

Hebräische Veröffentlichungen aus Israel
in deutscher Übersetzung

Herausgeber: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel
und Freiburger Rundbrief

in Zusammenarbeit mit: der Abteilung für Religionswissenschaft der Hebräischen
Universität Jerusalem
der »School of Jewish Studies«
der Universität Tel Aviv
dem »Israel Interfaith Committee«
dem Israel Büro des »American Jewish Committee«

Redaktionelle Koordination

Für 4 Fachbereiche mit je einem jüdischen und christlichen Redakteur:

Hebräische Bibel: Dr. Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft,
Bibelabtlg. der Universität von Tel Aviv – Professor Jacques-Raymond Tournay OP,
Ecole Biblique der Dominikaner in Jerusalem

Neues Testament und zeitgenössisches Judentum: Dr. David Flusser, Professor für
Vergleichende Religionswissenschaft, Hebräische Universität Jerusalem – Dr. Michael
Krupp, Beauftragter der Evangelischen Kirche Berlin für das Ökumenische Ge-
spräch zwischen Christen, Juden und Moslems in Jerusalem

Jüdisch-christliche Beziehungen in Vergangenheit und Gegenwart: Dr. Ze'ev W. Falk,
Professor für Familien- und Erbrecht, Hebräische Universität Jerusalem – Michael
de Goedt OCD, Pfarrer der hebräischsprechenden röm.-kath. Gemeinde Jerusalem

Zeitgenössisches religiöses Gedankengut in Israel: Zwi Yaron (Zinger), Direktor
der Public Relations and Press Department der Jewish Agency – Gabriel Gross-
mann OP, Haus St. Jesaja der Dominikaner, West Jerusalem

Redaktionssekretär: Coos Schoneveld, Theologischer Berater in Jerusalem der
Niederländischen Reformierten Kirche

Für die deutsche Ausgabe: Dr. Gertrud Luckner, Dr. Clemens Thoma SVD, Pro-
fessor für Bibelwissenschaft und Judaistik, Theologische Fakultät Luzern

III/1974
Jerusalem/Freiburg i. Br.

Inhalt

I Der interkonfessionelle Dialog in Israel. Rückblick und Ausblick. Von Shemaryahu Talmon, Ph. D., Professor für Bibelwissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem	140 IM 2
II Hebräischstudien unter Christen. Von David Rudavsky, Professor für hebräische Studien an der Universität New York	146 IM 8
III Die Verantwortung des Geisteswissenschaftlers. Von Dr. Rachel Rosenzweig	151 IM 13
IV Der Mensch und sein Ende. Von Oberrabbiner Schlomo Goren	156 IM 18
V Das Synhedrion und die »Gerousia« während des zweiten Tempels. Von Yehoshua' Efron, Professor für jüdische Geschichte an der Universität Tel Aviv. Zusammenfassung des Beitrages von Coos Schoneveld	158 IM 20
VI Literaturhinweis: Shmuel Safrai: Rabbi Akiba Ben Yosef, sein Leben und seine Lehre	160 IM 22

I Der interkonfessionelle Dialog in Israel

Rückblick und Ausblick

Eröffnungsvortrag, gehalten bei dem »Interfaith Symposion« am 16. 5. 1973
anlässlich des 25jährigen Jubiläums des Staates Israel

Von Shemaryahu Talmon, Ph. D., Professor für Bibelwissenschaft
an der Hebräischen Universität Jerusalem

Den von der »Ökumenisch-Theologischen Forschungsgemeinschaft in Israel« veröffentlichten Referaten über das oben genannte interkonfessionelle Symposion entnehmen wir den folgenden Beitrag^{*/**} und geben ihn in Übersetzung aus dem Englischen wieder. (D. Redaktion d. FR).

I
Das 25jährige Jubiläum des Staates Israel bietet eine gute Gelegenheit zum Versuch einer Bestandsaufnahme des interkonfessionellen Dialoges in Israel während der vergangenen ungefähr fünfzehn Jahre. Es gibt Zeitpunkte, an denen eine Prüfung bisheriger Aktivitäten und eine Beurteilung der gegenwärtigen Lage der Dinge dazu beitragen kann, Ausblicke und Entwürfe für die Zukunft auszuarbeiten. Unser heutiges Treffen scheint sich als ein solcher Termin anzubieten.

Ich kann unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht eine endgültige Analyse der damit verbundenen Probleme anstreben oder gar einen umfassenden Überblick über alles darbieten, was von Mitgliedern der interkonfessionellen Gemeinschaft in Israel und besonders in Jerusalem geleistet worden ist. Ich muss mich auf die Darstellung einiger Gedankengänge beschränken, die ich während der letzten Jahre in Erwägung zog und Ihnen nun zur Kenntnis gebe in der Hoffnung, dass sie zur Eröffnung einer Diskussion beitragen, die zu bestimmten Schlussfol-

* Aus: »IMMANUEL«, Sondernummer, Herbst 1973, p. 9–20.

** Diese Sondernummer bringt ausser dem hier wiedergegebenen Beitrag: Von der Nachmittags-Veranstaltung des Symposions die Diskussionsvoten von: Dr. Marcel Dubois OP, Pfarrer Elias Chacour, Pfarrer Roy Kreider und eine Zusammenfassung von Dr. André Chouraqui sowie von der Sitzung am Abend eine Einleitung zur Diskussion von Professor R. J. Z. Werblowsky, eine Zusammenfassung der allgemeinen Diskussion und ein Schlusswort von Dr. M. Bernard Resnikoff.

Das Symposion wurde gefördert vom American Jewish Committee, der Ökumenisch-Theologischen Forschungsgemeinschaft in Israel, dem Israel Interfaith Committee, dem United Christian Council in Israel, dem World Jewish Congress.

gerungen hinsichtlich unserer Aufgaben in der Zukunft führen mag.

Es gibt zwei wichtige Gesichtspunkte zum interkonfessionellen Gespräch hier in Israel wie auch auf der umfassenderen internationalen Ebene. Da ist zunächst die geistig-theologische Dimension der Probleme und der damit zusammenhängenden Fragen. Sie nötigt uns zum Versuch, eine gemeinsame Basis für unsere Zusammenarbeit zu finden, ohne die grundlegenden Unterschiede zu bagatellisieren, die aus den verschiedenen Grundsätzen, Überzeugungen und historischen Erfahrungen des Christentums, des Judentums und des Islam herrühren. Da ist ferner die situationsgebundene soziale Dimension mit ihren Problemen im Gefolge des Zusammenlebens von Menschen verschiedenen Glaubens und unterschiedlicher politischer Erwartungen und kultureller Erfahrungen im begrenzten Raum Israels und Jerusalems. Diese beiden Dimensionen können nicht voneinander getrennt werden. Unsere Gedanken und Vorstellungen wirken sich zwangsläufig auf unser Verständnis der Tatsachen aus, und sie sollen das auch. Wir können uns nicht damit zufrieden geben, wenn wir unsere Ansichten nur auf der im Äther schwebenden Ebene eines wissenschaftlichen Dialogs zur Schau tragen, ohne nach ihrer Anwendbarkeit auf die wirklichen und realistischen Fragen unseres Alltagslebens Ausschau zu halten.

Wenn ich daher in meiner Darlegung manchmal die Grenzlinien zwischen diesen beiden Dimensionen überschreite, so möge man dies als legitimes Verfahren verstehen, um so die Situation des interkonfessionellen Dialogs in unserer eigenen Gruppe wie auch anderwärts zu überprüfen.

Es ist unvermeidlich, dass ich als ein Jude spreche, der wirklichkeitsgemäss eine bestimmte historische und existentielle Erfahrung des einen Partners bei interkonfessionellen Überlegungen repräsentiert. Die sich daraus

vermutlich ergebende Unausgewogenheit wird bis zu einem gewissen Grad korrigiert durch meine Bemühung, als ein Individuum zu sprechen, ein Individuum mit einer bestimmten Überzeugung, das sich frei an einem offenen Meinungsaustausch beteiligt mit anderen Partnern verschiedener Meinung. Wir dürfen einige Korrekturen meiner notwendigerweise subjektiven Darlegung von den Beiträgen der anderen Redner in unserem Gremium erwarten, die die uns allen gemeinsamen Fragen von ihrer eigenen spezifischen Sicht aus erhellen werden.

Leider wird sich unsere Diskussion auf den christlich-jüdischen Dialog beschränken. Wenn ich das feststelle, wiederhole ich nur, was schon oft von Teilnehmern an interkonfessionellen Gesprächen gesagt wurde. Wir haben jenes Stadium noch nicht erreicht, in dem muslimische Denker den interkonfessionellen Schauplatz wirksam betreten könnten oder wollten. Wir können die Hoffnung nicht aufgeben, dass die Unvollständigkeit eines Gesprächs, das sich auf Juden und Christen beschränkt, in Israel eines Tages wirklich durch die Teilnahme muslimischer Theologen am Meinungsaustausch ausgeglichen werden wird.

Eine Bestandsaufnahme bezüglich der interkonfessionellen Aktivitäten in Jerusalem muss auf dem Hintergrund des christlich-jüdischen Dialogs vorgenommen werden, wie er sich in der westlichen Welt in den vergangenen rund dreissig Jahren entwickelt hat. Obwohl wir uns alle des besonderen Charakters der interkonfessionellen Aktivitäten in Jerusalem und Israel bewusst sind, ist es klar, dass wir nicht abgeschnitten sind noch uns selbst abschneiden können von den interkonfessionellen Erfahrungen von Juden und Christen in anderen Ländern. Ich beabsichtige nicht, hier einen historischen, tief in die Geschichte eindringenden Überblick noch eine ausführliche Darstellung der neueren Geschichte des christlich-jüdischen Dialogs vorzulegen – eine solche Analyse wird nicht verlangt. Jedoch scheint es angemessen, einige wesentliche Wendepunkte in der Entwicklung der Gesprächssituation über die letzten fünf und zwanzig oder dreissig Jahre zu skizzieren.

Der erste Anstoss, interkonfessionelle Begegnungen zwischen Juden und Christen ins Leben zu rufen, ergab sich alsbald in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg durch das Erlebnis der Massenvernichtung. Die Schandtate der schrecklichsten Verbrechen aller Zeiten bewog Juden und Christen, sich um eine Analyse der psychologischen, sozialen und theologischen Faktoren zu bemühen, die die unbeschreiblichen Ereignisse der Kriegsjahre möglich gemacht hatten. Juden mussten ihrerseits herausfinden, bis zu welchem Grad eine sinnvolle, erneuerte Koexistenz mit Christen noch möglich war. Ihr Bemühen wurde ergänzt durch die Gewissenserforschung verantwortungsbewusster Christen in der westlichen Welt, die dementprechend ihre eigene Vergangenheit als einzelne kritisch überprüften und die Grundsätze des Christentums analysierten im Bemühen, die theologisch-historischen Wurzeln des Antisemitismus zu diagnostizieren, um so Wege und Mittel zur Interpretation und Selbsterziehung zu finden, die Christen und Juden, – ja die ganze Menschheit – schon vor der blossen Möglichkeit einer weiteren derart höllischen Katastrophe bewahren sollten. Es lässt sich schwer feststellen, ob es jüdische oder christliche Initiative war, die den Dialog in Gang gebracht hat. Anscheinend aber war der entscheidende Faktor die von Juden in der westlichen Welt erfahrene bittere Notwendigkeit, ihre Chancen für eine Weiterexi-

stenz als einzelne und als Minderheitengruppe innerhalb einer christlichen Mehrheit neu einzuschätzen.

Die Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 leitete eine neue Dimension in der Gesprächssituation ein. Historiker werden sich mit diesem Ereignis zu beschäftigen haben, um herauszufinden, bis zu welchem Grad die Erfahrung der Massenvernichtung die Kräfte auslöste oder steigerte, die bei der Schaffung des jüdischen Staates wirksam waren, und um die theologischen, politischen und soziologischen Beweggründe von einzelnen, Gruppen und Nationen zu analysieren, die den Juden beistanden in der Verwirklichung der uralten Hoffnung, ihr Schicksal in die eigene Hand zu nehmen. Eines ist sicher: Das blosses Phänomen jüdischer Eigenstaatlichkeit brachte einen fühlbaren Wandel im Dialog zustande, der gerade in Gang gekommen war. Für viele Juden und Christen wurden die Hauptfragen des Dialogs alsbald auf den israelischen Juden und auf die Judenheit im Staat Israel konzentriert. Dieser Wandel konnte am deutlichsten an der Richtung festgestellt werden, die der Dialog im Nachkriegsdeutschland einnahm. Die christlich-jüdische Begegnung legte sich, ob wissentlich oder unwissentlich, fest auf die Begegnung des neuen oder mutmasslich neuen Deutschland mit dem souveränen Staat Israel.

Doch ziemlich viele Jahre lang seit der Gründung des Staates Israel hatte das Christentum noch keine offizielle, institutionalisierte Antwort auf die Fragen formuliert, die sich durch die erschütternde Erfahrung der Massenvernichtung ergeben hatten. Fast zwei Jahrzehnte mussten vergehen, ehe beim Vaticanum II, im Rahmen der innerchristlichen ökumenischen Bemühungen, die Autoritäten der katholischen Kirche formell versuchten, die Stellung der Kirche gegenüber den Juden in Ordnung zu bringen und neu zu definieren.¹ Wir alle wissen, dass die endgültigen Erklärungen zum Thema nicht ganz den Erwartungen entsprachen, die Juden und Christen gleicherweise gehegt hatten. Dennoch anerkannte man mit Dankbarkeit, dass einige ernsthafte Anfänge gemacht wurden, um eine Atmosphäre zu schaffen, in der die im Lauf der Geschichte zunehmende Feindseligkeit zwischen der Kirche und der Synagoge teilweise überwunden oder wenigstens vermindert werden konnte. Dabei ist zu registrieren, dass die protestantischen Kirchen, sei es aus organisatorischen Gründen, nämlich dem Fehlen einer vergleichbaren hierarchischen Struktur, oder aus anderen Ursachen nie ein Dokument hervorgebracht haben, das vergleichbar wäre mit der Erklärung des II. Vaticanums über das Verhältnis von Christen und Juden.

Neue Entwicklungen setzten vor kurzem nach dem Sechstage-Krieg ein. Wir alle erinnern uns an den fast vollständigen Zusammenbruch eines wiedergewonnenen jüdischen Vertrauens in christliche Bestrebungen zur Verbesserung der Spannungen, die über die Jahrtausende hinweg zwischen ihnen angewachsen waren. Die Enttäuschung vieler Juden – die gerade auch damals noch in dem im Entstehen begriffenen Dialog Partner gewesen waren –, Enttäuschung über die Gleichgültigkeit des anderen Partners gegenüber dem Schicksal des Staates Israel, das die meisten Juden zutreffend mit dem Schicksal der Judenheit gleichsetzten, hatte das beinahe vollständige Verstummen des Dialogs zur Folge. Damals wurde deutlich, dass viele Christen, die vorher um einen neuen Austausch mit Juden bemüht waren, dies unter der

¹ Nach Redaktionsschluss: Vgl. dazu: Das neue vatikanische Dekret vom 3. 1. 1975 (s. o. S. 3 ff.) (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

stillschweigenden Voraussetzung taten, dass die Judentheit als national-politische Einheit untergegangen war und ihr Verschwinden erwartet wurde. Es scheint, dass der überraschende Erfolg des Staates Israel im Überleben jener unermesslich kritischen Periode Christen zu der Erkenntnis aufrüttelte, dass ihre Vorstellungen vom Judentum ein Wunschdenken gewesen waren. Man hatte die Beharrlichkeit der Juden Israels und der Diaspora in der Verteidigung ihrer Souveränität als einer nie mehr zu verlierenden Errungenschaft vollständig verkannt. Zu eben jener Zeit wurde die Interpretation religiöser Grundsätze und politischer Überzeugungen innerhalb des westlichen Christentums besonders augenfällig. Lassen Sie mich zur Verdeutlichung meines Standpunktes aus einem offenen Brief an einen jüdischen Gesprächspartner zitieren, der im September 1971 von einem Christen geschrieben wurde, der mehrere Jahre lang am jüdisch-christlichen Dialog im amerikanischen Bereich beteiligt war: »Was ist dem jüdisch-christlichen Dialog geschehen? Wie kommt es, dass das Gespräch, das vor fünf Jahren scheinbar so hoffnungsvolle Gespräch zum grossen Teil zu einem Stillstand kam?² ... Zweifellos ist Israel, wie man es seit dem Sechs-Tage-Krieg von 1967 verstanden hat, der wichtigste neue Faktor in der jüdisch-christlichen Begegnung... Während jener ersten Jahre, als wir den Dialog planten und förderten, beeinflusste das Anliegen an Israel das Gespräch auf andere Weise. Wie ich mich erinnere, erwähnt zum Beispiel Ihr Bericht über unsere vier Abende mit Geistlichen im Jahr 1965 das Volk Israel nicht («National Catholic Reporter», 8.12.1965). Der Lehrplan für die Kurse, die wir veranstalteten, ... entworfen in Beratung mit jüdischen Wissenschaftlern, ... behandelt das Land nur am Rande. Es ist keine Frage, dass das Überleben ein Kernproblem war, aber Israel als Nation war damals nicht so wichtig wie jetzt.« Und er sagt weiter: »Wenn ich im Gespräch vor sechs Jahren Judentum definierte, war die Antwort: »Wie gut haben Sie uns verstanden.« Wenn ich heute dieselbe Definition gebe, ist die Antwort: »Wie Christen immer und überall haben Sie kein Verständnis und machen sich eklatanter Vorurteile schuldig.« Es scheint ihm, dass »etwas falsch gelaufen ist. Zu einer Zeit, da unsere Nation (d. h. Amerika) durch Nationalismus tief bedroht ist, da die Dritte Welt durch amerikanisches nationales Selbstinteresse nahezu aufgerieben wird, verzehrt sich das Judentum nicht im Eifer für den Weltfrieden und für internationale Gerechtigkeit, sondern in der Politik eines partikulären Nationalstaates. Die Glut, mit der die amerikanische jüdische Gemeinschaft für das Überleben Israels gewirkt hat, ist in der Tat beeindruckend (beachten Sie: keine Erwähnung von Christen). Aber gibt es für das Judentum nicht noch mehr als Israel?« Und weiter: »Vielleicht haben Christen dem Judentum gegenüber nur Mitgefühl, wenn es verfolgt wird, und nicht, wenn es den Sieg auf seiner Seite hat, wie im Juni 1967. Vielleicht hat unsere christliche Tradition »Wer immer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren« uns gegenüber dem Schicksal derer taub gemacht, deren Leben tatsächlich bedroht ist.«

II

Ich habe mich etwas länger mit der Analyse dieser Entwicklungsstufen im jüdisch-christlichen Dialog aufge-

² Vgl. FR XIX, 1967, S. 18: »Friedensdiplomatie. Was blieb die sogen. christliche Welt schuldig?«

halten, weil ich glaube, dass das Konvergieren all dieser Aspekte am besten im Szenarium Israels und Jerusalems richtig eingeschätzt wird. Institutionalisierte interkonfessionelle Beziehungen in Israel begannen 1957 mit der Gründung des »Interfaith Committee«. Im Jahr 1965 wurde der »Rainbow Club« geschaffen, meines Wissens wohl das dauerhafteste interkonfessionelle theologische Unternehmen. Kurz danach wurde die Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft (Ecumenical Theological Research Fraternity) gegründet. Wir können mit Dankbarkeit auf die Tatsache hinweisen, dass keine dieser Organisationen auf irgendeine Weise von der Umwälzung in der christlich-jüdischen Gesprächssituation in anderen Teilen der Welt nach 1967 beeinträchtigt wurde. Dies allein ist ein Beweis des besonderen Charakters des Dialogs in diesem Land und in dieser Stadt.

