

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 52 (1996)

Artikel: "Ich bin der Herr, dein Gott..." : das erste Gebot des Dekalogs in rabbinischer Auslegung
Autor: Neudecker, Reinhard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960719>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

“Ich bin der Herr, dein Gott ...”

Das erste Gebot des Dekalogs in rabbinischer Auslegung*

*von Reinhard Neudecker***

Seit Beginn der neuen Beziehungen zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk, welche für die Katholiken vor allem mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil einsetzen, ist es auch Christen nahegelegt worden, die Heilige Schrift zusammen mit Juden und mit Hilfe jüdischer Kommentare zu lesen. So heißt es etwa in einem 1983 von der Diözese Rom veröffentlichten Dokument: “Zu empfehlen ist im besonderen die gemeinsame Lektüre des Alten Testaments auch im Licht der jüdischen Tradition in ihren verschiedenen Strömungen (normativ, narrativ und mystisch), um sich an einen Zugang zu dem heiligen Text zu gewöhnen, der besonders hilfreich sein kann, den unergründlichen Widerhall des Wortes Gottes zu vernehmen”¹.

In diesem Sinn wollen wir einen kurzen biblischen Text, das erste Gebot des Dekalogs, aus der Sicht einiger klassischer Auslegungen² zu verstehen suchen. Ich lege hier eine kleine Auswahl aus einer großen Zahl von rabbinischen Kommentaren vor; sie stammen so gut wie alle aus den ersten drei bis vier Jahrhunderten unserer Zeitrechnung³.

* Der vorliegende Aufsatz beruht auf einem Vortrag, der am 23. Februar 1995 vor einer christlich-jüdischen Vereinigung in Mailand gehalten wurde.

** Prof. Dr. Reinhard Neudecker SJ, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta, 25, I - 00187 Roma, Italien.

- 1 *Verso l'unità dei cristiani, Sussidio per una pastorale ecumenica nella diocesi di Roma*, Rom 1983, 38 = Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg), *Die Kirchen und das Judentum, Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn-München 1987, 217.
- 2 Die Quellen der hier vorgelegten Texte, die ich in freier, dem Sinn entsprechender Übersetzung vorlege, sind jeweils angegeben. Eine relativ vollständige Sammlung der rabbinischen Kommentare zum ersten Gebot des Dekalogs findet sich in dem von Menahem M. Kasher herausgegebenen enzyklopädischen Werk *Torah Shelemah*, Band 16, New York 1955, 6-27 (hebräisch). Englische Übersetzungen der wichtigsten dieser Texte hat Harry Freedman herausgegeben; sie finden sich in Kasher, Menahem M., *Encyclopedia of Biblical Interpretation*, Band 9, New York 1979, 111-130.
- 3 Eine genauere Datierung kann in unserem Rahmen nicht versucht werden. Der interessierte Leser kann sich hier an Werken wie z.B. Stemberger, Günter, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1992 oder der *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1972ff orientieren.

Was ist die Eigenart der rabbinischen Bibelauslegung, die man mit dem Begriff Midrasch bezeichnet? Hören wir, was ein Schriftgelehrter aus dem 2. Jh., Simeon ben Soma, dazu zu sagen hat. Er kommentiert den Vers Ex 19,1, mit dem das Sinai-Geschehen eingeleitet wird. Dieser Vers enthält ein Wort, das einen aufmerksamen Leser aufmerken läßt: "Im dritten Monat nach dem Auszug der Israeliten aus Ägypten, an *diesem* (d.h. dem heutigen) Tag, kamen sie in der Wüste Sinai an." Müßte es nicht "an *jenem* Tag" heißen, da doch das Sinai-Geschehen in der Vergangenheit stattfand? Oft betrachtet man das eigenartige "heute" als eine liturgische Einfügung: sie geht zurück auf die Verwendung des Textes an einem bestimmten Festtag, an dem das Gedächtnis des Sinai-Ereignisses aktualisierend begangen wurde. Ben Soma geht noch einen Schritt weiter: Die Bibel (die schriftliche Tora) spricht vom "heutigen Tag", um den Leser zu belehren: An jedem Tag, da man sich mit der Bibel beschäftigt, muß man sich sagen: "Es ist, als ob ich sie am heutigen Tag von [Gott auf dem Berg] Sinai empfange" (TanB, Yitro 7). Der Tag, an dem ich die Bibel lese, das Zimmer, in dem ich über die Bibel meditiere, sie werden mein Sinai. Es gilt also, aus der Bibel nicht nur das herauszuhören, was einst Mose oder die großen Meister der Vergangenheit gehört haben, und auf die biblische Botschaft so wie sie zu antworten. Die Sache betrifft jeden ganz persönlich, hier und jetzt: Was höre ich heute, wie antworte ich heute?

