen der »Verminderung« steht.

Gott befahl:

»Von *allen* Bäumen des Gartens magst du (reichlich) essen. Nur vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen, denn am Tage, da du von ihm issest, wirst du (sicher) sterben« (2,16f).

Die Schlange »fragt«:

»Hat Gott wohl gesagt: *nicht* esset von allen Bäumen des Gartens?« (3,1).

Eva repliziert:

»Von der Frucht der Bäume des Gartens mögen wir essen, doch von der Frucht des Baumes, der *in der Mitte des Gartens (ist)*, hat Gott gesagt: »esset nicht davon und *berührt ihn nicht*, damit ihr nicht sterbet« (3,2f).

Gott erlaubt *alle* Bäume des Gartens mit Ausnahme eines einzigen. Der Bereich des Zugänglichen, des Zur-Verfügung-Stehenden, ist weit und bietet einen bequemen Lebensraum. Die Schlange sucht die Tatsachen auf den Kopf zu stellen – nichts ist euch erlaubt! –, und wird in dieser bewußten Irreführung von der ahnungslosen Frau korrigiert. Eva vergißt jedoch zu

sagen, daß nicht nur die »Frucht der Bäume«, sondern die Frucht »aller Bäume« (vom Baum der Erkenntnis abgesehen) erlaubt ist. Sie schränkt den Lebensraum ein. Das ist der erste Fehler. Gott ist gütig, denkt sie sich, aber so übertrieben gütig ist er wiederum nicht . . . Den zweiten Fehler begeht sie mit der Überbetonung des Verbots: der Baum steht in der Mitte des Gartens (das ist nach 2,9 zwar richtig, wird aber im Befehl Gottes nicht erwähnt). Er steht im Zentrum des Gartens und im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit. Eva sieht nicht das Erlaubte, sondern beinahe nur noch das Verbotene. Und weil dem so ist, begeht sie den dritten Fehler: sie erweitert das Eßverbot um das Berührungsverbot. Und dann geschieht der vierte Lapsus. Aus dem *ethischen* Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe (2,17: »denn am Tage, da du von ihm issest, wirst du (sicher) sterben«) wird ein *mechanischer* Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung (3,3: »damit ihr nicht sterbet«).

So wird aus einem ausdrücklichen Verbot Gottes (2,16: *wajzaw*) ein bloßes »es sagte Gott« (3,3). Das Verbot ist kein ernst zu nehmendes Verbot, ist eher ein guter Rat. Damit fällt die Angst Evas dahin, die Skrupel sind geschwunden.

Und jetzt stößt die Schlange zu. Der perfide Schlag steht in V 5. Sie unterschiebt Gott unlautere Absichten. Das Verbot soll die Konkurrenz des Menschen verhindern: »Ihr werdet sein wie Gott, kennend Gut und Böse.« (»Wie Gott« oder »wie Engel«, Ibn Esra).

»Wie Er Welten schafft und Welten zerstört, so könnt ihr (dann) Welten schaffen und Welten zerstören. Wie Er tötet und belebt, so könnt auch ihr töten und beleben« (Pirqé d'rabbi 'Eliéser. XIII).

»Jeder Handwerker haßt die Leute seines Handwerks (aus Konkurrenzgründen). Vom Baum hat Er gegessen und die Welt geschaffen« (Gen. r. 19,4; Raschi).