Und das bringt mich zur gegenwärtigen Lage. Die Jerusalemer Szenerie nahm Entwicklungen vorweg, die sich auf internationaler Ebene allmählich Jahre hindurch vollzogen. Das Israel Interfaith Committee beabsichtigte von Anfang an, alle die verschiedenen in diesem Land vertretenen Religionen miteinzubeziehen. Es sorgte für ein Forum, wo die verschiedenen Komponenten des Judentums sich untereinander und mit jedem anderen begegnen konnten. Vom ersten Anfang an öffnete das Komitee seine Pforten muslimischen Mitgliedern, wenn auch ohne grossen Erfolg. Von noch grösserer Bedeutung aber ist die Tatsache, dass durch die Konstituierung der jüdischen Mitgliedschaft selbst das besondere Selbstverständnis der Juden von ihrer eigenen Religion deutlich in den Vordergrund gerückt und anerkannt wurde. Dieses Selbstverständnis von Juden als Erben einer »Kultur«, die sich selber in theologischen Grundsätzen, historischen Erfahrungen und sozial-nationalen Einrichtungen ausdrückte, spiegelt sich deutlich in der Zusammensetzung der Rainbow-Gruppe. Lassen Sie mich etwas aus einer neueren Arbeit von Coos Schoneveld zitieren, in welcher er die Bestrebungen jener kleinen Gruppe von Leuten in Jerusalem untersucht, Modelle zu schaffen, in denen ein echtes Gespräch zwischen Juden und Christen durchgeführt werden könnte. Er meint: »Das erste Ergebnis dieses Bestrebens war die Gründung der Jerusalemer Rainbow-Gruppe, die aus ungefähr 10 jüdischen Gelehrten und 10 christlichen Theologen besteht.« Ob diese Bezeichnungen »Gelehrte« und »Theologen« nur aus stilistischen Gründen gewählt wurden oder nicht oder aber als Ergebnis genauer Beobachtungen, sicherlich ergeben sie ein getreues Bild nicht nur über die Zusammensetzung der Rainbow-Gruppe, sondern auch über einige sehr grundlegende Aspekte des jüdisch-christlichen Dialogs. Die interkonfessionellen Begegnungen finden statt überwiegend, wenn auch nicht immer, einerseits mit christlichen Theologen, die aktiv mit institutionalisierter kirchlicher Tätigkeit zu tun haben, obwohl auch auf unterschiedliche Weise, andererseits mit Juden, deren theologisches Engagement von einer Art ist, die sich meistens nicht in pastoraler Tätigkeit äussert. Ihr Beweggrund zur Teilnahme am Dialog entspringt mehr oder weniger einem historisch-kulturellen Bewusstsein als dem ihrer religiösen Überzeugung. Es scheint uns, dass als Ergebnis dieser besonderen Situation das Jerusalemer Gespräch nie unter den Missverständnissen und Fehlinterventionen des Judentums litt, die 1967 in solchem Ausmass das Verhältnis zu manchem christlichen Gesprächspartner erschütterten.

Es scheint, dass der Dialog in Europa und in den USA erst jetzt im Begriff ist, das einzuholen, was das Interfaith-Komitee und die Rainbow-Gruppe von Anfang an erreicht hatten. Erst neuerdings werden eindeutige Versuche unternommen, die interkonfessionelle Auffassung von der Ökumene zu erweitern, um darin auch andere Religionen ausser dem Judentum, wie Islam und asiatische Religionen, einzubeziehen. Dennoch kann man noch jetzt unter Katholiken und Protestanten eine Vorliebe bemerken, sich im Dialog mit Juden und ebenfalls mit anderen Religionen getrennt und nicht gemeinsam zu treffen.

Das Israel-Interfaith-Komitee könnte als Beispiel von einem allumfassenden Stand des Gesprächs dienen, so wie man wünscht, dass es sich in anderen Ländern und auf mehreren Ebenen entwickeln möge.

Noch etwas anderes. Eine der neuesten und höchst bedeutsamen Entwicklungen in den jüdischen Konsultationen mit dem Weltkirchenrat ist die darin enthaltene Absicht, die Reichweite dieser Konferenzen auszudehnen, nicht nur um andere Religionen, sondern auch »Ideologien« miteinzubeziehen. Es ist möglich, dass diese neue Ausrichtung von »Religionen« im Gegenüber zu »Ideologien« durch den Umstand verursacht wurde, dass gleich dem Judentum in der Vergangenheit das Christentum in der Gegenwart möglicherweise in eine Position der Minderheit gedrängt wird. Aber es gibt eine positivere Seite dieser Partnerschaft von Verlierern. Sie beweist wiederum die wechselseitige Durchdringung der sozialen, politischen und theologischen Dimensionen. Theologie kann nicht nur auf abstrakt gelehrsamer Ebene betrachtet werden. Sie muss sich in den Realitäten des individuellen und Gruppenlebens auswirken. Die Anerkennung dieser Entwicklungen erweist sich in der eindeutigen Beschäftigung der Kirchen mit dem, was herkömmlicherweise als weltliche Angelegenheiten angesehen worden wäre, die nicht das Anliegen der eigentlichen Theologie waren. Unversehens begegnet man einer verwirrenden Reihe spezieller Theologien, welche die Wirtschaft, die Gesellschaft, den Nationalismus, das Land, die Geschlechter und die Beziehungen der Generationen betreffen. Diese im Entstehen begriffene Diesseitsausrichtung der Kirchen scheint eine bedeutsame Kluft zwischen ihnen und der traditionellen Haltung des Judentums zu verringern. Wir sehen hier neue Möglichkeiten für ein besseres Verständnis des Komplexes »Religion – Geschichte – Volk«, der immer typisch war für das Judentum und den man tatsächlich auch teilweise bei einigen Ostkirchen antreffen kann. Lassen Sie mich hier einen Satz aus einer Abhandlung von *Peter Schneider* zitieren, in der er die Bedingungen und Möglichkeiten des jüdisch-christlichen Dialogs umreist. Als einen wichtigen Umstand betrachtet er »die wechselseitige Durchdringung der Haltung der Kirchen zu Juden und Judentum (in ihrer Beziehung von Religion und Volk, von Volk und Religion), welche direkt aus der besonderen Verbindung zwischen Volk und Religion entsteht, die für die historische Existenz von Judentum und Judenheit charakteristisch ist«. Wenn diese wechselseitige Durchdringung endlich als Merkmal des Judentums anerkannt wird, könnte dies zu einem besseren Verständnis für jüdische Sensibilität in Angelegenheiten führen, die dem Christen oft nicht theologischen, sondern eher politischen Charakter zu haben schienen, »politisch« im üblichen Sinn des Wortes.

Weiterhin kann man mit Dankbarkeit feststellen, dass einige neuere Äusserungen offizieller katholischer Gre-

mien einen Fortschritt in der rechten Richtung anzeigen. Das jüngste, im April 1973 von der französischen bischöflichen Kommission für die Beziehungen zum Judentum veröffentlichte Dokument³, dem hier in Israel der griechisch-katholische Erzbischof Raya bereits seine Zustimmung gegeben hat, spricht in aller Form die christliche Anerkennung Israels als Volk aus, das das unveräusserliche Recht auf eine souveräne Existenz im Land Israel hat: »Im Verlauf der Geschichte war die Existenz des jüdischen Volkes stets geteilt zwischen dem Leben unter den Völkern und dem Wunsch nach einer nationalen Existenz in diesem Land (Israel). Dieses Bestreben stellt das jüdische Gewissen vor zahlreiche Probleme. Um dieses Bestreben und die Auseinandersetzung, die sich auf allen Gebieten daran knüpft, zu verstehen, sollten Christen sich nicht mitreissen lassen durch exegetische Methoden oder aber durch gleichzeitig politische Stellungnahmen, die die Formen des politischen Lebens verkennen. Sie müssen auf die Interpretation Rücksicht nehmen, welche die Juden selbst von ihrer (Wieder-)Sammlung um Jerusalem geben, die sie im Namen ihres Glaubens als einen Segen betrachten.

Durch diese Rückkehr und ihre Folgen wurde die Gerechtigkeit einer harten Probe unterworfen. Es handelt sich, politisch gesehen, um ein Aufeinanderprallen mehrerer Forderungen der Gerechtigkeit. Über die legitime Vielfalt der politischen Stellungnahmen hinweg kann das Weltgewissen dem jüdischen Volk, das im Lauf seiner Geschichte so viele Wechselfälle mitgemacht hat, nicht das Recht und die Mittel auf eine politische Existenz unter den Völkern versagen...« [Vgl. in: FR XXV/1973, S. 18].

III

Dieses neue Bewusstsein und die Anerkennung der Rechtmässigkeit einer jüdischen nationalen Identität als eines fortdauernden, historischen Phänomens kann den christlich-jüdischen Dialog auf eine sehr entscheidende Weise beeinflussen. Ich begann mit der Schilderung über die Bedeutung der Massenvernichtung für die eigentliche Kreierung der interkonfessionellen Begegnungen in den Nachkriegsjahren. Das waren Begegnungen von Menschen, die mit der schmerzlichen Erinnerung an die in Europa verübten unmenschlichen Grausamkeiten lebten, an wissenschaftlich geplanten, kaltblütig ausgeführten Völkermord, der bestenfalls nur spärliche Missbilligung und erbärmlich wenig Aktion seitens Nicht-Juden hervorgerufen hat. Ein tiefsitzendes Schuldgefühl liess gewissenhafte Menschen nach Mitteln suchen, um eine neue Grundlage für eine Koexistenz von Juden und Christen zu schaffen. Im Lauf der Zeit jedoch und mit der Geburt neuer Generationen, für die die Massenvernichtung nur noch eine nicht persönlich erfahrene und erlebte Angelegenheit der Geschichte bedeutet, spürt man bei jungen Menschen eine wachsende Ablehnung, für Verbrechen ihrer Väter verantwortlich gehalten zu werden. Ferner ist der Gesichtskreis unserer Welt dabei, sich zu erweitern. Völker, die erst nach dem Zweiten Weltkrieg souveräne Partner in Weltangelegenheiten und Weltgeschichte geworden sind, weigern sich, mit der Bürde des weissen Mannes beladen zu werden. Von einem christlich-jüdischen Gespräch, an welchem nicht-weiße und nicht-westliche Christen – Afrikaner und Asiaten – einen ständig zunehmenden Anteil nehmen, kann nicht

³ S. FR XXV/1973, S. 14 ff.

erwartet werden, dass es einem ererbten Schuldkomplex Lebenskraft und Sinn abgewinnt. Die Wiedergeburt einer jüdischen nationalen Identität muss nicht als eine Entschädigung für die Katastrophe der Massenvernichtung verstanden und angenommen werden, sondern als ein historisches Phänomen, unabhängig von Erwägungen moralischer Buchführung. Das jüdische Selbstverständnis als eine Gemeinschaft mit einer besonderen ethnischen und religiösen Identität, die sich in nationalen Einrichtungen ausdrückt, wird wahrscheinlich von den entstehenden Nationalismen in Asien und Afrika, arabischer Nationalismus inbegriffen, sehr adäquat verstanden, wenn auch manchmal abgelehnt, möglicherweise aber besser verstanden als von den erklärt universalistischen Ideologien westlicher Christen einer nachnationalistischen Ära.

Die Anerkennung des besonderen Charakters des Judentums und der Judenheit durch westliche Christen wird zum Eintritt jüdischer Teilnehmer in die interkonfessionelle Szenerie beitragen, deren Motivation mehr »historisch« als »theologisch« ist. Gleichzeitig würde diese erweiterte Auffassung dessen, was eine Religion bedeutet oder bedeuten kann, auch die Türe für arabische Teilnehmer, muslimische und christliche, öffnen, für die ebenso wie für den Juden Religion bis zu einem Grad eng verknüpft ist mit ethnischen und/oder nationalsozialen Entitäten. Das würde dazu beitragen, Leute in unsere Überlegungen hineinzubringen, die ausgesprochen dem Bereich der »christlichen Kultur« angehören, ohne sich unbedingt zu aktiver Teilnahme am Leben der Kirche zu bekennen.

Ich möchte ganz klar herausstellen, dass ich mich in keiner Weise auf eine »politische Richtung« im engeren oder weiteren Sinne beziehe, die so ausgelegt werden könnte, als sei sie der Beweggrund solcher Juden, Muslims und Christen, die am Dialog teilnehmen wollen. Eher denke ich wiederum in den Vorstellungen von einem Dialog oder »Trialog« der Kulturen. Das wäre ein angemessener Hintergrund für eine fernere Erweiterung des Teilnehmerkreises und würde uns befähigen, das durch den Gegensatz von »Theologien« und »Ideologien« gestellte Problem in den Griff zu bekommen.

In diesem Zusammenhang wird eine Neudefinition des Begriffs der Erwählung dringend nötig. Trotz der glaubenshistorischen Zentralität des jüdischen Selbstverständnisses als das »erwählte Volk«, einer Vorstellung, die das Christentum für sich übernommen hat, prallt die zugrunde liegende Überzeugung, dass Besonderheit notwendigerweise einer »Unterscheidung« gleichkommt, mit Grundüberzeugungen von Gleichheit zusammen, die uns bei unseren Begegnungen miteinander und bei der Konfrontation mit anderen Religionen und Ideologien erfüllen müssen. Die anerkannte Gleichheit aller Menschen bringt es mit sich, dass keiner Glaubens- oder sonstigen Gemeinschaft eine bevorzugte Stellung eingeräumt werden kann. »Auserwähltheit« kann von keiner Kollektivität rechtmässig von sich aus in Anspruch genommen werden. Sie kann höchstens durch andere über eine Gruppe ausgesagt werden, wenn diese Gruppe sich selbst einer solchen Unterscheidung durch ihre beispielhafte Lebensweise würdig gezeigt hat.

Ich bin überzeugt, dass die hier umrissene Konzeption des Dialogs speziell der Situation entspricht, die in Israel und Jerusalem vorherrscht. Sie würde einige der Beschränkungen verringern, die den Dialog so sehr daran hinderten, allumfassend zu werden. Getrost können wir

so Christen, Muslims und Juden auf einer gemeinsamen Plattform zusammenbringen, eher als einzelne denn als Vertreter konstituierter Gemeinschaften und Wortführer theologischer Maximen. Die Praxis des Alltagslebens könnte dazu beitragen, etwas von der Härte zu mildern, die in der Gegenüberstellung der den drei grossen Religionen zugrunde liegenden Prinzipien enthalten ist.

Solche Begegnungen könnten auch eine aktuelle Relativierung jener Absolutheit zustande bringen, die theologische Ansprüche auf geistiger Ebene kennzeichnet. Die Anerkennung der Würde des anderen und seines Rechtes auf Selbstbestimmung als Individuum kann hoffentlich zur Ausdehnung solcher Anerkennung auch auf den Bereich von Gemeinschaften führen.

In freier Wiedergabe einer Aussage des oben erwähnten französischen Dokumentes könnte man sagen, dass »die erste Bedingung für solch einen Dialog ist, dass alle Teilnehmer in dem Dialog immer die Besonderheiten der anderen Gesprächspartner respektieren, dass sie versuchen sollten, den Standpunkt des anderen so zu verstehen, wie er selbst ihn versteht, anstatt ihn nur nach dem Massstab der eigenen Überzeugungen zu beurteilen, mehr noch, dass sie seine Überzeugung, sein Streben, seine besonderen Riten und seine Anhänglichkeit daran hochschätzen. Diese Überzeugungen müssen als bleibende Merkmale unseres gemeinsamen Lebens gesehen werden und nicht als vorübergehende Elemente in der Gesellschaftsstruktur.« Jeder Teilnehmer muss sich ehrlich dazu erziehen, die »bleibende Berufung« der anderen anzunehmen. [Vgl. wie o. S. 143.]

Von daher nimmt eine klare Würdigung missionarischer Bestrebungen ihren Ursprung. Wenn man sich über die anerkannte »Dauer« [»permanence«] der anderen Religionen einmal einig geworden ist, liegt es nahe, dass die Absicht des Dialogs sein muss, besser über die wechselseitigen Grundsätze und Überzeugungen unterrichtet zu werden und ein System erträglicher Koexistenz auszuarbeiten. Zugegebenermassen schliesst dies die Möglichkeit von Konversionen nicht aus. Jeder, der bereitwillig mit Menschen von andersartigen Auffassungen und Überzeugungen sich in einen Gedankenaustausch einlässt, nimmt, wenigstens theoretisch, das Risiko auf sich, seine eigenen Ideen als Ergebnis des Meinungsaustausches beeinflussen oder radikal verändern zu lassen. Doch die gängigen Vorstellungen von der Dialog-Situation verpflichten uns, unseren Stimmen bei unseren Mitgläubigen Gehör zu verschaffen, um so jeden Verdacht auszuschliessen, die Lage der – geistig, sozial oder wirtschaftlich – Unterprivilegierten könnte zur Förderung missionarischer Zwecke ausgenutzt werden. Mutatis mutandis würde ich die folgende Definition in dem französischen Dokument billigen, die leicht umschrieben lauter: »Die zweite Bedingung ist, dass bei der Begegnung zwischen Christen, Juden und Muslims jedem das Recht zugestanden wird, seinen eigenen Glauben klar zu bezeugen, ohne deshalb je in den Verdacht zu geraten, dass er eine Person auf unlautere Weise seiner Gemeinschaft abspenstig machen möchte, um sie seiner eigenen Gemeinschaft zuzuführen.« Wiederum möchte es scheinen, dass die Bedingungen in Israel ganz besonders geeignet sind, diese Gedanken in die aktuelle Praxis umzusetzen. Es ist oft gesagt worden, dass hier der jüdische Partner, der in der Vergangenheit gegenüber dem christlichen in einer Minderheitsposition gewesen ist, jetzt die Mehrheit gegenüber den christlichen und muslimischen Minderheitsgruppen vertritt. Es wurde auch richtig gesagt, dass alle Teilnehmer lernen müssen,

ihre Erwartungen und Praktiken diesem Rollenwechsel anzupassen. Es scheint mir, dass ein wichtiger Punkt übersehen worden ist, nämlich dass, während auf der israelischen Szene tatsächlich ein Rollenwechsel stattfand, dieser auf der weltweiten Szenerie nicht stattgefunden hat. Der Vorgang scheint durch die Tatsache ausgeglichen zu sein, dass die christlichen und muslimischen Minderheiten in Israel noch immer überwältigende Mehrheiten auf internationaler Ebene vertreten, während die jüdische örtliche Mehrheit die Spitze der kontinuierlichen jüdischen Minderheiten in christlichen und muslimischen Ländern bildet. Die Erkenntnis dieser Sachlage sollte einerseits der Hybris und dem Triumphalismus den Stachel und andererseits dem Gefühl völliger Unterlegenheit und Unterworfenheit die Bitterkeit nehmen angesichts der Aufeinander-Bezogenheit der drei Kulturen, wie sie sich hier in Israel enthüllt. Der interkonfessionelle Dialog in Jerusalem ist dazu bestimmt, das Modell für derartige Gespräche in der ganzen Welt zu werden.

IV

Das führt mich zu Ausblicken und Plänen für unsere zukünftigen Aktivitäten. Ich spüre in unserer gegenwärtigen Situation einen gewissen Grad von Abnutzung. Obwohl wir uns ausdauernd bemüht haben, unsere Stimmen über die Grenzen der Ökumenisch-Theologischen Forschungsgemeinschaft in Israel, des Interfaith Committee und der Rainbow-Group hinaus hören zu lassen, waren faktisch die Auswirkungen unserer Aktivitäten auf die Gesamtgesellschaft Israels – ganz zu schweigen von einer breiteren Umgebung – doch ziemlich begrenzt. Betrachtet man die Teilnehmer an unseren Unternehmungen, entdeckt man dieselben freundlichen Gesichter, die sich seit Beginn der interkonfessionellen Begegnungen auf der Szene befunden haben. Es gab, wenn überhaupt, sehr wenig Zustrom von Neuankömmlingen, besonders der jüngeren Generation, welche den öffentlichen Schauplatz in Israel in allernächster Zukunft beherrschen werden oder möglicherweise bereits beherrschen. Man vermisst einen eigentlichen Nachwuchs in unserem Kreis, jüngere Leute, die wir bei unseren Erwägungen mit in Betracht ziehen sollten. Wenn wir diesem Problem keine Aufmerksamkeit zuwenden, besteht schliesslich Gefahr, dass in der Zukunft der Dialog einfach infolge Mangels an Teilnehmern steckenbleibt. Gleichermassen bin ich durch die stagnierende sozialökonomische Zusammensetzung der Gruppe beunruhigt. Während in der ganzen Welt und in allen drei Religionen politischer und sozialer Radikalismus eine wesentliche Macht geworden ist, sind wir hier in unserem Kreis in jener Kreisbahn stecken geblieben, die intellektuelle Bourgeoisie genannt werden könnte. Was die Israeli-Representation in unserer Mitte angeht, so waren wir bisher nicht nur ausserstande, die Jungen oder Jüngeren anzuziehen, sondern auch Angehörige solcher bedeutenden Komponenten unserer Gesellschaft wie die orientalische Judenheit und die Kibbuzbewegung; besonders die religiösen Kibbuzim vermochten wir nicht beizuziehen. Von christlicher Seite her ist die Stimme der Studentenbewegung, die auf der europäischen und amerikanischen Szenerie an Kräften gewinnt, in Jerusalem noch nicht gehört worden. Ich bin nicht nur wegen der »sozialen« Zusammensetzung unserer Gruppe beunruhigt, sondern mehr noch angesichts der Tatsache, dass als ein Resultat der gegenwärtigen Struktur viele

wichtige Gesichtspunkte wechselnden und sich entwickelnden religiösen Denkens in unseren Erwägungen keinen Ausdruck gefunden haben. Die erstrebenswerte Bereicherung unserer Diskussionen, die von einer reicher facettierten Zusammensetzung unserer Gruppen gewonnen werden könnte, ist etwas, was nicht übergangen werden sollte.