Bei einer solchen Einstellung enthält ein Text nicht nur eine einzige Deutung, sondern ist offen für zahlreiche Interpretationen. Die Bibel als das Wort Gottes besaß für die Rabbinen besondere Tiefe und enthielt einen unerschöpflichen Reichtum, den es galt, im Erforschen nach allen Seiten hin aufzudecken: "Wende sie (die Bibel) hin und wende sie her, denn in ihr ist alles enthalten!" (mAv 5,22). Das Wort der Schrift war für die Rabbinen "wie Feuer ... und wie ein Hammer, der den Felsen zerschmettert" (Jer 23,29). Wie durch den Hammerschlag auf den Felsen viele Funken sprühen, so entströmt dem Wort der Schrift eine vielfältige Botschaft (vgl. bSan 34a). Die Bibel enthüllte immer neue Offenbarungen, sie blieb immer lebendig: "Für alles gibt es Grenzen; Himmel und Erde haben Grenzen. Nur ein Ding hat keine Grenzen: die Tora" (BerR 10,1)⁴.

Die rabbinische Bibelauslegung ist also etwas anderes, als was wir heute unter Exegese verstehen, auch wenn sie vieles enthält, was exegetisch richtig und wertvoll ist. Es handelt sich um ein Meditieren anhand der Bibel, um einen Dialog mit der Bibel. In weiten Teilen, vor allem bei der Beschäftigung mit nichtgesetzlichen Texten, geht es um ein Theologisieren anhand der Heiligen Schrift; man könnte von narrativer Theologie sprechen. Diese ist anschaulich, bildhaft, unterhaltend, lebhaft, flexibel, spielerisch und doch ernst.

Noch ein kurzes Wort zum rabbinischen Bibelausleger. Um in einen fruchtbaren Dialog mit der Bibel treten und den "Hammer, der den Felsen zerschmettert", richtig benützen zu können, ist es unerlässlich, daß der Ausleger nicht nur theoretisches Wissen, sondern vor allem seine eigenen religiösen Einsichten und Erfahrungen einbringt. Wer nur theoretisches Wissen hat, aber kein Interesse für

4 Angesichts dieses freien Umgangs mit dem Wort der Schrift gilt es zu beachten, daß Bibelstellen oft anders übersetzt und verstanden werden müssen, als es in den heutigen Übersetzungen der Fall ist.

das Religiöse, ist kein wahrer Schriftausleger, so wie ein Handwerker, der seine Geräte nicht dabei hat, kein wahrer Handwerker ist; der Schlüssel zum Verständnis der Bibel ist das religiöse Leben (ShemR 40,1). Ähnlich heißt es im Zohar (II,99a): "... die Tora erschließt ihre innersten Geheimnisse nur denen, die sie lieben".

Es soll nunmehr versucht werden, anhand von ausgewählten Texten das erste Gebot im Lichte einiger rabbinischer Traditionen zu lesen und zu verstehen. Dieses Gebot umfaßt nach jüdischer Auffassung nur den einen Vers: "Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt hat" (Ex 20,2 = Dtn 5,6). Die Kommentare, die ich zu den rabbinischen Texten vorlege, sind bewußt kurz gefaßt. Ich möchte keineswegs versuchen, diese Texte auf rationalem Wege auszuloten oder gar ihre Aussagen in theologische Fachbegriffe zu zwängen. Auf diese Weise kämen fremde Aspekte in sie hinein; vor allem aber hätte der Hörer oder Leser dann wohl kaum die Möglichkeit, die rabbinischen Texte auf sich wirken zu lassen und mit ihnen ähnliche Erfahrungen zu machen wie jene, aus denen heraus sie erwachsen sind.

1. Der erste Text, dem wir uns zuwenden, stellt die Frage, warum Gott das erste Gebot und überhaupt alle zehn Gebote nicht am Anfang seines Handelns mit den Menschen gegeben hat. Würde man nicht erwarten, daß so zentrale Sätze, in denen Gott seinen Herrschaftsanspruch zum Ausdruck bringt und die Grundregeln des menschlichen Verhaltens verkündet, schon dem ersten Menschenpaar hätten gegeben werden sollen? Warum hat sich Gott nicht wenigstens in Ägypten, als er die Israeliten durch Mose in die Freiheit führen wollte, vor ihnen feierlich geoffenbart und sich als ihr Herr und Gott proklamiert? Auf diese Fragen antwortet unser Text mit einem Gleichnis. Es spricht von römischen Machthabern, die sich als Herren und Götter feiern ließen, und von der Situation, die in den von ihnen besetzten Ländern anzutreffen war.