Die Frau ist unvorsichtig genug gewesen, der Schlange eine Angriffsfläche zu bieten. Wie sie – schwankend geworden in ihrem Glauben an die Rechtmäßigkeit des Gottesbefehls – wiederum die verlockenden Früchte sieht, greift sie zu und gibt – nicht weiter zaudernd – auch ihrem Mann, der »mit ihr ist« (*imá*). Adam ißt, seinerseits ganz ohne Skrupel. Vier Verben folgen aufeinander, Verben der Tätigkeit und nicht mehr des Reflektierens: *watíqách* . . . *watochál*, *watitén* . . . *wajochál* (sie nahm . . . und sie aß, sie gab . . . und er aß, V 6). Aktiv ist eigentlich nur die Frau; der Mann läßt sich führen und verführen. Erst von V 7 an tritt Adam in Erscheinung, erst in V 7f stehen die Verben im Plural (*watipaqáchna*, *wajed'ú*, *wajitp'ru*, *waja-asú*, *wajischm'ú*; *wajitchabé*) (»es versteckte sich« ist zwar Singular, doch

werden als Subjekt Adam und Eva genannt). Nun agieren beide Menschen zu zweit. Eva hat ihren »Teil« geleistet.

Nach der Tat ist es Adam, der als erster angesprochen wird. »Da rief der Herr, Gott, den *Adam* und sagte zu *ihm*: ›Wo bist du?‹ Und *er* (Adam) antwortete: ›Deine Stimme hörte *ich* im Garten, und *ich* fürchtete mich und *ich* versteckte mich, denn *ich* bin nackt« (V 10f). Was Eva denkt und fühlt, wird verschwiegen. Hat sie Gewissensbisse? Ihr Handeln ist wie jenes ihres Mannes durch Angst gekennzeichnet. Sie versteckt sich mit ihm, sie empfindet die Blöße als Schande und versucht – wie Adam – die Schuld von sich auf eine andere Person abzuschieben. Auf den Fluchtversuch (das Verstecken) folgt die Feigheit. Adam beschuldigt die Frau und erdreistet sich gegen Gott: »die *Du* mir gegeben hast« (Gott ist eigentlich die Ursache seiner Schuld: hätte er keine Frau bekommen, wäre er nicht verführt worden! s. Raschi, Sforino nach b. 'awodá sará, 5b), Eva sucht die Verantwortung auf die Schlange abzuwälzen.

Gott akzeptiert die Ausflüchte nicht. Er fragt den Menschen (»wo bist du?«) und wünscht eine Antwort. Nicht die Antwort, die im Äußerlichen stecken bleibt (V 10f) – Gott fragt nicht, um zu erfahren, was er zuvor nicht weiß –, sondern die Antwort des Herzens, des Gewissens. Er will das Schuldbekenntnis des Sünders und nur dieses Schuldbekenntnis. Denn dann wird Er verzeihen, weil er Schuld immer verzeiht. Doch weil die ersten Menschen – nur sie? – nicht zur Tat stehen, trifft sie die Strafe.

Es fällt auf, daß nur Adam und Eva von Gott gefragt werden, nicht jedoch die Schlange. Sie wird gleich mit dem Verdikt (»weil du dies getan hast . . .«, V 14) angefahren. Weshalb?

»Bei einem Mordprozeß führt man Argumente zugunsten des Täters an, obschon er selbst keine Argumente vorgebracht hat. Nicht so beim ›mesit‹ (Verführer, Aufwiegler) . . . , denn der Barmherzige (Gott) sagt: ›. . . du sollst kein Mitleid mit ihm haben und seine Schuld nicht verheimlichen‹ (Dtn 13,9). Der Passus spricht von jenem, der zu Götzendienst verführen will« (b. Sanhedrin, 29a, vgl. Kimchi).

»R. Samuel bar Nachman sagte im Namen R. Jonathans: Woher (weiß man), daß der Verführer nicht verteidigt wird? – Von der Urschlange. R. Simlaj sagte nämlich: Viele Argumente hätte die Schlange vorbringen können, und sie hat sie nicht vorgebracht. Und weshalb hat der Heilige, gelobt sei Er, sie nicht angeführt? – Weil sie sie nicht angeführt hatte (und man für einen Verführer nicht argumentiert). Was hätte sie sagen können? – ›Die Worte des Rabbi und die Worte eines Schülers – die Worte wessen werden gehört?‹ (Adam und Eva hätten nach diesem Sprichwort – b. Kiduschin 42,2 u. a. – auf Gottes und nicht des ›Schülers‹, der Schlange Stimme hören sollen)« (b. Sanhedrin, 29a; Raschi zu 3,14).