In diesem Entwicklungsstadium der interkonfessionellen Aktivitäten in Israel scheint mir auch schon die blosse Frage der Anzahl wichtig zu sein. Wir geniessen das hohe Niveau unserer Beratungen, sei es auf dem Schauplatz der Forschungsgemeinschaft oder auf dem hochkalibrig geistigen Niveau der Rainbow-Gruppe. Aber es kann nicht nur unsere Aufgabe sein, uns in intellektuellem Narzissmus zu sonnen, so ergötzlich und fruchtbar das für uns selbst sein mag. Es gibt eine missionarische Aufgabe, von der ich denke, dass sie von uns allen verfolgt werden sollte: Wir müssen die Botschaft interkonfessionellen Lebens in stetig wachsende Gruppen von Menschen hier in Israel und ausserhalb hineintragen.

Daraus ergeben sich bestimmte praktische Anregungen. Wir wissen ausserordentlich zu schätzen, was einige unserer Vertreter bisher getan haben, um interkonfessionelle Theorie in praktische Projekte umzusetzen. Es scheint mir jedoch, dass mehr getan werden kann:

1. Wir sollten danach streben, die Ergebnisse unserer Überlegungen, die aus dem Jerusalemer Dialog entspringenden Erfahrungen, Leuten in Israel und breiteren Kreisen ausserhalb bekannt zu machen. Ich schlage vor, dass Schritte unternommen werden, um die Möglichkeiten einer systematischen und regelmässigen Berichterstattung über interkonfessionelle Probleme und Aktivitäten in Israel und ausserhalb, und zwar in einer oder mehreren israelischen Zeitungen, in der Art der »Christian Comment«-Seite in der »Jerusalem Post«, zu untersuchen. Auch könnte man an besondere gelegentliche Veröffentlichungen denken, die Lesern auf der ganzen Welt leicht zugänglich gemacht würden.

2. In der Erkenntnis, dass persönlicher Kontakt unter Menschen verschiedenen Glaubens in unserer eigenen Gruppe so ausgezeichnete Erfolge gehabt hat, scheint es ratsam, auf die Errichtung eines interkonfessionellen Zentrums in Jerusalem hinzuwirken. Ich bin nicht überzeugt, dass die bestehenden ökumenischen Institutionen wirklich die interkonfessionelle Dimension, von der ich spreche, angenommen haben. Ich denke an einen Ort, vorzugsweise in oder bei Jerusalem, wo interkonfessionelle Gruppen für eine einigermaßen lange Zeitdauer zu gemeinsamem Forschen und Überlegen untergebracht werden könnten. Solch ein Ort muss nicht notwendigerweise ein »Denk-Tank« werden; aber wenn wir tatsächlich Theologen verschiedener Überzeugungen und religiöse Denker gewinnen könnten, auf eine solche Weise für eine längere Zeitdauer zusammenzukommen, könnte man erwarten, dass sich aus solchen Begegnungen neue Direktiven für einen interkonfessionellen Dialog und ein interkonfessionelles Leben ergeben könnten.

3. Zur Ergänzung einer der Hauptgrundlagen des interkonfessionellen Dialogs – der wechselseitigen Unterrichtung über die beiderseitigen Überzeugungen und Glaubenssätze – nicht nur innerhalb vom Rang Intellektueller, rege ich an, dass wir dem Erziehungsministerium Israels die Einführung eines gesteuerten Studiums des Christentums und des Islam in den Lehrplan von Lehrerseminaren und israelischen Schulen vorschlagen. Ich habe keine endgültigen Vorschläge zu machen

bezüglich der Form, die eine derartige Unterweisung annehmen sollte; über diesen Vorgang könnte in einer besonderen Kommission beraten werden. Es scheint mir jedoch, dass es dringend nötig ist, den israelischen Jugendlichen die Anwesenheit von Anhängern anderer Religionen mitten unter uns wahrnehmen zu lassen und ihm die Notwendigkeit nahezubringen, religiöse Toleranz zu fördern. In Verbindung mit einem solchen Projekt sollten wir auch der Darstellung von Islam und Christentum Aufmerksamkeit schenken sowie der historischen Beziehungen des Judentums mit diesen Religionen, wie man sie in israelischen Geschichtsbüchern vorfindet.

Als vorbereitendes Stadium würde ich vorschlagen, dass wir kurze Seminare über Islam, Christentum und interkonfessionelle Beziehungen für Gruppen von Lehrern an israelischen Schulen einführen.

V

Wir sind heute in einem Geist der Zusammenarbeit und des guten Willens zusammengekommen, der sich über Jahre hinweg in Worten und in Taten bewährt hat. Wir haben in unserem Zusammenwirken bewiesen, dass wir ungeachtet der Verschiedenheit unserer Glaubensauffassungen und Überzeugungen verbunden sind durch

gemeinsame Bande. Wir begegnen uns sozusagen in einer doppelten Eigenschaft, als Menschen, die gemeinsam die Aktualität von Jerusalem, der Heiligen Stadt, und von Land und Staat Israel leben und erfahren, und als Anhänger unseres individuellen Glaubens, der das unmittelbare Erlebnis in Raum und Zeit transzendiert und durch den wir mit Muslims, Christen und Juden dementsprechend über die ganze Welt hin verbunden sind. Es ist uns zugefallen, in der konzentriertesten Form die Gefahren und die Verheissungen zu erfahren, die in der Koexistenz der Weltreligionen verkapselt sind. Wo Menschen verschiedener Glaubensbekenntnisse in alltäglichen Situationen beständig miteinander in Kontakt sind, als private Einzelpersonlichkeiten und als Gemeindeglieder, kann die nähere Berührung leicht in eine Spannung umschlagen. Zu gleicher Zeit enthält unser Zusammenleben aber auch die Möglichkeiten friedlicher Koexistenz. Indem wir am Scheideweg leben, an welchem die drei Religionen, denen wir angehören, zusammenlaufen, können wir uns selbst in nuce zu einer Urgemeinschaft der Gemeinschaften konstituieren. In der Überwindung des Nachteils der Verschiedenheiten können wahre interkonfessionelle Bestrebungen Jerusalem zu einem idealen Ursprungsort des Zusammenklangs religiös-kultureller Besonderheiten machen.

II Hebräischstudien unter Christen*

Von Prof. David Rudavsky, Professor für hebräische Studien an der Universität New York

In der Alten Welt

Jahrhundertlang waren es religiöse Motive, die Christen den Hauptanstoß zum Studium von hebräischer Sprache und Kultur gaben. Sie trachteten danach, im Urtext der Heiligen Schrift Anhaltspunkte für ihre dem Judentum entgegengesetzte Auslegung zu finden. Nach der Reformation, als Christen anfangen, sich ihrer hebräischen Sprachkenntnisse zwecks Erforschung und wissenschaftlicher Analyse der Bibel zu bedienen, zog der Gebrauch der hebräischen Sprache bei ihnen weitere Kreise. Beide Einstellungen, sowohl die religiöse als auch die wissenschaftliche, wirkten sich auf die Aufnahme des Hebräischen ins Studienprogramm von Universitäten in Europa und Amerika aus. Um diese Zusammenhänge zu erfassen, müssen wir die Entwicklung von Hebräischstudien unter gebildeten Christen seit den Anfängen des Christentums verfolgen.

Die frühe Kirche bestimmte aus verschiedenen Gründen die griechische Sprache zu ihrem Ausdrucksmittel. Griechisch war damals die »lingua franca« der gebildeten Welt; Hebräisch dagegen verwarfen die Kirchenführer, um eine Identifizierung ihrer neuen Religion mit dem Judentum zu verhindern. Ausserdem waren die Kirchenväter überhaupt Männer, die vor ihrer Taufe griechische Philosophen gewesen waren, wie etwa *Justin der Märtyrer* (ca. 100–165 n. Chr.), der nach eigener Aussage

bestrebt war, die Grundlagen des Christentums mit der griechisch-heidnischen Philosophie in Einklang zu bringen. Ein ähnliches Ziel steckte sich *Clemens von Alexandria* (ca. 150–210 n. Chr.). Er behauptete, die Evangelien seien reiner Platonismus, und *Platon* sei Mose in griechischem Gewand. Trotz dieser Tendenz nahm die Bibelerklärung unter den Kirchenführern einen gewichtigen Platz ein, obwohl nur wenige von ihnen sich irgendwelche Kenntnisse der hebräischen Sprache und Quellen aneigneten; und was sie auf diesem Gebiet lernten, empfangen sie von – jüdischen Lehrern. Das gilt nicht nur für *Justin* und *Clemens*, sondern auch für *Origenes* (ca. 185–254), Schüler des letzteren, der sich durch hervorragende Bibelkenntnis auszeichnete, und ebenso für seinen Schüler *Ambrosius von Mailand* (ca. 340–397), der berühmt wurde durch seinen entschiedenen Widerstand gegen den Arianismus, der Jesu Gottessohnschaft sowie die Trinitätslehre ablehnte. Der bedeutendste unter den des Hebräischen kundigen Kirchenvätern war *Hieronymus* (347–420), der die Bibel ins Lateinische übersetzte (Vulgata). Hieronymus lernte die Anfangsgründe der hebräischen Sprache bei einem konvertierten Juden und setzte seine Studien im Land Israel bei jüdischen Lehrern fort.

Der Übergang von der griechischen zur lateinischen Sprache vollzog sich im Gefolge der Festigung und Anerkennung des Christentums als Staatsreligion unter der Regierung von *Konstantin dem Grossen* (324–337). Mit der Zeit verdrängte Latein das Griechische als Kirchensprache. Neben seiner Vulgata verfasste Hierony-

* Hebräisch erschienen in: *J. Ben-Joseph* (ed.), *Abraham Isaac Katsh* Volume on the Occasion of His 60th Birthday, Tel Aviv 1969, S. 393–405; übersetzt mit stillschweigender Berichtigung einiger offenkundiger Versehen von *Angela von Kries*, Tübingen.

mus noch viele umfangreiche Anmerkungen und Kommentare zu den heiligen Schriften, um den Christen bei der Widerlegung jüdischer Ansichten behilflich zu sein. Jedoch nur zwei von all seinen Schriften beeinflussten die Hebräischstudien späterer Zeiten: »Erklärung hebräischer Namen« und »Lage und Namen hebräischer Orte«¹. Diese Bücher, dem Inhalt nach Lexika, wurden zur Hauptquelle für die dürftigen Hebräischkenntnisse von Leitern des Christentums im sechsten Jahrhundert, unter ihnen *Isidor von Sevilla* (570–636). Nach Hieronymus nahm die Kenntnis des Hebräischen unter Christen ab; jedoch ist anzunehmen, dass der Kirchenhistoriker *Beda Venerabilis* (673–735) und *Alkuin*, Abt von Tours (735–804), der auf Befehl *Karls des Grossen* eine verbesserte Auflage der Vulgata herausgab, ein wenig Hebräisch konnten.

In den folgenden Jahrhunderten geschah Bibelforschung zum grossen Teil mit jüdischer Beteiligung. *Hrabanus Maurus* (780–856) profitierte davon, wie aus einer Bemerkung in seinem Kommentar zu den Königsbüchern hervorgeht, der Erklärungen eines schriftgelehrten Juden enthält. Auch *Stephen Harding* (1060–1134), Zeitgenosse von *Raschi* (1040–1105)², der berühmte Zisterzienser, der das Lernen anstelle der körperlichen Arbeit in die Regeln seines Ordens einführte, gab eine wiederum verbesserte Auflage der Vulgata heraus mit Hilfe jüdischer Gelehrter, vielleicht Schülern einer französischen Talmudhochschule. Einige der christlichen Schriftsteller, die sich mit Bibelforschung beschäftigten, fügten ihren Schriften eine Umschrift des hebräischen Alphabets bei. Hrabanus Maurus etwa brachte Umschriften auf griechisch und einige andere Sprachen. Eine Handschrift aus dem zehnten Jahrhundert aus dem Kloster Chartres enthält einige Verse aus dem zweiten Psalm im hebräischen Urtext in lateinischen Buchstaben. Solche Umschriften wurden wohl mit jüdischer Hilfe hergestellt³.

Im Laufe der Zeit begannen Christen, auch den Talmud auf ihren Glauben scheinbar bestätigende Stellen hin zu untersuchen, um auf diesem Weg Juden zum Christentum zu bekehren. *Peter von Cluny* (1092–1156) prüfte den Talmud mit Hilfe konvertierter Juden, um aufzuzeigen, dass diese Bücher eine Quelle bössartiger Verunglimpfungen des Christentums seien. Diese Beschuldigung führte zu etlichen Disputationen, die bekanntesten zu Paris 1240, Barcelona 1260, Tortosa 1413/14. Aus diesen Disputationen ging eine christlich-polemische Literatur hervor, zu deren Abfassung Christen wiederum die biblische und rabbinische Literatur kennen mussten. Der Dominikaner *Raymund Martin* (gest. ca. 1285) verfasste in diesem Sinn sein Buch *pugio fidei*, »Glaubensdolch«, aus dem deutlich wird, dass er wirklich über Hebräischkenntnisse verfügte, die er wohl im dominikanischen Seminar für Missionare, dem er seit 1250 angehörte, erworben hatte. Etwa fünfzehn Jahre später sass Raymund Martin mit in der Zensur-Kommission für jüdische Bücher, deren Aufgabe darin bestand, in hebräischen Handschriften christlichen Ansichten widersprechende Stellen aufzufinden und auszumerzen.

Noch der Franziskaner *Robert de Grosseteste*

(1179–1253), Bischof von London, bediente sich seiner Hebräischkenntnisse zu solchem Zweck; aber sein berühmter Schüler *Roger Bacon* (1213–1294) nahm eine positivere Haltung zum Hebräischen ein, aus der Überzeugung – die er mit vielen seiner Zeitgenossen teilte –, die hebräische Sprache sei gleichsam das Gefäss der göttlichen Offenbarung an die Menschheit. Er tadelte Theologen und Laien ob ihrer Unkenntnis des Hebräischen und brachte überhaupt Zweifel an der Authentizität jeglicher Bibelübersetzung vor, die er damit begründete, dass »auch der Wein lauterer ist, wenn er im ursprünglichen Fass aufbewahrt, als wenn er von Gefäss zu Gefäss umgefüllt wird«⁴. Ein weiterer Franziskaner, der Bibelausleger *Nikolaus de Lyra* (1279–1341), verfasste einen Kommentar, in den er rabbinische Literatur, hauptsächlich Raschis Werke, mit einbrachte. Nikolaus de Lyras hermeneutische Methode wurde an der Universität Erfurt gelehrt, wo auch *Martin Luther* (1483–1546) seine theologische Ausbildung erhielt. Von daher ist anzunehmen, dass Nikolaus das Bindeglied zwischen rabbinischer Literatur und lutherischer Reformation darstellt. Auch *Johann Calvin* (1509–1564), Begründer der calvinistischen Richtung innerhalb des Protestantismus und jüngerer Zeitgenosse von Luther, legte angemessene Kenntnis des Hebräischen an den Tag.

Erfolgreiche Versuche zur Errichtung von Lehrstühlen für Hebräisch wurden nach den Kreuzzügen unternommen. Gemäss dem Beschluss des Wiener Konzils von 1311 bemühte sich der Papst, Lehrstühle für Hebräisch, Arabisch und Aramäisch an den Universitäten Paris, Oxford, Bologna und Salamanca einzurichten, um Missionare zur Verbreitung des Christentums unter Moslems und Juden auszubilden – aber die mittelalterlichen Universitäten waren in philosophischen Studien derart absorbiert, dass sie aufs Hebräischlernen kaum Wert legten. Daher blieb das Studium der hebräischen Sprache bis zur Reformation im grossen und ganzen aufs Judentum beschränkt und war unter Christen nicht sonderlich verbreitet.

In der Renaissance, die im 14. Jahrhundert in Italien aufkam und von dort auf andere europäische Länder übergriff, erreichte auch das Hebräischstudium weitere Kreise im Zuge der allgemeinen Tendenz zur Belebung der humanistischen Bildung. Die christlichen Gelehrten *Giovanni Pico della Mirandola* (1463–1494) in Italien und *Johann Reuchlin* in Deutschland erlangten Berühmtheit unter den führenden Humanisten ob ihrer Hebräischkenntnisse. Pico della Mirandola studierte Kabbala bei zwei Juden, *Eliahu Delmedigo* (1460–1497), Rabbiner und Arzt, und *Jochanan Aleman*, einem grossen und vielseitigen Gelehrten im 15. Jahrhundert. Pico della Mirandola übersetzte hebräische kabbalistische Schriften ins Lateinische, da er in der Kabbala Bestätigung der christlichen Lehre zu finden glaubte. Er war es auch, der Johann Reuchlin, dem er 1491 in Florenz begegnete, zu intensiven hebräischen und kabbalistischen Studien im gleichen Sinne anregte. Zwei Juden, *Jakob Loans*, Leibarzt Friedrichs III., und später auch *Obadja Sforno*, der bekannte Bibelerklärer, lehrten Reuchlin Hebräisch.

Reuchlin bahnte einen neuen Zugang zum Unterricht der hebräischen Sprache und Literatur bei Christen. Er verteidigte den Talmud gegen die Anschläge des konver-

¹ »Interpretatio nominum Hebraicorum« und »de situ et nominibus locorum Hebraicorum«.

² *Rabbi Schlomo Jizchaki*, bedeutender jüdischer Bibelkommentator in Südfrankreich.

³ Dazu *Ch. Singer*, *Hebrew Scholarship in the Middle Ages Among Latin Christians*, in: *Ch. Bevan* (ed.), *Legacy of Israel*, Oxford, S. 289 ff.

⁴ *Compendium Studii Philosophiae VIII*, S. 465 f.: »atque vinum purius est et sanius, atque virtuosius dum in primitivo vase tenetur, quam quum de vase in vas transfunditur«.

tierten Juden *Pfefferkorn*, der die Verbrennung der gesamten hebräischen Literatur mit Ausnahme der Bibel predigte, da jene das Christentum verunglimpfe. Durch seine heftigen Auseinandersetzungen mit den Schwarzen Dominikanern, die des Konvertiten Verleumdungen unterstützten, wies Reuchlin die christlichen Gelehrten darauf hin, welchen Gewinn sie aus der Erforschung der rabbinischen Literatur, nicht wie bisher in negativer, sondern in positiver Weise ziehen könnten. Er plädierte dafür, in diesen Büchern nicht feindselige Ablehnung des Christentums zu suchen, sondern Erläuterungen christlicher Glaubenssätze sowie Erklärungen von Stellen der Heiligen Schrift, deren Sinn noch dunkel geblieben war. Zu diesem Zweck begann er, hebräische Grammatiken und Lexika zu verfassen. Reuchlin war der erste Christ, der eine hebräische Grammatik schrieb: *Rudimenta Hebraica*, »Grundzüge der hebräischen Sprache«; und der deutsche Protestant *Sebastian Münster* (1488–1552) verfasste zwei hebräische und eine aramäische Grammatik sowie ein Lehrbuch für rabbinisches Hebräisch.

