

ausfindig machen. Ähnliches gilt für die Abkürzungen der rabbinischen Literatur: Dass z. B. P. A. 4.1 in Pirqe Abot Kap. 4,1 aufzulösen ist, dürfte, gerade wegen des interdisziplinären Charakters des Buches, kaum selbstverständlich sein.

Die erste der drei Studien (The »Four in Paradise«. Anti-Epicurean Stereotype, Biography, and Parody in the Portrayals of Tannaim, S. 1–34) gilt der berühmten und schon häufig gedeuteten Erzählung von den vier Rabbinen (b. Azzai, b. Zoma, Acher und R. Akiba), die in den »Pardes« eintraten und – mit Ausnahme Akibas – in verschiedener Weise geschädigt wieder herauskamen (b. Chag 14 b parr.). Fischel versteht diese Erzählung als ein Stück anti-epikuräischer Polemik, das deutlich zwei populäre Typologien und eine Parodie epikuräischer Pseudo-Apokalyptik erkennen lasse. Die erste Typologie bestehe aus den vier Namen, die vier bekannte Typen von Epikuräern repräsentieren, nämlich: b. Azzai den Typ des Zölibatärs; b. Zoma den Typ des Sophos, der über die Natur spekuliert; Acher den Typ dessen, der nicht an die göttliche Vorsehung und Gerechtigkeit glaubt, und Akiba (in Analogie zu Epikur) den Typ des absichtlichen Ignoranten. Die zweite Typologie betreffe das Schicksal der Vier: b. Azzais Tod als Strafe müsse nicht unbedingt typisch jüdisch sein, sondern könne auch aus epikuräischem bzw. anti-epikuräischem Umkreis erklärt werden; b. Zomas Wahnsinn spiele in der anti-epikuräischen Polemik eine grosse Rolle; das schwierige *qışes n'ṭi'ot* Achers passe vorzüglich zum Vorwurf, dass Epikur die Jugend verderbe und von traditionellen Studien abhalte; und die Tatsache, dass Akiba »in Frieden herauskam«, bedeute, dass er (aus der Sicht des Anti-Epikuräers) zu einem neuen und besseren Leben konvertierte. Der umstrittene »Pardes«, in den die Vier hineingingen, habe in diesem (ursprünglichen) Kontext deswegen auch nichts mit einer irgendwie gearteten mystischen Erfahrung zu tun, sondern beziehe sich auf den berühmten »Garten« als Versammlungsort der Epikuräer. Die anti-epikuräische Parodie schliesslich verberge sich hinter dem mysteriösen Ausspruch Akibas: »Wenn ihr an die Steine aus reinem Marmor gelangt, so sagt nicht: Wasser, Wasser!«; sie sei eine eigene literarische Einheit und kritisiere die pseudo-apokalyptische Terminologie der Epikuräer, die sich gerne in rätselhaften und dunklen Worten ausdrückte. Alles dies wird mit zahlreichen Belegen aus der gesamten klassischen Literatur dokumentiert, doch scheinen mir gerade in diesem Punkt methodische Bedenken angebracht. Die literarischen Parallelen werden aus z. T. völlig verschiedenen Texten aufgrund mehr oder weniger ähnlich klingender Formulierungen additiv aufgehäuft, um eine bestimmte These zu belegen. So hat vor allem das ganze aufgebotene Vergleichsmaterial zur ersten Typologie im Text selbst keinen anderen Anhaltspunkt als die vier Namen; das übrige wird mit Hilfe von verstreuten Hinweisen in der rabbinischen Literatur postuliert. Die literarischen Vergleiche selbst sind manchmal so schematisiert und auf die (passenden) Topoi reduziert (vgl. z. B. S. 13), dass der gewünschte Effekt zwar ins Auge springt, die Geschichte selbst aber auf der Strecke bleibt. Erhebliche Zweifel habe ich auch gegenüber der Behauptung, dass b. Azzai niemals ein Mystiker gewesen sei (S. 8 f.; 34). Sein Ausspruch, dass sogar die Engel Gottes Herrlichkeit nicht sehen können (Sifra 4 a parr.), ist dafür kein schlüssiger Beweis; eine genaue Analyse sämtlicher Paralleltexte (darauf wird leider im ganzen Buch meist verzichtet) könnte das Gegenteil ergeben (vgl.