Warum sind die Zehn Gebote nicht gleich am Anfang der Tora verkündet worden? Die Weisen haben zur Erklärung folgendes Gleichnis erzählt: Ein Herrscher kam in ein Land und sprach zu den Einwohnern: "Ich will euer König sein!" Sie entgegneten ihm: "Hast du uns denn etwas Gutes getan, daß du unser König sein solltest?!" Was tat er? Er baute ihnen eine Stadtmauer, errichtete ihnen eine Wasserleitung und führte Kriege für sie. Dann sprach er wiederum zu ihnen: "Ich will euer König sein!" Sie antworteten: "Ja, gewiß!" Ebenso handelte der Allmächtige. Er führte die Israeliten aus Ägypten, spaltete für sie das Meer, ließ für sie das Manna vom Himmel fallen, ließ den Brunnen in der Wüste aufsprudeln, trieb ihnen die Wachteln zu und führte für sie den Krieg gegen Amalek. Erst dann sprach er zu ihnen: "Ich will euer König sein!" Sie antworteten: "Ja, gewiß!"

MekhY (ed. Horovitz-Rabin, 219)

Der Text will sagen: Gott verhält sich nicht wie ein Herrscher, der seinen Untertanen seinen Willen aufzwingt. Bevor er seine Gebote verkündet, zeigt er

den Menschen, daß er sich um sie kümmert und es gut mit ihnen meint; nur so kann er sicher sein, daß sie seine Gebote richtig verstehen und innerlich annehmen.

2. Das erste Wort, das Gott an die Israeliten richtete, also das "Ich", gab einem Meister des zweiten Jahrhunderts n. Chr., Rabbi Nehemja, Anlaß zu einer tiefsinngigen Überlegung. Die Bibel verwendet hier nicht das übliche hebräische Wort *ani*, sondern *anochi*. R. Nehemja bemerkt, es handle sich bei diesem *anochi* um ein ägyptisches (koptisches) Fremdwort. Sollte Gott mit den Israeliten nicht auf Hebräisch sprechen?

Warum hat Gott auf ägyptisch zu reden begonnen? Das läßt sich mit folgendem Gleichnis erklären: Ein König hatte einen Sohn, der in Gefangenschaft geriet. Dort verbrachte er lange Zeit und lernte die Sprache derer, die ihn gefangen hielten. Als dann der König an seinen Feinden Rache nahm und seinen Sohn zurückholte und mit ihm in seiner eigenen Sprache reden wollte, konnte der Sohn ihn nicht mehr verstehen. Was tat der König? Er fing an, mit ihm in der Sprache derer, die ihn gefangen gehalten hatten, zu reden. Ebenso handelte der Heilige, gepriesen sei er, mit Israel. In all den Jahren, welche die Israeliten in Ägypten verbrachten, lernten sie die Sprache der Ägypter. Als dann der Heilige, gepriesen sei er, sie befreite und ihnen die Tora geben wollte, konnten sie ihn nicht verstehen. Da sagte der Heilige, gepriesen sei er: "Wahrhaftig, ich muß mit ihnen auf ägyptisch reden." ... Darum fing er in der Sprache der Ägypter an und sagte: "Anochi."

TanB, Yitro 16⁵

In dem eben zitierten Text wird ausgedrückt, daß Gott, wenn er mit uns spricht, auf unser Niveau herabsteigt. Er spricht so, wie wir ihn verstehen können.

3. Die nächsten vier Texte beschäftigen sich mit der Frage, warum die Zehn Gebote im Singular formuliert sind. Gott spricht doch zum ganzen Volk! Müßte er also nicht sagen: "Ich bin der Herr, *euer* Gott ... *Ihr* sollt nicht ..." ? Nach einer ersten Erklärung hat Gott deshalb im Singular gesprochen, weil er sah, daß alle Israeliten eine enge Gemeinschaft, eine Einheit bildeten. Diese Tatsache wollte er würdigen und anerkennen:

Rabbi Juda ha-Nasi sagte: Obwohl Gott zum ganzen Volk sprach, heißt es "dein Gott", im Singular. Dadurch wollte er den Israeliten eine Anerkennung aussprechen. Als sie nämlich zum Empfang der Tora alle am Berg Sinai standen, waren sie alle ein Herz und eine Seele, um so die Herrschaft des Himmels freudig auf sich zu nehmen. Und nicht nur dies, sie erklärten sich sogar bereit, füreinander einzustehen.

