

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, Pro-
fessor für Bibelwissenschaft, Bibelabtlg. der Uni-
versität von Tel Aviv – Professor Jacques-Ray-
mond Tournay OP, Ecole Biblique der Domini-
kaner in Jerusalem

Neues Testament und zeitgenössisches Judentum:
Dr. David Flusser, Professor für Vergleichende
Religionswissenschaft, Hebräische Universität Jeru-
salem – Dr. Michael Krupp, Beauftragter der Evan-
gelischen 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 Jeru-
salem

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

Redaktionssekretär: Coos Schoneveld, Theologischer
Berater in Jerusalem der Niederländischen Refor-
mierten Kirche

Für die deutsche Ausgabe: Dr. Gertrud Luckner,
Dr. Clemens Thoma SVD, Professor für Bibel-
wissenschaft und Judaistik, Theologische Fakultät
Luzern

IMMANUEL IV/1975 Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

I Jecheskel Kaufmann – der Bibelwissen-
schaftler der jüdischen Renaissance.
Von Dr. Benjamin Uffenheimer, Pro-
fessor für Bibelwissenschaft, Direktor
der Bibel-Abt. der Universität Tel Aviv 159 | IM 2

II Die Stellungnahme der hellenistischen
Welt zum Judentum. Von Dr. Jehoshua
Amir, Dozent für hellenistisches Juden-
tum und moderne jüdische Philosophie
an der Universität Tel Aviv und an
der Hebräischen Universität Jerusalem 167 | IM 10

III Hillels Selbstverständnis und Jesus.
Von Dr. David Flusser, Professor für
das Judentum zur Zeit des Zweiten
Tempels und für das frühe Christen-
tum an der Hebräischen Universität
Jerusalem 172 | IM 15

IV Von Erlösung und Anbruch der Er-
lösung. Von Professor Yeshayahu Lei-
bowitz, Hebräische Universität Jeru-
salem 175 | IM 18

V Kritik an »messianischer« Politik. Von
Zwi Yaron (Zinger), Direktor der
Public-Relations- und der Presse-Ab-
teilung der Jewish Agency 176 | IM 19

VI Zur Bedeutung des Jom Kippur-Krie-
ges. Ansprache von Yehuda Amital,
Rabbiner an der Jeschiwa Har Etzion 178 | IM 21

VII Thesen zur Entstehung des Christen-
tums aus dem Judentum. Von Professor
Dr. David Flusser 181 | IM 24

I Jecheskel Kaufmann — der Bibelwissenschaftler der jüdischen Renaissance*

Von Dr. Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft, Direktor der Bibel-Abteilung der Universität Tel Aviv

Frau Dr. Gertrud Luckner zum 75. Geburtstag gewidmet:

Noch sprossen sie im Alter . . .
um zu verkünden, dass Er gerade ist,
mein Fels, nichts Falsches an ihm (Ps 92, 15–16).

Der folgende Beitrag ist eine vom Verfasser aus dem Hebräischen ins Deutsche ausgeführte Übersetzung und Erweiterung eines Vortrags, den er im Rahmen eines Gesprächsabends über Kaufmanns Bibelwerk anlässlich des ersten Jahrestages seines Todes an der Universität Haifa gehalten hat. Der ursprüngliche Titel lautet: »Kaufmann – Historiker und Philosoph des biblischen Monotheismus«¹.

Biographische Konturen

Vor über elf Jahren starb 1963 in Jerusalem im Alter von 72 Jahren einer der bedeutendsten Vertreter der modernen jüdischen Renaissance, Jecheskel Kaufmann. 1889 in Podolien, Ukraine, geboren, verbrachte er seine Jugend in der Atmosphäre der damaligen jüdischen Kleinstadt Osteuropas, wo er seine Erziehung im traditionellen Cheder und der Jeschiwa, der Talmudschule, bezog. Er studierte in Odessa am Talmudinstitut zusammen mit dem verstorbenen Staatspräsidenten Israels, Zalman Schazar. Dort besuchte er die Vorlesungen eines der berühmtesten Talmudforschers jener Tage, Tschernowitz, der unter dem literarischen Pseudonym Raw Za'ir sich als wissenschaftlicher Schriftsteller einen grossen Namen erworben hatte. Seine Jugend war eine Periode geistiger und gesellschaftlicher Gärung; dies waren die Kindheitsjahre der Zionistischen Bewegung. Das Problem der jüdischen Existenz hatte sich besonders in Osteuropa in jenen Bezirken der grossen jüdischen Massensiedlung aufs schärfste zugespitzt, denn der zaristische Antisemitismus verengte die so begrenzten Möglichkeiten jüdischer Existenz durch diffamierende Gesetzgebung bis aufs Unerträgliche. Die Zionistische Bewegung, die damals in der intellektuellen Schicht Fuss fasste, sah die Lösung der Judenfrage in massenweiser Übersiedlung nach dem Lande Israel, damals Palästina, um dort die Grundlage einer normalen Volksexistenz zu legen. Ein anderer Lösungsvorschlag war der des sogenannten Territorialismus, der neue Siedlungsgebiete für die jüdischen Massen Osteuropas zu erlangen suchte, in denen sie kulturelle, wirtschaftliche und gesellschaftliche Autonomie geniessen konnten. Auf der anderen Seite suchten grosse Teile der jüdischen Jugend Ret-

tung im internationalen Sozialismus, der damals als Untergrundbewegung seine heroischen Jahre erlebte. Diese gaben sich der Illusion hin, dass die utopische, klassenlose Gesellschaft, die die sozialistische Revolution versprach, auch das Existenzproblem des jüdischen Volkes zu einer positiven Lösung führen könnte.

Der junge Kaufmann, der zuerst von der territorialistischen Auffassung des grossen jüdischen Historikers Simon Dubnow beeinflusst war, fand nach relativ kurzer Zeit seinen Weg zum Zionismus, obwohl er seine zionistische Entscheidung nirgends in seinen Schriften ausdrücklich erwähnte. Sein Universitätsstudium in Bern, wo er Philosophie und Bibelwissenschaft studierte – er war Schüler des Schweizer Alttestamentlers Karl Marti –, galt der Vertiefung seiner so früh gereiften Geschichtskonzeption. Seine Dissertation handelte über ein Problem der Erkenntnislehre¹ und wurde 1920 in Berlin veröffentlicht. Doch mit dieser so brillanten und scharfsinnigen Erstlingsschrift nahm er gleichzeitig Abschied von den abstrakten Problemen der systematischen Philosophie, um sich mit Herz und Hand den konkreten Fragen seines Volkes zuzuwenden. Seine Einwanderung nach Erez Israel (Palästina) war die persönliche Konsequenz, die er aus diesem Entschluss gezogen hat. Als Lehrer und Erzieher an der Realschule in Haifa hat er Pionierarbeit am modernen Erziehungssystem Israels geleistet, indem er neue methodische Wege ebnete, um die diversen Gebiete der jüdischen Kultur für den Mittelschulunterricht zu bearbeiten. Im Jahre 1949 wurde er als ordentlicher Professor für Bibelwissenschaft an die Hebräische Universität Jerusalem berufen, wo er bis zu seinem Tod im Jahre 1963 wirkte.

Dies seien die äusseren Daten seines vielseitigen Wirkens, dessen literarisches Produkt etwa zehn reichhaltige Bände umfasst. Ausser den für Mittel- und Hochschulzwecke geschriebenen Lehrbüchern und Quellenbearbeitungen für Talmud- und Midraschunterricht veröffentlichte er kritische Essays über die aktuellen Existenzprobleme des jüdischen Volkes, besonders diejenigen, die das zionistische Aufbauwerk betrafen². Ausser seinen analytischen Studien über moderne zionistische Denker und seinen Beiträgen zu den philosophischen Problemen der modernen Pädagogik hat er eine umfassende wissenschaftliche Tätigkeit auf zwei verschiedenen Gebieten der Judentums-kunde entfaltet, die ihn zu einem der Denker und Lehrer der ersten beiden Pioniergenerationen in Israel werden liessen, nämlich als Soziologe und als Bibelforscher.

Sein jugendliches Opus, das 1929–1930 in zwei grossen Bänden erschien, »Diaspora und Fremde«, liefert eine grossangelegte Analyse aller geschichtlichen Phasen der jüdischen Existenz, von den Uranfängen an bis in die Gegenwart hinein. Mit einer genialen Gelehrsamkeit, die Bibel- und Talmudwissenschaft, jüdische Philosophie und Geschichtswissenschaft einschliesst, war er bestrebt, die jüdische Existenz in Kategorien der modernen Soziologie

¹ Veröffentlicht vom Universitäts-Institut der Abteilung für Erziehung und Kultur der Stadt Haifa in einer Broschüre mit dem Titel: »Gesprächsabend über Professor J. Kaufmanns Bibelwerk«, Haifa, 1964. Kaufmanns bedeutendste Werke sind: *Golah we-Nekhar* (Verbannung und Fremde), 4 Bde. in 2, 1929–30. Eine soziologische Studie über den Glauben des jüdischen Volkes von den Anfängen bis heute; *B'Hevle ha-Zeman* (In den Nöten der Zeit). Essaysammlung über Zeitfragen, 1936; *Toledot ha-Emunah ha-Yisraelit* (Die Geschichte des israelitischen Glaubens), 8 Bde. in 4, 1937–57. Eine Geschichte der Religion Israels von den Anfängen bis zum Untergang des zweiten Tempels. Die ersten 7 Bände wurden von Moshe Greenberg zusammengefasst und unter dem Titel: *The Religion of Israel*, Chicago 1960, ins Englische übersetzt. Der erste Teil des 8. Bandes wurde von C. W. Efraymon ins Englische übersetzt unter dem Titel: *The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah* (1960); *Sefer Yehoshua* (Kommentar zum Buche Josua), Jerusalem 1959; *Sefer Schoftim* (Kommentar zum Richterbuch), Jerusalem 1962.

¹ J. Kaufmann: Eine Abhandlung über den Zureichenden Grund. Erster Teil. Der logische Grund. Berlin 1920. Vgl. auch die kritische Studie zu Husserls Phänomenologie: *ibid.* »Das εἶδος ἀνθρώπου = Argument gegen die Eidos-Lehre«, in: *Kant-Studien*, XXV, 1920, S. 44–49.

² »In den Wehen der Zeit«, Tel Aviv 1936.

zu erfassen, nachdem er auch hier seine eigenen Pfade im Labyrinth der modernen soziologischen Systeme gebahnt hatte. Ganz im Gegensatz zur monistischen Neigung der damals ansteigenden, materialistischen Geschichtsauffassung entwickelte er eine pluralistische Konzeption der jüdischen Geschichte, die nicht zuletzt von den Grundbegriffen der Max-Weberschen Soziologie beeinflusst war.

Ich glaube, dass die Einleitungsworte Kaufmanns zu diesem Opus sein geistiges Selbstporträt aus jener Sturm- und Drang-Periode wiedergeben. Dort lesen wir u. a.: »Das Problem des Schicksals Israels, die Frage, warum das jüdische Volk seinen ureigenen geschichtlichen Pfad beschritten hat, der von keinem anderen Volk und keiner anderen Kultur auf dieser Erde betreten wurde, ist sehr kompliziert und regt deshalb zu verschiedenen Forschungsrichtungen und Erklärungsversuchen an. Wie die meisten Themen der soziologischen Forschung ist auch dieses Problem gleichzeitig sowohl akademischer als auch aktueller Natur. Es betrifft die Vergangenheit und ist auch auf Gegenwart und Zukunft ausgerichtet. Seine Anfänge sind in der historischen, ja archäologischen Forschung zu suchen, und sein Endziel gipfelt im Wirrwarr von schmerzvollen, drückenden Lebensfragen. Diese Anfänge sind akademischer Natur, und das Ende erscheint sozusagen in ›Blut, Feuer und Rauchwolken‹.« Kaufmann schliesst seine Einleitung mit der folgenden persönlichen Bemerkung ab: »Ich weiss auch, dass ich bezüglich der Zukunft unserer Generation sehr harte Worte zu sagen habe. Doch kann ich nicht umhin; so, wie ich's sagte, musste ich's sagen.«

Dieser jugendlich-feurige, pathetische Stil ist vom romantischen Bestreben der Renaissancegeneration getragen, die ganze jüdische Vergangenheit zu einem integralen Bestandteil ihres Zukunftsbildes zu machen. Historische Forschung ist nicht Selbstzweck, sie ist keine olympische Wissenschaft. Nein, sie soll die ureigensten Züge des jüdischen Volkes und seiner Kultur hervorheben, um dessen Schicksal besser verstehen und gestalten zu können. Tatsächlich hat Kaufmann in diesem Werk die Vergangenheit einer sorgfältigen Untersuchung unterzogen, um im Laufe seiner Darlegungen seine Stellungnahme in der Diskussion mit anderen Richtungen modernen national-jüdischen Denkens zu unterbauen. Als Kaufmann heranreifte, wurde sein Blick mehr und mehr von der grauen Vergangenheit fasziniert, der formativen Periode des jüdischen Volkes. Der Soziologe, Denker und Lehrer der nationalen Wiederbelebung verwandelte sich in einen Bibelwissenschaftler, denn der Charakter dieses Volkes bleibt ohne die Bibel unverständlich. So entstand während der Jahre 1937–1957 die achtbändige »Geschichte des Glaubens Israels«. Ausserdem sind die beiden grossen Kommentare, der eine zum Buch Josua und der andere zum Buch der Richter, zu erwähnen. Dieser Teil seines Lebenswerkes kann wohl als der Höhepunkt der modernen jüdischen Bibelwissenschaft bezeichnet werden. Das kompromisslose Ringen um die Wahrheit, das schon Kaufmanns Jugendwerk charakterisiert, drückt auch dieser Phase seines Schaffens den Stempel auf.

Sein Jugendwerk war auf das innerjüdische Ringen hin ausgerichtet. Hier zieht er die erbarmungslose Bilanz aus zwei Jahrtausenden Diaspora-Erfahrung und räumt mit der Illusion auf, als ob die Diaspora Osteuropas für das jüdische Volk noch irgendwelche Zukunftshoffnungen berge. In seinem kraftvollen Stil wollte er seiner Generation die Augen öffnen, als diese zögernd am schicksalhaften Scheideweg verharrete, an dem sich die nationale und die sozialistische Bewegung kreuzten.

Der Bibelforscher

In seinem Bibelwerk jedoch verlegte er die Front nach aussen hin. Dies war ein Ringen mit aussenstehenden, antijüdischen Vorurteilen. In den Fussstapfen David Hoffmanns, der um die Jahrhundertwende dieses geistige Ringen um die hebräische Bibel als orthodoxer Rabbiner auf seine Weise eröffnete, zusammen mit dem italienisch-israelischen Gelehrten Umberto (Moshe David) Cassuto, dem deutschen liberalen Rabbiner Benno Jacob und Martin Buber war er bestrebt, für die Wissenschaft des Judentums *das* nachzuholen, was sie versäumt hatte, als sie die Bibelwissenschaft übersprang und die hebräische Bibel sozusagen bedingungslos der protestantischen Wissenschaft des Alten Testaments auslieferte. Die Grundtendenz der protestantischen Schule war die willkürliche Auflockerung, ja Auflösung der organischen Verbundenheit der hebräischen Bibel mit dem jüdischen Volk und seiner Geschichte, um sie als die mehr oder weniger überholte Vorstufe des Neuen Testaments abzuwerten. Bezüglich des pharisäischen Judentums, das für die Kanonisierung der hebräischen Bibel verantwortlich ist, war man bereit, die herabwürdigende Beurteilung der Verfasser des Neuen Testaments kritiklos hinzunehmen. Das Judentum erschien ihnen als eine Niedergangserscheinung, als Irrweg, der von der geistigen Welt der Bibel, der Propheten insbesondere, hinter die starren Gesetzesmauern einer nationalistischen »Kirche« führte, wo die spontane Religiosität in absurden, legalistischen Spitzfindigkeiten und Haarspaltereien zum Ersticken gebracht wurde. Die universale Botschaft des Neuen Testaments, die jeden Menschen auf Erden anspricht, wird diesem engstirnigen Nationalismus diametral gegenübergestellt.

Mit seinem ganzen Temperament war Kaufmann darauf aus, die liberalchristlichen Tendenzen blosszustellen, die die Objektivität dieser Schule so sehr beeinträchtigten. Wer die »Geschichte des Glaubens Israels« aufmerksam studiert, muss immer und immer wieder mit Bewunderung feststellen, wie eigenwillig Kaufmann jedes einzelne Problem und jede Hypothese von neuem durchdenkt und überprüft, selbst wenn sie als Binsenwahrheit in die Wissenschaft eingegangen war. In zähem Zielbewusstsein untergräbt er systematisch den monumentalen Bau Julius Wellhausens, des grössten der deutschen protestantischen Bibelwissenschaftler, und konstruierte an dessen Stelle eine Geschichtskonzeption, die man als jüdische Antithese bezeichnen kann. Es soll jedoch betont werden, dass Kaufmann nicht bestrebt war, der traditionell jüdischen Ansicht wieder Geltung zu verschaffen. Er war kein religiös dogmatischer Apologetiker; tatsächlich fusst sein ganzes Werk auf der historisch-philologischen Kritik. Deshalb übernahm er jene Errungenschaften der protestantischen Schule, die seinem kritischen Blick standhielten.

Die protestantische These

Welches waren die Konturen des Gebäudes, das er zu untergraben versuchte, und welches die Grundzüge seines eigenen Systems? Seine unerbittliche Kritik galt Wellhausens beiden Spitzenleistungen: »Israelitische und Jüdische Geschichte« und »Prolegomena zur Geschichte Israels«. Diese sind in der Tat der gediegenste Ausdruck einer wissenschaftlichen Richtung, die ihre Anfänge in der Mitte des 18. Jahrhunderts in den Erkenntnissen des französischen Arztes Jean Astruc nahm, der beweisen wollte, dass die Genesis auf zwei Quellschriften fusse – eine, die den göttlichen Namen mit Elohim bezeichne, und eine, die zu diesem Zweck das Tetragrammaton verwende.