P. Schäfer, Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung, Berlin 1975, Text 69). Ebenso erscheint es mir mehr als problematisch, das Feuer, das ihn nach WaR 16, 4 beim Studium der Schrift umgab, als Symbol oder Begleitumstand des großen Scharfsinns zu deklarieren, den er bei dieser Beschäftigung aufbrachte. Hier kann man sich doch nicht ganz des Eindrucks erwehren, als würden mystische Elemente der Erzählung allzu schnell weginterpretiert, um diese auf ihren ursprünglich nicht-mystischen (anti-epikuräischen) Kern zu reduzieren.

Teil II (An Epicurean *Sententia* on Providence and Divine Justice in the Midrash, S. 35–50) befasst sich mit der bekannten Formel *lēt dīn w'lēl dajjān* (»es gibt keine Gerechtigkeit und keinen Richter«) in den Targumim zu Gen 4, 8 und vergleicht sie mit Parallelen bei Philo und in der griechisch-römischen Rhetorik. Der ganze III. Teil (*Epicurea and Rhetorica* in the Midrash of Ben Zoma, S. 51–89) ist b. Zoma gewidmet und untersucht im einzelnen b. Ber 58 a parr. (zwei verschiedene Berichte, der zweite in der Fassung j. Ber IX, 2 fol. 13c; hier fällt die fehlende Analyse der Paralleltexte besonders auf, ausgewählt werden die Fassungen, die »more closely the order and form of the presumed Greco-Roman pattern« widerspiegeln, S. 65); Pirqe Abot 4, 1; ARN Version B Kap. 35 S. 72b und BerR 2, 4 parr. Von diesen Interpretationen ist vor allem die Analyse des letzten Textes, ebenfalls eine alte *crux interpretum*, nicht in jeder Hinsicht überzeugend. So erklärt Fischel den Ausspruch b. Zomas »Zwischen den oberen Wassern und den unteren (Wassern = zwischen Himmel und Erde) ist nur (ein Abstand) von zwei bis drei Fingern (breit)« aus der epikuräischen Anschauung, dass die Grösse der Himmelskörper für uns genau die ist, die sie zu sein scheint (S. 83 f.). Auch dieser Vergleich ist vielleicht etwas weit hergeholt. Die Einbeziehung der rabbinischen Parallelen von der Dicke des Firmaments, das die oberen und unteren Wasser teilt (vgl. TPJ Gen 1, 7; BerR 4, 3; ebd. 4, 5 Ende parr.), würde vielleicht doch eher auf eine (auch ursprünglich) mystische Färbung der Erzählung schliessen lassen. – Es folgt ein Anhang (S. 90–98), der verschiedene Midraschim b. Azzais auf epikuräische und rhetorische Elemente untersucht.

Insgesamt sind die Studien Fischels, ungeachtet der Kritik an manchen Einzelheiten, eine überaus anregende Lektüre, die manche neue oder ungewohnte Perspektiven eröffnet. Es wäre zu begrüßen, wenn die hier eingeschlagene Forschungsrichtung fortgesetzt und vertieft werden könnte.

Peter Schäfer

DIETER FRANCK: Von Alef bis Thaw. Aquarelle zur Symbolik der hebräischen Buchstaben und der Welt der Bibel. Dias mit Bildinterpretationen von Christoph Goldmann. Freiburg/Br., Christophorus-Verlag Herder, Gelnhausen/Berlin, Burckhardt-Verlag, München, Kösel-Verlag, 1975. 22 Dias und 31 Seiten.