Zu den Strafen

Der *Schlange* wird angekündigt: Kriechen auf dem Bauch, Fressen von Staub, Feindschaft zwischen ihr und der Frau für alle Zeiten.

Eva erfährt von schmerzvoller Schwangerschaft und schmerzvoller Geburt und von der »Herrschaft« des Mannes über sie.

Adam von der Härte des Ackerbaus und dem Tod.

Ein *Fluch* (*arúr*) trifft die *Schlange* (V 14), die von allen übrigen Tieren ausgeschieden und degradiert wird, nachdem sie zum »König über sie« in »aufrechtem« (menschengleichem) Gang bestimmt war (b. Sotá, 9b). Anstelle der Zutraulichkeit zur Frau herrscht ewige Feindschaft. Verflucht ist auch die »*Erde* um deinetwegen« (V 17). Das genießbare »Gras« muß ihr abgerungen werden, und wenn es sprießt, sprießen auch Dornen und Disteln.

Adam und Eva sind – anders als Kajin (Gen 4,11) – nicht »verflucht«. Die Schmerzen gelten für Eva allein (anders als bei der »Feindschaft« zwischen ihr und der Schlange, ist von einer Übertragung auf die Nachkommen nichts gesagt), die Härte des Ackerbaus macht nur Adam zu schaffen.

»Nur solange Adam lebt, ist die *adama* verflucht. Der erste Mann und Fromme, der nach ihm geboren wird, Noah, befreit sie davon (8,21). . . . Der Gedanke, daß die ganze Menschheit in alle Zukunft wegen dieser Tat des einen Adam leiden solle, ja daß darum die ganze Ordnung der Natur verkehrt worden sei . . . , ist für das AT ungeheuerlich (sic!) und erst durch Einflüsse von außen dem Text aufgedrungen worden« (B. Jacob, 118f).

Nach jüdischem Schriftverständnis fehlt die »Erbsünde«, die Adams und Evas Schuld für alle künftigen Generationen übertragen hätte. (Zum Thema »Erbsünde« s. J. H. Hertz, Pentateuch, Anhang B; H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 1978 (Nachdruck), L. Baeck, Das Wesen des Judentums, ⁶1960, 177f).

Die Schmerzen bei der Geburt eines Kindes sind daher ebensowenig von Gott verordnetes Gebot wie die mühsame Arbeit auf den Feldern. Wer sich der medizinischen und technischen Möglichkeiten bedient, um die »Schmerzen« zu eliminieren (Schwangerschaftstraining, Narkose, allenfalls Kaiserschnitt, beziehungsweise der landwirtschaftlichen Maschinen), handelt nicht gegen den Willen seines Schöpfers.

M. D. Cassuto (zu V 16) zeigt, »daß die Verordnungen Gottes nicht nur Strafe sind, sondern auch – und im besonderen – Anordnungen zugunsten des Menschengeschlechts«. Im Garten zu Eden sind Kinder nicht nötig, weil das menschliche Leben zumindest vorerst nicht beschränkt ist. Jetzt werden

Kinder mit Schmerzen geboren, aber es gibt Kinder, es besteht eine Zukunft. Im Garten ist Nahrung reichlich vorhanden. Nach der Sünde muß Adam schwer arbeiten, aber er findet Nahrung, er muß nicht verhungern. Die Kleidung deckt seine Nacktheit, sie ist zugleich jedoch auch Schutz vor Kälte und Hitze. Gott ersetzt das Feigenblätter-Geflecht durch »Röcke aus Fell« (V 21), Symbol der Zivilisation.

Entsprechend heißt es im Talmud (b. Jomá, 75 a):

»Es sagte R. Joseph: Komm und sieh, daß Gottes Eigenschaft anders ist als jene eines Menschen aus Fleisch und Blut.