Wellhausen, der unter anderem auch von De Wette und K. H. Graf beeinflusst war, feilte diese historisch-philologische Methode weiter aus. Er kam zu dem Resultat, das Pentateuch, d. h. die fünf Bücher Moses, sei aus vier Quellschriften zusammengesetzt, dessen verschiedene Abfassungsperioden vom neunten vorchristlichen Jahrhundert bis ins Babylonische Exil hinabreichten. Diese literarhistorische These war die Grundlage seiner religionsgeschichtlichen Darstellung des Monotheismus. Im Bann der Hegelschen Geschichtsphilosophie, die jedes Phänomen aufgrund der dialektischen Dreistufentheorie zu erklären versuchte, beschrieb er die Geschichte des Monotheismus in drei Phasen, ohne jedoch das dialektische Prinzip als hermeneutische Methode zu verwenden. Im Vordergrund seiner Geschichtskonzeption steht das evolutionistische Prinzip. Demzufolge zeichnet sich jede geschichtliche Entwicklungslinie als Einbahnstrasse ab, die von den einfachsten bis zu den kompliziertesten Formen aufsteigt. Sie bewegt sich vom spontan-religiösen Bewusstsein an, das in der natürlichen Umgebung verankert war, über die geistige Sublimation hinaus bis zu den späten religiösen Institutionen hin. Diese sind die Schöpfung reflektiver Bewusstseinsformen, die sich bewusst von ihrer natürlichen Umgebung losgelöst hatten. Man kann wohl sagen, dass diese A-priori-Theorie der einbahnigen Evolution dem Geist seiner Zeit entspricht, in der Darwin die Naturwissenschaften und Hegel die Geisteswissenschaften unbestritten beherrschten.

Die beiden ältesten Quellschriften, der Elohist und der Jahwist, wie sie kurz genannt werden, spiegeln nach dieser Theorie die primitiv-spontane Stufe der monotheistischen Volksreligion Israels wider. Der Gott Israels soll hier als Stammes- bzw. Nationalgott Israels nach dem Vorbild der anderen Götter konzipiert sein. Kult und Ritual, wie sie hier dargestellt werden, seien in ihrer natürlichen Umgebung verankert. Sie atmen sozusagen den Erdgeruch Palästinas, wie Hugo Gressmann festzustellen glaubte. Die zweite Stufe sei die prophetische, die von Amos im achten bis zu Deuterocesaja im fünften vorchristlichen Jahrhundert reichte. In der prophetischen Literatur entwickelte sich während dieser Periode der Begriff der Einheit und Einzigkeit Gottes, der erst in der Verkündigung Deuterocesajas seinen vollkommenen Ausdruck gefunden haben soll. Dieser Prophet habe zum ersten Mal die Nichtigkeit der Götter erkannt und die Einzigkeit des Gottes Israels als Schöpfer der Welt und als Gestalter der Geschichte verkündet. Gleichzeitig sollen die Propheten die Moralität als die Eigenschaft des Gottes Israels erklärt haben, nachdem sie den polytheistischen Volkskult rundweg verworfen hatten. Gott wird als der gerechte Richter des Weltgeschehens konzipiert, der von seinem Volk die Erfüllung seiner moralischen Forderungen im alltäglichen Leben erwartet. Die dritte Phase soll in der im Babylonischen Exil entstandenen Priesterschrift enthalten sein. Diese Quelle habe einen ausgesprochen kultisch-legalistischen Charakter. Sie sei die Schöpfung der in Babylonien entstandenen Synagoge, die – vom Erdgeruch Palästinas losgelöst – jeglicher Vitalität entbehrt habe. Diese blutlose, priesterliche Religion, die sich hier abzeichne, sei ein deutlicher Rückschritt im Vergleich zur prophetischen. Sie sei der Nährboden des pharisäischen Gesetzesjudentums, das sich zur Zeit des Zweiten Tempels entfaltet hat. Demgemäss ist die prophetische Phase mit ihren universell-moralisierenden Tendenzen und ihrem Anruf an die menschliche Spontaneität der Höhepunkt der alttestamentlichen Religion überhaupt, während die priesterliche Kultreligion als Niedergangerscheinung zu bewerten sei.

Kaufmanns Kritik und Antithese

Die kritischen Ansätze Kaufmanns, mit denen er Wellhausen beizukommen versuchte, waren literarhistorischer Natur. Zwar stimmte er der Wellhausenschen Quellenhypothese im allgemeinen bei, doch lehnte er dessen chronologische Anordnung der Quellen entschieden ab. Mit viel Scharfsinn verteidigte er die relative Altertümlichkeit der Priesterquelle, die er bis in die mittlere Königszeit zurückzuverlegen versuchte. Nicht das Babylonische Exil sei deren geschichtlicher Hintergrund, sondern die konkreten Kultverhältnisse der Königszeit. Die jüngste Quellschrift ist nach seiner Ansicht das Deuteronomium, das während der Regierung der Könige Hezekia und Josia (8. und 7. Jahrhundert) zum Abschluss gekommen sein soll. Er betonte die Tatsache des Abschlusses, da die deuteronomistische Gesetzgebung uralte Elemente enthalte, deren Entstehung bis in die Richterzeit, zuweilen bis in die Wüstenperiode hinabreiche.

Kaufmanns Frühansetzung der Priesterquelle als vorprophetische Schöpfung zerstörte das Dreiphasensystem Wellhausens, verlegte die Anfänge des Monotheismus bis in die Uranfänge Israels zurück und räumte mit Wellhausens Paganisierung der israelitischen Volksreligion auf. Der zweite Schritt Kaufmanns war noch entscheidender. Hier stellt er nämlich die Relevanz des Evolutionsbegriffes als hermeneutisches Prinzip der Entstehungsgeschichte des Monotheismus in Frage. Indem er zur Religionsphänomenologie griff, beschrieb er die abgrundtiefen, unüberbrückbaren Gegensätze zwischen dem paganischen und dem monotheistischen Gottesbegriff. Dieser Unterschied erschöpfe sich nicht in der numerischen Konfrontierung von Eingottglaube mit Vielgötterei, sondern betreffe das Wesen des Gottesbegriffes als solchen. Die polytheistischen Gottheiten sind ihrem Wesen nach pantheistisch. Sie sind mit dem Universum unzertrennlich verbunden. Die Materie, aus der sie geformt sind, macht sie sowohl der physikalischen als auch der psychologischen und historischen Gesetzmässigkeit untertan. Die Götter werden gezeugt, geboren und haben eine Lebensgeschichte, ein Schicksal. Kurz, ihr Wesen kann nur von den Kategorien des Mythos, der konkreten Erzählung ihrer Geschichte und ihres Schicksals erfasst werden. Sie sind sogar einer übergöttlichen Gesetzmässigkeit unterworfen, der Ananke oder Moira der Griechen, dem Fatum der Römer. Der Mythos ist der Grundstock der paganischen Theologie.

Ganz im Gegensatz dazu ist der Gott Israels jenseits der mythischen Weltbetrachtung zu suchen. Er ist transzendent. Seine Existenz ist ganz anderer Natur als die der von ihm geschaffenen Welt. Demzufolge ist er keiner Gesetzmässigkeit unterworfen, weder der physikalischen noch der historischen oder psychologischen. Sein Grundzug ist sein unbegrenzter, alles überragender Wille. Die Bibel kennt keine Schöpfungsmythen, die die Welt aus der Theomachie, aus dem Kampf der verschiedenen Götter oder aus der geschlechtlichen Vereinigung von Gott und Göttin entstanden sein lässt. Hier steht der allmächtige Gott seiner Schöpfung gegenüber. Der Abgrund, der zwischen der mythologisch polytheistischen und der monotheistisch transzendenten Gottesbetrachtung klafft, kann durch keine evolutionistischen Manipulationen überbrückt werden. Hier handelt es sich um einen plötzlichen Sprung in der menschlichen Geistesgeschichte, um eine geistige Mutation, wenn ich Kaufmanns Argument mit einem Begriff aus der Biologie plausibel machen darf. Deshalb lehnte er mit aller Entschiedenheit die verschiedenen Theorien ab, die die Anfänge des biblischen Mono-

theismus im Denken der babylonischen oder ägyptischen Priesterkaste suchen wollten. Ja, selbst der Gottesbegriff Achnatons ist ganz und gar mit der polytheistisch mythologischen Vorstellungswelt verflochten. Zwischen diesen Vorstellungen und der unbegrenzten Souveränität des Gottes Israels besteht kein historisches Kontinuum. Doch im Gegensatz zum klassisch-rationalistischen Gottesbegriff der mittelalterlichen und der modernen Religionsphilosophie, die diesen Begriff nicht nur transzendierte, sondern auch abstrahierte und eine negative Theologie entwickelte, betont Kaufmann, dass der biblische Gottesbegriff in volkstümlichen Legenden und in konkret-bildlichen Darstellungen umschrieben werde. Von hier aus wagte er den Vorstoß gegen die anthropologischen Voraussetzungen Wellhausens und der protestantischen Schule, die den Monotheismus als Schöpfung grosser prophetischer Einzelgänger konzipierten, die die paganische Volksreligion Israels verabscheuten. Im Gegensatz dazu betont Kaufmann, dass die bildliche Umschreibung des biblischen Gottes nur von der Volksreligion her erklärbar sei. Dieser Glaube sei in der Tat nicht mehr und nicht weniger als die Schöpfung des israelitischen Volksgeistes. Der romantische Begriff »Volksgeist« oder »schöpferischer Volksgeist Israels« war für Kaufmann keine metaphysische Abstraktion, sondern eine empirisch erfassbare Tatsache, parallel zum griechischen Volksgeist, aus dem das philosophische Denken hervorgewachsen sei, und dem römischen, der das praktisch juristische Substrat jeder Staatsführung von Rang geschaffen habe. Es soll nicht verschwiegen werden, dass Kaufmann in diesem Punkt etwas schwankend wird, wenn er andererseits Moses als den Schöpfer des Monotheismus bezeichnete, der kraft seiner Persönlichkeit die Stämme Israels im monotheistischen Sinn umgeformt und umgestaltet habe. Wie dem auch sei, die monotheistische Idee erscheint ihm als wunderbare Illumination, vom Seelenfunken Israels entsprungen, die wie alle grossen Schöpfungen der menschlichen Kultur mit einem Schlage urplötzlich dagewesen sei. Ja, mehr noch, diese Idee *kann* nicht aus dem Polytheismus hervorgewachsen sein, denn die biblischen Autoren standen der paganischen Kultur und Mentalität vollkommen verständnislos gegenüber. Die monotheistische Idee erfüllte sie so sehr, dass sie nicht das geringste Verständnis für den polytheistischen Mythos aufzubringen vermochten. Im Gegenteil, in ihrer Polemik gegen den Polytheismus verabscheuten sie ihn als Götzendienst, als Dienst an Fetischen aus Holz und Stein, ohne auch nur die leiseste Andeutung zu machen, dass diese Menschengebilde teilweise nur symbolische Verkörperungen göttlicher Persönlichkeiten seien. Deshalb lehnt er entschieden auch die allgemein verbreitete These der Wellhausenschen Schule ab, dass die Volkskultur Israels synkretistische Elemente enthalten habe. Die monotheistische Schöpferfreudigkeit erfüllte die Volksseele Israels in dem Masse, dass der durchschnittliche Israelit polytheistischem Kult völlig fremd und verständnislos gegenüberstand. Mythologische und polytheistische Elemente und Kultbegriffe seien unter diesen Bedingungen in Israel einfach nicht auszudenken. Man kann höchstens von einem marginalen, degenerierten Fetischkult sprechen, der hier und da im Untergrund schwelte, ohne jedoch jegliche geistige Anhaltspunkte in der Volksmentalität gefunden und ohne die Kultur Israels in irgendeiner Weise je und je beeinflusst zu haben. Die Volkskultur Israels, die Literatur, die juristischen, gesellschaftlichen und kultischen Institutionen usw. wurden im Geiste des Monotheismus geschaffen; hier konkretisierte sich das monotheistische Lebensbild in festumrissenen, greifbaren Formen. Zusammenfassend möch-

te ich behaupten, dass Kaufmann die monotheistische Idee als die dynamisch-schöpferische Grundlage der Kultur Israels ansieht.

Natürlich ist er weit davon entfernt, die Kultur des alten Orients, die während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts entdeckt wurde, von der Kultur Israels hermetisch abzugrenzen. Doch wehrt er sich entschieden dagegen, den Monotheismus als organischen Bestandteil dieses Kulturkreises zu bewerten. Die Israeliten übernahmen die Schöpfungen der altorientalischen Kultur auf sehr autonome und selektive Weise: Dies waren sozusagen die Quadersteine, aus denen Israel eine neue Kultur schuf und in die menschliche Geistesgeschichte eingehen liess.

Hier erhebt er die Frage nach dem Anteil der Propheten an der Schöpfung des Monotheismus. Kaufmanns Antwort ist natürlich grundverschieden von der Antwort der protestantischen Schule, die den Propheten die Schöpfung des Monotheismus zuschreibt. Erstens: Das Prophetentum ist nicht erst unter dem Einfluss der kanaanitischen Kultur nach Israel gekommen, wie man allgemein annimmt. Seine Anfänge reichen in die Urzeit Israels zurück. Zweitens: Das prophetische Erlebnis hat nichts mit wilder Ekstase zu tun, wie Wellhausen und Hölscher behaupteten. Es zeichnet sich durch das Bewusstsein der persönlichen Erwählung aus, das Bewusstsein, dem Volk das Wort Gottes verkünden zu müssen. Der erste Prophet war Moses, der Vater des Monotheismus. Die Schriftprophetie von Amos an zeichnet sich weniger durch die Originalität ihrer Gedanken aus als durch die ethische Umdeutung der traditionellen Glaubenswerte. Aus ihrer Gesellschaftskritik kristallisierte sich ihre Lehre vom ethischen Primat heraus. Die ersten Ansatzpunkte zu diesem Ethos sind bereits in der uralten Legende von Sodom und Gomorra und in der Sintflutgeschichte enthalten. Die klassischen Propheten aktualisierten die ethischen Voraussetzungen dieser Erzählungen und beurteilten die Realität ihrer Zeit aufgrund dieser Kategorien. Dieser Entfaltungsprozess des monotheistischen Ethos ist grundverschieden von jedem Evolutionismus, wie ihn die landläufige Schule konzipiert.

Die letzten Schriften Kaufmanns behandeln von neuem das Problem der Landnahme Israels. In diesem Zusammenhang seien die Kommentare zum Buche Josua und zum Buche der Richter sowie seine Monographie »Der biblische Bericht von der Eroberung des Landes Israel«³ erwähnt.

Diesmal gilt seine Polemik der neuen deutschen Schule, die mit den Namen Albrecht Alt und Martin Noth eng verknüpft ist. Derzufolge ist die Beschreibung der Landnahme im Buche Josua eine späte Idealisierung, die nichts mit historischen Tatsachen zu tun hat. Eine einmalige Eroberung durch eine israelitische Armee unter dem Befehl Josuas habe nie stattgefunden, da im 13. und 12. vorchristlichen Jahrhundert das Volk Israel als ethnische Einheit überhaupt noch nicht bestanden habe. Die historische Wahrheit über die Landnahme ist nach dieser Ansicht im ersten Kapitel des Buches der Richter angedeutet. Hieraus und aus anderen vereinzelt Angaben folgern die Forscher, dass das Eindringen der Stämme Israels in das Land Kanaan ein langwieriger und komplizierter Prozess war, der sich über Generationen erstreckte. In diesem Verlauf wechselten sich einzelne militärische Eroberungszüge und Razzien mit friedlicher Niederlassung und Ansiedlung dauernd ab. Die Erzählungen des Buches Josua werden als äthiologische Legenden aus der historischen Debatte ausgeschaltet und jene des Buches der Richter als spät über-

³ Die englische Übersetzung des hebräischen Originals lautet: »The Biblical Account of the Conquest of Palestine«, 1953.

arbeitete, vereinzelte Stammeslegenden beiseite geschoben. Das Volk Israel hätte sich erst nach seiner Sesshaftigkeit in Kanaan um die verschiedenen amphiktyonischen Heiligtümer herum herausgebildet. In regelmässig wiederkehrenden Festzeiten fanden dort gemeinsame Kultzeremonien statt, an denen sich Vertreter aller Stämme beteiligten. Der Kernpunkt dieses sich so langsam entwickelnden Nationalkultes waren die heiligen Erzählungen von den grossen Wundertaten Gottes beim Auszug aus Ägypten und während der Wüstenwanderung.

Kaufmann lehnte diese historische Hypothese schon aus dem Grunde ab, weil der Volkscharakter Israels und sein monotheistischer Glaube bereits vor der Landnahme geprägt worden waren. Andererseits war Israel besonders während seiner Sesshaftwerdung den zentripetalen Einflüssen des kanaanitischen Paganismus ausgesetzt. Israel ist nicht erst auf seiner Heimat Erde entstanden, wie Alt und Noth mit ihrer obigen Hypothese behaupteten^{3a}. Es kann nicht in die Nähe der autochthonen Völkerschaften gerückt werden, wie der paganische Mythos die Anfänge anderer Nationen beschreibt. Im Gegenteil, Gott schenkte dieses Land seinem Volk, nachdem dies schon als selbstbewusste Einheit bestanden hatte. Nicht das Land formte das Volk, sondern das Volk Israel verwandelte Kanaan in Erez Israel. Doch spricht Kaufmann den Vätergeschichten jegliche historische Wahrheit ab, denn das Volk Israel, der einzig mögliche Träger des hierin beschriebenen Monotheismus, hat in dieser frühen Periode überhaupt noch nicht bestanden.