Die Serie besteht aus 19 Dias im Quer- und 3 Dias im Hochformat. Der durch seine Bilder, Mosaiken und Glasfenster bekannte Künstler Dieter Franck beeindruckt durch Anlage, Aufbau und Farbgebung seiner Aquarelle. Man mag zuweilen an Braque, Chagall, gar an Ikonen oder an Maler aus Zefat, dem alten Mystikerstädtchen in Obergalliläa, denken: mehr als Anklänge ergeben sich nicht. In ständig wechselnden und immer überraschenden Farbkompositionen gestaltet Franck die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets in seinem eigenen und unverwechselbaren Stil. Ausgehend von der Bedeutung der ur-

sprünglichen Bildzeichen, stehen, ja blühen die klaren Formen der Quadratschrift in einem »farbigen Abglanz« des Lebens, der von der überquellenden Fülle jüdischer Mystik zeugt. Irdische und himmlische Welt verbinden sich in den Symbolen des Kults und den Bildern der Mystik miteinander. Die an sich abstrakten Buchstaben führen damit weit mehr ins jüdische Leben hinein, als man es von einer Darstellung des Alphabets erwarten könnte. Nur die Einfügung der drei Kreuze im Bild zu Resch verlässt diesen jüdischen Rahmen, während die 13 Kreuze in Taw von der alten Form dieses letzten Buchstabens im Alphabet abgeleitet sein können.

Christoph Goldmann bietet in seinem Text dazu eine Einführung, Hinweise zum Umgang mit den Bildern, Bildinterpretationen, Literatur- und Schallplattenhinweise. Sein Text erreicht stellenweise ein solches Einfühlungsvermögen, dass er den Bereich von Information und Interpretation zugunsten einer Meditation rasch hinter sich lässt, wozu natürlich die Symbolik der Buchstaben reizt. Der Grund, auf dem Buchstaben- und Zahlenspekulationen – die hebräischen Buchstaben haben bekanntlich auch Zahlwerte – überhaupt aufbauen, sollte jedoch besser nicht einfach vorausgesetzt, sondern genannt werden: Das Hebräische als heilige Sprache wurde nach esoterischer Überlieferung auch als Sprache der Weltschöpfung und der himmlischen Welt angesehen. Wenn Gott mit dieser Sprache die Welt erschaffen hat, so kommen ihren Buchstaben kosmogene Potenzen zu. Dies war schon im Frühjudentum bekannt und fand im »Buch der Schöpfung«, dessen Abfassung in der talmudischen Zeit angesetzt wird, seine erste systematische Zusammenfassung im Zusammenhang mit der Kosmologie. Später handelten hauptsächlich noch Abraham Abu'l-Afia (1240–1291, Zaragoza) und Mosche Cordovero (1522–1570, Zefat) in seinem Buch »Granatapfelgarten«, Kap. 27–31 von der Buchstabensymbolik. Über die Bezeichnung der ersten Sefirah (Sphäre) mit dem Buchstaben Alef und der zehnten mit Dalet und He ergibt sich die Verbindung zur Lehre der Sefirot, die als Emanationen und Potenzen der Gottheit gedacht sind und als Gefässe der eigentlichen verborgenen Emanationen gelten. Im Rückgriff auf die Schöpfungslehre von Jischaq Luria (1534–1572, Zefat) erfolgt eine Aufgipfelung der Buchstabensymbolik nach hasidischen Vorstellungen im Simsum, der Selbsteinschränkung Gottes – auch in die Buchstaben der Torah und der Gebete – zugunsten der Schöpfung. Diese Torahbuchstabensymbolik erhält mit Hilfe der traditionellen Beziehung zum Menschen (613 Gebote entsprechend den 613 Körperteilen) eine stärkere individualistische Zuspitzung. – Es mag sinnvoll sein, bei der Betrachtung der Bilder Dieter Francks den hier zusätzlich skizzierten Hintergrund mitzubeachten.

Etwas unglücklich wirkt leider – gerade bei der Behandlung des Alphabets – die von Goldmann für die Umschrift gewählte Vulgärform. So werden beispielsweise Zajin, Samech und Sade zu einem deutschen »s« vereinheitlicht. Die Umschrift des Qof dagegen könnte auch vom Erscheinungsbild her natürlicherweise den Zusammenhang des lateinischen Alphabets mit dem hebräischen verdeutlichen: in der Anordnung des Boustrophedon (Ochsenwenden beim Pflügen) nimmt p in der frühlateinischen Schrift die entgegengesetzte Form »q« an.