MekhY (ed. Horowitz-Rabin, 219)

5 Vgl. Thoma, Clemens/Lauer, Simon, *Die Gleichnisse der Rabbinen*, Bern etc. 1986, I, 141-144.

4. Der folgende Text sieht hinter den Singularformen einen anderen Grund:

Warum sind die Zehn Gebote im Singular formuliert? Um dich zu lehren, daß ein jeder Israelit sagen soll: Um meinetwillen sind die Zehn Gebote gegeben worden, und ich muß sie beobachten. Daß er also nicht sage: Es genügt, wenn die Tora von anderen beobachtet wird.

LeqT (ed. Buber, Yitro 26)

5. Derselbe Gedanke, etwas anders ausgedrückt:

Warum sind die Zehn Gebote im Singular formuliert? Um dadurch zu lehren, daß selbst, wenn ein einzelner sie mißachtet, es so ist, als ob alle sie mißachteten.

MHG Shem (ed. Margulies, 401)

Daß die Sünde eines einzelnen alle Menschen betrifft, wird mit folgendem Gleichnis erklärt: Eine Gruppe von Menschen fährt in einem Boot. Da beginnt einer von ihnen, den Boden unter seinem Sitz anzubohren. Als die anderen sich zornig gegen ihn wenden, gibt er zur Antwort: "Was kümmert es euch, ich bohre ja nur an meinem Platz!" Die Reisegefährten erwidern: "Aber wird dann nicht das Wasser durch die Öffnung dringen und das ganze Boot überfluten!" (WaR 4,6).

Die Lehre, daß die Sünde des einzelnen sich auf alle Menschen auswirkt, wie umgekehrt das Verdienst eines einzelnen allen Menschen zugute kommt, hat Paulus auf Adam bzw. Christus angewandt: "Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen (d.h. alle) zu Sündern wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechten gemacht werden" (Röm 5,19). Ähnlich 1 Kor 15,21-22: "Da nämlich durch einen Menschen der Tod gekommen ist, kommt durch einen Menschen auch die Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus einst alle lebendig gemacht." Solche Aussagen können mit der Ratio kaum erfaßt werden; durch Intuition oder tiefe Erfahrung kann man dem, was gemeint ist, näher kommen.

6. Eine andere Erklärung ersieht aus den Singularformen, daß Gott tatsächlich mit jedem einzelnen geredet hat; er sprach zu jedem in ganz individueller Weise. Dies wird am Beispiel des Manna verdeutlicht, über dessen Geschmack die Bibel sonderbarerweise unterschiedliche Aussagen macht.

Rabbi Jose bar Hanina hat gesagt: Das göttliche Wort redete mit jedem einzelnen nach dessen Fassungskraft. Wundere dich nicht darüber; denn als das Manna für die Israeliten herabkam, hatte es für die einzelnen einen je verschiedenen Geschmack. Es schmeckte nämlich den kleinen Kindern, den Jugendlichen und den Alten wie die ihnen jeweils vertraute Speise. Den kleinen Kindern schmeckte es wie die Milch, mit der sie an der Brust ihrer Mutter gestillt werden; denn es heißt: "Sein Geschmack war wie der Geschmack der Milch an der Mutterbrust" (Num 11,8). Von dem Manna, das die Jugendlichen aßen, heißt es dagegen: "Mein Brot, das ich dir gegeben habe" (Ez 16,19). Und von dem

Manna, das die Alten aßen, heißt es: "Sein Geschmack war wie Honigkuchen" (Ex 16,31). Wenn schon das Manna für die einzelnen einen jeweils verschiedenen Geschmack hatte, um wieviel mehr gilt dies entsprechend vom göttlichen Wort! Ein jeder hörte es nach seiner eigenen Fassungskraft. David⁶ hat gesagt: "Die Stimme des Herrn ergeht mit Macht" (Ps 29,4). Es steht nicht geschrieben: "Die Stimme des Herrn ergeht mit *seiner* Macht", sondern: "Die Stimme des Herrn ergeht mit Macht", das heißt, mit der Macht, die jedem einzelnen angemessen ist.

PesK 12,25 (ed. Mandelbaum I, 224)

Nach diesem Text wird Gott von jedem Menschen und in den verschiedenen Lebensabschnitten eines jeden Menschen auf je andere Weise erfahren⁷. Es ist *mein* Gott, dem ich begegne; mit mir ganz persönlich redet er. Ganz persönlich will auch ich von ihm reden. Auf dem Hintergrund dieses und vieler anderer Texte versteht man, daß die Theologie, also das Bestreben, die religiöse Welt systematisch und abstrakt als allgemeingültig zu erfassen und hinzustellen, im Judentum eine untergeordnete Stelle einnimmt. Manche Juden behaupten, Theologie sei eine nichtjüdische Angelegenheit; sie sei sogar ein Hindernis und eine Bedrohung für den Glauben⁸.