Romantiker und Rationalist

Bisher konnten wir feststellen, dass Kaufmann eine jüdische Antithese zum Werk der protestantischen Schule skizzierte. Diese Antithese ist weit von orthodoxem Fundamentalismus entfernt; sie benutzt ungehemmt die historisch-philologische Methode als ihre Grundlage. Sein Geschichtsbild ist auf zwei sich ergänzende Grundkomponenten zurückzuführen – eine romantische und eine rationalistische. Der romantische Zug, der den Monotheismus als die intuitive Schöpfung des Volksgeistes Israels verstehen will, führt zu Kaufmann, dem Denker und Wegbereiter der nationalen, säkularen jüdischen Renaissancebewegung, hin. Der rationalistische, der die biblische Gottesvorstellung als amythologisch, voluntaristisch transzendiert, ist das Erbgut der philosophischen Tradition des Judentums, die im Mittelalter ihren Höhepunkt im Werke Maimonides' und in der Neuzeit ihre Blüte in den Schriften Hermann Cohens erreicht hatte.

Die moderne jüdische Renaissancebewegung wurde nie müde, den aktiven Anteil des jüdischen Volkes an der Gestaltung seines Schicksals und seiner Kultur zu betonen. Als deren Vertreter versuchte Kaufmann, den Monotheismus, den er als das formative Prinzip der Kultur Israels konzipierte, auf den schöpferischen Geist des Volkes Israel zurückzuführen – ohne sich jedoch den transzendenten und metaphysischen Aspekten zu verschliessen. Die polemische Spitze dieses Unternehmens war gegen die protestantische Schule gerichtet, die sich unterfangen hatte, das Band zwischen Volk und Glaube aufzulockern oder gar zu zerreissen, indem sie den Glauben Israels paganierte und die Schaffung des Monotheismus den Propheten zuschrieb. Diese wurden von der protestantischen Schule als Aussenseiter gezeichnet, die sich von der Kultur und der Religion ihres Volkes abgewandt hatten.

^{3a} Eine abgewogene Darstellung der Polemik Kaufmanns gegen Alt und Noth findet der Leser bei J. Bright, »Early Israel in Recent History Writing«, SCM Press, London 1946.

Seine tiefe geistige Verbundenheit mit der jüdischen Geschichte musste ihn argwöhnisch stimmen, denn hinter diesem Bestreben der modernen Wissenschaft des Alten Testaments musste er die alte Tendenz wittern, das fleischliche Israel von Israel »nach dem Geist« zu trennen. Seine feurige Polemik gegen Wellhausen, die in der verkürzten englischen Übersetzung seines Werkes notgedrungen ausgelassen worden ist⁴, lässt diese Motivierung klar durchblicken. In diesem Zusammenhang hat auch sein Rationalismus eine polemische Note; er ist nämlich von dem Bestreben getragen, den altbiblischen Glauben weitmöglichst vom Christentum abzurücken, da es mit dem Glauben an den Gottessohn die mythologische Denkweise absorbiert hatte. Auf dieser Linie liegt auch seine Betonung des universalen Charakters der prophetischen Verkündung. Dieser Zug ist besonders bei Jesaja sehr ausgeprägt, obwohl dieser Prophet tief in der Tradition seines Volkes verwurzelt war – ein Zeichen, dass Universalismus keineswegs die Sprengung des nationalen Rahmens erfordert. Das düstere Prophetenbild der protestantischen Schule, die es nach vielen literarischen »Operationen« zuwege gebracht hatte, den Propheten nur die Unheilsweissagungen zu belassen, die hoffnungsvollen Heilsvisionen jedoch späteren jüdischen Schriftgelehrten in die Schuhe zu schieben, ändert sich bei Kaufmann grundlegend. Nachdem er aufgezeigt hatte, dass nur tendenziöse Willkür dieser Kritik die Feder geführt hatte und dass die späteren Hinzufügungen tatsächlich nichts Wesentliches an den Büchern geändert hatten, stellt sich heraus, dass die Propheten tief mit der alten Volkskultur verwachsen waren und dass ihre Verkündung nur aus dieser organischen Verbindung heraus verständlich sei. Dass diese Volkskultur monotheistisch war, hatte er schon auf einer anderen Seite bewiesen. So ergibt sich, dass der Monotheismus keineswegs die Schöpfung verbissener Aussenseiter war, die alle Brücken zu ihrer menschlichen Umgebung abgebrochen hatten und nur erbarmungslose Schimpfworte und grauenvolle Bilder des Untergangs vor dieser massa perditionis an die Wand malten. Im Gegenteil, hier handelt es sich um Erzieher, die ihrer Enttäuschung zuweilen in schmerzvollen Ausbrüchen Ausdruck verliehen (Jeremia), nachdem ihre Mahnungen auf taube Ohren gefallen waren. Andererseits zeichneten sie die zukünftige prachtvolle Wiederkehr des Davidischen Reiches, die Einsammlung der Verbannten und die Friedensherrschaft auf Erden unter dem von Zion ausgehenden Gotteswort. So betont Kaufmann, dass das Hauptmotiv der prophetischen Verkündung nicht Unheilsvision, sondern Ermahnung und Zurechtweisung bedeutete. Hier steht er auf einer gemeinsamen Linie zusammen mit Martin Buber, der die Bedeutung der Propheten in der Tatsache sah, dass sie Volk und König zur Entscheidung aus der konkreten, geschichtlichen Situation heraus aufforderten. Dies seien einige Hauptzüge der romantischen Seite Kaufmanns als Verfechter einer säkularen jüdisch-nationalen Sicht der biblischen Geschichte.

Jetzt noch einige Bemerkungen zum rationalistischen Zug seines Geschichtsbildes. Es war kein anderer als Hermann Cohen, der Begründer der Marburger Schule, der sich in seinem Alterswerk zu einem kämpferischen, jüdischen Religionsphilosophen entwickelte. In seinem Nachlasswerk, »Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums«, Leipzig 1919, stellt er den biblischen Monotheismus auf ähnliche Weise dar, wie es nachher Kaufmann getan hatte. Auch er betonte den unüberbrückbaren Abgrund dem Polytheismus gegenüber. Auch er defi-

⁴ Vgl. »The Religion of Israel«, Schocken Books, New York 1972.

nierte Polytheismus als mythologische und pantheistische Theologie und stellte ihm den amythologischen Monotheismus mit dessen Idee der Transzendenz Gottes schroff gegenüber. Mehr jedoch, der philosophische Idealismus Hermann Cohens, der den Volkscharakter Israels im monotheistischen Glauben verankert sah, war die Waffe, mit der der fünfundzwanzigjährige Kaufmann seinen jugendlichen Aufruhr gegen Achad Ha'ams Positivismus mit Hohn und Sarkasmus führte⁵.

Wer die ersten Kapitel von Cohens Werk mit den entscheidenden Partien von Kaufmanns »Geschichte des Glaubens Israels« vergleicht, kann nicht umhin, auf den tiefen Einfluss Cohens hinzuweisen. Cohen kam ihm zuvor mit dem Versuch, den Monotheismus als Schöpfung des Volksgeistes Israels zu erklären. Auch er war darauf aus, die Bedeutung des evolutionistischen Momentes einzudämmen, wenn nicht auszuschalten. Als Religionshistoriker war Kaufmann bestrebt, diese Idee in die Sprache der empirisch-historischen Forschung zu übertragen. Er trennte sich von Cohen, als der letztere den Unterschied zwischen Monotheismus und dem pantheistischen Polytheismus mit dem platonischen Begriffspaar Sein – Dasein, das er vom deutschen Idealismus übernommen hatte, zu erklären versuchte. Zusammen mit Maimonides betonte Cohen, dass nur die Existenz Gottes als absolutes Sein bezeichnet werden könne, das von jeglichen Bedingungen unabhängig sei. Die Wirklichkeit und Existenz der geschaffenen und vergänglichen Welt könne jedoch nur als Dasein bezeichnet werden. Diesen ontologischen Differenzierungen gegenüber, die mit biblischem Glauben wenig zu tun hatten, betonte Kaufmann den voluntaristischen Zug des biblischen Monotheismus, die absolute Allmacht des göttlichen Willens. Auch dies ist ein Gedanke, den Kaufmann von der jüdisch-rationalistischen Tradition übernommen hatte, der auch bei Cohen und Maimonides zu finden ist.

In ihrem Bestreben, den Gottesbegriff zu rationalisieren, waren die Philosophen darauf aus, alle sinnlichen Elemente auszumerzen. Zu diesem Zweck bediente sich Maimonides des philosophischen Midrasch, der die anthropomorphen, bildlichen Gottesvorstellungen der Bibel in die abstrakten Begriffe des aristotelischen Systems umwandelte. Hermann Cohen, der diese kühnen aphorologischen und ahistorischen Manipulationen nicht mitmachen konnte, erreichte sein Ziel durch die Bagatellisierung der sensuellen Elemente des biblischen Gottesbildes, indem er sie als Überreste des vorbiblischen Paganismus abschob. Kaufmann konnte sich der inneren Problematik des biblischen Monotheismus nicht auf diese billige Weise entledigen. Seine Erkenntnis, dass der biblische Glaube der volkstümlichen Intuition entsprungen ist und von ihr geformt wurde, hielt ihn davor zurück, dessen Eigentümlichkeiten in Abstraktionen zu definieren. So spricht er nie von der Transzendenz, sondern nur von der Erhabenheit und Andersartigkeit Gottes, die in der bildhaften Sprache und der volkstümlichen Legende ausgedrückt sei. Das Paradox dieses Glaubens liegt eben in der Tatsache, dass die anthropomorphe Ausdrucksweise der Bibel, die in der bildhaft mythischen Tradition verwurzelt ist, die gestaltlose Transzendenz Gottes zu umschreiben versuchte. Kaufmann war bestrebt, diese Verlegenheitsstellung der biblischen Autoren dadurch abzuschwächen, dass er es vermied, über mythologisches Denken oder mythologische Ausdrucksweise zu sprechen, und sich mit der Behauptung begnügte, dass Mythos im wörtlichen Sinn, das heisst als Erzählung über Gott, dort nicht vorhanden sei.

⁵ Vgl. J. Kaufmann, »Das Judentum« Achad Ha'ams«, in der hebr. Zeitschrift Haschiloach, Bd. 30, 1914, S. 249–271.

Gibt es einen monotheistischen Mythos?

(Einige kritische Bemerkungen zu Kaufmanns System)

Hier erlaube ich mir, einige prinzipielle Zweifel an der allgemeinen Konzeption Kaufmanns vorzulegen. Ich möchte mich auf drei prinzipielle Fragen beschränken:

1. Ist der Abgrund zwischen Polytheismus und Monotheismus tatsächlich geschichtlich unüberbrückbar? Schliesst er von vornherein jede Kontinuität aus, in deren Rahmen auch Platz für Übergangserscheinungen wäre?
2. Verspermt seine rationalistisch-negative Definition des Monotheismus als amythologischer Glaube nicht den Weg zu einem geschichtlich organischen Verständnis dieses Phänomens?
3. Entspricht die Charakterisierung des Volksgeistes Israels als antimythologisch und monotheistisch tatsächlich dem Sachverhalt, wie ihn die biblischen Quellen darstellen?

Jeder Historiker von Rang, der in persönlich lebendiger Verbundenheit mit seiner Materie schafft, baut auf gewissen philosophischen und soziologischen Voraussetzungen, die er von zu Hause aus mitbringt. Ohne einen solchen A-priori-Rahmen ist die Wirklichkeit schwerlich erfassbar. Die Grösse eines Historikers liegt nicht darin, dass er seine Quellen voraussetzungslos liest, wie man naiverweise manchmal behauptet, sondern dass er den Quellen gegenüber immer aufgeschlossen bleibt und stets bereit ist, auf solche Voraussetzungen zu verzichten, die den Tatsachen nicht gerecht werden. Doch geht es nicht an, dass er seine Begriffswelt der von ihm behandelten historischen Realität aufoktroyiere. Es scheint, dass Kaufmann dieser Versuchung nicht immer standhalten konnte.

Zuallererst erheben sich schwerwiegende Einwände gegen die Behauptung, dass Mythologie mit Polytheismus identisch sei und dass Monotheismus nichts mit Mythologie zu tun habe. Kein Geringerer als Hermann Gunkel (»Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit«, 1895) und nach ihm der israelische Forscher M. D. Cassuto⁶ berichteten uns von der in der biblischen Poesie enthaltenen Übergangsschicht vom Polytheismus zum Monotheismus. Cassuto spricht von einem altisraelischen Epos, dessen Reste in der biblischen Tradition erhalten geblieben seien. Das Hauptmotiv dieser Dichtung ist der göttliche Urkampf gegen die Meeresungeheuer. Diese Dichtung ist mit mythologischen Bildern und Vorstellungen überladen, deren polytheistischer Hintergrund durch die Darstellung der altisraelischen Dichter verwischt und dem monotheistischen Bewusstsein angepasst wurde. Dies ist ein Stück monotheistischer Mythologie volkstümlichen Charakters – ein Ding der Unmöglichkeit nach Kaufmanns Begriffswelt, der Mythologie mit Polytheismus identifiziert.

Selbst das erste Kapitel der Genesis, das die Schöpfungsgeschichte auf extreme Weise rationalisiert, enthält mythologische Elemente. Kaufmanns Diskussion kreist ausschliesslich um den Mythosbegriff und verschliesst sich vollends der Frage des mythischen Denkens und der mythischen Mentalität, in die der menschliche Geist allorts tief verstrickt ist, selbst wenn nichts mehr von Göttergeschichten übriggeblieben ist. Zwar ist das mythische Element im Sinne von Erzählungen über die Gottheit in der Bibel stark zurückgedrängt, da der biblische Gott kein Schicksal und keine Geschichte hat – ganz im Gegensatz zur späten Kabbalah, die vom Schicksal der Gottheit spricht. Trotzdem ist die Kabbalah schwerlich aus der monotheistischen Welt auszutreiben; hier steht der monotheistische Mythos in seinen ganzen Ausmassen vor uns. Die Bibel kann

⁶ Vgl. »Biblische Literatur und Kanaanitische Literatur« (hebr.), Jerusalem 1972, S. 62–90.

sich dem Mythos gegenüber nicht so grosszügig verhalten, da sie sich den Mythen des alten Orients polemisch gegenübergestellt sieht. Doch ist die ganze Gedankenstruktur der biblischen Schriftsteller tief mit der mythischen Welt verwachsen.

Welches sind die Erkennungszeichen des mythischen Denkens im allgemeinen, und was hat die Bibel mit ihnen gemeinsam? Ich glaube, das mythologische Denken im allgemeinen durch drei Merkmale charakterisieren zu können: Die Welt wird als personenhaft konzipiert, ihr Entstehen als dramatisches Ereignis verstanden, alle Seinsgebiete, einschliesslich des göttlichen, als ontologisches Kontinuum angesehen. Einige erläuternde Bemerkungen: Die natürliche Umwelt wird personenhaft erfahren, und deren Eigenschaften sind mehr psychologischer als physikalischer Natur. Die Entstehung des Kosmos wird nicht als physikalischer *Prozess* konzipiert, wie uns die Naturwissenschaft lehrt; sie ist ein *dramatisches Ereignis*. Der Ausgang dieses Ereignisses wird während seines Verlaufs entschieden, sei es, dass feindliche Götter aufeinanderprallen und sich bekämpfen und dass aus dem Körper oder dem Blut des besiegten Gottes die Welt geformt wird; sei es, dass sich Gott und Göttin liebend vereinigen und dass aus dieser Liebe das All geboren wird. Hieraus folgt die dritte Eigenschaft: die ontologische Kontinuität des Seins, denn die Welt ist aus göttlicher Materie, oder umgekehrt: die Götter sind aus irdischer Materie geformt und sind infolgedessen der Gesetzmässigkeit dieser Materie unterworfen.

Wie steht es mit der Bibel? Sie beschränkt im allgemeinen das Personenhafte auf Gott und Mensch, während die Personifizierung der Natur in den meisten Fällen als poetische Metapher aufzufassen ist. Die Entstehung der Welt wird tatsächlich als Ereignis dargestellt, dem jedoch das dramatische Element vollkommen abgeht. Dieses Ereignis ist die spontane Schöpfungsthat des allmächtigen Gottes, der die Welt erschuf. Die Schöpfungsidee als Ausdruck der Allmacht Gottes, der absoluten Macht seines Willens, hat nicht ihresgleichen in der altorientalischen Kultur, noch ist sie in der griechischen Kultur zu finden. Selbst der Aufruhr der Meeresungeheuer im volkstümlichen Mythos der Bibel wird dort als aussichtsloses Abenteuer von ohnmächtigen Geschöpfen hingestellt. Das Drama, dessen Ausgang unberechenbar ist, wird hier vom Himmel auf die Erde verlegt und betrifft die Beziehungen zwischen Mensch und Gott. Dieses wird durch die dem Menschen von Gott verliehene Willensfreiheit ermöglicht, während im paganischen Mythos die dramatische Spannung durch den Zusammenprall der Götter, das heisst durch eine von vornherein unentschiedene Kraftprobe zwischen zwei gleichstehenden, personenhaften Wesen, bewirkt wird.