Die Eigenschaft des Menschen: Er ärgert seinen Nächsten, macht ihm das Leben sauer. Gott aber ist anders: Er verfluchte die Schlange, doch wenn sie aufs Dach steigt, so findet sie gleich ihre Nahrung. Kommt sie herunter, so ist die Nahrung gleich vorhanden.

Er verfluchte die Frau: alle eilen ihr nach!

Er verfluchte den Ackerboden: alle ernähren sich von ihm!«

Selbst der Tod verliert seinen Stachel. Der Mensch – aus Erde gebildet (2,7) – kehrt zur Erde, seinem Ursprung, wieder zurück. Unsterblich wäre er ohnehin nicht gewesen, wie Ibn Esra (zu 3,6) betont:

»Bereits hat einer der griechischen Ärzte eindeutig bewiesen, daß das menschliche Leben eine Grenze haben muß.«

Die Vertreibung aus dem »Paradies« (»damit er seine Hand nicht ausstrecke und vom Baum des Lebens nehme, davon esse und *l'olám* [für sehr lange; länger als ihm bestimmt] lebe«, V 22) beendet den Kindheitszustand des Menschen und zerbricht seine Geborgenheit.

Sie führt ihn jedoch zugleich in ein tätiges und erfülltes Leben hinein.

»Aber dieses den Menschen aus allem bloßen Naturgeschehen herausnehmende Schicksal ist gleicherweise sein Unheil und seine Größe« (K. Jaspers, *Die Atom-bombe und die Zukunft des Menschen*, 1960, 260f).

Aus der Güte Gottes für alle seine Geschöpfe (Ps 145,9) ist auch die »verfluchte« Schlange nicht ausgenommen. Sie frißt »Staub«, doch ihn gibt es überall. Ihre Nahrung ist immer bereit« (Raschi im Kommentar zu b. B'rachót, 57a).

Die jüdischen Bibelkommentatoren sind in ihrer Suche nach dem Sinn eines Textes gleichsam in geheime Gemächer vorgestoßen. Neben den *p'schat* stellten sie den *d'rasch*. Philo von Alexandrien (ca. 20 v.d.Z. – 50 d.Z.), Meister in der allegorischen Deutung der Schrift, sieht in der Schlange die *hēdonē* (Über die Erschaffung der Welt, Kap. 55–56), was – so B. Jacob

(102) – einer »sinnlichen Begierde« gleichkommt. Der Weg zur psychologischen Deutung wird mit Philo geöffnet. Die Schlange kann gar nicht geredet haben (Saadia Gaon, Salomo ibn Gabirol, zit. bei Ibn Esra, zu 3,1; Abarbanel zu 3,1 ist der gleichen Auffassung und meint, Eva habe aus dem Beispiel der die Früchte des Baums der Erkenntnis essenden Schlange (!) entsprechende Schlüsse gezogen.) Sforno erklärt kurz und bündig:

»Die Schlange ist der Satan, das ist der Trieb zum Bösen. Groß ist der Schaden, obschon nur wenig gesehen wird« (zu 3,1) (d. h. die Schlange wird kaum gesehen, doch ihr Wirkung ist verheerend).

Sforno verwendet eine Legende (Pirqé d'Rabbí 'Eli'ésér, XIII, Gen. r., 19), die bereits Maimonides (FdI, II, Kap. 30) interpretierte. Danach ritt der große Todesfürst Sama'él auf der Schlange (»sie war groß wie ein Kamel«) einher, um die ersten Menschen, in denen er Rivalen sah, zu vernichten. Maimonides deutet den Namen Sama'él (von aram. *sáma'*, »blind«) im Sinn von Begierde, weil sie die Menschen blende. *nachásch* (von *nachésh*, »sich einbilden«) ist die Einbildungskraft. Wenn – so Sforno – die Begierde (*hakóach hamiřawé*) über die Einbildungskraft (*hakóach ham'dumé*) herrscht und sich der Intellekt (*hakóach hasichlí*) nicht gegen diesen Mißstand zur Wehr setzt, ist der Mensch den irdischen Genüssen verfallen. Gen 3 bildet dafür den Beweis.