In Italien wurde 1488 in Bologna der wankende Lehrstuhl für hebräische Sprache neu begründet. Ein weiterer wurde 1514 in Rom errichtet. Die Reformation, die auf der Bibel basierte, förderte die Verbreitung der Sprache der Bibel unter Christen, sowohl Katholiken als auch Protestanten. Lehrstühle für Hebräisch wurden auch in anderen Ländern eröffnet – in Deutschland besonders in Baden (Heidelberg, Freiburg) sowie in Königsberg; in Leuven in Belgien, in Wien, in Basel und Zürich; in Paris und sonstigen Universitäten in Europa. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts genoss die hebräische Sprache an den europäischen Universitäten schon gleiches Ansehen wie die lateinische und die griechische.

In England steigerte sich das Interesse an der hebräischen Sprache besonders durch die Debatte um die Legitimität der Heirat von König Heinrich VIII. mit Katharina von Aragon, der Witwe seines älteren Bruders. Die Diskussion kreiste um zwei Bibelverse, die einander scheinbar widersprechen: Bei der Aufzählung der unerlaubten Eheverbindungen Leviticus 18, 17 ist die Verschwägerung mit der Frau des Bruders verboten, dagegen gebietet Deuteronomium 25, 5 die Ehelichung der Witwe des verstorbenen Bruders, sofern er keine Kinder hinterlassen hat. Der König hoffte, die Entscheidung werde im Sinn der Leviticus-Stelle fallen, seine Ehe mit Katharina für gesetzeswidrig und somit ungültig erklärt werden und er daraufhin frei sein, seine dunkeläugige Geliebte Anne Boleyn zu heiraten, die er leidenschaftlich liebte, obwohl er angeblich eine andere Frau nur wollte, um einen männlichen Thronerben zu zeugen. In England wohnten keine Juden mehr seit ihrer Vertreibung im Jahr 1290, deshalb musste sich der König an schriftgelehrte Rabbiner ausserhalb seines Landes wenden um ein Gutachten zu seinem Fall. Aus diesem Grund errichtete Heinrich 1540, auf dem Höhepunkt des Konflikts, einen Lehrstuhl für Hebräisch in Cambridge College.

Reuchlins positive Einstellung zum Talmud beeinflusste andere christliche Gelehrte, die hebräische Sprache und Literatur studierten, insbesondere *Johannes Buxtorf* (1564–1629), der vierzig Jahre lang die Hebräischprofessur in Basel innehatte. Nahezu dreissig Jahre widmete er der Arbeit an seinem Lexikon für talmudisches und rabbinisches Aramäisch, das Christen den Zugang zum Talmud erschloss. Sein Sohn gleichen Namens (1599–1664) trat in seine Fusstapfen. Der Engländer

John Lightfoot (1602–1675) schrieb ein Buch, in dem er Parallelen zwischen dem Talmud und einigen neutestamentlichen Büchern, wie dem ersten Korintherbrief, der Apostelgeschichte und einigen Stücken aus dem Römerbrief, zusammenstellte. Er war der erste christliche Gelehrte, der zur Erforschung des Neuen Testaments den Talmud heranzog.

Die vielsprachigen Bibelausgaben (Polyglotten), die im 16. und 17. Jahrhundert verfasst wurden, verließen der Verbreitung der semitischen Sprachen ungeheuren Auftrieb. Die Idee einer vielsprachigen Bibel war alt, schon der oben erwähnte Kirchenvater Origenes im 3. Jahrhundert kannte sie und begann die Hexapla⁵ zu schreiben, aber im vollen Umfang wurde sein Plan erst etwa 1500 Jahre nach ihm verwirklicht. Das Ziel dieser Bibelausgabe bestand darin, den hebräischen Urtext und daneben die verschiedenen Übersetzungen zu geben, um den Vergleich zu erleichtern. Die Londoner Polyglotte, die der englische Bischof *Brian Walton* (1600–1661) in sechs Bänden herausbrachte, ist das vollständigste Werk dieser Art. Geistiger Vater einer vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen war der holländische Orientalist *Albert Schultens* (1686–1750). Seine hebräische Sprachlehre verglich die hebräische mit der arabischen Grammatik und der weiterer nahe verwandter semitischer Sprachen. Auch der bekannte deutsche Gelehrte *Wilhelm Gesenius* (1786–1842) wandte in seinem hebräisch-deutschen Lexikon die Methode der vergleichenden semitischen Philologie an. Diese Forscher, die weitgehend aus den Arbeiten ihrer Vorgänger schöpften, förderten das Studium der semitischen Sprachen entscheidend und trugen dazu bei, es aus seiner engen Verbindung mit der Theologie zu lösen.

Johann Wagenseil (1633–1705), deutscher Professor für orientalische Sprachen, brachte eine Sammlung von Schriften aus hebräischen, dem Christentum entgegenstehenden Quellen heraus, um die »Lästerungen« der Juden gegen die »wahre Religion« zu »entlarven«. Demgegenüber rühmte Wagenseil die jüdisch-ethischen Werke, die zu seiner Zeit auf jiddisch erschienen, an denen sich – nach seinen Worten – Christen ein Beispiel nehmen konnten. Wagenseil wies auch Judenverfolgungen und religiösen Zwang energisch zurück und nahm Juden gegen die Blutbeschuldigung und andere Verleumdungen, die ihnen angehängt wurden, in Schutz.

Ein anderer deutscher Orientalist, Zeitgenosse von Wagenseil, *Johann Andreas Eisenmenger* (1654–1704), schlug in seinem Verhalten den Juden gegenüber einen anderen Weg ein. In seinem bekannten Buch »Entdecktes Judentum« zog er zahlreiche Stellen aus der rabbinischen Literatur in den Schmutz und missbrauchte sie, um zu »erweisen«, dass Juden des Ritualmords und der Brunnenvergiftung schuldig seien, ihren Anhängern untersagten, das Leben von Christen zu retten und ähnliches. Eisenmenger verlangte von Juden die ungeheure Summe von 30 000 Gulden für Nicht-Veröffentlichung seines Buches; aber die Juden lehnten es ab, ihn zu bestechen, und veranlassten statt dessen Kaiser Leopold I., das Buch zu konfiszieren. 15 Jahre lang blieb das Buch verborgen in Frankfurt, aber dann erschien es doch auf dem Büchermarkt und diente den Antisemiten der kommenden Generationen als Quelle, aus der sie ihre unflätigen Verleumdungen von Juden und Judentum

⁵ In sechs Spalten parallel der hebräische Urtext, seine Umschrift in griechischen Buchstaben und vier verschiedene Übersetzungen.

schöpften. Im allgemeinen allerdings pflegten diejenigen christlichen Gelehrten, die das Judentum kennenlernten, Juden im Kampf gegen ihre Widersacher beizustehen, und manche unter ihnen wurden zu Bewunderern des Judentums.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts entwickelten christliche Bibelforscher die kritische Bibelwissenschaft. Diese Methode fand zuvor unter Juden kaum Beachtung, und Juden unternahmen nur sehr vereinzelte Versuche auf diesem Gebiet. Bekannt sind die zweihundert Thesen, die der Karäer *Chiwi al-Balchi* gegen die Heilige Schrift aufstellte. Chiwi al-Balchi glaubte an die Präexistenz der Welt und lehnte den Schöpfungsbericht ab; er widersetzte sich auch der Vorstellung von einer persönlichen Vorsehung und dem göttlichen Ursprung der Weisung, ebenso den göttlichen Anthropomorphismen in der Bibel, den Wundergeschichten und einigen weiteren biblischen Elementen. Seine Thesen wurden bekannt durch ihre Erwiderungen durch *Raw Saadja Gaon*⁶. Auch der hebräische Grammatiker *Mose ibn Gikatilla* im 11. Jahrhundert in Spanien akzeptierte die Schlussfolgerungen, zu denen die Bibelforscher der vorangegangenen zwei Jahrhunderte in bezug auf die Abfassungszeit der Prophetenbücher gelangt waren, nicht. Gikatillas extreme Ansichten sind angeführt im Bibelkommentar von *Abraham ibn Esra*⁷. Auch *Isaak Abravanel* (1437–1508), der 1492 mit aus Spanien vertrieben wurde, schrieb einen Bibelkommentar, in dem er die historische Methode anwandte. Er stellte biblischen Begebenheiten versuchsweise Parallelen aus seiner Gegenwart gegenüber; aber weder er noch die jüdischen Bibelkritiker früherer Jahrhunderte gelangten bis zur Analyse eines ganzen biblischen Buches.

Man kann sagen, dass die moderne Bibelkritik mit *Jean Astruc* (1684–1766), Medizin-Professor an der Universität Paris, begann; er vertrat die Ansicht, die biblischen Schöpfungserzählungen stammten aus verschiedenen Quellen. Damit legte er den Grund zur sogenannten Quellenscheidungstheorie, die besagt, dass die Bibel als literarisches Werk sich zusammensetzt aus verschiedenen Fassungen von Erzählungen eines bestimmten Ereignisses und dass diese Versionen aus verschiedenen Epochen stammen. Andere Gelehrte, unter ihnen *Johann Gottfried Eichhorn* (1752–1827), brachten zusätzliche Belege für Astrucs Theorie und erweiterten sie. Eine grosse Gruppe von christlichen Bibelforschern entfaltete und verbreitete diese Ansicht, unter ihnen so bedeutende Gelehrte wie *H. Ewald*, *F. Delitzsch*, *J. Wellhausen*, *S. R. Driver*, *R. Kittel*, *K. Cornill*, *J. Skinner*, *G. F. Moore*, *H. Bauer*, *M. S. Terry*, *F. Burkitt* und andere. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde diese Methode aufgetan und im Lauf der Zeit gefestigt und als Arbeitshypothese allgemein angenommen. Juden wurden auf dem Gebiet der Bibelkritik erst aktiv, als sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die Emanzipation in Kontakt mit der wissenschaftlichen Einstellung zum Bibelstudium kamen. Die Bibelkritik resultierte unter Christen aus dem Gefühl der Freiheit und Liberalisierung innerhalb der Religion, die wiederum Früchte der reformatorischen Bewegung sind, unter Juden dagegen aus der aufkläreri-

schen Bewegung, die sich im Gefolge von Mendelssohns Tätigkeit entwickelte.

In der Neuen Welt

Die Tradition hebräischer Gelehrsamkeit wurde von England nach Amerika getragen durch die Puritaner, die 1620 in ihrer kleinen Mayflower im Golf von Cape Cod, Massachusetts, ankamen. Von daher ist die Aussage berechtigt, dass Hebräisch in der Kultur der Vereinigten Staaten kein fremdes Element ist. An der Spitze dieser Gruppe von Einwanderern standen der Historiker *William Bedford*, der alte *William Brewster* und andere hebräischkundige Leute. Das Hauptziel der von den Puritanern in der Neuen Welt begründeten jungen Universitäten bestand in der Ausbildung humanistisch gebildeter Priester. Diese Ausrichtung und die Tatsache, dass Hebräisch an europäischen Hochschulen reguläres Studienfach war, ermutigten die Begründer der 1636 eröffneten Universität Harvard, Hebräisch in ihren Lehrplan aufzunehmen. Dies geschah 1640. Danach wurden auch Chaldäisch (Aramäisch), Syrisch und Arabisch ins Studienprogramm einbezogen. Harvard war das erste amerikanische College, das semitische Sprachen lehrte. Hebräisch wurde dort nicht nur wegen seiner Bedeutung für die Theologie betrieben, sondern auch wegen seiner kulturellen Bedeutung als »Ursprache der Menschheit«. *Judah Morris*, ein konvertierter amerikanischer Jude, verfasste das erste Lehrbuch der hebräischen Grammatik in Amerika. Er war fast vierzig Jahre lang (1722–1760) als Hebräischlehrer am College von Harvard tätig. Das 1702 gegründete Yale College nahm nach dem Beispiel von Harvard ebenfalls Hebräisch in sein Lehrprogramm auf. *Ezra Stiles*, Fachmann für Hebräisch und semitische Sprachen, war 1777–1790 Leiter dieser Institution. Bei der Abschlussfeier 1781 hielt er eine Rede auf hebräisch. Bis 1817 bürgerte es sich auch in Harvard ein, in die jährliche Abschlussfeier eine hebräische Rede einzufügen. Auch in weiteren Tochter-Colleges wurde Hebräisch gelehrt⁸.

An den ersten amerikanischen Colleges war das Interesse am Hebräischen grösser als das an den übrigen semitischen Sprachen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts steigerte sich das Interesse an semitischen Sprachen überhaupt dank des siebenbändigen ausgezeichneten wissenschaftlichen Berichts, den damals die französische Forschungs-expedition veröffentlichte, die Napoleon auf seinem Ägyptenfeldzug Ende des 18. Jahrhunderts begleitet hatte. Diese Bücher enthielten Beschreibungen der wichtigen Altertümer, die diese Expedition zutage gefördert hatte. 1798 entdeckten französische Soldaten den berühmten Rosette-Stein in dem Ort Rosette am Westufer des Nil. Dieser Stein diente als Schlüssel zur Entzifferung der altägyptischen Schrift und Sprache. Diese Errungenschaften, zusammen mit dem Entzifferungswerk der Keilschrift, lösten eine gewaltige archäologische Bewegung aus, die danach drängte, die Kultur der biblischen Länder aufzudecken und zu erhellen. An dieser Bemühung beteiligten sich auch Amerikaner finanziell und aktiv, darunter der Offizier *Mendez G. Cohen* (1796–1879), Jude aus Baltimore. Er reiste nilaufwärts und brachte eine Sammlung von ägyptischen Altertümern mit zurück, die nach seinem Tod Johns

⁶ *Raw Saadja Gaon* (882–942), Leiter der jüdischen Akademie in Sura (Babylonien) und Begründer der jüdischen Religionsphilosophie, der bedeutendste Lehrer seiner Zeit und der folgenden Jahrhunderte.

⁷ *Abraham ibn Esra* (1092–1167), vielseitiger Schriftsteller, berühmt als Bibelerklärer und Philologe.

⁸ Dazu *Abraham I. Katsh*, Der Stellenwert der hebräischen Sprache in amerikanischen Colleges, in: »Lehrerbuch« (hebr.), ed. Zvi Sharfstein, New York 1945, S. 39; ferner derselbe, Hebrew Language, Literature and Culture, New York 1950.

Hopkins College zum Geschenk erhielt. *Edward Robinson*, hochbegabter Lehrer am Union Theological Seminary New York, und der Missionar *Eli Smith* unternahmen 1838 und 1852 ausführliche Reisen nach Israel und entdeckten biblisch historische Stätten, die unter ihren arabischen Namen bisher verborgen gewesen waren. *Paul-Emile Botta*, französischer Konsul in Alexandria, der 1842 ein ähnliches Amt in Mossul, in der Nähe des antiken Ninive erhielt, fand bei seinen Ausgrabungen den Palast des Königs Sargon von Assur (772–705 vor Chr.), der Jesaja 20, 1 erwähnt ist. Diese Tätigkeiten im Mittleren und Vorderen Orient bereicherten den Unterricht der alten semitischen Sprachen um eine wichtige Komponente: sie waren nicht mehr ausschliesslich zu biblischen und philologischen Studien nötig, sondern auch zur Entzifferung der antiken Schriftzeugnisse, die bei den Ausgrabungen ans Licht kamen.

Um diesen Bedarf an systematischem Unterricht in den semitischen Sprachen zu decken, wurden an amerikanischen Lehranstalten Abteilungen für diese Sprachen geplant. Am theologischen Seminar der Universität Princeton wurde eine solche schon 1822 errichtet. An der Universität New York wurden sowohl Hebräisch als auch andere semitische Sprachen seit ihrer Gründung 1831 gelehrt von einer kleinen Gruppe, die damals aus dem Direktorium von Columbia College austrat⁹. Vanderbilt College begann mit hebräischem Sprachunterricht etwa vierzig Jahre später (1875), Johns Hopkins College 1879, Columbia 1877, Pennsylvania 1886, Bryn Mawr 1891, Chicago 1892, Michigan 1894, und weitere Colleges eröffneten in dieser Zeit ähnliche Abteilungen. Während Hebräisch und Arabisch in den Lehrplan der Collegeklassen als Wahlfächer aufgenommen wurden, blieb das Studium der Semistik im allgemeinen den letzten Studienjahren vorbehalten.

Die Universität New York war offenbar die erste Lehranstalt, die einen Juden zum Professor für semitische Sprachen ernannte: *Isaac Nordheimer* (1809–1842). Nordheimer hatte einen Namen als erstrangiger jüdischer Gelehrter in New York¹⁰. Er verfasste eine hebräische Grammatik in zwei Bänden und ausserdem eine hebräische Konkordanz, die allerdings unvollendet blieb. Er wurde Mitglied des Lehrkörpers der Universität New York, kurz nachdem er 1835 aus Deutschland gekommen war, und wurde zum Lehrer für Arabisch, Syrisch, Persisch, Äthiopisch sowie zum Ordinarius für Deutsch ernannt¹¹. Danach war er auch Lehrer am Union Theological Seminary New York sowie an Oberklassen der spanisch-portugiesischen Gemeinde »Rest Israels« daselbst. Sein plötzlicher Tod im Alter von nur 33 Jahren 1842 setzte seiner umfassenden Tätigkeit ein jähes Ende. Seit 1853 lehrte an der Universität New York Reverend *George Busch* orientalische Sprachen, darunter auch Hebräisch. Der erste Jude, der dort Hebräisch unterrichtete,

war *Abraham Samuel Isaacs* (1851–1920), der sein Studium an der Universität New York mit Auszeichnung abschloss und anschliessend eine Rabbiner-Ausbildung absolvierte am jüdisch-theologischen Seminar in Breslau, an dessen Spitze Rabbiner *Zacharias Frankel* stand, der Vater der jüdisch-historischen Schule, aus der wiederum die jüdisch-konservative Bewegung in Amerika hervorging. Isaacs lehrte Hebräisch an der Universität New York von 1885 bis 1894, dann lehrte er Deutsch für Examenskandidaten von 1906 bis zu seinem Tod. 1920 war er Leiter der Abteilung für semitische Sprachen mit dem Titel Professor.

Isaacs stand 35 Jahre lang im Dienst des College¹². Als sein Nachfolger wurde Dr. *Joshua Bloch* (1890–1961) zum Dozenten ernannt. Auch Bloch war Rabbiner. Er unterrichtete einige Jahre lang, bis 1923, dann wurde die Abteilung für semitische Sprachen an der Universität New York wegen mangelnden Interesses von seiten der Studenten und wegen des Fehlens der finanziellen Mittel aufgelöst¹³.

Offenbar wirkte die Universität New York bahnbrechend, indem sie einen jüdischen Professor zunächst für semitische Sprachen, dann auch für Hebräisch bestellte. 1886 ernannte die Universität Columbia einen ihrer jüdischen Schüler des Studienjahres 1881, *Richard G. Gottheil* (1862–1936), zum Lehrer für Syrisch, und ein Jahr später berief sie ihn auf den neuen Lehrstuhl für rabbinische Literatur, der dort auf Betreiben von Dr. *Gustav Gottheil*, dem Vater von Richard, errichtet wurde, der als Rabbiner am New Yorker Reformtempel »Immanuel« tätig war. Dieser Lehrstuhl wurde dann in die Abteilung für semitische Sprachen einbezogen, in der Gottheil jun. 1892 Professor wurde – ein Amt, das er bis zu seinem Tod innehatte. Gottheil war 50 Jahre lang mit der Universität Columbia verbunden, und während dieses halben Jahrhunderts gelang es ihm, eine bewundernswerte Abteilung für semitische Sprachen aufzubauen. Sie verfügt über eine hervorragende Bibliothek, und unter Gottheils Leitung zog sie Studenten aus aller Welt an und bildete einige namhafte Gelehrte aus¹⁴.