Die Transzendenz Gottes, der ausserhalb der Welt steht und dessen Existenz grundverschieden von der weltlichen ist, zerreisst hier das ontologische Band, die natürliche Kontinuität, die im paganischen Weltbild die Götterwelt mit der menschlichen verbindet. Die Kluft zwischen Gott und Welt wird hier unüberbrückbar; da die göttliche Existenz nicht mehr an materielle Bedingungen gebunden ist, wird sie unberechenbar und unbeherrschbar. Die magische oder überweltliche Gesetzmässigkeit, der die Götter unterworfen sind und die der Mensch gegen sie ausspielen kann, wird hier mit einem Schlag aufgehoben. Doch die personenhaften Eigenschaften Gottes ermöglichen die Aufnahme neuer Bindungen zu Mensch und Welt, die von rein *willensmässiger* Art sind, anstelle der *natürlichen* Kontinuität, von der der paganische Mythos zu erzählen weiss. Die Gegenseitigkeit dieser Bindungen zwischen Gott und Mensch verleiht ihnen zuweilen dialogischen

Charakter. Doch soll betont werden, dass die personenhafte Natur Gottes, die in der Bibel in konkreten, anthropomorphen Bildern und Beschreibungen zum Ausdruck kommt, ins Reich des Mythos gehört. Sie ist die Grundlage des monotheistischen Mythos, der in Bibel, Judentum und Christentum verschiedene Formen annimmt. Der Kern dieses Mythos ist das Bewusstsein von der greifbaren, intimen oder furchterregenden Gegenwart Gottes, der Führung des göttlichen Königs im Krieg und seiner Gegenwart im Kult, die in der Bibel in zahllosen Bildern umschrieben und beschrieben ist. Bubers Beschreibung des Königtums Gottes, das alle Lebensgebiete umfasst, kann als klassische Darstellung dieses mythischen Elementes betrachtet werden. Es ist kein Zufall, dass Kaufmann diese Konzeption strikt ablehnte, denn der Gott der Rationalisten ist nur aus weiter Ferne erträglich. In der Tat ist es Kaufmann nie gelungen, die exegetischen Grundlagen von Bubers Darstellungen zu erschüttern. Im Gegenteil, die neueste Forschung brachte Vergleichsmaterial zutage, das Bubers Konzeption bestätigte und erweiterte⁷.

Es war um die Jahrhundertwende, als der junge Buber in seinen fünf Reden über das Judentum, die unter anderem vom Mythos der Juden handelten, den herrschenden Rationalismus der Wissenschaft vom Judentum zum ersten Mal herausforderte. Mittlerweile hat Gershom Scholem in seinem Lebenswerk über die jüdische Mystik diesen Mythos auch historisch empirisch aufgezeichnet. Heute ist es unbestritten, dass ein blutloser, amythologischer Monotheismus, der seine Vitalität in Abstraktionen eingebüsst hätte, nie fähig gewesen wäre, eine Triebkraft in der jüdischen Geschichte zu werden. Was vom späten Judentum gilt, ist auch in der Bibel nicht wegzuleugnen.

Überraschenderweise meldeten sich beim alternden Kaufmann ernste Bedenken bezüglich der geschichtlichen Relevanz seines Begriffsrahmens. In einem seiner letzten Essays versuchte er, seine Positionen etwas abzumildern, indem er zwischen legitimem und illegitimem Monotheismus unterschied und zugab, dass in der Bibel ein legitimer Mythos vorhanden sei⁸. Doch war das schon zu spät, denn dieses Zugeständnis hätte eigentlich eine grundlegende Revision seiner ganzen Begriffswelt und seiner philosophischen Voraussetzungen erforderlich gemacht.

Und nun zum Problem der monotheistischen Mentalität Israels und der Frage, ob Götzendienst in Israel überhaupt vorhanden gewesen ist. Tatsache ist, dass die Bibel in Dutzenden von Kapiteln den Götzendienst der breiten Massen beschreibt und anprangert. Die Zeugnisse fliessen reichlich von den Anfängen Israels bis zum Babylonischen Exil (Ex 32, Num 25, Josua 24:23, Ri 6:30–32, 1 Sam 25, 2 Kö 1:3, 17:7, Jes 2:6, 5:19, Hes 8:16, usw.). Obwohl dieser Kult, der hauptsächlich kanaanitische und mesopotamische Elemente enthielt, keineswegs mit einer ausgeprägten, mythologischen Theologie verbunden war, kann man ihn schwerlich vom Polytheismus trennen und ihn als nichtssagenden, marginalen Fetischismus mit Kaufmann abtun. Diese künstlichen Unterscheidungen zwischen Polytheismus und Fetischismus bezwecken die Bagatellisierung der biblischen Zeugen über Götzekult in Israel. Ausserdem entspricht dieses Bestreben keineswegs den Tatsachen, denn der sexuelle, kanaanitische Baalskult, der ausführlich im Buche Hosea beschrieben wird (Kap. 2, 4, 10), ist schwerlich in dieses System hineinzuzwängen. Hier handelt es sich um die magisch sympathetische Er-

⁷ Vgl. mein Buch »Die älteste Prophetie in Israel« (hebr.), 1973, S. 121–128.

⁸ J. Kaufmann, »The Bible and Mythological Polytheism«, in: JBL, LXX, 1951, S. 179–197.

höhung der Fruchtbarkeit, die mit Fetischkult nichts zu tun hat und die ohne mythologische Grundlage, wie sie im zweiten Kapitel Hosea angedeutet wird, nicht vorstellbar ist⁹.

Die rabbinischen Aussagen, dass der Trieb zum Götzendienst erst zur Zeit des Zweiten Tempels oder im Babylonischen Exil aus der Seele Israels ausgemerzt wurde, zeugen von einem vorurteilsloseren geschichtlichen Verständnis, als Kaufmann es in dieser Frage gezeigt hat. Die biblischen Quellen zeichnen den Monotheismus als das Werk grosser Einzelpersönlichkeiten und als integralen Bestandteil der Volkskultur. Doch verschweigen sie keineswegs die Anfälligkeit der breiten Volksmassen paganischen Einflüssen gegenüber. Wenn die Mentalität Israels nach dem Babylonischen Exil als monotheistisch bezeichnet werden kann, so ist dies das Ergebnis von jahrhundertelanger, erzieherischer Tätigkeit und traumatischer, geschichtlicher Erfahrung gewesen, doch nicht die von vornherein gegebene, anthropologische Voraussetzung, wie Kaufmann argumentiert. Doch muss man ihm zustimmen, wenn er die monotheistische Idee als das formative Prinzip der Kultur Israels anspricht.

So möchte ich zusammenfassend feststellen:

1. Die innere Struktur des biblischen Monotheismus gehört ins Reich des mythischen Denkens, obwohl Mythen im Sinne von Göttergeschichten und Erzählungen dem biblischen Gottesbild fernstehen.

2. Nicht nur die erwähnte Gedankenstruktur, sondern auch das historische Zeugnis des altisraelitischen Epos beweist, dass geschichtliche Kontinuitätlichkeit zwischen Monotheismus und Polytheismus eine Tatsache ist. Diese Kontinuitätlichkeit schliesst auch synkretistische Übergangsformen ein, wie aus den prophetischen und geschichtlichen Büchern zu ersehen ist.

3. Zwar wurde die Kultur Israels durch die monotheistische Idee geformt, doch war die monotheistische Mentalität Israels keine ursprüngliche, anthropologische Gegebenheit. Sie war das Resultat eines langwierigen Erziehungsprozesses und eines tiefgehenden, geschichtlichen Traumas, das seine Endstadien erst im Babylonischen Exil erreichte.

Diese kritischen Bemerkungen wollen keineswegs Kaufmanns grosses Verdienst in Frage stellen oder verkleinern. Er ist der Mann, dessen origineller Beitrag zur Schaffung eines neuen jüdischen Verständnisses der hebräischen Bibel nicht wegzudenken ist. Die Anregungen, die er der jetzigen Forschergeneration in Israel gegeben hat, sind die Ausgangspunkte ihres Schaffens.

Kaufmann und einige Tendenzen in der zeitgenössischen Bibelwissenschaft

Die Synthese Kaufmanns steht den hervorragenden protestantischen Theologien des Alten Testaments mit seinem scharf umrissenen Profil deutlich gegenüber. Obwohl sich Gelehrte wie Gerhard von Rad und Eichrodt – um nur zwei führende Gestalten zu erwähnen – in vielen entscheidenden Punkten von Wellhausen und seiner Schule distanziert haben, sind grundlegende Unterschiede zwischen ihnen und Kaufmann nicht wegzuleugnen. Um es klar zu sagen: Viele dieser Differenzen sind auf die verschiedenen kulturellen Ausgangspunkte Kaufmann gegenüber zurückzuführen.

Als philosophische Ergänzung und Weiterbildung zu Kaufmanns Werk könnte man die Anregungen des genia-

len Orientalisten Henry Frankfort erwähnen. Ich meine besonders seine geistreichen Ausführungen über das mythopoetische Denken in der Essaysammlung »Before Philosophy« und seine vorzügliche Beschreibung der altorientalischen Gottes- und Staatsidee, die der biblischen als polemischer Hintergrund diente¹⁰. Frankforts Kategorien, die von Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen« abhängig sind, und deren historische Applikationen könnten für eine weitere kritische Analyse der biblischen Welt fruchtbar gemacht werden.

Eine andere umfassende Synthese ist in der Konzeption der skandinavischen Schule, die zuweilen mit dem Schlagwort »Cult and Myth« bezeichnet wird, zu finden. Deren A-priori-Hypothese besagt, dass die Religion Israels nicht aus konkreten historischen Erlebnissen des Volkes Israel, sondern aus einem gemeinsamen Kultmodell (cultic pattern) des alten Orients hervorgewachsen sei. Dieses Modell soll nach Sigmund Mowinkel um das hypothetische Fest der Thronbesteigung Jahwes gekreist haben. Kaufmann stand dieser Schule völlig ablehnend gegenüber, denn:

1. Der Kern des biblischen Monotheismus ist nicht in kultischen Erlebnissen, sondern in der konkreten Geschichte Israels zu sehen. Der Auszug aus Ägypten, der Sinaibund, die Wüstenwanderung und die Landnahme – dies sind die formativen Ereignisse des Glaubens Israels. Sie haben natürlich auch ihren Niederschlag im Kult gefunden.

2. Das sogenannte Thronbesteigungsfest, dem Mowinkel solch zentrale Bedeutung zuschreibt, verdankt seine Existenz einer phantasiereichen Exegese, die sich von den Fesseln der historisch-philologischen Disziplin befreit hat.

3. Die Paganisierung der biblischen Texte mit Hilfe von altorientalischen Quellen – eine Methode, die bei Haldar, Engell und auch bis zu einem gewissen Grade bei Nyberg zu finden ist – ist ein Akt von Willkür, der die kulturellen Unterschiede zwischen der Bibel und deren altorientalischen Umgebung wesentlich negiert. Ausserdem soll doch nicht vergessen werden, dass der alte Orient kein einheitliches Kulturgebiet war wie der moderne westliche Kulturkreis, der diesen Forschern vor Augen stand. Dies war ein geschichtlicher Organismus, der aus verschiedenen Nationalkulturen zusammengesetzt war, die durch tiefgehende Verschiedenheiten voneinander getrennt wurden. Kein Geringerer als Henry Frankfort hat auf diese Tatsache hingewiesen, als er den mesopotamischen Kulturkreis mit dem ägyptischen verglich. Deshalb ist es nicht angängig, hier von einem universell verbreiteten Kultmodell zu sprechen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die skandinavische Schule die tiefe Spannung zwischen der Bibel und deren altorientalischen Umgebung hinweginterpretieren wollte, indem sie durch willkürliche Manipulationen den biblischen Glauben paganisieren und in seiner Umgebung aufgehen lassen wollte.

Kaufmann überragte diese Schule bei weitem, sowohl in seiner Kenntnis der biblischen Welt als auch in seiner Methode, die die Regeln der historisch-philologischen Disziplin auf sich nahm. Doch in der Betonung der Eigenheit des biblischen Glaubens konnte er der Versuchung nicht widerstehen, dessen innere Spannung dem altorientalischen, mythologischen Hintergrund gegenüber zu unterschätzen, indem er dem hypothetischen monotheistischen Volksgeist Israels jede Verständigungsmöglichkeit mit der mythologischen Welt rundweg absprach, ja die Existenz jeglicher mythischen Elemente im Monotheismus einfach verneinte. Doch ist es eine unleugbare

¹⁰ H. Frankfort, »Kingship and Gods«, Chicago 1942–1945.

⁹ Vgl. hierüber meine ausführliche Studie »Amos und Hosea – zwei Wege in der Prophetie Israels« (hebr.), in: Schazar-Festschrift, 1973, S. 284–319.

historische Tatsache, dass diese Elemente vorhanden waren, obwohl sie durch die Verfasser der biblischen Texte stark zurückgedrängt wurden. Doch in der nachbiblischen Literatur, in den Apokryphen und in der rabbinischen Aggada brechen diese Elemente mit neuer Wucht hervor und befruchten die jüdische Geistesgeschichte. Auch die Bücher des Neuen Testaments sind aus dieser Atmosphäre

hervorgegangen. Eine der zukünftigen Aufgaben der Forschung ist, die innere Dialektik, das innere Ringen zwischen den rationalisierenden und den mythologischen Tendenzen des biblischen Monotheismus darzustellen. Nur aus diesem Ringen können die späteren Phasen der jüdischen Geistesgeschichte in ihrer Lebendigkeit erfasst werden.

II Die Stellungnahme der hellenistischen Welt zum Judentum*

Von Dr. Jehoshua Amir, Dozent für hellenistisches Judentum und moderne jüdische Philosophie an der Universität Tel Aviv und an der Hebräischen Universität Jerusalem**

Bekanntlich hat die westliche Kultur eine zwifache Wurzel: eine griechische und eine jüdische. Die Spannung zwischen diesen beiden Komponenten in Begegnung und Widerstreit bildet das Ferment, das in ihr den Ablauf von Bauen und Einreißen, Krisen und Neuanfängen in Gang bringt und erhält. Daher wirkt sich die Geschichte der Beziehungen von Judentum und Griechentum auf den gesamten Kulturraum aus. Angesichts der so unterschiedlichen individuellen Gestalt beider Kulturen erhebt sich die Frage, wie weit zwischen diesen beiden Welten überhaupt echte Begegnung zustande kam. Im Rahmen dieses Aufsatzes können wir natürlich nicht all den vielfältigen Aspekten dieser Frage nachgehen. Wir wollen nur einen davon herausgreifen: Wie reagierte die hellenistisch-römische Welt auf das ethnisch-soziologisch-religiös-kulturelle Phänomen Judentum? Selbst nach solcher Beschränkung des Themas bleibt ein ganzer Komplex von Fakten, Zeugnissen und Problemen, für die der enge Rahmen eines kurzen Artikels bei weitem nicht ausreicht. Der Versuch, unser Thema erschöpfend zu behandeln, ist auch insofern überflüssig, als zu fast all seinen Teilaspekten verlässliche Arbeiten vorliegen. Wir brauchen also nur einige allgemeine Linien zu ziehen und daran diese und jene Betrachtungen zu knüpfen, die vielleicht zur Erhellung unseres Forschungsgebiets beitragen können.

Die Griechen erscheinen auf der Bühne der Geschichte als ein Volk von Welt-Entdeckern. Schon die griechische Mythologie verleiht dem Mann einen Ehrenplatz, der »vieler Menschen Städte sah und ihre Sinnesart erkannte«¹. Und wenn Odysseus noch unfreiwillig auf den Wellen des Meeres umhergetrieben wird, so kann schon Herodot von sich sagen, er sei ausgezogen »zum Schauen« (griechisch: »Theoria«), und der Wissensdrang führt ihn zu den ägyptischen Priestern, an den persischen Königshof, zu Lydern, Thrakern und noch vielen anderen Völkern. Auch die östliche Mittelmeerküste war den Griechen zugänglich, und Homer sind die Leute von Tyrus wohlbekannt. Jedoch Kunde von den Juden erreichte sie erst später. Herodot kennt das Land Israel als einen Teil von Syrien, und wo er von diesem Landstrich redet, nennt er ihn »Syria Palaestina«, d. h. »Syrien der Philister«. Und bis zu Alexander dem Grossen haben wir keinen Anhalt dafür, dass ein Grieche entdeckt hätte, dass hoch im jüdischen Bergland um den Jerusalemer Tempel eine Gemeinde wohnt, die in ihren Sitten und

Gebräuchen völlig von den Philistern und Phöniziern in der Küstenebene abweicht.

Diese Kunde – wäre sie ihnen zu Ohren gekommen – hätte wahrscheinlich sogar lebhaftes Interesse erregt, besonders im 4. Jahrhundert. Denn damals, nach den Drangsalen des Peloponnesischen Krieges und den vielen Kleinkriegen in seinem Gefolge, trieb sie die Unzufriedenheit mit den Lebensbedingungen und -strukturen im eigenen Land, die vor allem unter den Intellektuellen der griechischen Gesellschaft um sich griff, weit auszuschauen und auszuschreiten in Weltgegenden, wo andere Gesetze herrschen; viele verliessen ihre Heimat und bereisten ferne Länder (besonders in Söldnerheeren), aber weit darüber hinaus beflügelte sie ihre Phantasie zu Schilderungen solcher Länder und Gesellschaften. Xenophon, der athenische Offizier, richtete seine Vorstellungskraft auf Kyros, den Gründer des persischen Weltreichs, und widmete ihm eine imaginäre Biographie. Noch häufiger zog es sie zu mythologischen Ufern, wo sie eine nach ihres Herzens Sinn vollkommene Gesellschaft ansiedelten. Platons »Atlantis« ist das berühmteste Beispiel dafür, aber nicht das einzige. Auch der Mann, mit dem wir uns gleich befassen wollen, Hekataios von Abdera, schrieb in diesem Sinn seinen Roman über die »Hyperboräer« (die Bewohner des hohen Nordens), die zusammen mit den Göttern in ewigem Glück leben. Aber mit denselben Augen, die sie mythologisch gen Norden richteten, betrachteten sie auch geographisch den Osten. Seit eh und je stand der Grieche den Kulturen Asiens (einschliesslich Ägyptens), die er als die früheste Wiege seiner eigenen Kultur erkannte, ehrfürchtig gegenüber. Auch die Erzählung von Atlantis hat Platon aus dem Munde eines ägyptischen Priesters, der – voll Stolz auf das hohe Alter seiner Kultur – anhebt: »Ihr Griechen bleibt doch ewig Kinder«². Folglich nimmt es nicht wunder, dass besagter Hekataios, ein Zeitgenosse Alexanders des Grossen, der nach dessen Tod die rechte Hand von Ptolemaios I. in Ägypten wurde, ein weiteres Buch über die Ägypter schrieb, in dem er dieses Land und seine Denkwürdigkeiten in den höchsten Tönen rühmte.