7. Auch die nächste Erklärung nimmt die Singularformen im wörtlichen Sinn, versteht sie aber anders als der vorausgehende Text. Gott sprach zu einer einzigen Person, nämlich zu Mose. Wir haben hier ein treffendes Beispiel für das spielerische und doch ernste Moment des rabbinischen Midrasch vor uns.

Der Text gehört zu einer Reihe von Äußerungen, die sich mit der Geschichte vom Goldenen Kalb (Ex 32) auseinandersetzen. Dabei ging es zum einen um die Bewältigung der Übertretung des zweiten Gebots des Dekalogs: "Du sollst keine anderen Götter neben mir haben ..." (Ex 20,3-6), einer äußerst schweren Sünde, von der es heißt: "Wer anderen Göttern opfert außer dem Herrn, der soll vernichtet werden" (Ex 22,19). Zum andern mußten die Rabbinen zu Angriffen und Behauptungen vor allem aus Kreisen des damaligen Christentums (vgl. schon Apg 7,42) Stellung nehmen: Durch die Anfertigung des Goldenen Kalbs hätten die Juden den Bund mit Gott gebrochen und seien deshalb von ihm für immer verworfen worden⁹; die Kirche habe Israel abgelöst, sie sei das wahre Israel und das Gottesvolk eines neuen Bundes. Wie konnte man solchen Schwierigkeiten

6 Nach rabbinischer Auffassung ist er der Verfasser der Psalmen.

7 Man fühlt sich an 1 Kor 13,11-12 erinnert: Paulus spricht von der Erkenntnis, die er als Kind besaß, von seiner späteren Sicht als Erwachsener und von dem dereinstigen vollkommenen Schauen "von Angesicht zu Angesicht".

8 Vgl. Jacobs, Louis, Theology, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 15, 1103.

9 Von katholischer Seite sind solche Behauptungen offiziell erst in der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils "Nostra aetate" (Nr. 4) eindeutig zurückgewiesen worden. Im selben Sinn hat sich auch Johannes Paul II. geäußert, indem er die Juden als das "Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes" bezeichnete (Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann, aaO 75).

begegnen und Vorwürfe dieser Art entkräften? Die Rabbinen und das jüdische Volk, die diesen Sündenfall sehr ernst nahmen, waren sich *einer* Sache ganz bewußt: Was immer geschehen war, Gott stand weiterhin zu seinem Volk; der Bund mit Gott war lebendig. Dies sagte ihnen ihre eigene Gotteserfahrung. Der Text lautet:

Hier ist einer von den drei Fällen, in denen Mose vor dem Heiligen, gepriesen sei er, argumentierte und er (Gott) zu ihm sagte: "Du hast mich belehrt!" Mose sprach zu ihm: "Herr der Welt, wie konnten sich die Israeliten dessen bewußt sein, was sie taten, als sie das Goldene Kalb errichteten? Sind sie nicht in Ägypten aufgewachsen, und sind nicht alle Ägypter Götzendiener? Und als du die Tora gabst, hast du sie ihnen überhaupt nicht gegeben. Sie standen nicht einmal in der Nähe; denn es heißt: 'Und das Volk stand weit weg' (Ex 20,18). Du hast die Tora nur mir gegeben; denn es heißt: 'Und zu Mose sagte er: Steige hinauf zum Herrn!' (Ex 24,1). Und als du die Zehn Gebote gabst, hast du sie nicht ihnen gegeben. Du hast nicht gesagt: 'Ich bin der Herr, *euer* Gott ... *Ihr* sollt nicht ...', sondern: 'Ich bin der Herr, *dein* Gott ... *Du* sollst nicht ...' Mir hast du das gesagt. Habe ich denn gesündigt?" Da sagte der Heilige, gespriesen sei er, zu ihm: "Wahrhaftig, du hast gut gesprochen! Du hast mich belehrt. Von jetzt ab werde ich sagen: 'Ich bin der Herr, *euer* Gott' (Num 15,41)".

BemR 19,33

8. Im ersten Gebot des Dekalogs steht der Gottesname zweimal: "Ich bin der *Herr* (JHWH), dein *Gott*". Würde nicht eine einzige Gottesbezeichnung genügen? Für die Rabbinen war aber jedes einzelne Wort der Bibel von Bedeutung. In der Heiligen Schrift, dem vollkommenen Werk der göttlichen Weisheit, gab es für sie nichts, was zufällig oder überflüssig war.