1892 ernannte die Universität Pennsylvania den jüdischen Wissenschaftler *Morris Jastrow* (1861–1921) zum Leiter der semitischen Abteilung. Er war der Sohn des überragenden Gelehrten *Marcus Jastrow* (1829–1903), des bekannten Rabbiners von Warschau und Verfassers des berühmten talmudischen Lexikon. Auch Jastrow jun. war autorisierter Rabbiner, aber er gab dieses Amt auf, nachdem er es ein Jahr lang in der Gemeinde seines Vaters ausgeübt hatte. 1898 wurde er Universitätsbibliothekar. Morris Jastrow war Fachmann für Bibel und

¹² Er war der Sohn des ersten Rabbiners der New Yorker Jeschurun-Gemeinde, *Samuel Myer Isaacs*. 1857 gründete der Vater die englische jüdische Wochenzeitung »The Jewish Messenger«, deren Redakteur er bis zu seinem Tod 1878 war. Von da an bis 1913 übernahm sein Sohn, der Professor Isaacs, die Redaktion.

¹³ Dazu ist zu bemerken, dass auch an anderen Universitäten die Hebräischstudien mit Tod oder Abberufung des jeweiligen Lehrers ausliefen. So geschah es am Cornell College 1938, in Buffalo 1940, am Wilson College 1946. Dazu das oben ⁸ erwähnte Buch von Prof. Katsh, S. 11 Anm. 3.

¹⁴ Von 1892 bis zu seinem Tod war Gottheil auch Leiter der Abteilung für semitische Sprachen an der New York Public Library. Seit 1901 gab er die Columbia University Oriental Series heraus; seit 1908 edierte er zusammen mit *John D. Prince* die Contributions to Oriental History and Philology. Er war engagierter Zionist und 1895 bis 1909 Leiter der American Zionist Federation. Dazu *L. I. Newman*, *Richard J. H. Gottheil*, in: American Jewish Yearbook 39 (1937/38), S. 29 ff.

⁹ Im Lehrplan von 1837, der etwa sechs Jahre nach Gründung des College erschien, sind unter den 25 damaligen Lehrfächern, die unter anderem Lateinisch, Griechisch und Mathematik umfassen, drei Hebräischkurse aufgeführt sowie zwei weitere Kurse »Das Neue Testament als klassische Quelle« und »Offenbarungsreligion«. Belege für den theologischen Charakter der Universität zu jener Zeit.

¹⁰ Dazu *H. B. Grinstein*, The Rise of the Jewish Community in New York, Philadelphia 1945, S. 220.

¹¹ Der oben ⁹ erwähnte Lehrplan nennt Nordheimer nicht als Hebräischlehrer. In seiner Kurzbiographie in der Jewish Encyclopedia steht, er sei Ordinarius für Hebräisch an der Universität New York gewesen – offenbar ein Irrtum des Verfassers. In akademischen Kreisen wurden damals Christen als Hebräischlehrer allgemein bevorzugt – offenbar aus Sorge vor jüdischer Beeinflussung der Schüler.

Orientalistik und schrieb viele Bücher auf diesem Gebiet. *William Rosenau* (1865–1934), Reformrabbiner in Baltimore, war 30 Jahre lang ausserordentlicher Professor an der semitischen Abteilung von Johns Hopkins bis zu seinem Tod im Jahr 1932. Noch einige weitere Juden sassen in ähnlichen Positionen an anderen Hochschulen.

In den zwanziger Jahren wurden an einigen Hochschulen wichtige Lehrstühle für verschiedene Zweige der Wissenschaft des Judentums errichtet. Ein nach *Lucius N. Littauer* benannter Lehrstuhl für jüdische Literatur und Philosophie wurde 1925 am Harvard College eröffnet, und bis vor einigen Jahren war Professor *Harry A. Wolfson* Leiter dieser Abteilung, ein anerkannter Gelehrter in seinem Fach, der einst dasselbe College durchlaufen hatte. Vor einigen Jahren trat Wolfson altershalber von diesem Amt zurück. An der Universität Columbia wurde ein Nathan-Miller-Lehrstuhl für jüdische Geschichte begründet. In den ersten Jahren nach seiner Einrichtung hatte Dr. *Stephen S. Wise* (1874–1947), ein Schüler von Gottheil, den Lehrstuhl inne. Von 1930 bis zu seiner Emeritierung im Herbst 1963 sass an diesem Platz der Historiker Professor *Salo Baron*¹⁵.

In gewisser Weise waren sich die Männer der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert und die christlichen Theologen in bezug auf hebräische Sprache und Kultur einig. Erstere sahen die hebräische Kultur im Zeitalter der Emanzipation als todgeweiht, ohne Hoffnung für die Zukunft; letztere glaubten, das Judentum sei schon seit Hunderten von Jahren, mit dem Aufkommen des Christentums, erledigt.

Aus dieser Anschauung heraus betrachteten Christen im allgemeinen die literarischen Schöpfungen des Judentums

in christlicher Zeit als wertlos. Die Auffassungen der Gelehrten beider Konfessionen unterschieden sich hauptsächlich in der Ansetzung des Zeitpunkts des Niedergangs der jüdischen Kultur. Juden aus den Kreisen um die Wissenschaft des Judentums, unter ihnen auch *Leopold Zunz* (1794–1886) und *Abraham Geiger* (1810–1874), hegten keinen Zweifel daran, dass die Emanzipation unaufhaltsam zum Ende der jüdischen Kultur führe und dass sie die letzten Mohikaner seien. Daher meinten sie, es sei ein Gebot des Anstands, ihr ein ehrenvolles Begräbnis in den semitischen Abteilungen der Universitäten zu bereiten, zusammen mit den alten Kulturen von Hellas und Rom¹⁶. Diese Auffassung war die unter Christen und in gewissen jüdischen Kreisen übliche vom Sinn des Studiums hebräischer Sprache und Kultur. In den dreissiger Jahren trat eine Wendung ein, als die Universität New York auf Anregung von Professor *I. A. Katsb* ein neues Lehrprogramm für hebräische Sprache und Kultur eröffnete. Seit damals, als begonnen wurde, an der Universität hebräische Sprache und Kultur als lebendige Wirklichkeiten zu lehren, sind schon an die dreissig Jahre vergangen. Gewiss wurde Hebräisch an den höheren jüdischen Lehranstalten schon früher in modernem Geist unterrichtet. Aber die Universität New York war die erste säkulare Bildungseinrichtung, die diese Methode einführte. Seitdem kam neues Leben in den Hebräisch-Unterricht. Unter den höheren Lehranstalten in Amerika insgesamt befinden sich heutzutage über 50 Colleges, die Kurse für modernes Hebräisch eingerichtet haben. Doch das ist ein Kapitel für sich, das gesonderte Behandlung verdient.

¹⁶ Noch im Jahr 1907 schrieb *Moritz Steinschneider*, der jüdische Bibliograph, in »Jüdische Rundschau« Jg. 12, Nr. 54, »Wir haben nur noch die Aufgabe, den Überresten des Judentums ein ehrenvolles Begräbnis zu bereiten.«

¹⁵ 1951 wurde Professor *Salo Baron* Leiter des Zentrums für Studien zum Staat Israel und zum Vorderen Orient, das an der Universität unter Mitwirkung der Jewish Agency begründet wurde.

III Die Verantwortung des Geisteswissenschaftlers

Ansprache, gehalten bei der Verleihung des philosophischen Doktorgrades in der Hebräischen Universität Jerusalem am 16. 3. '73

Von Rachel Rosenzweig*

Es kam einmal ein Mensch zu Hillel und sagte zu ihm: Rabbi, lehre mich die ganze Weisung auf einmal.

Er antwortete ihm:

Mein Sohn, wenn schon Mose, unser Meister, 40 Tage und 40 Nächte auf dem Berg verbrachte, bis er sie gelernt hatte,

wie kannst du sagen: lehre mich die ganze Weisung auf einmal? Vielmehr, mein Sohn: *Das ist der Inbegriff der Weisung:*

Was dir selbst verhasst ist, das tu auch deinem Gefährten nicht an¹.

Hillel ist es gelungen, den *Inbegriff* der Weisung, das Fundament jeglicher Ethik, in *einen* Satz zu fassen, nämlich die zwischenmenschliche Solidarität: Versetze dich an die Stelle deines Nächsten, dann weisst du von selbst,

wie du dich ihm gegenüber zu verhalten hast. Aber dieser Grundsatz ist nicht selbstverständlich. Im ausgeklügelten Gebäude der Gebote kommt er fast gar nicht vor. Auch im täglichen Leben finden wir allenfalls Mitleid mit Unterdrückten und Behinderten, aber nicht Identifizierung und Solidarität als Verhaltensnorm. Männer wie Jesus von Nazareth und Rabbi Jehoschua ben Levi waren Ausnahmen. Das heisst – die ganze Weisung lässt sich nicht in einem Atemzug aussprechen, sofern sie verständlich und realisierbar sein soll.

In ähnlicher Lage wie Hillel – mutatis mutandis – befinde ich mich jetzt. An die 6300 Arbeitsstunden habe ich auf diese Arbeit über den Grundsatz jüdischer Ethik² verwandt. Wie soll ich nun über ihre Ergebnisse in einer halben Stunde berichten? Wie kann ich vermeiden, dass

* Aus dem Hebräischen übersetzt von Angela von Kries, Tübingen.

¹ So Awot deRabbi Natan (ed. Schechter), 2. Version Kapitel 26, S. 53; der Name des Rabbi ist korrigiert nach bSchabbat 31 a.

² Meine Doktorarbeit: Das Bewusstsein des Leidens und die Solidarität mit dem Leidenden bei den jüdischen Gelehrten von den Tagen des zweiten Tempels bis zum Ende der talmudischen Zeit.

die Dinge entstellt und oberflächlich wirken? Wie kann ich mich selbst, wie das Publikum überzeugen, dass der zeitliche Aufwand notwendig war und dass ich nicht Tage vergeudet habe, die der Gelehrte »Öffentlichkeitsarbeit« widmen müsste, um die Sprache unserer Meister zu gebrauchen? Ich will hoffen, dass ich in diesem Vortrag wenigstens klarmachen kann, dass »Öffentlichkeitsarbeit« – was darunter zu verstehen ist, erkläre ich noch – das ist, wozu seine Solidarität mit seinem Volk den einzelnen verpflichtet, insbesondere den »Mann des Geistes« – ein Ausdruck, den der Prophet Hosea geprägt hat³.

Aus Zeitmangel will ich nun weder über das Verhältnis zu den Unterdrückten sprechen noch über Erscheinungen des täglichen Lebens noch über die Forderung nach Solidarität, die wie ein roter Faden die Bibel durchzieht: Ihr selbst wart Unterdrückte, Sklaven und Fremdlinge, daher müsst ihr wissen, wie ihr euch solchen gegenüber zu verhalten habt. Ich will heute nur über einen Gedankenkomplex reden, von dem die Solidarität nur einen Teil darstellt. Solidarität an sich gliche einem Baum ohne Wurzeln und Früchten, wollten wir sie ausserhalb ihres umfassenden Zusammenhangs im Denken der jüdischen Gelehrten verstehen – dem Prinzip der gegenseitigen Haftung einerseits und der Notwendigkeit von Gemeinsamkeit und Verantwortlichkeit andererseits.

Wie lässt sich Leiden verhindern? Diese Frage habe ich bei den Meistern gelernt, und dadurch wurde meine Fragestellung, mit der ich an die Arbeit herangegangen war, radikal umgekehrt. Zunächst hatte ich gefragt: Hat das Leiden einen *Sinn*? Und es gab Gelehrte, die sich eben diese Frage stellten und Gründe fanden. Darin unterscheiden sie sich nicht von anderen Theologen. Dem Leiden einen Sinn geben heisst – sich damit abfinden. Aber die Besonderheit jüdischen Denkens ist – das Ringen mit dem Leiden. Die Aufgabe besteht in Verhütung oder Behebung des Leidens, und zwar nicht auf dem Weg der Magie oder der brutalen Gewalt, sondern durch rationale Analyse seiner Ursachen.

Hier entdeckten die jüdischen Gelehrten ein zweifaches Prinzip der Realität. Es besagt zunächst, dass zwischen Tun und Schicksal eine *Beziehung* besteht. Zugegeben, die von ihnen gefundene Beziehung ist nicht immer eine rationale – aber realistisch ist die Erkenntnis, dass Leiden häufig nur Frucht von menschlichem Versagen oder das Resultat von Missständen ist.

Dieses erste Prinzip gilt nur, sofern man den Zusammenhang zwischen Tun und Schicksal nicht in individualistischem Rahmen sieht. Die Juden wussten seit Anbeginn ihrer Geschichte, dass »die Väter Herlinge gegessen und die Zähne der *Kinder* stumpf geworden sind«, und dass »ein Mensch sich vergeht und du zürnst der ganzen Gemeinde«⁴.

Daraus folgt, dass Kinder für ihre Eltern haften, eine Gemeinschaft für den Einzelnen, der Einzelne für die Gemeinschaft und ganz Israel füreinander. Kein Mensch kann etwas tun, ohne damit eine Wirkung auszuüben auf seinen Nächsten oder seine Gemeinschaft und manchmal sogar auf die ganze Welt.

Wie bei Leuten, die in einem Schiff sassen.

Einer von ihnen griff zum Bohrer und fing an, unter sich ein Loch zu bohren.

Da sagten seine Gefährten zu ihm: Was machst du da?

Er antwortete: Was geht euch das an? Bohre ich nicht unter meinem Platz?

Sie aber sprachen: Dann steigt das Wasser und überflutet *unser Schiff*!⁵

Das ist das Prinzip gegenseitiger Haftung.

Folgende Geschichte als Erklärung für die Zerstörung des Tempels ist bekannt:

Jemand veranstaltete ein Festmahl. Anstelle seines Freundes kam – sein Feind; anstelle von Kamza kam Bar Kamza. Obwohl Bar Kamza anbot, die Kosten des ganzen Mahles zu übernehmen, warf ihn der Gastgeber grob hinaus und beschämte ihn so öffentlich. Der Mann war verletzt, denunzierte bei den Römern – und schliesslich kam die Zerstörung⁶.

Was sollten wir aus dieser Geschichte lernen?

Ausserhalb des jüdischen Lagers entwickelte sich eine Ideologie mit der Behauptung, durch Israels Zerstörung bestrafe Gott die Juden für die Ermordung seines Sohnes. Die Philosophen des Volks *innerhalb* des jüdischen Lagers nahmen es genauer. Nicht Ermordung, sondern Beschämung, und nicht eines Gottes-Sohnes, sondern eines gewöhnlichen Menschen – machte ganz Israel für sich haftbar. Ich habe diejenigen, die beiseite standen und ihr Urteil abgaben, denen gegenübergestellt, die inmitten ihres Volkes sassen und die Vergangenheit analysierten zwecks Auseinandersetzung mit der Gegenwart. Dieser Unterschied ist entscheidend. Erstere brachten später neuen Unheil über Israel. Letztere retteten ihr Volk aus jener Katastrophe, weil sie aus Solidarität mit ihm handelten.

Diese Solidarität ist nicht eine Sache von abstrakter Ethik, sondern sie folgt zwingend aus der Abhängigkeit des Einzelnen von seinem Nächsten und von der Gemeinschaft, d. h. aus dem Prinzip der gegenseitigen Haftung. Das leuchtet unmittelbar ein, und doch gab es viele in Israel, die diese schicksalhafte Abhängigkeit ignorierten und sich zu Individualismus (d. h. zu Indifferenz gegenüber dem Schicksal von Mitmensch und Gemeinschaft) einerseits und zu Kollektivismus (d. h. zu Indifferenz gegenüber dem Schicksal des Einzelnen) andererseits verleiten liessen.

Die Mehrzahl der Fragen zum Leiden wurden aus einer dieser Fehlhaltungen gestellt. Zum Beispiel: Das berühmte Problem vom »Gerechten, dem es übel, und vom Übeltäter, dem es wohl ergeht« hätte so gar nicht aufkommen können, wenn die Bande der gegenseitigen Verantwortlichkeit jedermann jederzeit bewusst gewesen wären. Auch die Mehrzahl der Vorstellungen, sich mit dem Leiden abzufinden, beruht auf diesen Auffassungen, sowohl der individualistischen als auch der kollektivistischen. Mit meinem eigenen Leiden kann ich mich schliesslich abfinden, aber wie kann *ich* mich mit dem Leiden meines Nächsten abfinden? Und ebenso: Wie kann sich das Kollektiv mit dem Leiden seiner einzelnen Glieder abfinden? Von ebenso wenig Rücksicht auf das Prinzip der gegenseitigen Haftung waren die Gewalttaten gekennzeichnet, durch die gewisse Juden Leiden zu verhindern suchten. Das Schicksal des Individuums zählte nicht in ihren Augen, und schliesslich brachten ihre Taten Unheil über die Gesamtheit.

Es wäre verfehlt, in der Verurteilung dieser beiden Haltungen eine rein ethische Sache zu sehen. Es ist eine Sache von »Musal« (Moral) – aber wir müssen das Wort recht verstehen: Es ist von der Wurzel »Jisurin« (Qualen) abgeleitet. Musar ist die Lektion aus vergangenen Qualen, und wer sich entsprechend verhält, verhütet Leiden in der Zukunft. Aus all dem folgt, dass schon das eigene Inter-

³ Hosea 9,7.

⁴ Jeremia 31,29 und 4 Mose 16,22.

⁵ So Midrasch Deuteronomium Raba 4,6.

⁶ Nach bGittin 55b/56a.

esse zur Zurückhaltung sowohl dem Individualismus als auch dem Kollektivismus gegenüber verpflichtet. *Rechte* Auseinandersetzung mit dem Leiden ist nur möglich aus der Solidarität mit den Menschen, an deren Tun mein Schicksal hängt, so wie ihr Schicksal an meinem Tun hängt – d. h. aus Solidarität mit dem, der für mich einsteht und ich für ihn.

Was bedeutet Solidarität?

Unsere Meister lehrten:

Solang sich die Gemeinschaft in Bedrängnis befindet, soll kein Mensch sagen: Ich will nach Hause gehen, essen und trinken, Friede meiner Seele!

Sondern: Ein Mensch soll die Not der Gemeinschaft teilen, denn so finden wir es bei Mose, unserem Meister;

es heisst nämlich: *Mose wurden die Hände schwer, da nahmen sie einen Stein, legten ihn ihm unter, und er setzte sich darauf.*

Hatte Mose denn kein Polster oder Kissen, um darauf zu sitzen?

Mose aber sagte so:

Da Israel in Bedrängnis ist, will auch ich ihre Bedrängnis teilen! Und so wird jeder, der mit seiner Gemeinschaft leidet, ihrer Tröstung teilhaftig⁷.

Das ist eine Form von Solidaritätsbezeugung. In ähnlicher Weise demonstrierte etwa der Prophet Hesekiel seine Identität mit dem Volk in Belagerung dadurch, dass er sich von Abfällen nährte, während seine Diener gutes Brot assen. Und so erklärt Rabbi Jose: »Überall, wo Israel in Not ist, teilen die Gerechten seine Not«⁸. Aber solche Demonstration genügt nicht. Ich sagte, das Denken der Meister ziele auf Verhütung oder Abwendung des Leidens. Daher bieten Solidaritätsgefühl und -demonstration nur Voraussetzung und Anstoss zum Handeln, das auf Überwindung des Leidens als solchem gerichtet ist.

Wer ist verpflichtet zu handeln? Die Meister sagten, wenn der Einzelne imstande ist, sowohl seinen Nächsten als auch seine Gemeinschaft für sich haftbar zu machen, und so Verderben über sie bringen kann, so ist dies ein Zeichen dafür, dass der Einzelne auch imstande ist, für seinen Nächsten und seine Gemeinschaft Verantwortung zu übernehmen und so Segen über sie bringen kann. Das bedeutet, dass der Einzelne Leiden nicht nur von sich selbst, sondern auch von seinem Nächsten und von seiner Gemeinschaft abwenden kann. Von daher postulieren die Weisen die Besonderheit jedes Menschen, eine Besonderheit, die zwingend folgt aus gegenseitiger Solidarität. Jeder Mensch ist ein potentieller Abraham, sagt ein grosser Prediger: »Jeder Einzelne muss sich fragen: Wann werden meine Werke an die von Abraham, Isaak und Jakob heranreichen?«⁹; und an anderer Stelle hebt er hervor, dass er damit wirklich *jeden* Menschen meint, »ob Heide oder Jude, Mann oder Frau, Knecht oder Magd«¹⁰. Dieselbe Bestimmung des Einzelnen intendiert auch die Mischna mit den Worten: Jeder Einzelne aus Israel ist verpflichtet zu sagen: Für mich ist die Welt erschaffen¹¹,

oder ein Kommentator:

Ein Mensch wiegt das ganze Schöpfungswerk auf¹².