Und er ist auch der erste griechische Schriftsteller, der den Juden ein eigenes Buch widmete. In einem der aus diesem erhaltenen Fragmente lesen wir: »Die Inder nennen ihre Priester Kalanen und die Syrer – Juden«³. Dass die Juden hier zu den Syrern gezählt werden, überrascht uns schon nicht mehr; aber weshalb werden sie Philosophen genannt? Aus dem eben Gesagten geht hervor, dass die Griechen den Priestern orientalischer Völker eine Über-

* Hebräisch erschienen in der Zeitschrift *Machanayim* 112, 20–28; übersetzt von Angela von Kries, Tübingen.

** Im Wintersemester 1975/76 Gastprofessor an der Gesamthochschule Duisburg.

¹ Odyssee I 3.

² Timaios 22b.

³ Jacoby, Fragmente griech. Hist. 264.

lieferung tiefer und verborgener Weisheit zuschrieben – wobei sie, was die ägyptischen Priester betrifft, sicher nicht unrecht hatten – und die »Philosophie« dieser Völker suchten sie bei den Priestern, die alte Bücher in ihren Tempeln bewahrten. Und wer mit der jüdischen Gemeinde im 4. Jahrhundert auch nur in oberflächlichen Kontakt kam, musste den Eindruck gewinnen, dass sich diese Gemeinde um die Priesterschaft des einen Zentral-Heiligtums scharte. Folglich bilden diese Juden den Priesterstand der Syrer, d. h. sie sind ihre Philosophen. Und Hekataios schöpfte – ähnlich wie seinerzeit Herodot – seine Kenntnisse über die von ihm entdeckte, interessante barbarische Gemeinde aus Gesprächen mit ihrem Priester (mit Hilfe eines Dolmetschers?), dessen Ausführungen er nicht immer exakt folgen konnte. Und was er nicht verstand, ergänzte er nach Gutdünken, d. h. aus dem Gefühl der Hochachtung heraus, das er den Orientalen überhaupt und den »Philosophen« unter ihnen insbesondere entgegenbrachte. Demnach fand er unter den Juden erhabene Lehren, edles Brauchtum und altehrwürdige Weisheit, die in einer Buchrolle bewahrt war (offenbar die Torah, die der Priester bei sich hatte).

So dachten die ersten Griechen, denen die Juden begegneten, und Hekataios steht mit seiner positiven Einstellung zu diesem kleinen Volk nicht vereinzelt da.

Trotzdem ist es sehr zweifelhaft, ob am alexandrinischen Königshof, unter dessen Oberhoheit das Land Israel damals stand, das Interesse an dieser barbarischen Gemeinde so gross war, dass König Ptolemaios das Unternehmen der Bibelübersetzung ins Griechische tatsächlich angeregt hätte, wie ihm die bekannte Erzählung aus dem Aristeeasbrief zuschreibt. Denn bei aller Aufgeschlossenheit des griechischen Geistes gegenüber fernen Ländern und Völkern pflegte die griechische Ethnographie doch nicht auf die literarischen Quellen der jeweiligen fremden Kultur zurückzugehen. So wie schon Herodot sich mit den Aussagen seiner Gewährsleute an den einzelnen Orten begnügte, verliess sich auch der griechische Historiker späterer Generationen auf seine eigenen Augen und Ohren unter Hinzunahme dessen, was griechische Schriftsteller vor ihm geschrieben hatten, und machte sich nicht die Mühe, tiefer nachzuforschen. Für den modernen Menschen ist es erstaunlich, dass das Volk, das die europäische Philosophie begründete, sich nie mit dem Erlernen fremder Sprachen abgegeben hat und dass all seine Errungenschaften auf dem Gebiet der vergleichenden Sprachwissenschaft auf Vergleich griechischer Dialekte untereinander beruhen. Während jeder bildungshungrige junge Römer sich griechischer Sprachstudien beflissigte, um die grossen Werke im Urtext zu lesen und sich um Unterricht bei griechischen Lehrern bemühte, vergingen Jahrhunderte, bis die Griechen sich herbeiliessen, die Sprache des römischen Imperiums zu lernen, unter dessen Herrschaft sie lebten. Ihre Vernachlässigung barbarischer Sprachen lässt sich auch daran bemessen, wie grausam sie ausländische Eigennamen zu entstellen pflegten. So nimmt also der griechische Schriftsteller die wenigen, unzuverlässigen Daten über das fremde Volk, auf die er gestossen ist, und überträgt sie direkt in das Assoziationssystem seiner Kultur. Griechen sind erfahrene Städtegründer, und bei der Gründung einer Stadt wird derselben auch eine Verfassung ausgearbeitet. Mit dieser Aufgabe werden mit Vorliebe geistige Koryphäen, z. B. Philosophen, betraut – so berief etwa Perikles bei der Gründung einer athenischen Kolonie in Süditalien den Sophisten Protagoras zu ihrem Gesetzgeber. Ebenso hält Platon in seinem »Staat« die Fiktion der Stadtgründung aufrecht.

Folglich entnimmt jeder griechische Schriftsteller aus der Tatsache, dass Moses der Gesetzgeber der Juden war, dass er auch Jerusalem erobert oder erbaut haben müsse – und Philon, dem diese Assoziation geläufig war, fühlte sich zu einer Begründung genötigt, weshalb die Weisung in der Wüste gegeben worden sei und nicht bei Inbesitznahme des Landes. Die innere Organisation der Bevölkerung von Athen basierte nicht auf organischen Einheiten, sondern zwecks Durchführung der Demokratie wurde das Volk in eine Anzahl von »Stämmen« eingeteilt. Folglich gilt selbstverständlich auch die »Einteilung« Israels in zwölf Stämme als ein weiser Verwaltungsakt des Mose.

Wenn wir uns das oben über die tieferen Beweggründe, die in einem Mann wie Hekataios das Interesse an fremden Völkern wachriefen, Gesagte vor Augen halten, werden uns diese sachlichen Mängel vielleicht weniger unverständlich erscheinen. Denn der Zweck, den ein solcher Schriftsteller verfolgt, ist kein rein wissenschaftlicher, sondern er beschreibt seinen Gegenstand, um daraus Belehrung oder Trost zu schöpfen. Wenn es ihm gelingen wäre, das fremde Volk in seiner ganzen Fremdartigkeit darzustellen, hätte er also sein Ziel verfehlt. Er verwandelte seine ganze Kunst darauf, im Hinblick auf sein erhabenes pädagogisches Ziel die dem Griechen eingeborene Neugier anzuregen.

Damit kommen wir zum abrupten Niedergang der griechischen Geschichtsschreibung. Seit Aristoteles lehrte, dass »die Dichtung philosophischer ist als die Geschichte«, insofern als die Dichtung (Epos, Drama) die Tatsachen von vornherein mit moralischer Tendenz bearbeitet, was bei der Geschichte nicht der Fall ist, nahm sich der Historiker die Freiheit, die ihm vorliegenden Daten als Rohmaterial zu behandeln und durch freie Manipulationen ihren literarischen Wert zu erhöhen. Die Geschichtsschreibung wurde zu einem Zweig der schönen Literatur, und wo die Fakten nicht ausreichten oder sich nicht in den Rahmen fügten, fühlte sich der literarische Geschmack befugt, sie nach Gutdünken zu ergänzen und umzugestalten. Von nun an bestand die Aufgabe des Geschichtsschreibers darin, Gefühle zu erregen, zu verblüffen, zu begeistern, Kontraste aufzuzeichnen, und sei es auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit. Daher weisen die Beschreibungen völlig verschiedener barbarischer Völker, die in entgegengesetzten Himmelsrichtungen wohnen, so viele gemeinsame Züge auf, und Tacitus' »Germania« nimmt Charakterzüge wieder auf, die aus dem Fernen Osten stammen.

Aus all diesen Ausführungen erhellt, dass der Inhalt der Weisung des Mose die Griechen nicht sonderlich interessierte. Und selbst wenn wir annehmen, dass der hellenistische Herrscher Ägyptens ein Exemplar der Septuaginta in die berühmte Bibliothek, die er im »Museion« errichtete und derentgleichen es in der ganzen zivilisierten Welt nicht gab, aufzunehmen geruhte – und wahrscheinlich ist dies der historische Kern der Erzählung über die Entstehung der Septuaginta im Aristeeas-Brief –, können wir doch bis in die Tage des Kaisers Augustus keine Spur von Beeinflussung der griechischen Literatur durch dieses Buch feststellen. Und die Schriftsteller verbreiten weiterhin ihre Fiktionen über die Juden – teils in freundschaftlichem, teils in feindlichem Sinne –, als ob die Weisung des Mose nie in ihre Umgangssprache übersetzt worden wäre.

Allerdings ist dazu zu bemerken, dass sie überhaupt nicht viel über sie schrieben. Denn der Glorienschein altehrwürdiger Philosophie, den die Früheren über den Juden schweben sahen, liess rasch nach, sobald die Juden kein

fernes exotisches Volk mehr waren, sondern zu Partnern des täglichen Umgangs wurden. Andererseits übte diese Einstellung der Früheren einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Juden selbst aus; ihre Benennung als Gemeinde von Philosophen prägte sich ihrem kollektiven Bewusstsein tief ein und ermunterte die alexandrinische Judenheit dazu, sich selbst und anderen die Weisung als eine Art Philosophie, oder richtiger: als die vollkommene Philosophie zu erklären, und veranlasste noch Flavius Josephus zu seinem merkwürdigen Versuch, dem griechischen Leser die Parteien zur Zeit des Zweiten Tempels als verschiedene Philosophenschulen vorzustellen (z. B.: die Pharisäer als eine Art Stoiker). Aber wer bei ihnen zunächst den sagenhaften Orient suchte, musste schliesslich enttäuscht werden. Es stellte sich heraus, dass die Juden an jener Wunderwelt, deren Zauber seinerzeit Herodot erlegen war, keinen grossen Anteil hatten. Die materiellen Leistungen der Juden auf zivilisatorischem Gebiet waren nicht bemerkenswert. Paläste, Parks, Lustgärten, antike Mauern, Brücken u. ä. – dazu hatten Juden so gut wie nichts beizusteuern, und die Bewohner des Landes der Pyramiden und des Zweistromlandes hatten den Eindruck, diese Nation habe zur Kultivierung der Erde eigentlich nichts beigetragen. Und was Wissenschaften wie die Astronomie betrifft – ein Gebiet, auf dem sich die Griechen als Erben des Orients wussten –, so gaben die Juden nicht viel darauf, wenn auch jüdisch-hellenistische Schriftsteller ihre Nachbarn zu überzeugen versuchten, dass Abraham es gewesen sei, der die Astrologie von Mesopotamien nach Ägypten gebracht habe. Und wenn wir uns der religiösen Überlieferung zuwenden, die von jeher den geistigen Reichtum der Völker des Orients ausmachte, so fehlt den Juden jene faszinierende und sinnensfreudige Mythologie mit Kriegen und Liebesabenteuern von Göttern, in der es den Weisen Griechenlands beliebte, tiefste philosophische Geheimnisse verschlüsselt zu finden. Und wenn auch Philon zu zeigen versucht, dass in den menschlichen Erzählungen der Bibel tiefe göttliche Geheimnisse zu entdecken sind, so sind doch die Gestalten der Erzväter, dieser Halbnomaden und Viehhirten, allzu verschieden von den gewappneten Helden, die um Troja kämpften, als dass die griechische Phantasie auf sie angesprochen hätte. blieb also nur die auffallende Kernlehre ihrer Religion, durch die sie sich von allen sonst bekannten Religionsgemeinschaften unterschieden, nämlich dass sie nur einen Gott verehrten und ihm kein Kultbild errichteten. Und gerade dieser Zug kam damals verbreiteten philosophischen Tendenzen entgegen, und selbst der Masse des Volks, die weiterhin in traditioneller Weise die Götter verehrte, war es bei diesem Kult nicht recht wohl. Daher finden wir bei etlichen Philosophen anerkennende Worte für die Juden ob dieses ihres Glaubens an einen einzigen Gott. Keine uneingeschränkte Anerkennung allerdings, denn mittlerweile hatte sich unter den Intellektuellen die Lehre von der dreierlei Theologie verbreitet, nach der zu unterscheiden ist zwischen den Göttern der Dichter, denen der Politiker und denen der Philosophen. Verbesserung der religiösen Praxis sei nicht Aufgabe der Philosophen, denn die Masse des Volks sei zu philosophischem Denken ohnehin nicht fähig, und die herkömmlichen Formen des Kults könnten ihr die Gottesidee am ehesten vermitteln. Daher finden wir gelegentlich eine positive Einstellung zu Mose, der – obwohl er selbst ursprünglich ägyptischer Priester gewesen sein soll (!) – die ägyptische Tier-Verehrung ablehnte und einen geläuterten Gottesdienst einführte. Aber sein Volk konnte sich nicht auf diesem

Niveau halten, sondern spätere Priester (!) führten allerlei Vorschriften ein, denen die Juden bis zum heutigen Tag verhaftet sind und die seine erhabene Weisung zu einer Art Aberglauben verkehrten⁴.

All dies erklärt, weshalb die hellenistischen Intellektuellen die Septuaginta, dieses altehrwürdige Weisheitsbuch, das ihnen nun in ihrer Sprache zugänglich wurde, nicht freudig aufnahmen. Dazu kommt noch, dass die Sprache des Buches nahezu aller Merkmale griechischen literarischen Stils entbehrte, so dass seine Lektüre geradezu unter der Würde eines gebildeten Menschen war, um so mehr, als auch die Schönheit des hebräischen Stils (für den damalige Griechen ohnehin keinen Sinn haben konnten) unter der Prozedur des Übersetzens stark gelitten hatte, was nicht weiter erstaunlich ist, haben wir doch hier das unseres Wissens erste so gross angelegte Übersetzungswerk der Weltliteratur vor uns.

Um so wichtiger muss uns der erste griechische Schriftsteller sein, der Worte der hebräischen Bibel in griechischem Gewand bringt. Es handelt sich um einen anonymen Schriftsteller zur Zeit des Kaisers Augustus, der eine originelle Einstellung zur Beurteilung des erhabenen Stils in der Literatur überhaupt und speziell in der Dichtung entwickelt. Der Verfasser, der sich durch seinen feinen literarischen Geschmack auszeichnet, ist begeisterter Anhänger Homers, aber gleichzeitig ist er nicht einverstanden mit dessen Art, Kriege von Göttern mit Tränen und Verwundungen zu schildern. »Weit besser gelungen als die Schilderung des Götterkampfes sind die Verse, in denen er das Göttliche darstellt, wie es wirklich ist: ungetrübt und gross und rein, wie z. B. was er von Poseidon sagt: »... da erbeben gewaltige Berge und Wälder, die Höhen, der Troer Stadt und die Schiffe der Griechen unter den Schritten des wandelnden Gottes Poseidon. – Der fuhr über Wogen dahin, rings schossen empor die Ungetüme der Tiefe – sie kannten den Herrscher. Die Fluten zerteilten sich freudig, es eilten die Rosse.« Und so hat auch der Gesetzgeber der Juden, ein aussergewöhnlicher Mann, die Macht des Göttlichen würdig gefasst und dargestellt, als er gleich am Eingang der Gesetze schrieb: »Gott sprach: – was? »Es werde Licht, und es ward. Es werde Land, und es ward.«⁵ Interessant zu beobachten, wie er unwillkürlich den Bibeltext nach griechischem Muster stilisiert (z. B. durch Auslassung des Wortes »Licht« bzw. »Land« in der Erfüllung), so dass er zu einer für das griechische Ohr eindrucklichen Formulierung kommt. Aber vor allem gebührt ihm hohes Lob dafür, dass er durch das griechische Gewand der Septuaginta-Übersetzung hindurch die Grösse dieser der griechischen Tradition so völlig fremden Vorstellung spürte, der Vorstellung vom wirkenden Schöpfungswort gegenüber der Zeugung oder dem künstlerischen Schaffen.

Aber um die hellenistische Stellungnahme zum Judentum voll zu erfassen, müssen wir von unserem geistigen Höhenflug auf den Boden der Realität zurückkehren. Wenn wir oben gesagt haben, dass jene romantische Vorstellung von den Juden als einer Art Wundervolk vor der Wirklichkeit zurücktrat, die die Juden gerade auf den Gebieten, die als Inbegriff orientalischer Kultur galten, als unproduktiv zeigte, ist nun hinzuzufügen, dass nicht Gleichgültigkeit, sondern heftige Aggression die Reaktion war, mit der sich Juden hauptsächlich konfrontiert sahen. Die Juden erwiesen sich nämlich als zwar weniger wundersam, aber dafür als nicht weniger fremdartig, als

⁴ Dies ist die Meinung des Historikers und Philosophen Poseidonios, angeführt bei Strabon, Geographie 16, 2, 35.