In der modernen Exegese ist es üblich, zwischen verschiedenen Quellen der Bibel zu unterscheiden. Man will aufgrund des Gottesnamens, den sie jeweils verwenden, zwei dieser Quellen ausmachen; doch ist dieses Unterfangen nicht unumstritten. Die Quelle, welche *JHWH* - den Namen, den man vermeidet auszusprechen - verwendet, wird nach der genannten Theorie als Jahwist, diejenige, die *Elohim* (Gott) gebraucht, als Elohist bezeichnet. Der kurze Text von Ex 20,2 wäre demnach aus zwei Quellen zusammengesetzt. Die Rabbinen sahen die Sache ganz anders: Die zwei Namen benennen die beiden Haupt-eigenschaften Gottes.

Warum heißt es: Ich bin "der Herr" und außerdem noch "dein Gott"? Der Heilige, gepriesen sei er, sagte: "Wenn ihr meinen Willen tut, bin ich 'der Herr'; denn es heißt von mir: 'Der Herr, der Herr, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Gnade und Treue' (Ex 34,6). Wenn aber nicht, bin ich 'dein Gott', der dich bestraft." Die Schrift verwendet nämlich das Wort 'Gott' immer dann, wenn sie von Gott als Richter spricht.

MekhSh (ed. Epstein-Melamed, 146)

9. Dieselbe Auslegung liegt dem nächsten Text zugrunde:

Überall, wo in der Schrift “Herr” steht, ist Gottes Eigenschaft der Barmherzigkeit gemeint; wo “Gott” steht, seine Eigenschaft der strengen Gerechtigkeit. Die Welt wurde mit beiden erschaffen, wie es heißt: “Am Tag, da der Herr, Gott, Erde und Himmel machte” (Gen 2,4); denn die Welt bedarf [, um bestehen zu können,] sowohl der Eigenschaft der strengen Gerechtigkeit [, welche die Sünder, die sonst die Welt zugrunde richteten, bestraf], als auch der Eigenschaft der Barmherzigkeit [, die dem reumütigen Sünder verzeiht]. Auch die Tora wurde mit beiden Eigenschaften gegeben, wie es heißt: “Ich bin der Herr, dein Gott”; denn sie beinhaltet Belohnung und Bestrafung.

MHG Dev (ed. Fisch, 104)

Nach den beiden zuletzt zitierten Texten würde man also unsere Bibelstelle so verstehen: “Ich bin sowohl der Herr als auch dein Gott ...” oder: “Ich bin entweder der Herr oder dein Gott ...”.

Der zweite der eben zitierten Texte (Nr. 9) fährt fort: “Selig die Gerechten, die [Gottes] Eigenschaft der strengen Gerechtigkeit in [seine] Eigenschaft der Barmherzigkeit umwandeln! ... Wehe den Frevlern, die [Gottes] Eigenschaft der Barmherzigkeit in [seine] Eigenschaft der strengen Gerechtigkeit umwandeln! ...” Hier kommt ein markanter Aspekt der rabbinischen Gotteserfahrung zum Ausdruck: Gott ist von den Menschen abhängig, ja, er braucht sie¹⁰. In diesem Sinn läßt Rabbi Abbahu Gott fragen und antworten: “Ich herrsche über die Menschen. Wer herrscht über mich? Der Gerechte. Denn ich beschließe ein Verhängnis, und er hebt es auf” (bMQ 16b).

10. Die Texte 10 und 11 beschäftigen sich mit der Frage, warum die Bibel überhaupt die Worte: “Ich bin der Herr, dein Gott” anführt. Anders ausgedrückt: Warum muß sich Gott auf diese Weise seinem Volk eigens vorstellen? Kennen sie ihn nicht bereits? Haben sie nicht seine Gegenwart und Hilfe vor allem während des Auszugs aus Ägypten so vielfältig erfahren, sind sie ihm nicht gerade erst am Schilfmeer begegnet?

“Ich bin der Herr, dein Gott.” Wozu ist dies gesagt? Weil er sich vorher am Schilfmeer als Held in der Schlacht geoffenbart hatte, wie es heißt: “Der Herr ist ein Mann des Krieges” (Ex 15,3). Jetzt aber auf dem Berg Sinai offenbarte er sich als alter Mann, voller Erbarmen ...

MekhY (ed. Horowitz-Rabin, 219)

Gott muß sich seinem Volk zu erkennen geben. Sie hatten ihn kurz zuvor als Krieger in jugendlicher Kraft kennengelernt; jetzt aber, am Sinai, erfahren sie ihn als alten Mann, der ihnen voller Güte die Tora verkündet. Deshalb muß er zu

¹⁰ Zu diesem Gedanken, der sich vor allem in mystischen Traditionen findet, vgl. Slonimsky, Henry, The Philosophy Implicit in the Midrash, in: *Hebrew Union College Annual* 27 (1956), 235-290; Neudecker, Reinhard, *Die vielen Gesichter des einen Gottes, Juden und Christen im Gespräch*, München 1989, 89-94.

ihnen sagen: Ich bin es; ich bin derselbe, dem ihr vorher in einer anderen Gestalt begegnet seid.