Diesen Wert, diese Bedeutung verlieh Gott dem Menschen nicht *als solchem*, als Erdenwurm, wie eine Religionsgemeinschaft in Israel und ausserhalb behauptet. Der Wert

des Einzelnen bestimmt sich nach seiner potentiellen Macht, die ganze Welt zu zerstören oder aufzubauen. Von daher sagte schon Ben Asai:

Verachte keinen Menschen (nicht wegen seiner Gottes Ebenbildlichkeit, sondern –), denn jeder Mensch hat seine Stunde¹³.

Das heisst, jeder Mensch hat die ihm gesetzte Aufgabe, in der er auf dich positiv oder negativ einwirken kann.

Wenn nur der Einzelne zum Handeln verpflichtet ist, was muss er tun, um Leiden von sich, d. h. von seiner Gemeinschaft, abzuwenden? Wie kommt seine Solidarität zum Ausdruck? Jener Prediger sagt:

Ein Mensch soll sich nicht sagen:

Diese Welt ist voll Irrsal und Wirrsal (d. h. Weltverbesserungsversuche haben ja doch keinen Wert, daher –), ich will hingehen, essen, trinken und geniessen und schliesslich sterben.

Und im selben Zusammenhang:

Ein Mensch soll nicht die Vielen in Bedrängnis sehen und dabei sagen: Ich will essen und trinken und die Welt geniessen¹⁴.

Wer so tut, wer auf so kurze Sicht nur denkt, im Sinne von »Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot«, der lässt die Gemeinschaft im Stich. Und andererseits: Solidaritätsgefühl, Beteiligung an der öffentlichen Not heisst an den Eigenwert glauben, an den Wert der Tat eines einzelnen Menschen, insbesondere eines Geisteswissenschaftlers.

Und so endet der Prediger:

Ein Weiser in Israel, selbst wenn er wäre wie Mose ein Vater der Weisheit, erster der Propheten und fromm wie sein Bruder Aaron, soll nicht sagen:

Da ich bei mir daheim bin – Friede meiner Seele!, sondern herausgehen und die Bedrängnis der Gemeinde teilen¹⁵.

Praktisch bestehen drei Hauptmethoden, mit denen sich Solidarität in die Praxis umsetzen lässt: zum einen: der Trost – wenn das Leiden wirklich nicht abzuwenden ist; zum zweiten: der Rettungsversuch; schliesslich, die wichtigste von allen, da sie Leiden verhütet: Zurechtweisung und Protest.

Ich will ein Beispiel für eine Rettungsaktion geben.

Die Purim-Erzählung¹⁶ demonstriert, wie Solidarität sich aus aufoktrozierter Haftbarkeit ergibt und wie sie in verantwortliches Tun umzusetzen ist. Die Fabel arbeitet mit extremen Mitteln. In diesem Fall kommt das Verhängnis über die Gemeinde nicht aus der Verfehlung eines Einzelnen, sondern ist die Frucht heldenhafter Haltung eines Einzelnen. Dieser Einzelne ist Mordechai, der das Gute in Israel verkörpert, der Retter aber ist kein edler Prophet, sondern eine niedrige Konkubine im Harem eines unbeschnittenen Heiden, die alles darstellt, was einem rechten Juden verächtlich ist. Diese Erschütterung überkommener Massstäbe will klarmachen, dass menschliches Handeln nicht von der reinen Ethik bestimmt wird, sondern Tat am Mitmenschen oder an der Gemeinschaft ist. Mordechai lehnte es ab, sich vor dem Despoten zu beugen, und diese seine aufrechte Haltung machten die Gelehrten sogar zu einem Akt der Selbstaufopferung um Gottes willen¹⁷. Die Fabel von Purim hält fest, dass die Vernichtungsdrohung über Israel kommt durch das lobenswerte Verhalten, die

⁷ So bTaanit 11a.

⁸ So Pesikta deRaw Kahana 8,3 (71b).

⁹ So Tanna deBe Eliahu (ed. Friedmann), S. 127.

¹⁰ So ebenda, S. 48.

¹¹ Mischna Sanhedrin 4,5.

¹² Dazu Awot deRabbi Natan, 1. Version, Kapitel 31, S. 90 f.

¹³ So Mischna Awot 4,3.

¹⁴ So Tanna deBe Eliahu (ed. Friedmann), S. 127 f. zu Jesaja 22,13.

¹⁵ So ebenda, S. 128.

¹⁶ Das im biblischen Buch Esther berichtete Geschehen, das dem jüdischen Purim-Fest zugrunde liegt.

¹⁷ Midrasch Esther Raba 7,8 zu Esther 3,2.

Treue zu Religion und Gewissen. Das heisst, selbst in religiösen und Gewissensdingen ist der Einzelmensch nicht berechtigt, nach Gutdünken zu verfahren. Daher gab es Gelehrte, die den Propheten energisch aufforderten, seine Tötung zu verhindern, und vom Hochpriester Aaron erzählten, dass er den Israeliten in der Wüste beim goldenen Kalb nur nachgab, da er ihnen ein grösseres Vergehen ersparen wollte, nämlich das Vergiessen seines Blutes, Blut eines Priesters und Propheten¹⁸. Und das im Unterschied zum Propheten Secharja – und gemeint ist in der betreffenden Erzählung offenbar Jesus von Nazareth, wie ich darzulegen versucht habe –, der seinen Tod nicht verhinderte und damit die Hinschlachtung der Besten seines Volkes verursachte¹⁹.

Der erste Teil der Geschichte weist auf, wie ein Einzelner seine Gemeinschaft für sich haftbar macht. Ihr zweiter Teil wird zeigen, wie auch ein Mensch, der scheinbar gar nicht betroffen ist von dieser Haftung, da er von seiner Gemeinschaft geschieden ist, von eben dieser Gemeinschaft abhängig ist. Er kann sie nicht im Stich lassen und sich selbst in Sicherheit bringen. Dagegen ermöglicht gerade ihr Geschiedensein von der Gemeinschaft Esther die Umsetzung der passiven Haftung in aktive Verantwortung.

Zunächst ist sich Esther ihres Auftrages nicht bewusst und weigert sich sogar, ihn auszuführen. Sich dem König zu nähern und von ihm die Rettung ihres Volkes zu erbitten, bedeutet: Tod. Jedoch Mordechai bestürmt sie: Es handelt sich nicht um die Erfolgsaussichten deiner Aktion, sondern um das Gebot der Stunde, nämlich deine Identifizierung mit deinem Volk:

Bilde dir nicht ein, *von allen Juden* könntest du im königlichen Palast entrinnen!

Denn wenn du zu solcher Zeit schweigst, wird Ausweg und Rettung den Juden von anderswo erstehen, aber du und dein Vaterhaus werden zugrunde gehen.

Mordechai bittet nicht um Erbarmen vor Esther. Sie braucht niemandem einen Gefallen zu tun als sich selbst. Ihr persönliches Wohl verpflichtet sie zum Handeln. Und falls Esther fragt: Warum muss von allen Juden gerade ich in die Bresche springen?, sagt Mordechai: »Wer weiss, ob du nicht für solche Zeit zum Königtum gelangt bist!« Jeder Einzelne ist potentiell verantwortlich für die Gemeinde. Der Einzelne in einer Sonderstellung ist der tatsächlich Verantwortliche. Jedenfalls – vor der Verantwortung gibt es kein Ausweichen. Auch wenn deine Aktion aussichtslos ist, auf jeden Fall wirst du mit deinem Volk in den Vernichtungsstrudel gerissen. Wenn du zu entrinnen suchst, rächt sich das Verlassen der Gemeinschaft auch unabhängig von deren Schicksal. (Und noch ein historischer Hinweis: Die Dissidenten-Gemeinde, die Sekte am Toten Meer, die sich »von den Männern des Frevels absondern« wollte, um nicht mit Israel dem Verhängnis anheimzufallen. Und siehe, Israel besteht, und die Sekte ist untergegangen.) Esther versteht dies, wenn auch noch nicht aus aktiver Solidarität:

Wenn ich Gunst in deinen Augen, König, gefunden habe, und dünkt es dem König gut, werde mir meine Seele um meinen Wunsch gegeben und mein Volk um mein Verlangen.

Der Schluss ihrer Rede hört sich an wie eine Art Refrain, und die Parallele ist entscheidend: Sie enthält die absolute

Identität von ihrer Seele und ihrem Volk. Dies mein Volk ist mein Leben und mein Leben – mein Volk.

Denn verkauft sind wir, *ich und mein Volk*, zur Vertilgung, zur Tötung, zur Ausrottung.

Sie bezieht sich mit ein in das Schicksal, das dem Volk bevorsteht. Noch mehr – sie stellt sich selbst ihrem Volk voran (»ich und mein Volk«), obwohl sie persönlich scheinbar nichts zu befürchten hätte. Denn »Esther hatte ihre Volkszugehörigkeit nicht angegeben«, als sie an den Königshof gekommen war.

Esther erreicht, dass Haman erhängt wird, aber die Läufer haben den Vernichtungsbefehl schon in alle Bezirke des Königreichs getragen. Deshalb tritt Esther ein zweites Mal vor den König, und diesmal aus eigenem Antrieb, nicht auf Mordechais Betreiben.

Das Solidaritätsgefühl hat in ihr Wurzel geschlagen und ist erstarkt. Sie bittet den König, andere Briefe zu senden, um den Vernichtungsbefehl aufzuheben:

Denn wie könnte ich zusehen dem Übel, das mein Volk betrifft, und wie könnte ich zusehen dem Untergang meiner Angehörigen.

Mit diesen Worten bringt Esther volle Übereinstimmung mit Mordechais Rede zum Ausdruck, als er ihr die Mission für ihr Volk auferlegte. Nicht das Wohl des Volkes hatte er von ihr erbeten, sondern ihr eigenes: Selbst wenn sie nach der Vernichtung ihres Volkes in physischem Wohlbefinden weiterlebt, kann sie doch nie mehr mit sich selbst im reinen sein: Wie könnte ich!

Es gibt noch einen letzten Teil, und der bezeugt eine weit verbreitete Gefahr. Was geschieht, wenn ein *Mensch* das Prinzip der Haftung anwendet? Die Juden begnügten sich nicht damit, dass Haman erhängt wurde. Es beliebte ihnen, nicht nur die Männer, sondern ausdrücklich auch Frauen und Kinder zu vertilgen, zu töten, zu verderben. Demgegenüber finden wir bei den jüdischen Gelehrten sorgfältige Unterscheidung zwischen einer Haftung, die den Menschen vom Schicksal und einer, die ihnen gerichtlich aufgezwungen wird. Kollektivbestrafung wurde aus dem Strafrecht schon in biblischer Zeit entfernt. Verboten ist Tötung des Vaters wegen Vergehen seines Sohnes oder des Sohnes wegen Vergehen seines Vaters. Noch mehr: Sogar die individuelle Todesstrafe war zur Zeit des Synhedriums praktisch abgeschafft. Der Sinn der Hinrichtung bestand in Israel darin, »auszumerzen das Böse aus dem Innern des Volks«²⁰, d. h. zu verhindern, dass Gesamt-Israel für den einen Übeltäter haftbar gemacht wird. Aber manchmal brachte dieses Verfahren mehr Fluch als Segen. Dafür steht das Gebet der Seeleute, in deren Schiff sich der Prophet Jona verborgen hat:

O Herr, lass uns doch nicht zugrunde gehen um die Seele dieses Mannes (d. h. wegen seiner Verfehlung – aber andererseits) bring nicht unschuldiges Blut über uns²¹.

Das heisst, vielleicht hat er gar nichts Böses getan, und wenn wir ihn ins Meer werfen, laden wir – statt uns einer Haftung zu entziehen – eine grössere auf uns, nämlich die unschuldig vergossenen Blutes.

Wenn nun die Ausmerzungen des Bösen, d. h. Tötung der Verbrecher, kein sinnvoller Weg zur Verhütung von Leiden ist, wie lässt es sich überhaupt verhüten? Damit kommen wir zur dritten Methode, die sich aus dem Empfinden der Solidarität ergibt, dem Protest. Nun ist klar, dass Solidarität mit den Leidenden ohne weiteres Solidarität mit den Sündern bedeuten kann. Ohne Solidarität hat

¹⁸ Dazu Midrasch Leviticus Raba 10,3.

¹⁹ Unter anderen: Midrasch Lamentationes Raba, Vorrede 23; Midrasch Ecclesiastes Raba 10,5 zu Prediger 10,4.

²⁰ Dazu 5 Mose 13,6 und weitere Verse.

²¹ Jona 1,14.

der Protest keinen Wert und umgekehrt: Ohne Protest ist die Solidarität wertlos. Wer beiseite steht, wie etwa der Historiker Josephus, der ruhig und sicher im römischen Lager sass, hat leicht sagen: Ihr seid selbst schuld an eurem Unglück. Nicht Josephus rettete den Rest des Volks, sondern Rabbi Jochanan ben Sakkai. In seiner schicksalhaften Unterredung mit dem römischen Feldherrn gab er zu, dass wer den Übeltätern seines Volks, in diesem Fall brutalen Gewalttätern, nicht Einhalt gebietet, gewissermassen selbst ein Übeltäter ist. Und das, obwohl keiner war wie Rabbi Jochanan, der versuchte, die Übeltäter zurückzuhalten, denn er war sich bewusst, welches Unglück sie anrichten mussten. Das Entscheidende bei diesem Denkansatz ist dies, dass die Männer des Geistes in Israel als nicht weniger schuldig erachtet wurden als die Männer der Macht. Und warum? In der Erzählung von Bar Kamza habe ich vorhin eine wichtige Einzelheit ausgelassen:

Er sagte: Weil unsere Meister dabeisassen und *nicht dagegen protestierten*, heisst das wohl, dass es ihnen recht war (ich will hingehen und mich rächen)²².

Und so bestimmten die Gelehrten: Wer nicht protestiert gegen Unrecht, das von seinem Nächsten oder seiner Gemeinschaft getan wird, hat es gleichsam eigenhändig vollbracht.

Zugegeben, diese Lehre hat sich nicht bei allen Gelehrten durchgesetzt. Die Zweiteilung der Menschheit in Gute und Böse war viel weiter verbreitet und üblicher, besonders nachdem gerade dieser Dualismus in den Brennpunkt der Apokalyptik rückte. Die Vorstellung vom Leben nach dem Tod (Jenseits, Auferstehung u. ä.) soll hauptsächlich dem Prinzip der Haftung ausweichen. Der Mensch sehnte sich nach gerechtem, d. h. individuellem Ausgleich für seine Taten und wollte nicht leiden wegen der Taten anderer. Aber es ist ein talmudischer Grundsatz, dass »selbst obwohl die Regel immer der Ansicht der Mehrheit folgt, die Worte des Einzelnen neben denen der Mehrheit memoriert wurden – falls eine Zeit ihrer bedarf, dann stehen sie zur Verfügung«²³. Dieser Grundsatz trifft auf die Tradition jüdischen Denkens insgesamt sicher zu. Das Votum einer Minderheit besagt nun aber, dass es nicht Böse und Gute gibt. Diese und jene gehören Israel an; und wenn ein Gerechter in Unglück gerät, heisst das nicht, dass er schuldlos wäre, sondern dass er gegen das Unrecht, das zum Unglück führte, nicht protestiert hat. Ein zwar extremer, aber nicht aus dem Rahmen fallender Midrasch belegt dies. Der biblische Jephta schlachtete 42 000 seiner Volksgenossen²⁴. Der damalige Geistträger war, nach Auskunft des Midrasch, Pinchas, Aarons Enkel. Pinchas wäre es vor allen anderen zugekommen, Jephthas Gelübde zu lösen, so dass er seine Tochter nicht hätte opfern müssen. Aber Pinchas wahrte seine Würde: Ich, Hochpriester und aus hochpriesterlichem Geschlecht, soll zu einem Laien gehen? Wehe der Grösse, die ihren Träger begräbt, sagt der Verfasser des Midrasch, und wehe der Grösse, die nicht Gutes bewirkt in der Welt! Dann kommen die Ephraimiten zu Jephta, der das Volk errettet hat um den Preis seiner Tochter und noch ganz benommen ist vor Schmerz. Sie fallen über ihn her mit der Beschwerde, dass er sie nicht am Krieg hat teilnehmen lassen, und drohen, ihm das Haus über dem Kopf anzuzünden. Das war der zweite Moment für einen Protest, den Pinchas versäumte:

Pinchas hätte zu den Ephraimiten sagen können: Ihm sein Gelübde zu lösen, seid ihr nicht zu ihm gekommen, aber Streit anzufangen, kommt ihr zu ihm? Aber Pinchas »wehrte den Ephraimiten nicht«! Der Prediger fragt: »Und wer hat all diese getötet?« Nicht Jephta und nicht die ruhsüchtigen Ephraimiten, sondern sprich: Kein anderer als Pinchas ben Elasar hat sie getötet, der vermocht hätte, Widerspruch zu erheben und es nicht getan hat!

Und von diesem Beispiel aus allgemein:

Nicht nur Pinchas!

Sondern jeder, der Widerspruch erheben könnte und es nicht tut – das für Israel vergossene Blut wird allein durch seine Hand vergossen.

Woher wissen wir das? Und hier taucht zum ersten Mal der Spruch in der uns heute geläufigen Form auf:

*Weil ganz Israel füreinander haftbar ist*²⁵.

Und woher wissen wir, dass hauptsächlich der Geistträger gemeint ist? Der Prediger antwortet: Von Hesekiel, zu dem gesagt ist: »Und du, Menschensohn! Zum Späher habe ich dich über das Haus Israel gesetzt ... wenn du den Frevler nicht warnst vor seinem bösen Wege – ihn am Leben zu erhalten, wird er als Frevler um seiner Verfehlung willen sterben, aber sein Blut will ich von deiner Hand fordern«²⁶. Ihn hast du zwar nicht der Verantwortung für sich selbst entledigt, aber du sollst mit ihm leiden.

Als Rabbi Sera in der Epoche des Niedergangs des Fürstenamtes im Land Israel zu Rabbi Simon schickte, der dem degenerierten Fürstenhause nahestand, und verlangte, er solle Widerspruch erheben gegen dessen Taten, meinte Rabbi Simon, er könne sich dem entziehen, indem er im innersten Herzen leide unter dem Unrecht, das in seiner Umgebung geschah. Zwar werden nach einer von Hesekiels Visionen diejenigen, die da »seufzen und stöhnen« über das Unrecht in ihrer Stadt, vor der allgemeinen Katastrophe errettet. Aber Rabbi Sera weist ihn zurecht – und fusst damit auf der Überlieferung des Midrasch zu dieser Vision, dass gerade »bei ihnen die Katastrophe begann«. Jene mit den reinen Händen, die »hätten Widerspruch erheben können und es nicht taten«, die werden als erste ins Unglück geraten²⁷.

Ich habe zu Anfang gesagt, dass eine Besonderheit jüdischen Denkens die Fähigkeit sei, den Kampf mit dem Leiden aufzunehmen. Mir scheint, dass hier das Geheimnis von Israels Wiedererstehen liegt nach so einschneidenden Verheerungen wie der Zerstörung des ersten und des zweiten Tempels und der Niederlage von Betar. Sowohl die Machthaber als auch die Gewaltmenschen als auch die Dissidenten sind verschwunden und vergessen. In die Bresche sprangen die Männer des Geistes und nahmen die gesamte Verantwortung auf sich. »Das hängt von mir ab«, rief Mose im Midrasch²⁸, als Gott das Volk vertilgen wollte. Welches Leid und Unglück auch immer über die Schuldigen kommen mochte – die Feinde ausserhalb und die Machthaber und das törichte Volk innerhalb – die Widerstandskraft des Geistträgers in Israel bestand in seinem Sprechen: Ich bürge dafür, ich bin verantwortlich, das hängt von mir ab.