⁵ Pseudo-Longinos, »Vom Erhabenen« 9, 8 f. (ed. R. Brandt, Darmstadt 1966, S. 44 f.).

die frühen Griechen sie kennengelernt hatten. Im Gegenteil, ihre Andersartigkeit stellte sich als ihr hervorstechendstes Merkmal heraus. Tacitus' Worte »dort gilt alles, was wir heilig halten, als profan, dagegen ist bei ihnen erlaubt, was uns ein Greuel ist«⁶ klingen wie ein entferntes Echo von Hamans Verdikt: »Ihre Satzungen sind verschieden von denen alles Volks«⁷, nur dass die Tendenz ungleich schärfer hervortritt. Die hellenistische Gesellschaft, und in ihrem Gefolge auch die römische, gestand jeder einzelnen Gemeinschaft das Recht zu, »nach väterlichem Brauch« zu leben, also war es nicht das absonderliche Brauchtum der Juden, was Anstoss erregte. Vielmehr bot die Tatsache Ärgernis, dass diese Toleranz nicht auf Gegenseitigkeit beruhte. Der Jude kann dem Fremden nicht dasselbe Mass an Freiheit der Kultauübung zubilligen, das er für sich selbst in Anspruch nimmt; in der Diaspora galt dies nur theoretisch, im Hasmonäer-Staat auch praktisch. Bürgerrecht konnte die jüdische Gemeinschaft fremden Kulte bei sich erst recht nicht gewähren, wiewohl dies sonst allenthalben üblich war. Griechen pflegten seit eh und je die Götter der anderen Völker mit ihren eigenen zu identifizieren, und mit den Feldzügen Alexanders des Grossen setzte sich diese Methode auch bei den unterworfenen Völkern durch. So gilt die ganze »hermetische« Literatur vom Ausgang der Antike eigentlich nicht dem griechischen Gott Hermes, nach dem sie benannt ist, sondern der alten ägyptischen Gottheit Toth, die mit Hermes gleichgesetzt wurde. Und nach ihrer Gewohnheit suchten die Griechen auch dem Gott der Juden einen Platz in ihrem Pantheon zuzuweisen. Weshalb sie ihn gerade mit Dionysos identifizierten, ist etwas rätselhaft, aber uns interessiert hier die Methode als solche. Musterbeispiel für diese Art des »Synkretismus« ist die Schaffung des »Serapis«-Kults in Ägypten unter Ptolemaios I., wo griechische und ägyptische Priester zusammenwirkten, um eine Gottheit zu kreieren, die in sich Züge einiger griechischer Götter sowie des ägyptischen Osiris und Apis vereinigte. Die Juden hingegen – anders als ihre Väter zu Zeiten von Ahab und Isebel – konnten zu einem solchen Unternehmen ihre Hand nicht bieten. Es trifft zwar zu, dass das Leben in einer pluralistischen Gesellschaft für Juden einfacher ist als unter der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung, wo sie die einzigen waren, die sich nicht in den christlich-totalitären Rahmen fügten, aber Nonkonformisten waren sie auch in der multi-konfessionellen Antike, denn der Synkretismus stiftet zwar eine gemeinsame Sprache zwischen allen heidnischen Religionen und überbrückt die gewiss erheblichen Unterschiede zwischen ihnen, nur der Jude – lehnt diese Gemeinsamkeit ab. Gewiss tut die jüdische Gemeinde ihr Möglichstes, um dieser brisanten Situation den Stachel zu nehmen. Den Vers »Gott sollst du nicht fluchen«⁸ gibt die Septuaginta wieder als »den Göttern sollst du nicht fluchen«, und die jüdisch-hellenistische Apologetik wurde nicht müde zu betonen, dass die Juden sich jeglicher Verunglimpfung der Götter ihrer Nachbarn strengstens enthalten. Wieweit dies für die Praxis zutraf, mag hier dahingestellt bleiben, jedenfalls ist klar, dass die Juden darin bis an die äusserste Grenze einer ihnen möglichen religiösen Toleranz gingen »um des lieben Friedens willen«. Ein anderes beliebtes apologetisches Moment waren die Opfer im Tempel, die für die ganze Menschheit sowie ausdrücklich für das Wohl des Königs dargebracht wurden. Aber all dies vermag an der Grundtatsache nichts zu ändern, dass

der Jude als einziger sich nicht den Normen beugt, die immer noch das Leben in der Gesellschaft begrenzen – mag diese auch für antike Verhältnisse ausserordentlich säkular geworden sein. Denn nicht religiöser Fanatismus beseelt die Massen des Volks oder einen Herrscher wie Antiochos Epiphanes, die den Juden Teilnahme am offiziellen Staatskult aufzuzwingen suchten, sondern zentralistisches kulturelles Bewusstsein.

Und bei aller Kompromissbereitschaft um des Friedens willen lässt der Jude seinen heidnischen Nachbarn zweifellos spüren, dass er sich über dessen heidnische Götzenverehrung erhaben fühlt; dieses Verhältnis spiegelt sich in unseren jüdisch-hellenistischen Quellen unverkennbar wider. Wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, dass der Jude diesen Gefühlen nicht nur Gott, sondern auch seinem Nachbarn gegenüber Ausdruck verleiht. Und wir können davon ausgehen, dass ein Jude, der in die Weltstadt Alexandria mit ihrem kulturell und zivilisatorisch ungleich höheren Standard als dem seiner Väter in Judäa geraten war, dringend einer Stärkung seines religiösen Selbstbewusstseins bedurfte, um sein seelisches Gleichgewicht zu wahren angesichts des übermässigen Reichtums und der Pracht, die ihm die Welt der Heiden darbot. Aber solchermaßen übersteigertes jüdisches Selbstgefühl forderte erbitterten Widerspruch geradezu heraus, zumal da die heidnische Bevölkerung den Eindruck hatte, dass diese Leute nichts Wesentlichen zu den eigentlichen Werten des Lebens beigetragen hatten. Ausserdem musste die Negierung aller Art von heidnischer Kultauübung in dieser Welt notwendigerweise als Verachtung der Religion überhaupt aufgefasst werden; daher ist eine der geläufigsten Anschuldigungen gegen das Judentum die des »Atheismus«. Dazu kommt noch, dass Juden auch Kontakt mit Götzendienern zu vermeiden suchten und dass Beschränkungen wie Speisevorschriften, Verbot des Götzendienstes und der gemischten Ehe und vieles andere mehr zwischen der jüdischen Gesellschaft und ihrer heidnischen Umgebung eine hohe Trennwand errichteten; und es nimmt nicht wunder, dass die Juden als »menschen-scheu« galten, und von da ist der Weg nicht weit bis »menschenfeindlich«.

Das griechische Wort, das den letztgenannten Vorwurf ausdrückt, kann man auch übersetzen: »sie glauben, dass alle Welt sie hasse« – und darin liegt sicher ein Körnchen Wahrheit. Wie dem auch sei, der historische Hintergrund des biblischen Esther-Buches – die Auffassung, die darin aufscheint, geht dahin, dass in allen hundertundsieben- und zwanzig Staaten des persischen Weltreichs eine feindselige Bevölkerung sitzt, der es nur durch ein Wunder noch nicht gelungen ist, die Juden zu vertilgen, zu töten, zu vernichten. Und wir haben weitere Zeugnisse für dieses Gefühl aus der hellenistischen Epoche. Das dritte Makkabäer-Buch beschreibt einen Anschlag aufs Leben der jüdischen Gemeinde von seiten eines der letzten Ptolemäer. Die Historizität der ganzen Affäre ist äusserst zweifelhaft, aber gerade dadurch wird die Existenz eines solchen Buches um so interessanter, denn anscheinend liegt bei Juden die Bereitschaft vor, Verfolgungsakte und wunderbare Errettung aus Feindeshand zu erfinden. Märtyrer-Selbstbewusstsein spricht auch aus dem vierten Makkabäer-Buch, das insgesamt eine Lobeshymne im hellenistisch rhetorischen Stil darstellt auf eine Mutter und ihre sieben Söhne, die trotz aller Drohungen und Lockungen von seiten des grausamen Königs ihr Leben zur Ehre Gottes dahingaben.

Ich will hier nicht ausführlicher auf all die böswilligen Verleumdungen eingehen, die Judenhasser über Juden in

⁶ Historien 5, 4.

⁷ Esther 3, 8.

⁸ Exodus 22, 27.

Umlauf brachten⁹, sondern mich mit der Feststellung begnügen, dass das erste Zentrum anti-jüdischer literarischer Propaganda Antiochia zur Zeit Antiochos' IV. war. Apion, der Antisemit von Alexandria, übernimmt dann im Jahre 40 nach der christlichen Zeitrechnung von einem der antiochenischen Hofschreiber die Geschichte, dass Antiochos bei seinem Eindringen in den Jerusalemer Tempel dort einen Griechen gefunden habe, den die Juden im Allerheiligsten verborgen hielten und mästeten, um ihn dann zu schlachten und sein Fleisch zu essen. Demzufolge hätte der König wohl daran getan, sich über die Vorschriften der jüdischen Religion hinwegzusetzen und ins Heiligtum vorzudringen, denn dadurch konnte er einen Ritualmord verhüten. Es springt in die Augen, dass diese Geschichte zur Verteidigung des Königs erfunden wurde, denn Entweihung eines Heiligtums galt auch in der griechischen Öffentlichkeit als schweres Vergehen, das der Sühne bedurfte; eine antisemitische Fiktion also sollte den König von dieser Schuld reinwaschen.

Ein ernst zu nehmender Historiker, der Philosoph Poseidonios, berichtet uns von einer Sitzung des königlichen Rats. Die meisten seiner Ratgeber empfahlen dem König die Ausrottung des jüdischen Volkes, das sich als einziges der Verschmelzung mit anderen Völkern widersetzte und alle als seine Feinde betrachtete. Seit der Zeit, da sie als Aussätzige schmachvoll aus Ägypten vertrieben wurden, seien sie von Menschenhass besessen. Die Ratgeber stellen Antiochos das Vorbild seines Vaters vor Augen, der – nach ihrer Aussage – auf dem Altar des jüdischen Gottes einen grossen Eber geopfert und dessen Blut auf die Kultgeräte und insbesondere auf das Buch der Weisung, das all ihre Greueltatsachen enthalte, gesprengt habe. Aber – so schliesst Poseidonios – Antiochos in seiner Mässigung und Grossherzigkeit begnügte sich damit, den Juden eine Steuer aufzuerlegen und das Bildnis eines bärtigen Mannes (nach seiner Vermutung: Moses), der auf einem Esel reitet, zu beschlagnahmen.

Nach all diesen Hirngespinnsten – was wussten die Heiden tatsächlich vom Judentum? Wie gesagt, die biblischen Geschichten waren ihnen unbekannt: Das Buch stand ihnen zwar zur Verfügung, aber niemand machte sich die Mühe, darin zu lesen. Und selbst derjenige griechische Schriftsteller, der die Grösse des mosaïschen Stiles gespürt hat, bringt sein Textbeispiel vielleicht nicht zufällig von der ersten Seite der Bibel; womöglich hatte er gar nicht weiter gelesen? Denn nach unseren obigen Ausführungen ist klar, dass die Welt der Bibel auf Griechen keine sonderliche Faszination ausüben konnte.

So bleibt festzuhalten: Der Name »Mose« war bekannt. So verschwommen ihre Vorstellungen über seine Gestalt auch sein mochten – unter Umständen statteten auch Juden selbst in apologetischer Absicht ihren Helden für die heidnischen Betrachter mit Zügen aus, die der biblischen Überlieferung fern lagen – wussten sie doch, dass er der Gesetzgeber der Juden gewesen war. Und eben jener Poseidonios, auf den wir schon oben gestossen sind, rechnet an anderer Stelle Mose unter die grossen Gesetzgeber der Welt und bringt dem Mann aufrichtige Hochachtung entgegen, der es gewagt hat, eine positive Religion auf die philosophische Anschauung zu begründen, dass es nur einen einzigen Gott gibt. Woher kommen dann aber die abwegigen Lehren und Gebräuche der Juden? Keine Frage: Nach Mose traten Priester auf, die

das Werk des grossen Gesetzgebers durch ihre nichtigen Zusätze verdarben.

Die Bräuche der Juden – das war es, was man kannte. Beschneidung, Sabbat, Verbot Schweinefleisch zu essen – davon wussten alle. Nachdem die Juden aus einem fernöstlichen Volk zu vertrauten Gestalten des täglichen Lebens geworden waren, galten sie bereits nicht mehr als Philosophen, sondern ihr hervorstechendstes Merkmal war das treue Festhalten am Brauchtum ihrer Väter. Zu diesen Bräuchen verhielt sich die gebildete Schicht negativ: Aus der griechischen und römischen Literatur klingt Spott auf über die Juden, die aus Irrglauben den siebten Teil ihres Lebens müssig zubringen und die ihrem Gott eine Freude bereiten wollen durch Anzünden von Kerzen, an deren Qualm nicht einmal ein Mensch seine Freude hat. Und von früheren Zeiten erzählt ein Geschichtsschreiber, dass König Ptolemaios Jerusalem kampflos eingenommen habe, weil die Juden am Sabbat nicht kämpfen wollten. Und so – sagt er – kamen sie unter die Hand eines harten Herrschers, und das ist die gebührende Strafe für ihren Irrglauben.

Aber im Verlauf der Generationen ist zu spüren, wie im Spott von seiten der gebildeten Schicht allmählich eine andere Saite mitschwingt: Sie beobachten mit stets wachsender Besorgnis, wie diese sinnlosen Bräuche unter Nicht-Juden Anhänger finden. So wie Philon stolz konstatiert, dass es keine Stadt gibt, zu der das jüdische Gesetz nicht gelangt ist und wo niemand Sabbat und Versöhnungstag feiert, stellt Seneca erbittert fest, dass wiederum die Besiegten den Siegern ihre Satzungen aufprägen. Die Juden, die überall verbreitet waren, erschienen den Hütern der klassischen Kultur wie der Vortrupp einer wilden Meute von orientalischen Kulte und Lehren, die zum Angriff auf die Hauptstadt des Imperiums ansetzte. Und nach dem Urteil der Geschichte war diese Einschätzung der Lage gar nicht so verfehlt, denn jene Macht, der es schliesslich gelang, die Herzen zu erobern und ihren Thron in Rom aufzurichten, ging ja ursprünglich von Judäa aus. Zu Senecas Zeiten konnte das niemand voraussagen, aber das dumpfe Gefühl von etwas Gewaltigem, was mit diesen seltsamen Juden, über die man zwar spotten kann, denen man aber trotzdem nicht gewachsen ist, zusammenhängt und sich ansammelt, Griechenlands und Roms stolzem Humanismus ein Ende zu setzen, wohnte in den Herzen der Gebildeten.

Auf die Erfolge jüdischer Missionstätigkeit will ich hier nicht ausführlicher eingehen. Dem hellenistischen Menschen, der religiöser Geborgenheit seit Generationen entwöhnt war, konnte der Jude, der unbeirrt seines Weges ging, der in seiner engbegrenzten Welt seelische Befriedigung findet, während die grosse Welt sich in den Todeszuckungen einer untergehenden Kultur windet, wohl nachhaltigen Eindruck machen. Gewisse Kreise fühlten sich gewiss gerade von der festen, durch religiöse Vorschriften geregelten Lebensordnung angezogen. Und wenn wir viel jüdisches Material im damaligen Zauberesen finden, so ist daraus zu entnehmen, dass die erwähnte Faszination besonders auf die unteren Bevölkerungsschichten wirkte. Andererseits wissen wir, dass selbst am Kaiserhof eine gewisse Empfänglichkeit für jüdische Eindrücke vorhanden war, wobei allerdings zwischen intellektueller und standesmässiger Elite zu unterscheiden ist.

Noch einer letzten Frage wollen wir nachgehen. Heine mann erwähnt in seinem oben genannten Artikel beiläufig, dass wir aus der Literatur kein zuverlässiges Bild von den komplexen Beziehungen zwischen Juden-

⁹ Eine eingehende wissenschaftliche Analyse dieses ganzen Materials findet sich in Isaak Heinemanns wohlabgewogenem und scharfsichtigem Artikel »Antisemitismus« in: Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften, Supplement-Band 5 (1931), 3–43.

tum und hellenistisch-römischer Welt gewinnen können, weil in dieser Literatur der Beitrag des Proselyten fehlt. Wir haben keinerlei Selbstzeugnis von einem Proselyten über das Judentum, das er sich aneignete.

Hier liegt der Kern des Problems. Weshalb ist kein Buch, keine Abhandlung, nicht einmal ein Fragment aus der Feder eines Proselyten auf uns gekommen, in dem er Rechenschaft ablegt über sein Judewerden? Offenbar war eine solche Literatur überhaupt nicht vorhanden, denn sonst hätte Flavius Josephus, der Zeugnisse für sein Volk aus allen irgend verfügbaren Quellen zusammentrug, sie gewiss nicht übergangen.

Wenn wir uns die christliche Literatur aus den ersten Jahrhunderten des Christentums anschauen, stellen wir fest, dass die Hauptmenge dieser Werke verfasst wurde von Leuten, die nicht als Christen geboren waren. Bei uns dagegen – fehlt die Stimme des Proselyten. Mir scheint dieser Unterschied eingehender Betrachtung wert.

Hier muss ich etwas weiter ausholen und an einem Punkt ansetzen, der scheinbar mit unserer Fragestellung gar nichts zu tun hat. Von Platon wird erzählt, dass er sich als junger Mensch Ruhm als Tragödiendichter zu erwerben trachtete. Eines Tages auf dem Weg zu einer Chorprobe des Theaterstücks, das er gerade einstudierte, traf er Sokrates; auf diese Begegnung hin verbrannte er die Buchrolle mit dem Drama, dessen Aufführung er hatte vorbereiten wollen, und von Stund an wurde er Sokrates' treuester Jünger. Er hatte die Bestimmung seines Lebens gefunden. In diesem Sinne kennt die griechische Philosophie die Lebens-Krise, wo sich der Mensch endgültig für einen neuen Lebensweg entscheidet. Eine so schicksalhafte Wendung etwa vollzieht sich in Platons Höhlengleichnis, wo der Mensch plötzlich seine Orientierung radikal verändert und »ein neuer Mensch wird«.

Nach stoischer Auffassung kann sich der Mensch über Nacht aus ethischen Abgründen zu den Höhen des absolut Guten aufschwingen. Wie durch eine Art elektrischen Schlag wird er plötzlich in den Stromkreis des weltumfassenden Logos aufgenommen und wird zur Ideal-Gestalt des stoischen Weisen. Jedoch wird in dieser philosophischen Richtung der ausgehenden Antike dieser Wendepunkt auch beschrieben als »Hinwendung der Seele auf Gott«.

Und mit dem Niedergang der Philosophie und dem Aufstieg der Religion finden wir dieses Ereignis im Leben eines Menschen immer stärker religiös gefasst. Dazu lohnt sich etwa die Lektüre der Metamorphosen von Apuleius im 11. Buch, wo der Held seine Aufnahme in die Isis-Mysterien schildert. Ein überwältigendes Glücksgefühl durchströmt ihn, nachdem die Göttin seine Augen erleuchtet hat, und sein übervolles Herz entlädt sich in einer Dankeshymne an die Göttin.