11. Noch deutlicher kommt dieser Gedanke im folgenden Text zum Ausdruck:

Rabbi Hija bar Abba hat gesagt: Entsprechend seinem jeweiligen Handeln erschien er ihnen. Am Schilfmeer erschien er ihnen als Held, der Israels Kriege führte. Am Sinai lehrte er Israel die Tora und stand da wie ein Schriftgelehrter. [Im Bundeszelt zeigte er sich Israel als Bräutigam, der in sein Brautgemach einzieht¹¹.] In den Tagen Daniels erschien er ihnen als greiser Toralehrer; denn es ist angebracht, daß Tora aus dem Mund der Alten hervorgeht. In den Tagen Salomos erschien er ihnen angesichts ihrer Lebenskraft als junger Mann, wie es heißt: "Sein Aussehen war wie der Libanon, jung (kraftvoll) wie die Zedern" (Hld 5,15).

TanhB, Yitro 16

12. Gott offenbart sich entsprechend seinem jeweiligen Handeln. In diesem Sinn ist auch die berühmte Stelle Ex 3,14 ausgelegt worden. Als Mose Gott nach seinem Namen fragte, erhielt er nach Rabbi Abba bar Memel (3./4. Jh.) folgende Antwort:

"Meinen Namen willst du wissen? Nach meinem jeweiligen Handeln werde ich benannt. Manchmal heiße ich 'Allmächtiger Gott' (*El Shaddai*), manchmal 'Herr der Heere' (*Zevaot*), manchmal 'Gott' (*Elohim*), manchmal 'Herr' (*JHWH*). Wenn ich die Menschen richte, heiße ich Gott. Wenn ich gegen die Frevler Krieg führe, heiße ich 'Herr der Heere'. Wenn ich das Urteil über die Sünden eines Menschen in der Schwebe lasse, heiße ich 'Allmächtiger Gott'. Wenn ich mich über meine Welt erbarme, heiße ich 'Herr'." Denn 'Herr' bezeichnet stets die göttliche Eigenschaft der Barmherzigkeit, wie es heißt: "Der Herr, der Herr, ein barmherziger und gnädiger Gott ..." (Ex 34,6). Also heißt es: "Ich bin, der ich bin" (Ex 3,14). (Das bedeutet:) Ich werde nach meinem jeweiligen Handeln benannt.

ShemR 3,6

13. Wenngleich sich die Rabbinen anhand des ersten Gebots ausführlich mit den vielen Erscheinungen des einen Gottes beschäftigten, dürfen wir nicht übersehen, daß es rabbinische Zeugnisse auch von einer Erfahrung gibt, welche die verschiedenen Bilder und Gesichter Gottes hinter sich läßt. Indem Gott am Sinai die Fülle seines Namens kundgab, hat er nach der folgenden Interpretation seinem Volk eine tiefe religiöse (mystische) Erfahrung seines Wesens zuteil werden lassen.

11 So im Anschluß an die Version von PesR 33,11 (ed. Friedmann, 155b).

“Ich bin der Herr, dein Gott.” Dies (die Selbstmitteilung durch den göttlichen Namen) bedeutet, daß sie sein Antlitz sahen, welches die Rechten im Jenseits belohnen wird. Die Propheten beschreiben ihn auf vielerlei Weise. Zum Beispiel heißt es in einem Text: “Sein Gewand war weiß wie Schnee” (Dan 7,9). Ein anderer Text sagt dagegen: “Warum ist dein Gewand rot (Jes 63,2)?” Kannst du dir aber vorstellen, daß er jeweils verschieden war, als sie ihn sahen? Darum heißt es bei Ezechiel: “Ich hatte Visionen Gottes” (Ez 1,1). Ezechiel wollte damit sagen: Viele verschiedene Gesichter sah ich, bis es mir zuteil wurde, das Antlitz der *Schechina* (der göttlichen Gegenwart) zu empfangen.