²⁵ Tanna deBe Eliahu (ed. Friedmann), S. 55 f.

²⁶ Freie Wiedergabe von Hesekiel 3,17 f. bzw. 33,7 f.

²⁷ Midrasch Tehillim Raba (ed. Buber) zu Psalm 12,1; bSchabbat 55a; ferner Midrasch Lamentationes Raba (ed. Buber), S. 99 (50a) zu Hesekiel 9,4–6.

²⁸ bBrachot 32a.

²² bGittin 56a.

²³ Tosefta Edujot 1,4.

²⁴ Dazu Richter 11,29 bis 12,7.

IV Der Mensch und sein Ende

Von Oberrabbiner Schlomo Goren*

Von dem aschkenasischen Oberrabbiner des Staates Israel, Schlomo Goren, bringen wir als Diskussionsbeitrag in Übersetzung aus dem Hebräischen die folgende Abhandlung, die das Problem über den Eintritt des Todes nach der Halacha behandelt.

Wie definiert die Halacha den Tod? Ist der Tod ein – längerer oder kürzerer – Prozess oder eher ein jäher Übergang, wobei er bestimmt würde nach dem Aussetzen der Hirntätigkeit, wenn es in leblosem Zustand keine Reflexe mehr zeigt, oder nach dem Aussetzen des Herzschlags. Daraus ergibt sich das Problem einer Verpflichtung, das Leben eines Sterbenden auch mit künstlichen Mitteln bis zu seinem letzten Atemzug zu erhalten, ohne Rücksicht darauf, ob es dem Kranken zugute kommt oder nicht; oder aber ist eine solche Pflicht von der Halacha her nicht gegeben.

Innerhalb des physisch-biologischen Lebens von Herz, Gehirn und anderen Organen ist zu unterscheiden zwischen ihrem Leben als selbständigen Organen und ihrem Leben als Funktion des gesamten Organismus. Zum Beispiel stellt das Herz als solches, selbst wenn es schlägt, aber keine Funktion mehr im Leben des Körpers, des gesamten Organismus, ausübt, kein Herz dar. Denn das Herz ist nicht nur ein organischer Teil des menschlichen Körpers, sondern es hat die ihm zugewiesenen Aufgaben innerhalb des gesamten Organismus zu erfüllen.

Sobald das Gehirn aufhört zu arbeiten und keine Reflexe mehr zeigt – selbst wenn das Herz noch schlägt, aber kein Blut ins Gehirn pumpt – ist der Herzschlag kein Zeichen dafür, dass der Mensch am Leben ist. Dasselbe gilt für andere Organe des Körpers. Es ist zu unterscheiden zwischen ihrem funktionalen Leben im Gesamten des Körpers und dem gesonderten Leben jedes einzelnen Organs. Dasselbe trifft auf das Gehirn zu. Wann wird es als Gehirn betrachtet? Wenn es im vollen Umfang seiner Funktionen im Körper betätigt wird. Aber wenn es seine Aufgabe nicht erfüllt, selbst wenn es eigenständiges Leben hat, so lebt es zwar als anatomische Einzelheit, nicht aber als Gehirn. Für diese wichtige Unterscheidung haben wir viele Belege aus dem Talmud und der halachischen Literatur.

Von der Halacha her ist zu klären, ob der Tod einen längeren oder kürzeren Prozess darstellt, so dass ein Schwebezustand zwischen Leben und Tod möglich wäre, oder ob der Tod ein jäher Übergang ohne Zwischenstadium ist; in letzterem Sinn bestimmt offenbar die erste Halacha des Traktats Semachot: »Ein Sterbender ist in jeder Hinsicht wie ein Lebender zu betrachten«¹, und es ist verboten, etwas zur Beschleunigung des Todes zu unternehmen, wie Sabbatai Kohen in seinem Kommentar zum Schulchan Aruch schrieb. Der juristische Status eines Sterbenden entspricht dem eines Lebenden; demnach darf ein Priester ein Haus betreten, wo ein Mensch im Sterben liegt, wie Rabbenu Nissim entschied². Aber

darüber bestehen Differenzen zwischen Rabbi³ und den Gelehrten im Talmud und später unter den Dezisoren. Manche sprechen sich dagegen aus, andere dafür. Jedoch erstreckt sich diese Meinungsverschiedenheit nur auf den einen Punkt der kultischen Verunreinigung eines Priesters durch die Nähe eines Sterbenden, der wiederum keine Bedeutung hat für das Problem des Todes als solchem. Deshalb lässt sich daraus nicht entnehmen, die Halacha erkenne die Möglichkeit eines Schwebezustands zwischen Leben und Tod an, denn im ganzen Pentateuch wird ein Sterbender in jeder Hinsicht wie ein Lebender behandelt, einschliesslich des Verbots »Morde nicht«⁴.

In der Halacha findet sich eine klare und eindeutige Definition des Todes: die Atmung, wie sie durch die Nase wahrgenommen wird, bestimmt das Leben, ihr Aussetzen den Tod eines Menschen. Diese Halacha stützt sich auf den Bibelvers in der Sintfluterzählung »alles, das Lebenshauch in seinen Nasenlöchern hatte, was auf dem Festland war, das starb«⁵; ebenso heisst es im Talmud, Traktat Joma, »das Kriterium dafür, dass ein Mensch am Leben ist, findet sich in seinen Nasenlöchern«, d. h. der Lebenshauch ist in der Nase des Menschen⁶. Die Halacha lautet, dass – wenn ein Einsturz einen Menschen am Sabbat unter sich begräbt – die Wahrung des Lebens dem Gebot der Sabbatruhe vorgeht und die Verpflichtung besteht, den Steinhäufen abzuräumen, um den Verschlütteten zu retten. So wenn Zweifel bestehen kann, ob er noch am Leben ist; aber wegen eines wirklich Toten wird der Sabbat nicht entweiht, und die Trümmer dürfen nicht abgeräumt werden. Und wenn im Verlauf der Räumungsarbeiten die Frage auftaucht, ob der Verschlüttete noch am Leben oder schon gestorben sei, so wird im Zweifelsfall der Sabbat seinerwegen entweiht, nicht aber wegen eines sicherlich Toten.

An dieser Stelle tritt die Halacha ein und bestimmt, dass wenn die Untersuchung, sobald der Kopf des Verschlütteten bei den Räumungsarbeiten zum Vorschein kommt, ergibt, dass kein Atem in seiner Nase ist, er als gestorben gilt, der Sabbat seinerwegen nicht weiter entweiht wird und fernere Bemühung um ihn verboten ist. Das bedeutet, dass der Tod nicht nach dem Aussetzen der Hirntätigkeit bestimmt wird, sondern nach dem Aussetzen der Atmung, was durch die Nase festgestellt wird.

Die Stütze der Dezisoren im vorigen Jahrhundert, Rabbi Mose Sofer, befasste sich ausführlicher mit der Fixierung einer Todes-Definition gemäss der Halacha; er wandte sich entschieden dagegen, dass »die Ärzte unserer Zeit behaupten, die Grenze zwischen Leben und Tod sei nicht bekannt«. Er setzt fest, dass es nur auf den Atem der Nase ankommt, und dass »wenn die Weisung sagt: Wenn an jemand eine Sünde ist, Rechtsspruch auf Tod, und er wird getötet... übernachtete nicht sein Leichnam am Holz«, uns damit die Begrenzung des Todes überliefert ist. Vielleicht gab es damals eine Überlieferung von den

dot entfaltet wird, zitiert er Nissim ben Reuben Gerondi, einen der führenden Halachisten des 14. Jahrhunderts. – Nach 3 Mose 21 dürfen jüdische Priester nicht mit Toten in Berührung kommen.

³ Mit Rabbi ist Juda der Fürst, Redaktor der Mischna, um 200, gemeint.

⁴ 2 Mose 20, 13.

⁵ 1 Mose 7, 22.

⁶ Zum ganzen Zusammenhang Joma 85a.

* Aus einer Rede von Oberrabbiner Goren auf dem Jahreskongress für Innere Medizin Anfang November 1972 in Jerusalem; hebräisch erschienen in der Tageszeitung *haAretz* vom 10. 11. 1972, S. 12 und 14, übersetzt von Angela von Kries, Tübingen.

¹ Ein kleiner Talmudtraktat, der den Fragenkomplex um Tod und Trauer behandelt; er wird euphemistisch »Freuden« genannt.

² Russischer Halachist, schrieb 1647 den Kommentar *Sifte Kohen* zum *Schulchan Aruch*, der autoritativen Gesetzsammlung von Josef Caro 1565. Dort *Jore Dea* 339,1, wo der oben angeführte Satz aus *Sema-*

ersten Naturwissenschaftlern her, obwohl es bei den heutigen Ärzten in Vergessenheit geraten ist; oder empfing Mose unser Meister die Begrenzung (Aussetzen der Atmung) als Halacha vom Sinai; oder stützten sie sich auf den Bibelvers: »Alles, das Lebenshauch in seinen Nasenlöchern hatte, ...«⁷

Manche wollten den Erweis aus der Diskussion um den Einsturz am Sabbat nicht akzeptieren und halachisch unterscheiden zwischen natürlichem Tod, der sich hinzieht und bei dem der Atem der Nase nicht den Ausschlag gibt, und zwischen plötzlichem Tod wie bei einem Einsturz oder ähnlichem; und nur in solchem Fall, sagten sie, werde die Nase untersucht. Demnach wäre zu schliessen, dass wir für den »normalen« Tod keine halachische Definition hätten. Aber Rabbi Mose Sofer weist diese Unterscheidung zurück.

Jedoch aus Maimonides, Führer der Verirrten, geht hervor, dass die Atmung beim Menschen aussetzen kann, ohne dass dies seinen Tod bedeuten müsste. Nach seiner Ansicht kann sich das Wort »Tod« auf das Herz allein beziehen, wenn dessen Tätigkeit aufhört, ohne dass der Mensch stirbt: »... und entsprechend bezeichnet das Wort »Tod« den Tod und die schwere Krankheit: »Sein Herz starb in seinem Innern, und er wurde zu Stein«, d. h. seine Krankheit war schwer. Und entsprechend wird erklärt beim Sohn der Witwe von Sarepta »seine Krankheit wurde sehr schlimm, so dass kein Atem in ihm blieb«, denn wenn es hiesse »er starb«, liesse es sich als eine schwere Krankheit, die dem Tode nahe kommt, interpretieren, wie bei Nabal, als er die Worte hörte. Und sephardische Interpreten meinten auch schon, dass seine Atmung stoppte, so dass gar kein Atem mehr in ihm zu spüren war, wie es vorkommt bei Ohnmachts- und hysterischen Anfällen, so dass man nicht weiss, ob der Betroffene tot oder lebendig ist, und diese Ungewissheit kann ein bis zwei Tage andauern.«⁸

Als Ergebnis des Problems, das Maimonides im Führer der Verirrten aufwirft – dass ein Aussetzen des Atems ohne sofortigen Tod vorkommen kann – und um einen Widerspruch zwischen Maimonides' Worten im Führer der Verirrten und der oben angeführten klaren Halacha – dass der Tod bestimmt wird durch das Aufhören der Atmung, die auch Maimonides an anderer Stelle vertreten hat – zu vermeiden, führt Rabbi Mose Sofer das Aussetzen des Pulsschlags als Faktor bei der Definition des Todes ein, obwohl der Puls in der Halacha nicht erwähnt ist und als Lebensfunktion in ihrem Sinne nicht vorkommt. Demgemäss setzt er als endgültige Definition des Todes fest: »Wenn er leblos liegt wie ein Stein, ohne Puls, und dann die Atmung aufhört, so haben wir die Aussage unserer Bibel anzunehmen, dass er tot ist.«

Diese Definition des Rabbi Mose Sofer stellt eine Wendung dar im Verhältnis zur klaren Definition des Schulchan Aruch⁹. Hier fügt er zwei anscheinend neue Forderungen hinzu: 1. er soll liegen wie ein Stein, 2. er darf keinen Puls haben. Allerdings stellt der Puls keine

klare Funktion im Sinne der Halacha dar, weder bei Maimonides noch im Schulchan Aruch.

Anhand von dieser halachischen Definition haben wir uns zu fragen, wie die heutige Einstellung der Halacha beschaffen sein sollte, wo es doch täglich vorkommt, dass Menschen nach Aussetzen ihrer Atmung wieder zum Leben erweckt werden durch künstliche oder Mund-zu-Mund-Beatmung. Und es ist sowohl im Land Israel als auch ausserhalb schon oft geschehen, dass Menschen nach klinischem Tod von Herz und Gehirn wiederbelebt worden sind. Bietet diese weitreichende Entwicklung der Medizin nicht Anlass zu der Verordnung, dass wir auch vom Standpunkt der Halacha aus berücksichtigen müssen, dass Aufhören des Atems nicht ausreicht, den Tod des Menschen festzustellen; denn es ist nicht einzusehen, dass im Falle von klinischem Tod eine Behandlung des Patienten zum Zweck der Wiederbelebung am Sabbat untersagt werden sollte, wie die Halacha im Fall des Einsturzes am Sabbat anordnet. Ausserdem finden wir im Schulchan Aruch, dass Rabbi Mose Isserles Zweifel hegt an unserer Fähigkeit, den Tod der Wöchnerin zu bestimmen, um daraufhin das Ungeborene zu retten¹⁰. Von ihm ist zu lernen, wie sehr wir uns bei der Entnahme von Organen zur Transplantation hüten müssen, uns auf den eingetretenen klinischen Tod zu stützen.

Eine Lösung dieses Problems ist vielleicht nach dem Verfahren der Tosafisten zu finden, die verordnen, dass auch zur Wiederbelebung eines Menschen nach seinem Tod die Übertretung von biblischen Verboten gestattet ist, da auch dies als Wahrung des Lebens gilt; andere dagegen meinen, das Gebot der Wahrung des Lebens betreffe nur einen Lebenden, dass er nicht sterbe, nicht aber einen Toten, dass er wieder lebe.¹¹ Daraus folgt also, dass im Fall von klinischem Tod, obwohl der Patient als tot im Sinne der Halacha gilt, solange noch irgendwelche Aussicht besteht, ihn wieder zum Leben zu erwecken, uns geboten ist, dies zu tun als einen Akt von Wahrung des Lebens; denn auch Wiederbelebung eines Toten gilt als Wahrung des Lebens, die Verbieten der Bibel vorangeht. Darunter fallen alle biblischen Rettungsgebote wie »Steh nicht still bei dem Blut deines Genossen«, »Leben soll dein Bruder neben dir« und ähnliche¹². So verfahren die Tosafisten.

Anhand der vorangegangenen Ausführungen müssen wir das Problem der weiteren Behandlung eines Sterbenden untersuchen, wenn sein Tod schon gewiss ist, wir sein Leben aber durch äusserliche Beatmung künstlich verlängern könnten. Sind wir verpflichtet, seine Behandlung fortzusetzen trotz des Leidens, das ihm dadurch verursacht wird, oder sind wir nicht verpflichtet, sein Leben künstlich zu verlängern und ist es vielmehr besser, ihn sein Leben auf natürliche Weise beenden zu lassen, um ihm weiteres Leiden zu ersparen? Denn ich bin sicher, dass dies ein überaus schweres, unter Ärzten umstrittenes Problem bildet.

Die Auffassung der Halacha zu diesem Punkt kommt offenbar zum Ausdruck in den Worten des Rabbi Mose Isserles: »... und ebenso ist es verboten, den schnellen Tod eines Sterbenden zu verursachen; etwa wenn einer

¹⁰ Halachist im 16. Jahrhundert in Polen; sein Kommentar zum Schulchan Aruch machte diesen für die osteuropäische Judenheit erst verbindlich, dort Orach Chajim 330, 5.

¹¹ Tosafisten sind mittelalterliche Talmudkommentatoren; die angegebene Stelle Baba Mezia 114b liess sich nicht verifizieren (Anm. d. Übs.).

¹² 3 Mose 19, 16 und 25, 36.

⁷ Anerkannter Halachist, wirkte seit etwa 1800 in Pressburg; schuf umfassende Responsensammlung Chatam Sofer, dort Jore Dea 338. Die zitierten Bibelverse stehen 5 Mose 21, 22, 23 und 1 Mose 7, 22.

⁸ Mose ben Maimon, bedeutender jüdischer Religionsphilosoph des Mittelalters, vollendete sein systematisches Werk »Führer der Verirrten« im Jahre 1190; dort I 42. Mit den beiden Bibelversen, 1 Samuel 25, 37, 38 und 1 Könige 17, 17, will er zeigen, dass das Wort »Tod« nicht ausreichte, um den physischen Tod eindeutig zu bezeichnen. Welcher spanische Exeget die andere Meinung vertrat, ist nicht bekannt.

⁹ Dazu oben 2.

lange auf dem Sterbebett liegt und nicht verscheiden kann, ist es verboten, den Strohsack und das Kissen unter ihm wegzunehmen, und ebenso darf man ihn nicht von seiner Stelle bewegen . . . aber wenn etwas da ist, was das Austreten der Seele hindert, etwa nahe dem Sterbehaus ein Schlaggeräusch wie das eines Holzhauers, oder Salz auf seiner Zunge – Umstände, die das Austreten der Seele behindern, so ist deren Beseitigung erlaubt, denn das ist nicht als Tätigkeit überhaupt zu betrachten, sondern als Beseitigung des Hindernisses.« So weit Rabbi Mose Isserles¹³; und es stellt sich die Frage: Wenn der Sterbende in jeder Hinsicht wie ein Lebender zu behandeln ist, warum ist es dann gestattet, ein solches Hindernis zu beseitigen und damit seinen Tod zu beschleunigen? Kommt dies doch einer Verursachung des Todes gleich und fällt somit unter »Morde nicht«.

Dazu ist wiederum zu sagen, dass solches – sofern dies zum Wohle des Sterbenden geschieht und seinen Tod nicht gewaltsam herbeiführt, sondern durch Beseitigung

des Moments, das ihn am Sterben hindert – erlaubt ist. So trifft das Verbot »Steh nicht still beim Blut deines Genossen« nur zu, wenn es gegen den Menschen gerichtet ist; gereicht der Tod aber zu seinem Wohle, so ist es erlaubt, den tothindernden Faktor auszuschalten, sofern das Eingreifen indirekt erfolgt, wie Rabbenu Nissim schrieb: »Es gibt Fälle, wo es notwendig ist, um den Tod des Kranken zu beten, etwa wenn er sich mit seiner Krankheit sehr quält und nicht mehr genesen kann.« . . . Es ist klar, dass von der Erlaubnis, den Tod eines Sterbenden mit metaphysischen Mitteln, etwa durch Gebet, zu betreiben, nicht die Erlaubnis abzuleiten ist, die künstliche Beatmung durch Sperrung der Sauerstoffzufuhr einzustellen . . .

Dieses wichtige menschliche Problem, das uns Tag für Tag theoretisch und praktisch angeht, muss noch weiter erörtert werden. Denn noch haben wir Aussicht auf Leben und Gelegenheit, uns weiter damit zu befassen¹⁴.

¹³ Der unter ¹⁰ erwähnte Gelehrte, dort Jore Dea 339, 1.

¹⁴ Der hebräische Wortlaut des Schluss-Satzes spielt an auf Habakuk 2,3: »Denn noch ist es Schau auf die Frist.«

V Das Synhedrion und die »Gerousia« während des zweiten Tempels

Von Prof. Yehoshua Efron*, Prof. für jüdische Geschichte an der Universität Tel Aviv

Eine Zusammenfassung**

Im Neuen Testament und bei Josephus steht das Synhedrion unter priesterlicher Führung, während es im Talmud in vielen Einzelheiten als eine pharisäische Institution beschrieben wird. Die verschiedenen Versuche, diesen Widerspruch zu lösen, können nach drei Ansätzen zusammengefasst werden.