Unleugbar liegt bei vielen Heiden, die in den ersten Generationen den Weg zum Christentum fanden, ein tiefes Erlebnis dieser Art vor. Das klassische Beispiel dafür ist natürlich Augustin, der in seinen »Bekenntnissen«¹⁰ von jenem entscheidenden Augenblick seines Lebens berichtet, von dem an er sich von neuem geboren fühlte; er musste nun unweigerlich den Menschen erzählen von dem Wunder, das ihm widerfahren, und vor allen Erdenbewohnern Zeugnis ablegen von der ihm zuteil gewordenen Erlösung.

Und das ist der Impuls, der hinter dem Grossteil der christlichen Literatur aus den ersten Jahrhunderten steht. Die Stunde der Bekehrung zum Christentum ist der Wendepunkt, der Moment der Wiedergeburt, und von da an besteht der Hauptlebensinhalt des neubekehrten Christen darin, sich und anderen alles, was mit diesem entscheidenden Erlebnis zusammenhängt, darzulegen.

Ich habe den – vielleicht irrigen – Eindruck, dass dem Übertritt zum Judentum, um den es uns hier geht, kein solches Erlebnismoment innewohnt. Der entscheidende Schritt des Proselyten besteht nicht in der Annahme eines neuen Glaubens, sondern in einer Entscheidung zur Teilnahme am Leben eines Volks, dem Weisung zur Wahrheit verliehen ist. Man könnte etwa sagen: Ruth, die Moabiterin, wurde damit, dass sie unter die Fittiche der Gottesgegenwart trat, eine gute Jüdin, aber niemand hätte von ihr erwartet, dass sie nun als eine Art Prophetin, als Heidenmissionarin, auftreten sollte. Gewiss nimmt die jüdische Gesellschaft sie auf mit der grössten persönlichen Anerkennung, die ihr zuteil werden kann, aber niemand wird sie höher schätzen als die Kinder Abrahams, Isaaks und Jakobs.

Damit haben wir nicht nur erklärt, weshalb die jüdischen Proselyten kein Bedürfnis empfinden, ihren neuen Glauben öffentlich zu verkünden, sondern sind – so scheint mir jedenfalls – auch auf einen der tiefsten Gründe dafür gestossen, dass nicht das Judentum, sondern das Christentum das Erbe der heidnischen Welt angetreten hat. Wir machen es uns etwas leicht mit der Version, dass Menschen zum Christentum leichter Zutritt gefunden hätten, weil es ihnen nicht das Joch der biblischen Gebote auferlegt habe. Mir scheint dies nicht der Hauptgrund; vielmehr suchte der antike Mensch eben dieses Erlösungs-Erlebnis, das ihm der christliche Glaube verleihen konnte, nicht aber der jüdische Lebensweg.

Und das Judentum selbst – »begegnete« es der Kultur von Hellas und Rom? Bei seinem Ausgang aus der Welt der Antike wartet seiner die Ghetto-Existenz, mehr isoliert als jemals unter den Griechen; es tritt den Leidensweg des Mittelalters an.

¹⁰ Confessiones 8, 6.

III Hillels Selbstverständnis und Jesus

Von Dr. David Flusser, Professor für das Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels und für das frühe Christentum an der Hebräischen Universität Jerusalem

*In memoriam meines teuren Freundes und Gelehrten
Ariele Toeg, der im Jom Kippur-Krieg fiel.*

Es gibt heute in der neutestamentlichen Wissenschaft eine Tendenz, alle Aussagen Jesu über sein hohes Selbstverständnis als sekundär zu betrachten, die nicht dem entsprechen, was er wirklich über sich gedacht hat. Nach den

Worten von Paul Winter war Jesus »eine normale Person, die Norm der Normalität«¹. Doch wenn man die Texte genau untersucht, entspricht eine solche Entwertung mancher Worte Jesu nicht der Wirklichkeit, und es ist auch heute, nach der Entdeckung der Schriftenrollen vom To-

¹ Paul Winter: On the Trial of Jesus, Berlin, 1961, p. 148.

ten Meer, nicht mehr möglich, nicht zu sehen, dass es im Zeitalter des Zweiten Tempels Menschen gegeben hat, die über sich selbst und über ihre Rolle in der göttlichen Ökonomie der Welt sehr hoch gedacht haben. Wir lernten den essenischen Lehrer der Gerechtigkeit kennen, und wir können jetzt auch wissen, dass sich der Verfasser der essenischen Hymnen für den Vermittler göttlicher Mysterien gehalten hat. Die liberale Auffassung, nach der es damals im Judentum kein erhabenes Selbstverständnis gegeben hat, ist also heute veraltet.

Zusätzlichen Beweis dafür, dass es im Zeitalter Jesu Menschen gegeben hat, die über sich selbst hoch gedacht haben, liefern einige Aussprüche des Pharisäers Hillel², der gestorben ist, bevor Jesus geboren wurde. Das ist darum erstaunlich, weil man die Pharisäer, die Gründer des rabbinischen Judentums, oft als Gelehrte sieht, aber man findet selten, dass ein Rabbi meinen würde, dass er als Person eine besondere Rolle in der metahistorischen Ökonomie der Welt zu spielen habe. Und dabei muss man bedenken, dass gerade Hillel als ein besonders bescheidener und milder Lehrer berühmt ist. Doch wir werden sehen, dass Hillels Selbstverständnis sehr hoch gewesen ist, so ungewöhnlich hoch, dass in der späteren rabbinischen Überlieferung oft nicht zugegeben werden konnte, Hillel habe über sich selbst solche gehobenen Aussagen gemacht; es wurde oft darum angenommen, Hillel spreche in Wirklichkeit über Gott. Diese Erklärung von einigen Aussprüchen Hillels in der rabbinischen Literatur war der Grund dafür, warum die modernen Forscher seine besondere Lehre über die fast kosmische Aufgabe des Menschen nicht verstanden haben. Wir wollen nun versuchen, Hillels persönliche Ansicht über sich selbst wieder zu entdecken. Dies wird einige Folgerungen für das Selbstverständnis Jesu haben. Es ist wohl bekannt, dass Jesus manche Auffassungen der theologischen Sittenlehre Hillels übernommen hat. Darum ist es mehr als wahrscheinlich, dass Jesu erhabenes Selbstverständnis von Hillels Aussagen über sich selbst beeinflusst war.

Man kann aufzeigen, dass Jesus wenigstens einen solchen Spruch Hillels über sich selbst gekannt hat. Jesus sagte (Lk 11, 20–23, vgl. Mt 12, 28–30): »Aber wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes schon über euch gekommen . . . Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.« Die Bedeutung des Spruches ist klar: Es brach in Israel eine Erweckungsbewegung aus, und diese Erweckungsbewegung hat die Verwirklichung des Reiches der Himmel auf Erden zur Folge. Doch diese Bewegung muss sich um Jesu Persönlichkeit scharen; selbständige Initiativen, die von der Person Jesu unabhängig wären, würden nicht ein Sammeln, sondern ein Zerstreuen sein. Andere haben schon beobachtet³, dass das Ende der Worte Jesu einem berühmten Spruch Hillels ähnlich ist, der an verschiedenen Stellen in der rabbinischen Literatur erhalten ist. In Sifre Zuta⁴ bildet die Parallele zu Jesu Worten den Anfang einer längeren Spruchkette:

»Es ist Zeit, für Gott zu handeln; sie haben dein Gesetz gebrochen« (Ps 119, 126). Es ist so zu lesen: Sie haben dein Gesetz gebrochen – es ist Zeit, für Gott zu handeln. Und so sagt Hillel: »Zur Zeit, wenn

man zerstreut, sammle⁵! Wenn es wenig Käufer gibt, dann kaufe! Wo es keine Männer gibt, sei⁶ dort ein Mann!«

Der erste der drei Sätze Hillels (die wahrscheinlich alle bei einer Gelegenheit gesagt wurden) kommt an anderen Stellen der rabbinischen Literatur in einer erweiterten Form vor: »Wenn man zerstreut, sammle; wenn man sammelt, zerstreue!«⁷ Es ist schwer zu entscheiden, ob diese längere Form auch ursprünglich oder sekundär und nur aus der Neigung zum Kontrast und zur Symmetrie entstanden ist. Der Gegenstand des Spruches Hillels ist das Studium der (mündlichen) Lehre. Sein historischer Hintergrund ist die Zeit des Königs Herodes, als es anscheinend zu einer Krisis in dem Lernen des Gesetzes gekommen ist (»sie haben dein Gesetz gebrochen«). In dieser Krisis ist es die richtige »Zeit, für Gott zu handeln«. Das Gesetz wurde billig – es gab wenige Käufer –, und dann ist die beste Gelegenheit, es »zu kaufen«. Und »wo es keine Männer gibt, sei dort ein Mann!« Hillel sagte⁸: »Wer nicht mehrt, der mindert, und wer nicht lernt, der ist todeswürdig«. Der Spruch in Sifre Zuta ist also klar, und er entspricht den Worten Jesu: »Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut«. Die erweiterte Form des Spruches Hillels ist schwer verständlich: Aus der Parallele bei Jesus muss man folgern, dass das »Zerstreuen« auch bei Hillel einen negativen Sinn hat, und darum ist es schwierig zu wissen, was die zweite Hälfte der längeren Form (»wenn man sammelt, zerstreue«) bedeuten könnte. Es ist also zweifelhaft, ob die längere Form des Spruches Hillels ursprünglich ist.

Jesus kannte also anscheinend den Spruch Hillels und passte ihn seiner Aufgabe an. Hillel sprach über das Sammeln und Mehren der mündlichen Überlieferung, und Jesus dachte an das Sammeln der Menschen. Der zweite Unterschied zwischen den Aussagen Jesu und Hillels ist, dass Hillels Worte eine Forderung an die anderen ist, während Jesus die Bedeutung seiner eigenen Aufgabe betont. Doch der Unterschied ist kleiner, als es auf den ersten Blick erscheint; denn ausser den Sprüchen, in denen Hillel im Imperativ sich an ein allgemeines »Ihr« wendet, gibt es auch Sprüche, in denen er in der ersten Person spricht, zum Beispiel: »Wenn ich nicht für mich bin, wer ist für mich?, und wenn ich für mich bin, was bin ich?, und wenn nicht jetzt, wann denn?« (Avot 1, 14). Dieser Spruch ähnelt dem Wort Jesu (Lk 11, 23; Mt 12, 30): »Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich«. Wie wir sehen, folgt diesen Worten gerade der Spruch Jesu, dessen Ähnlichkeit mit einem anderen Wort Hillels wir gerade besprochen haben.

Die zwei gewagtesten Sprüche wurden von Hillel am Laubhüttenfest gesagt⁹:

»Zum Ort, den mein Herz liebt, dorthin führen mich meine Füße; wenn du in mein Haus kommen willst, werde ich in dein Haus kommen – wenn du nicht in mein Haus kommen willst, werde ich nicht in dein Haus kommen; wie gesagt ist (Ex 20, 21):

² Vgl.: W. Bacher: Die Agada der Tannaiten I, Strassburg, 1903 (Nachdruck 1965), S. 1–11; N. N. Glatzer: Hillel the Elder, Schocken Books, New York, 1956; Beit Shammai, Beit Hillel – collected sayings, by I. Kanovitz, Mosad Harav Kook, Jerusalem, 5725 (1965) [hebräisch].

³ Strack-Billerbeck I. 635–6.

⁴ Sifre Zuta, Pinchas, ed. H. S. Horowitz, Lipsiae, 1917 (Neudruck: Jerusalem 1966), pp. 316–317.

⁵ Sifre Zuta liest: »den Fuss sammeln«, S. Lieberman (Tosefta kifshutah, Order Zera'im, Part I, New York, 5715 [1955], p. 124, Anm. 93), hat gezeigt, dass das Wort ein Schreibfehler ist. Verfasser schlägt vor: »eure Worte sammeln«, aber dies ist ein unnötiger Zusatz.

⁶ Vgl. den kritischen Apparat zu Sifre Zuta. Die Worte »trachte zu sein« sind beeinflusst durch die Parallele in Pirke, Avot 2:6, wo der Ausspruch hebräisch ist. In Sifre Zuta heisst es (ausgenommen die Worte »trachte zu sein«) auf Aramäisch, eine von Hillel oft gebrauchte Sprache, da er aus Babylonien stammt.

⁷ Z. B. Tosefta Berakhot 6:24.

⁸ Pirke Avot 1:13.

⁹ Tosefta Sukkah 4, 3; b. Sukkah 53a; Avot de Rabbi Natan, Ed. S. Schedter, p. 55; Mekhilta, Ed. H. S. Horowitz.

»An jedem Ort, wo ich meines Namens gedenken lasse, werde ich zu dir kommen und dich segnen.«

Der Spruch ist aus dem täglichen Leben genommen. Er beginnt mit einer Binsenwahrheit: ich gehe dorthin, wo ich gerne bin. Dann folgt eine übliche Gesellschaftsregel: ich werde dich nur dann besuchen, wenn du mich zuerst besucht hast, und dann folgt, als eine Stütze, ein Bibelwort, in dem der Sprecher Gott ist!¹⁰ Die tiefere Bedeutung des Wortes Hillels ist klar: ich kann frei nach meiner Neigung schalten; wenn du bereit bist, dich in meine Sphäre zu begeben, dann bin ich bereit, deine Sphäre zu betreten, aber wenn du dich nicht an mich anpassen willst, bin ich nicht bereit, dir zu helfen.

Der andere Spruch ist sogar noch mehr paradox¹¹:

»Wenn ich hier bin, ist alles hier; wenn ich nicht hier bin, was ist hier?«

Der Spruch ähnelt in seiner Form und Tendenz dem schon angeführten Spruch: »Wenn ich nicht für mich bin, wer ist für mich« usw., aber er drückt eine Idee aus, die weiter reicht: Der einzelne, durch Hillel selbst dargestellt, ist gleichzeitig der ganze Kosmos. Es ist also verständlich, dass in einigen Parallelen Bibelverse über Gott angeführt werden. Doch das bedeutet nicht, dass in diesen zwei Sprüchen Hillel nicht über sich, sondern über Gott spricht. Im Gegenteil: Hillels Selbstbewusstsein ist so erhaben, dass er in bezug auf sein Ich – das für alle vorbildlich sein soll – Gottesworte aus der Bibel anführen konnte! Das wird klar aus dem folgenden Spruch¹²:

»Meine Erniedrigung ist meine Erhöhung, meine Erhöhung ist meine Erniedrigung« – das heisst:
»Der sich erhöht am Thron, der erniedrigt sich im Schauen« (Ps 113, 6).

Obzwar hier Gottes Worte über sich selbst angeführt werden, kann man unmöglich annehmen, dass hier Hillel nicht über sich selbst spricht, sondern über Gott. Es gibt einen ähnlichen Spruch in der Epistel des Jakobus (4, 10): »Erniedrigt euch vor dem Herrn, so wird er euch erhöhen« (vgl. auch Mt 23, 12; Lk 14, 11; 18, 14). Es gibt auch eine interessante Parallele in dem essenischen Hymnenbuch: »Dein Tadel wurde zum Glück und zur Freude ... und die Beschämung durch meine Widersacher wurde zu einer Krone der Herrlichkeit und mein Straucheln zur ewigen Kraft« (1 QH 9, 23–5). Hillels Spruch hat einen breiteren und tieferen Sinn: Dadurch, dass er sich erniedrigt, wird er erhöht, und dadurch, dass er sich erhöht, wird er erniedrigt und demütig. Aus diesem Spruch, wie auch aus den früher angeführten, erkennt man die wahre Natur Hillels sprichwörtlicher Demut. Sie wurzelt nicht in seiner Schwäche, sondern in seiner Stärke. Sie ist die Folge seiner freien Entscheidung, demütig zu sein, und liegt in seinem hohen Selbstbewusstsein.

Wie wir gesehen haben, sind Hillels paradigmatische Sprüche entweder in der zweiten Person als eine Forderung an dich zu handeln oder in der ersten Person. In der zweiten Kategorie ist die eigene Person Hillels beispielhaft für alle anderen Menschen. Hillel teilt den charakteristischen Fehler grosser Menschen, die gleichzeitig demütig und bescheiden sind: er meinte, dass jeder

Mensch fähig ist, das auszuführen, wozu er als ein begabtes Genie fähig war. Der stark »existentielle« Ton dieser Sprüche ist nicht nur in Hillels starker und gütiger Person verwurzelt, sondern auch in der damaligen Situation einer religiösen Krise. Die Geschichte hat hier den richtigen Mann an die richtige Stelle gestellt. Und so konnte er mit Erfolg seine eigene Forderung erfüllen: »Wo es keine Männer gibt, sei dort ein Mann!«

Die Tatsache, dass manchmal biblische Zitate Hillels stolzen Sprüchen über sich selbst folgen, in denen Gott selbst spricht, hat eine besondere Bedeutung. Man soll es als eine theologische Rechtfertigung von Hillels hoher Selbsteinschätzung verstehen. Da er manchmal über sich selbst in derselben Weise spricht, in der er sich an die anderen wendet, besteht kein Zweifel, dass er vom theologischen Standpunkt her eine jede Person als von gleichem Werte, vom *demselben* gleichen universellen Auftrag und von gleicher Funktion gesehen hat. Hillel sagte: »Wenn ich hier bin, ist alles hier; wenn ich nicht hier bin, was ist hier?«¹³ Augenscheinlich war es seine Ansicht, dass man dies von einem jeden Menschen sagen kann. Und die Verbindung solcher Sprüche mit Bibelversen, in denen der Sprecher Gott ist, bedeutet, dass die erhabene Aufgabe aller menschlichen Wesen als einzelne in der biblischen Vorstellung begründet ist, dass ein jeder einzelne von uns nach dem Bilde Gottes erschaffen ist. Einmal hat Hillel diesen Aspekt durch ein Gleichnis veranschaulicht, durch das er zeigen wollte, dass der Mensch seinen Körper pflegen soll: Wenn die Standbilder der Könige in den Parkanlagen und an den öffentlichen Plätzen gewaschen werden und der Angestellte dafür Lohn erhält, wieviel mehr wird der Schöpfer geehrt, wenn der Mensch, der doch nach dem Bilde Gottes erschaffen wurde, ein Bad besucht¹⁴. Die Auffassung, dass der Mensch gottähnlich ist, ist sehr wichtig für die Lehre der Nachfolger Hillels, besonders für Rabbi Johanan ben Zakkai und für Rabbi Akiba. Dies ist also eine der Wurzeln des »anthropozentrischen Theozentrismus« und der humanistischen Weltanschauung der Schule Hillels. Diese Schule hat dann später das ganze Judentum geprägt, und ihr humanistisches Erbe ist im Judentum bis heute lebendig. Die Idee, dass jedes einzelne menschliche Wesen die ganze Menschheit aufwiegt, ist der besondere jüdische Beitrag zum Humanismus, auch wenn man in der grossen Welt manchmal diese tiefe Ehrfurcht vor dem einzelnen vergisst. Die theologische Grundlage der Sprüche Hillels ist die Auffassung, dass ein jeder einzelne Mensch eigentlich dem ganzen Kosmos entspricht. Hillel konnte sein hohes Selbstverständnis pflegen, weil es im Einklang mit seiner humanistischen Theologie war.