MekhSh (ed. Epstein-Melamed 147)

14. Wir wollen noch ein kurzes Wort zur Auslegung der abschließenden Worte des ersten Gebots sagen. Diese sind uns in der Übersetzung: “der dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt hat” vertraut. Ursprünglich war der hebräische Text unvokasiliert und ließ deshalb bisweilen nicht nur ein einziges Verständnis zu. Wenn man das hebräische Wort für “der dich herausgeführt hat” nicht *hozeticha* (Aktivform), sondern *huzeticha* (Passivform) liest, wie es tatsächlich ein Meister aus dem 2. Jh. n. Chr. (Hananja, der Neffe des Rabbi Josua) getan hat, kommt man zu folgendem tiefen Sinnigen Verständnis unseres Textes:

“Ich bin der Herr, dein Gott, der mit dir aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt worden ist.” [Gott sagte also] gewissermaßen¹²: „Ich und ihr, wir sind gemeinsam aus Ägypten ausgezogen.“

PesR 21,22 (ed. Friedmann, 110a)

Daß Gott mit seinem Volk in die Verbannung geht und überhaupt auf vielfältige Weise mit den Menschen leidet, ist ein nicht übersehbares Merkmal der rabbinischen Gotteserfahrung¹³.

15. Im vorliegenden Rahmen sei zum Thema des mit seinem Volk leidenden Gottes nur noch ein Text zitiert:

Wohin immer die Israeliten verbannt wurden, dorthin wurde¹⁴ die *Schechina* mit ihnen verbannt. Sie wurden nach Ägypten verbannt; die *Schechina* war bei ihnen, wie es heißt: “Ich habe mich selbst in deine

12 Vgl. Anm. 14.

13 Zu diesem Thema vgl. Kuhn, Peter, *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung*, Leiden 1978; Neudecker, Reinhard, aaO 82-88.

14 Der hebräische Text fügt hier das abschwächende Wort “gleichsam” ein. Auch in anderen rabbinischen Texten, vor allem solchen, die von Gottes Leiden und seinem Angewiesensein auf die Menschen sprechen, finden sich bisweilen derartige Ausdrücke (“wenn man so sagen darf”, “sozusagen” u.a.). Dabei dürfte es nicht nur dar-

Familie hineinverbannt, als sie in Ägypten waren” (1 Sam 2,27). Sie wurden nach Babylon verbannt; die *Schechina* war bei ihnen, wie es heißt: “Euretweegen wurde ich nach Babylon geschickt” (Jes 43,14). Sie wurden nach Elam verbannt; die *Schechina* war bei ihnen, wie es heißt: “Ich habe meinen Thron in Elam aufgestellt” (Jer 49,38). Sie wurden nach Edom verbannt; die *Schechina* war bei ihnen, wie es heißt: “Wer ist jener, der aus Edom kommt, aus Bozra in rot gefärbten Gewändern ...? Ich (der Herr) bin es ...” (Jes 63,1).

MekhY (ed. Horowitz-Rabin 51f.)

Abschließend wollen wir die Frage stellen, wie sich ein Christ zu solchen jüdischen Interpretationen der heiligen Schrift verhalten kann. Etwas anders formuliert: Welches war das Verhältnis Jesu zu seiner Bibel, dem Alten Testament? Wie hat Jesus, der - wie ein neueres vatikanisches Dokument feststellt - “Jude war und immer Jude geblieben ist”¹⁵, den Schriftausleger gesehen? Dazu gibt es im Neuen Testament eine klare Aussage.

In Mt 13,52 beschreibt Jesus den Schriftgelehrten, d.h. denjenigen, der die Bibel richtig auszulegen versteht, auf folgende Weise: “Jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, gleicht einem Hausherrn, der aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes¹⁶ hervorholt.” Mit dieser Beschreibung teilt Jesus die rabbinische Auffassung, daß aus der Bibel aufgrund ihres reichen Vorrats alte, aber auch immer neue Auslegungen geschöpft werden können. In dem er den Ausleger als Jünger des Himmelreichs charakterisiert, betont er wie die Rabbinen, daß solche Auslegungen nur derjenige finden kann, der aus einer tiefen religiösen Erfahrung lebt und ein waches Interesse für die spirituelle Dimension der Dinge besitzt. Dieser Aspekt erweist sich als ernst zu nehmende Herausforderung an die heutige Exegese.

um gehen, allzu kühne anthropomorphe Aussagen zu mildern; oft gewinnt man den Eindruck, daß die einschränkenden Wendungen auf Tradenten (welche die ursprünglichen Worte oder Lehren weiterüberlieferten) oder auf Redaktoren zurückgehen, welche die solchen Texten zugrunde liegenden Einsichten oder Erfahrungen nicht ganz zu verstehen vermochten. Vgl. auch Bacher, Wilhelm, *Die bibelexegetische Terminologie der Tannaiten*, Leipzig 1899, 72; Böhl, Felix, “Wäre es nicht geschrieben, man dürfte es nicht sagen”, in: *FJB* 7 (1979), 95-104.

15 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche (24. Juni 1985), in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann, aaO 98.

16 Vgl. Cant 7,14.