Die psychologische Deutung des Textes ist nichts anderes als ein *d'rasch*, und – wie Maimonides und Sforno zeigen – nicht einmal ein moderner. B. Jacob (102) steht in der alten Tradition, wenn er schreibt:

»Die begehrliehen, arglistigen und zum Tier ziehenden Gedanken der Menschen sind dem Tier in den Mund gelegt, weil sie aus dem Tier im Menschen stammen.« (Vgl b. Schabbát, 146a, wonach in den Menschen Schlangengift steckt, das sie nur durch das Hören auf Gottes Gebote [»Offenbarung am Sinai«] zu entfernen vermögen.)

Wegweisung für unsere Zeit

»Das Böse ist ein Produkt menschlichen Verhaltens, nicht ein im Kosmos inhärentes Prinzip.« (N. M. Sarna, *Understanding Genesis*, ⁴1976, 27). Die Schlange im Herzen versucht den Menschen immer wieder zu verführen und ihm Scheinwerte als echte Werte vorzugaukeln. Wenn er versagt, so geschieht es immer durch eigene Schuld, mag sie auch noch so sehr – wie die Schuld Adams durch Evas Handlungsweise – durch die Schuld des Mitmenschen mitverursacht sein. Keiner kann sich vor der Verantwortung, die sein

Tun ihm auferlegt, drücken. Eine Flucht vor sich selber ist so wenig möglich wie eine Flucht vor dem Schöpfer. Das erfährt beispielsweise ein Jona, das erfährt jeder Einzelne.

Doch nicht die Schuld an sich ist das Tragische.

Rabbi Bunam lehrte: »Die große Schuld des Menschen sind nicht die Sünden, die er begeht – die Versuchung ist mächtig und seine Kraft gering! Die große Schuld des Menschen ist, daß er in jedem Augenblick die Umkehr tun kann und nicht tut« (M. Buber, Schriften zum Chassidismus, 1963, 641).

Adam tut das Falsche:

»Adam begeht eine weitere Sünde: er versucht die Wahrheit durch seine Entschuldigung zu verkleinern« (R. J. H. Hertz, zu 3,10).

Er versteckt sich.

»Adam versteckt sich, um nicht Rechenschaft ablegen zu müssen, um der Verantwortung für sein Leben zu entgehen. So versteckt sich jeder Mensch, denn jeder Mensch ist Adam und in Adams Situation.

Um der Verantwortung für das gelebte Leben zu entgehen, wird das Dasein zu einem Verstecksapparat ausgebaut.

Und indem der Mensch sich so »vor dem Angesicht Gottes« versteckt und immer neu versteckt, verstrickt er sich immer tiefer und tiefer in die Verkehrtheit . . . In diese Situation hinein fällt die Frage Gottes. Sie will den Menschen aufrühren, sie will seinen Verstecksapparat zerschlagen, sie will ihm zeigen, wo er hingeraten ist, sie will in ihm den großen Willen erwecken, heraus zu gelangen« (M. Buber, Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, 1960, 10f).

Aufgabe des Menschen ist daher je und je die Besinnung auf den Sinn des Lebens und auf den Ort, an dem er steht. Nicht die Schuld hat das letzte Wort, sondern die Umkehr, die auf sie folgt. Die »Vertreibung aus dem Paradies« ist – nicht nur in den »Tagen des Messias« mit ihrem neuen »Paradies«, dem »Friedensreich« (Jes 11,1–9) – reversibel. Das Versagen des Menschen, von dem Gen 3,1–19 spricht, wird zum Gelingen, wenn die unausweichliche Gottesfrage »Wo bist du?« vernommen und durch ein besseres Handeln beantwortet wird.