Eine einseitige Sicht, die vor allem unter christlichen Schulen verbreitet ist, billigt dem Talmud keine Authentizität zu, da diese Literatur später abgefasst sei und nicht die Zustände der Zeit des zweiten Tempels widerspiegeln, sondern die der Zeit von Yabne, so dass sie nur in sehr begrenztem Masse als Quelle benutzt werden könne.

Demgegenüber versucht eine andere grosse Gruppe, die unterschiedlichen Aussagen in Einklang zu bringen. Die einen postulieren ein höheres Synhedrion mit verschiedenen Kammern, während die anderen die Existenz von mehreren parallelen Synhedria annehmen.

Ziel dieser Untersuchung ist nicht, für dieses Problem eine synthetische Lösung zu finden, sondern auf folgende Fragen eine Antwort zu geben: Ist das talmudische Bild einheitlich? Bestätigt Josephus die Darstellung des Neuen Testaments? Wie unterscheiden sich Boule, Gerousia und Synhedrion?

Das Synhedrion im Talmud

Um die talmudische Literatur angemessen zu beurteilen, ist eine historisch-kritische Betrachtung notwendig, denn

* Der hebräische Titel des Beitrages von Prof. Efron lautet:

הסנהדרין והגרוסיה בימי הבית השני

in: World Congress of Jewish Studies, 4 (1965) Papers, Vol. I, Jerusalem, 1967, pp. 89–93.

** Diese Zusammenfassung wurde von Coos Schoneveld verfasst.

in ihr finden sich verschiedene historische Schichten. In der palästinensisch-talmudischen Literatur (Mischna, Tosephta, Talmud Yeruschalmi und den entsprechenden Midraschim), die der mündlichen Tradition am nächsten steht und aus diesem Grund als am glaubwürdigsten angesehen werden kann, erscheint das Synhedrion als Pfeiler einer idealen Gesetzgebung, die sich aber in der Zeit der Rückkehr aus Babel nur bruchstückhaft verwirklichte, wie sich auch Prophetie, Königsherrschaft und Priesterschaft nicht erneuerten und grundlegende Gebote wie die vom Erlass- und Jubeljahr nicht vollständig gehalten wurden.

Die Eigenart dieses Bildes vom Synhedrion wird schon zu Beginn des Mischnatraktates Sanhedrin 1,1 ff deutlich: Es gibt drei verschiedene Gerichte, eines aus drei Richtern bestehend, welches sich mit Vermögensrecht beschäftigt, ein kleines Synhedrion mit dreiundzwanzig Richtern für das Todesstrafrecht und ein grosses Synhedrion mit einundsiebzig Mitgliedern. Allein das letztere ist berechtigt, »den Stamm, den falschen Propheten und den Hohenpriester« zu richten oder Synhedria für die Stämme einzusetzen. In Schebu'ot 2,2 steht das grosse Synhedrion parallel mit dem König, dem Propheten und Urim und Tumim. Diese Beispiele zeigen, dass es sich hier um ein Synhedrion handelt, das an biblischen Zuständen und Institutionen, die zur Zeit des zweiten Tempels nicht mehr existierten, orientiert und mit ihnen verbunden ist, so dass hier kein reales Synhedrion gemeint sein kann.

Diese Eigenart des Bildes zeichnet sich auch in der Baraita ab, die im Namen R. Yosi's überliefert wird: »Am Anfang gab es keine Meinungsverschiedenheit in Israel, sondern ein Synhedrion mit 71 Mitgliedern sass in

der Quaderhalle« (j Sanhedrin P. 1, S. 19 c). Konnte eine Frage nicht in den unteren Gerichten gelöst werden, so wurde sie dann vor das grosse Synhedrion zur Entscheidung gebracht. Jedoch die Idylle von reiner Einstimmigkeit ohne bittere Disputationen und Spaltungen war schon verschwunden, zumindest von der Zeit der berühmten »Paare« von Weisen, genannt im Anfang des Traktates Avot, an, bis die Verschiedenheiten sich dermassen vervielfältigt hatten, dass zur Zeit der Schulen von Hillel und Schammaj sozusagen zwei Thoras sich entwickelt hatten. Und es gibt kein Anzeichen dafür, dass die unterschiedlichen Meinungen vor einer höchsten Instanz zur Entscheidung gebracht wurden. Vielmehr besagt die herrschende Auffassung in der palästinensisch-talmudischen Literatur, dass kein grosses Synhedrion mehr bestand, seitdem das ideale Gesetz nicht mehr durchgeführt wurde. Die Wirksamkeit eines grossen Synhedrions hörte auf, und sein Bild verschwand im hellenistischen Zeitalter. Die Bezeichnungen der Paare als Nasi und Av Bet-Din sind nicht auf bestimmte Ämter des Synhedrions in der Quaderhalle zu beziehen, sondern sie finden ihre Erklärung auf dem Hintergrund der Wirren des Hasmonäeraufstandes. Aus pharisäischen Kreisen bildete sich eine neue geistige und religiöse Autorität und Führung, und es wurden Gerichte und Akademien zur Unterweisung und zur Rechtsprechung gegründet. In den Zusammenhang dieser Akademien und Gerichte gehören die Bezeichnungen Nasi und Av Bet-Din, aber die Paare wurden niemals an die Spitze eines Synhedrions gestellt. Von den Paaren ist bekannt, dass sie Verbesserungen auf dem Gebiet der Erziehung und bestimmter Halakhot durchführten und Todesstraf- und Kriminalrecht sprachen. Aber ein Synhedrion wird im Zusammenhang mit all diesen Tätigkeiten nicht erwähnt. Im Tempelkomplex diente die Quaderhalle verschiedenen Zwecken, und es ist möglich, dass sie als Versammlungs-ort von Weisen diente, aber nicht im eigentlichen Rahmen des Synhedrions. Nach der Mischna Middot 5, 4 sollte »das grosse Synhedrion Israels« sich mit der Tauglichkeit der Priester befassen, aber diese Halacha gehört zu einem Kontext abstrakter Gesetze, denen ein deutlicher historischer Hintergrund fehlt. Allerdings ist es möglich, dass ein pharisäisches Gremium auf dem Höhepunkt ihrer Macht den Tempeldienst und die damit verbundene Durchführung verschiedener Halakhot überwachte. Aber dies Gremium wird nicht mit dem Synhedrion identifiziert. Palästinensisch-talmudische Quellen geben keinerlei Anweisung, dass das grosse Synhedrion in der Quaderhalle je eine praktische Rolle gespielt hätte in dem langen und dynamischen von Streit erfüllten Zeitalter zwischen den ersten Paaren ($\pm$ 200 v. Chr.) und dem Ende der Zeit des zweiten Tempels, und seine Autorität ist nie als Beispiel angeführt in irgendeinem realen Fall in der langen Kette von Vorfällen nach der Wiederkehr aus dem Babylonischen Exil. Der einzige logische Schluss aus dieser Tatsache, dass in dem frühen Bewusstsein, das in dem Palästinensischen Talmud noch zum Ausdruck kommt, das Grosse Synhedrion nicht dargestellt wird als etwas, das in der Zeit des zweiten Tempels wirklich existierte. Es gab nur verschiedene Synhedria mit geringerem Rang, die aber doch berechtigt waren, Todesstrafrecht zu sprechen.

Eine palästinensische Baraita lehrt: »Vierzig Jahre, bevor der zweite Tempel zerstört wurde, wurde von Israel das Todesstrafrecht genommen« (j Sanhedrin P 1,

18 a), während im babylonischen Talmud die parallele Baraita lautet: »Vierzig Jahre, bevor der Tempel zerstört wurde, wanderte das Synhedrion aus und liess sich in der Kaufhalle nieder« (b Sanhedrin 41 a). In der palästinensischen Fassung, die vorzuziehen ist, wird kein Synhedrion erwähnt, auch die vierzig Jahre sind keine historische Angabe, aber in dieser Baraita spiegelt sich wider, dass die Römer den Juden das Recht absprachen, über Todesstrafrechtsfälle zu verhandeln. Dadurch wird die Autorität der verschiedenen oben erwähnten Synhedria beschränkt, wenn sie nicht sogar ganz zu bestehen aufhörten.

In der Zeit der Amoräer geht diese frühe Auffassung verloren, und es bildet sich die Meinung, dass es seit der Zeit des zweiten Tempels eine Kontinuität des Synhedrions gegeben habe. Diese Meinung wurde dann später ohne Reserve akzeptiert, und auch die wissenschaftliche Kritik hält diese Meinung zu Unrecht für repräsentativ für die ganze talmudische Tradition.

Das Synhedrion bei Josephus

Dieses grosse Synhedrion in der Quaderhalle, wie es im Talmud beschrieben wird, findet sich sonst in keiner anderen jüdischen Quelle. Es ist nur ein Ältestenrat aus der alten Zeit bekannt, der das Volk vertritt und sich mit öffentlichen und politischen Fragen beschäftigt.

Er wird in der Septuaginta Gerousia genannt, ebenso bei Philo und Josephus; allerdings findet sich auch eine Bezeichnung wie »die Ältesten«. Sporadisch tritt diese Gerousia auch in den Makkabäerbüchern auf.

In der idealen Gesetzgebung des Josephus gibt es in jeder Stadt ein Gericht mit sieben Richtern. Kann ein Fall dort nicht geklärt werden, so wird er in Jerusalem vor »den Hohenpriester, den Propheten und die Gerousia« gebracht¹. Die Funktion der »Gerosia« in einer idealen Gesetzgebung gleicht bei ihm in einem bestimmten Mass dem Stand des grossen Synhedrions in der talmudischen Tradition, auch wenn der tiefe Unterschied zwischen den parallelen Darstellungen bemerkenswert ist. Das Schema des Josephus ist im Gegensatz zum Talmud an der Hierokratie, an der Vorrechtstellung der Priester orientiert. Auch seine Idealvorstellung konnte sich nur bruchstückhaft in der Zeit des zweiten Tempels verwirklichen. Auf jeden Fall verschwindet die reale »Gerosia« in der Vergangenheit nach der Version des Josephus, und sie ist nicht mehr während der hasmonäischen Königsherrschaft an der Spitze des Volkes zu finden. In der Folgezeit bilden sich verschiedene Versammlungen, Institutionen und Gerichte mit begrenzter Bedeutung – vielfach im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Priesterschaft –, die auch Synhedrion genannt werden können, aber nirgends ist mit dieser Bezeichnung auf ein bestimmtes grosses Synhedrion angezielt. In der Zeit von Herodes werden verschiedene Gerichte so benannt; Agrippa II setzt ein Synhedrion ein, um den Leviten mehr Rechte zu verschaffen². Dies zeigt, dass es zu dieser Zeit kein höchstes Synhedrion gab. Diese Darstellung von verschiedenen Institutionen bestätigt das Bild, wie es sich im Talmud für die Zeit des zweiten Tempels abzeichnet.

Gegen Ende des zweiten Tempels existierte in Jerusalem eine Boule, ein städtischer Rat nach griechischem Vorbild, der die Oberschicht vertritt und aus Priestern

¹ Ant. IV, 218.

² Ant. XX, 216 ff.

und Notabeln zusammengesetzt ist. Diese Boule sorgte sich um die jüdische Autonomie und das Recht des Volkes und trug eine begrenzte Verantwortung für die herrschende Regierung. Sie stand dem konservativen Lager nahe und ordnet sich in den Rahmen der politischen Auseinandersetzungen ein als Gegenspieler zu den

Eiferern, aber sie beschäftigte sich nicht mit gerichtlichen und lehrmässigen Entscheidungen, auch wenn sie sich mit der Frage beschäftigte, ob heidnische Opfer im Tempel zulässig seien. Sie nahm weder den Platz der Gerousia noch den eines Synhedrions in der Quaderhalle ein, wie es auch der Talmud bezeugt (yoma I, 1 S. 38 c).

VI

SHMUEL SAFRAI: Rabbi Akiba Ben Yosef, sein Leben und seine Lehre. Jerusalem 1970. Bücherei: »Dorot« Nr. 31. 267 Seiten.

Grosse Persönlichkeiten sind Anziehungspunkte, und häufig ranken sich um sie Erzählungen. So ist es auch bei Rabbi Akiba. Es ist schwierig, in den einzelnen Fällen zu sagen, was historisch zutreffend, was Interpretation und was spätere Hinzufügung ist. Die Tatsache, dass auch nach Akibas Tod viele Erzählungen über ihn in Umlauf waren, tradierte oder neu geschaffene, zeigt, dass er ein grosses Ansehen genoss, das über seinen Tod hinaus andauerte.

Safrai versucht in seiner Darstellung, alle verfügbaren Quellen zu berücksichtigen. Im Vorwort schreibt er selbst ausdrücklich, dass er sich auf eine Auswahl beschränken musste. Dieses Vorgehen liegt in der Natur der Sache und ist voll gerechtfertigt, denn auch die – fast unmöglich erreichbare – Vollkommenheit hinsichtlich der Quellen hätte nicht mehr aussagen können, als es Safrais Auswahl der früheren und späteren, der innerhalb und ausserhalb Israels vorhandenen Zeugnisse ohnehin tut.

Das Buch ist in vier Teile gegliedert. Der Darstellung von Leben und Lehre Akibas folgt eine Quellensammlung, die das Material in chronologischer Reihenfolge bietet. Wo nötig, sind erklärende Anmerkungen hinzugefügt. Im dritten und vierten Teil des Buches sind die Belege der Halacha bzw. der Agada gesammelt.

Dieser Quellensammlung, die mehr als drei Viertel des Buches umfasst, geht eine Einleitung voraus, die mit Akibas Lebensbeschreibung beginnt. Über seine Herkunft erfahren wir u. a., dass er wahrscheinlich um 50–60 n. Chr. geboren wurde, dass seine Vorfahren, vielleicht sogar erst sein Vater, zum Judentum übergetreten waren, dass er auf jeden Fall aus den ärmeren Schichten des Volkes stammte. Er selbst hatte mehrere Kinder, und über die Rolle, die seine Frau für die Begegnung mit der Torah spielte, streiten sich die Quellen. Klar ist aber, dass er erst als Erwachsener mit der Torah in Berührung kam. Bald nach dem Abschluss seiner Studien war er selbst schon Lehrer.

Safrai versteht es ausgezeichnet, die Aussagen der Quellen so zu deuten, dass er das historisch Wahrscheinliche aus ihnen entnimmt. Er zieht es vor, anstelle von gesicherten Ergebnissen, von denen er nur an wenigen Stellen spricht, von Vermutungen zu reden, denen eine hohe Wahrscheinlichkeit zukommt. Wie er im einzelnen vorgeht, wird am besten klar bei seiner Interpretation bei Zahlenangaben (vgl. S. 12, S. 18 die Angaben der Quellen über je 40 Jahre Hirtentätigkeit, Lernen und Lehren, oder S. 16 die Angabe über 22 Jahre Unterricht).

Bald nach Aufnahme seiner Lehrtätigkeit rückte Rabbi Akiba ins Synhedrium auf und spielte dort nach kurzem, noch zur Zeit seines Lehrmeisters Rabbi Gamaliel (gest. vor 115), eine führende Rolle. Zusammen mit Gamaliel unternahm er auch Reisen, bei denen beide als offizielle Vertreter des Synhedriums galten. Diese Reisen führten

an die verschiedensten Orte innerhalb und ausserhalb Israels, und so lernte Akiba die in ihrer jeweiligen Umgebung verschiedenen jüdischen Gemeinschaften kennen. Die Tatsache, dass er als offizieller Vertreter des Synhedriums reiste, stellt sein grosses Ansehen in diesem Kreis, das er schon sehr bald genossen haben muss, unter Beweis. Immer wieder werden seine Sorgen für Arme und Kranke sowie seine Predigtstätigkeit auf den Reisen lobend erwähnt.

Der Höhepunkt von Akibas Wirken lag im Rahmen des Synhedriums. Dort entstand auch ein Schülerkreis um ihn, der ihm bis zu seinem Tod während des Bar-Kochba-Aufstandes die Treue hielt. Die meisten Schüler erlitten während des Aufstandes das gleiche Schicksal wie ihr Meister und starben als Märtyrer durch Römerhand.

Akiba war fest davon überzeugt, dass Gott sich offenbaren und zu seinem Volk zurückkehren werde. Bis zu seinem Tod blieb er diesem Glauben treu, der ein fester Bestandteil seiner Überzeugungen war. Der unerschütterliche Glaube an Gott fand bei Akiba seine Entsprechung in der Liebe zu den Menschen, die z. B. in seiner Sorge für die Armen und Kranken zutage trat oder auch in seinem mutigen Eintreten für die Gleichberechtigung der Frau. Ausserdem schätzte er das Handwerk (was bei den meisten anderen Torahgelehrten nicht der Fall war), und dieser Tatsache entsprach andererseits seine Hochschätzung, die er in allen Schichten des Volkes genoss.

Akiba wurde nicht nur als Mensch mit seinen humanen Überzeugungen und Taten gepriesen, sondern auch seine Gelehrsamkeit wurde viel beachtet. Die Quellen betonen verschiedentlich, dass Akiba die Basis schuf und die Auswahlkriterien festlegte für die später dann schriftlich fixierte Gestalt der mündlichen Lehre. Sein grösstes wissenschaftliches Verdienst war es, den Hauptteil der Mischna kodifiziert zu haben.

Safrai betont und beschreibt ausführlich den grossen Einfluss Akibas auf den verschiedensten Gebieten, der sein Ansehen und seinen Ruf vergrösserte. Sehr deutlich tritt dieser Einfluss in den Reisebeschreibungen zutage, wo von der Sorge um den Nächsten, die sich für Akiba vor allem in der Fürsorge für Arme und Kranke ausdrückt, immer wieder die Rede ist. Er hatte auch sehr gute Beziehungen zu den unteren Schichten seines Volks. Sein grosser Einfluss ist ferner ersichtlich am Schülerkreis, der die Lehre des Meisters übernahm und ihr und ihm bis zum Tode treu blieb. Der grosse Einfluss tritt auch in den Predigten zutage, wo Akiba die Hörer durch interessante Bilder und Vergleiche zu packen versteht. Am weitreichendsten indes ist sein Einfluss auf wissenschaftlichem Gebiet, wo er dank seines ungeheuren Ansehens und Wissens den entscheidenden Beitrag für Auswahl, Anordnung und Festlegung der mündlichen Lehre lieferte, auf der dann die spätere jüdische Theologie basiert.

Dem Leser, der sich für diesen Themenbereich interessiert, seien Safrais klare und überzeugende Ausführungen sehr empfohlen.

Martin Majer, Jerusalem

Standortsangabe zum Systematischen Register über den Inhalt Freiburger Rundbrief Jahrgang XXVI

	Seite		Seite
I. Aufsätze und Berichte		I./II. Tagungen	135
1. Bibel und Theologie	134	IV. Rundschau	
2. Katechese	134	1. Bibel und Theologie	135
3. Jüdische Geschichte und Judentum	134	2. Katechese	135
4. Kirche und Synagoge	134	3. Jüdische Geschichte und Judentum	135
5. Ökumene	134	4. Kirche und Synagoge	135
6. Christen und Juden	134	5. Ökumene	135
7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	134	6. Christen und Juden	135
8. Verfolgung und Widerstand	134	7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	135
9. Sühne und Wiedergutmachung	134	8. Verfolgung und Widerstand	135
10. Staat Israel	134	11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	135
11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	134	13. Jerusalem und die Heiligen Stätten	135
12. Deutschland und Israel	134	IV./II. Tagungen	135
13. Jerusalem und die Hl. Stätten	134	VI. In memoriam	135
14. Juden und Araber	135		
15. Erzählungen und erzählende Berichte	135		

Wir senden dieses Heft wiederum sämtlichen Religionslehrern an höheren und Mittelschulen und solchen Persönlichkeiten zu, bei denen wir ein besonderes Interesse für die behandelten Themen annehmen.

Allen Mitarbeitern, Helfern, Förderern und Interessierten sagen wir herzlichen Dank.

Eine etwa beiliegende Zahlkarte bedeutet keine Verpflichtung: Sie ist nur eine technische Erleichterung für solche, die durch einen Unkostenbeitrag unsere sich immer noch ausweitende, spendenbedürftige Arbeit schon unterstützt haben und weiterzufördern wünschen.

Bitte beachten Sie den Hilferuf (s. oben Seite 2).

Die Herausgeber