Die ebenso anregenden wie erfreulich anzusehenden Bilder können Anlass für eine weitere Beschäftigung mit dem Judentum werden. Man kann reichen Gewinn daraus ziehen und dem Werk eine grosse Verbreitung wünschen.

Herbert Dittmann

ROBERT RAPHAEL GEIS: Vom unbekannten Judentum.* Freiburg–Basel–Wien 1975. Verlag Herder. 236 Seiten.

Vor 14 Jahren war dieses Buch schon einmal als Herder-Taschenbuch erschienen¹. Es war dann relativ rasch vergriffen, und es hat nun manches Jahr gedauert, bis sich der Verlag zu einer Neuauflage, dieses Mal als Paperback, entschlossen hat. Das Buch war mit gutem Recht viel verlangt worden, denn es stellt die einzige moderne Quellensammlung religiöser jüdischer Literatur in deutscher Sprache dar. Diese Tatsache allein ist schon ein merkwürdiges Phänomen. Daher ist übrigens auch der Titel in mannigfacher Beziehung gerechtfertigt: Über die religiöse Welt des Judentums, soweit diese über die Bibel hinausragt, weiss man nicht allzu viel. Dem wird mit diesem schönen Buch abgeholfen, denn der Autor hat sich um eine bunte Vielfalt bemüht. Er beginnt mit dem *Gottesdienst der Synagoge*, der in vielen Jahrhunderten allmählich entstanden ist und Hymnen und Gebete aus verschiedenen Quellen enthält, neben Psalmen viel nachbiblisches Gut. Der Verfasser bietet diese Gebete in deutscher Übersetzung, wobei er verschiedene Übersetzungen heranzieht, viel stammt von *Martin Buber* und *Franz Rosenzweig*. Als ein Beispiel zitieren wir aus einem mehrmals täglich gesagten Gebet:

»Denn das Königtum,
dein ist es,
und in die Zeiten, ewig fort,
wirst DU König sein in Herrlichkeit.
Wie in deiner Tora geschrieben ist:
»König bleibt ER
in Weltzeit und Ewigkeit.«
Und es ist gesagt:
»Und ER wird König sein über alle Erde,
jenes Tages
ist ER Einer
und sein Name Einer.«

Das *Königtum Gottes* wird im religiösen Leben des Juden stärker betont als das Gebet um das Kommen des Messias. Ein Gebet mit 53 Bitten beginnt mit der Litanei: »Unser Vater, unser König«, ein anderes fängt so an: »Dir, o König, wollen wir huldigen, Höchster König«, wobei diese Worte »Höchster König« den Refrain dieses Gebetsgedichtes bilden. Man würde aber die jüdische Gottesbeziehung missverstehen, würde Gott allein als erhabener König gepriesen:

»Wir sind Dein Volk und Du unser Gott.
Wir sind Deine Kinder und Du unser Vater . . .
Wir sind die auf Dich Hoffenden und Du unser Retter.
Wir sind Dein Werk und Du unser Schöpfer.
Wir sind Deine Lieblinge und Du unser Verwandter.
Wir sind Dein Volk und Du unser König.«

Dieses Gebet findet sich vor dem Sündenbekenntnis des Versöhnungstages [S. 49]. Ein Abschnitt handelt von *rituellen Handlungen ausserhalb des Sabbat- und Festkalenders*: »Von der Wiege bis zum Grab.« Besonders interessant ist hier das Kapitel über die *Bildung*, das Lernen. Wir finden darin die Meinung eines mittelalterlichen Wissenschaftlers abgedruckt, *Joseph Kaspi*, der sich gegen die wendet, die behaupten, Religion und Wissenschaft seien unvereinbar. »Ich tadle nun zwar diese Leute nicht deswegen, dass sie ihr ganzes Leben bloss mit einem Studium des Talmuds zubringen, aber ich tadle an ihnen,

* Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und seiner Schriftleitung entnommen aus: »Israelitisches Wochenblatt« (75/45). Zürich, 7. 11. 1975, S. 39 f.

¹ Vgl. FR XIII/1961, Nr. 50/52, S. 122.