Es ist anzunehmen, dass Hillels hohes Selbstbewusstsein einigen Einfluss auf Jesu Verständnis seiner eigenen Person gehabt hat. Aber es gibt auch einen grossen Unterschied zwischen den beiden. Hillels Selbstverständnis beschränkt sich nicht auf seine eigene Person, sondern soll für einen jeden Menschen vorbildlich sein. Jesu Bewusstsein von seinem erhabenen Wert – obwohl es bei ihm, wie bei Hillel, mit einer persönlichen Demut verbunden war und obzwar es sich einem jeden »Kultus der Persönlichkeit« widersetzt hat – war verbunden mit dem Wissen, dass seine eigene Person mit keinem anderen Menschen austauschbar ist. Da er sich als den Sohn verstanden hat, meinte er, er habe einen zentralen Auftrag und eine Aufgabe in der Ökonomie Gottes: »Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.«

¹⁰ S. Lieberman a. O. meint, dass das »Ich« in dem Spruch Hillels sich nicht auf den Weisen selbst, sondern auf Gott beziehe, aber dies ist wegen der anderen Aussprüche Hillels sehr unwahrscheinlich. In solch einer Interpretation würde der Ausspruch keinen Sinn haben. Überdies habe ich keinen Ausspruch gefunden, in dem ein jüdischer Weiser im Namen Gottes sprechen würde. Meine Interpretation ist angedeutet von W. Bacher s. o. S. 16 (Anm. 2).

¹¹ b. Sukkah 53a; Avot de Rabbi Natan, Ed. S. Schechter, p. 55; j. Sukkah 55b.

¹² Lev. Rabbah Cap. 1, Ed. M. Margolis, Jerusalem, 1958, pp. 16–17 vgl. W. Bacher, o. c., pp. 5–6 (Anmerkungen).

¹³ Vgl. Anm. 11.

¹⁴ Lev. Rabbah, Kap. 34. Vgl. W. Bacher, o. c., pp. 775–7.

Die Tatsache, dass einigen Aussprüchen Hillels, in denen er seine Anschauungen über sich selbst ausdrückt, Bibelverse folgen, in denen Gott der Sprecher ist, verursachte, dass man sie schon in den alten rabbinischen Quellen falsch verstanden hat. Man meinte, dass das »Ich« Hillels das »Ich« Gottes sei. In diesem Zusammenhang ist es interessant zu bemerken, dass schon im Neuen Testament

biblische Verse über Gott angeführt wurden, als würden sie über Jesus von Nazareth sprechen (z. B. Phil 2, 10; vgl. Jes 45, 23). Es hat also in beiden Fällen ein hohes Selbstverständnis eine etwas ähnliche Entwicklung verursacht, obwohl Hillel, der seine hohe Meinung von der erhabenen Würde des Menschen ausdrücken wollte, nie vergöttlicht wurde.

IV Von Erlösung und Anbruch der Erlösung*

Von Prof. Yeshayahu Leibowitz, Hebräische Universität Jerusalem**

Die Erlösung nimmt – rückblickend in die Vergangenheit und vorausschauend in die Zukunft – einen bedeutenden Platz ein in Israels religiöser Wirklichkeit, in der religiösen Empfindung sowie im religiösen Tun. Sowohl in früheren Generationen als auch in der unsrigen gab und gibt es Juden – unter streng orthodoxen sowie unter völlig liberalen –, die das Erlösungsbewusstsein zum Grundzug des Judentums machen und Israels Glauben und Lehre darauf abstellen. Diese Einstellung ist eingehender Betrachtung wert. Die Bedeutung dieses Bewusstseins für das Judentum als Gegenstand empirischer Erfahrung, als beständiges, lebendiges Auf-sich-Nehmen der göttlichen Herrschaft (das sich in der Einhaltung der biblischen Gebote äussert) zu allen Zeiten und unter allen Umständen muss einer gründlichen Prüfung unterzogen werden.

In der jüdischen Tradition ist das Erlösungsbewusstsein in zweifacher Hinsicht bestimmt: 1) Erlösung als Faktum, d. h. die geschehene Erlösung; 2) Erlösung als Vision, d. h. die Erlösung, die noch geschehen soll. Aus diesen beiden Aspekten können und müssen wir etwas lernen für die Bestimmung unserer Position unter den gegenwärtigen Umständen.

1. *Die geschehene Erlösung*, das ist der Auszug aus Ägypten, der im Pentateuch, bei den Propheten, in den Psalmen, in Talmud und Midrasch, in Gebetbuch, Pesach-Haggada und synagogaler Poesie ausdrücklich als Erlösung bezeichnet wird. Und doch ist es in höchstem Masse unzulässig, den Glauben an Gott und seine Weisung auf diese wunderbare Erlösung zu gründen, sowohl vom realen Hintergrund her als auch in theoretisch-glaubensmässiger Hinsicht. Aufgrund der historischen Aussage ist festzuhalten, dass die Generation, der die Wunder widerfahren und vor deren Augen sich die Erlösung vollzog, ungläubig war: Ihr oberflächlicher Glaube, Frucht des momentanen, vorübergehenden Erlebnisses der Errettung, hielt keiner der Versuchungen, denen sie ausgesetzt war, stand; die Erlösten erlitten so völligen Schiffbruch, dass sie sogar Mose, den ersten Träger der Erlösung, mit in den Abgrund rissen. Wenn schon jene Generation dermassen versagte, was haben dann wir zu vermelden? »Wunder sind wahr nur für die Augenzeugen; späterhin werden sie Gegenstand von Erzählungen, deren Zuhörer sie womöglich für unwahr befinden«¹ – und wenn selbst die Augenzeugen nicht glaubten, welchen Wert haben sie dann für die Späteren? Ausserdem: »Wer aufgrund der Zeichen glaubt, in dessen Herzen ist ein Fehl«², und

eigentlich ist das gar kein Glaube. Der Auszug aus Ägypten ist ein Akt der Erlösung und gleichzeitig wiederum keiner: Erlösung im Sinne des auslösenden Moments in den oberen Sphären, und keine Erlösung angesichts des Ausbleibens einer entsprechenden Reaktion in den unteren Regionen. Schon in der feierlichen Ankündigung des Auszugs, der »vierfachen Erlösung«, kommt der grundlegende Unterschied von Erlösung als Mittel zum Zweck und Erlösung als Endziel zum Ausdruck: »Ich führe aus . . . und rette . . . und erlöse . . . und nehme . . . – und ihr sollt wissen, dass ich der Herr euer Gott bin«³. Die vier erstgenannten Handlungen gehen von Gott aus, letzteres ist Sache der Menschen. Das Geschehen der Errettung wird zum Akt der Erlösung erst dadurch, dass der Gerettete sich aktiv beteiligt *um Gottes willen*, und Errettung wird nicht zur Erlösung, wenn der Anteil des menschlichen Partners darin besteht, dass er sich's einfach gefallen lässt. Das Volk, das im goldenen Kalb den Gott erblickte, der es aus Ägypten geführt hatte, wurde beim Auszug nicht erlöst; erst viele Generationen später, nachdem das Volk Israel die Bewahrung der Weisung auf sich genommen hatte, wurde ihm der Auszug aus Ägypten zur Erlösung.

In der Liturgie zum Pesach-Fest ist für die Nachkommen symbolisch zum Ausdruck gebracht, dass Israels Errettung aus der Hand Ägyptens keine vollkommene Erlösung darstellte. Das Gefühl des Erlöstseins in seiner ganzen Tiefe wird nach der religiösen Überlieferung in die passendsten Worte gefasst durch Rezitation des Hallel⁴. Jedoch gerade an den sieben Tagen des Auszug-Festes wird kein Hallel rezitiert, ausser am ersten Tag zur Erinnerung ans Pesach-Opfer, nicht einmal am siebten Pesach-Tag, dem Tag des Rettungsaktes, durch den sich Gottes Macht in besonderer Weise kundtat. Die formale Begründung dieser erstaunlichen Tatsache befriedigt in keiner Weise⁵; dasselbe gilt für die sentimentale Begründung⁶. Offenbar wird Hallel nur rezitiert ob einer Errettung, die gleichzeitig einen Akt der Erlösung darstellt, und Erlösung liegt nur dann vor, wenn das errettete und befreite Israel seine Freiheit erfasst als Freiheit zum Dienst für Gott. Deshalb ist für das Purim-Fest kein Hallel verordnet, auch für die meisten Pesach-Tage nicht, denn nach ihrem späteren Verhalten zu schliessen, waren die Israeliten, die aus Ägypten geführt wurden, bei ihrem Auszug aus der Knechtschaft in die Freiheit nicht von vornherein auf Gott ausgerichtet. Demgegenüber hielten es die Meister für richtig, für alle acht

* Hebräisch erschienen in: Turei Yeshurun 19 vom 9. April (Pesach) 1971; übersetzt von Angela von Kries, Tübingen.

** Professor für organische Chemie, Biochemie und Neurophysiologie, ausserdem bekannt für seine unkonventionellen Stellungnahmen zu religiösen Fragen.

¹ Maimonides, »Führer der Verirrten«, III 50.

² Maimonides, Mischna Tora, Hilchot Jesode haTora VIII 1.

³ Exodus 6, 6f.

⁴ Psalmen 113–118, auch das »ägyptische Hallel« genannt.

⁵ bArachin 10a/b, wo der Gebrauch des Terminus »Fest« bzw. die Darbringung der jeweiligen Opfer als Kriterium genannt wird.

⁶ Midrasch Jalkut Schimoni, Parascha Amor (Leviticus 21–24) 654 nennt die Ertränkung der Ägypter, die doch auch Gottes Geschöpfe sind, als Hinderungsgrund.

Chanukka-Tage Hallel zu verordnen, da bei dieser Gelegenheit Israel wunderbare Errettung aus Kriegsnot *um Gottes und seiner Weisung willen* zuteil wurde.

2. *Erlösung als Vision* bildet das Grundmotiv der Trostrede beim Propheten Jesaja und klingt an selbst in den Unheils- und Zerstörungsprophezeiungen eines Jeremia und Hesekiel. Diese Vision wird manchmal bezogen auf die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft; jedoch wurde damals eine Verwirklichung dieser gewaltigen Prophezeiungen nicht erreicht, und das Ereignis dieser Rückkehr nach Zion ist im nationalen Bewusstsein auch nicht als Akt der Erlösung verankert (den extremsten Standpunkt vertraten in dieser Hinsicht die mittelalterlichen Philosophen Crescas und Abrabanel, die Knechtschaft und Exil als ununterbrochenen Prozess seit der Zerstörung des ersten Tempels bis auf ihre Tage auffassten – denn während der Zeit des zweiten Tempels hätten wir eine Art Exilsdasein im eigenen Lande geführt). Deshalb werden diese Prophezeiungen schon früh als auf eine unbekannte Zukunftweisend interpretiert und werden damit zur »messianischen Vision«, worauf einige Erlösungsvisionen vielleicht von vornherein abzielten. Was bedeutet diese endgültige, messianische Erlösung? Zwei mögliche Antworten lassen sich auf diese Frage geben: 1) Die messianische Erlösung ist ein Faktum ebenso wie die bereits geschehene Erlösung (der Auszug aus Ägypten) mit dem einzigen Unterschied, dass erstere ihren Zeitpunkt in der Vergangenheit hat, letztere in der Zukunft; in diesem Sinn verstanden, bieten die Erlösungsprophezeiungen Information über das, *was geschehen wird*, ähnlich wie die heidnischen Orakel. 2) Die messianische Erlösung bedeutet Richtung und Ziel, dem mit allen Kräften zuzustreben dem Menschen aufgegeben ist; in diesem Sinne sind die Worte der Tosafisten zu verstehen: »Der Prophet verkündigt nur, *was geschehen soll*«⁷. Nach ersterer Auffassung ist die Erlösung ein eigener Glaubenssatz, der in sich selbst besteht und zur Welt von Weisung und Gebot, die sich mit der unerlösten Welt befassen, keine Beziehung hat; demnach wäre Erlösung eine Alternative zur Gebotserfüllung. Nach letzterer Auffassung ist die Idee der Erlösung Ansporn und Anleitung zur Wahrung der Weisung und ihrer Gebote, wodurch die Gebote zur ständigen Aufgabe werden: Die Erlösung erscheint als Realität, die stets jenseits des Vorhandenen zu finden ist, die unerreichbar bleibt, der aber ewig nachzueifern ist. Erstere Auffassung erzeugt notwendig eine Spannung zwischen

⁷ Mittelalterliche Kommentatoren zu bJebamot 50a, s. v. »das weist du daher, dass ein Prophet auftrat . . .«

der Welt der Gebote und dem Messias-Glauben, und entsprechend wie die messianische Erlösung im religiösen System hervortritt, muss das Auf-sich-Nehmen des Jochs der Gebote zurücktreten. Das hat schon Maimonides, die mächtige Stütze der Halacha, erkannt und warnt deshalb: »Der Mensch soll sich keinesfalls zu eingehend Betrachtungen über diese Dinge (die messianischen Weissagungen) hingeben und *darf sie nie zur Hauptsache machen, denn sie führen weder zu Gottesfurcht noch zu Liebestat*«. Aus dieser Spannung zwischen »Gottesfurcht und Liebestat«, dem Gottesdienst durch Halten der Weisung und ihrer Gebote einerseits und der »messianischen Vision« andererseits, ist zunächst das Christentum und später die sabbatianische Bewegung hervorgegangen, die beide die Gebote aufgehoben haben. Nach letzterer Auffassung bleibt der Messias der, auf dessen Kommen ich tagtäglich warre, wohingegen der tatsächlich kommende Messias stets ein Pseudo-Messias ist.

Die »vierfache Erlösung« – sofern sie nicht endigt in »und ihr sollt wissen, dass ich der Herr euer Gott bin« – ist eine Pseudo-Erlösung, und eine solche ist für Israel schlimmer als der völlige Verlust des Erlösungsglaubens. Der Fall Jerusalems und die Zerstörung des Tempels durch Titus, sogar Hadrians Verbot von Weisung und Gebotsausübung, rotteten das Judentum nicht aus, nicht einmal aus den Herzen derer, die an der Erlösung verzweifelten und das allmähliche Aussterben von Abrahams Samen voraussagten⁸; dagegen erschütterte das Geschehen um Sabbatai Zvi die Jüdischkeit seiner Anhänger und untergrub die geistigen Grundlagen der gesamten Judenheit. Deshalb muss ein Mensch – der keinen Einblick hat in die Vorgänge »hinter dem Vorhang« – sich sehr zurückhalten, bevor er verkündet, Ereignisse militärischer Errettung und politisch-nationalen Erfolgs enthielten den Anbruch der Erlösung. Es nützt dem Judentum nichts, wenn es den König, der »nicht abwich von allen Versündigungen Jerobeams, Nebats Sohn, womit er Israel sündigen machte« mit einem messianischen Heiligschein versieht, nur weil er »Israels Grenzmark heimkehren liess, von wo man nach Chamat kommt bis zum Meer der Steppe«¹⁰. Es ist religiöse Verblendung, nicht zu unterscheiden zwischen der Befreiung des Tempelbergs durch hasmonäische bzw. hellenisierende jüdische Truppen; es droht ein geistig-religiöser Niedergang unter den Überresten der Gläubigen in Israel in der Folge unseres modernen Sabbatianismus.

⁸ Im letzten Kapitel von Mischne Tora, das der messianischen Erlösungsvision gewidmet ist.

⁹ Dazu bBaba Batra 60b.

¹⁰ 2 Könige 14, 24 f.

V Kritik an »messianischer« Politik*

Von Zwi Yaron (Zinger), Direktor der Public-Relations- und der Presse-Abteilung der Jewish Agency**

Im Lauf der letzten Jahre hat sich in Israel die Ansicht durchgesetzt, der religiöse Zionismus fordere notwendig eine politische Auffassung, die sich mit den extremsten Ansichten der Land-Israel-Bewegung deckt. Wir bekommen zu hören und zu lesen, dass die Grenzen von Gott geheiligt sind, dass Rückzug von ihnen ein biblisches

* Hebräisch erschienen in der israelischen Mittagszeitung Maariv vom 8. Juli 1974; übersetzt von Angela von Kries, Tübingen.

** Verfasser eines 1974 erschienenen hebräischen Buches über die Lehre von Rav Kook.

Verbot, dass mit äusserster Hingabe an der Verhütung auch nur einer Andeutung von Nachgiebigkeit zu arbeiten sei und dass dies ein positives biblisches Gebot darstelle, um dessentwillen sich ein Jude eher töten lassen muss, als eine Übertretung zu begehen. Zwar ist bekannt, dass unter den religiösen Zionisten viele diese Auffassung nicht teilen, aber deren Stimme geht unter im Getöse lautstarker Demonstrationen und reisserischer Propaganda. Letztthin hat sich die Auseinandersetzung um die besetz-

ten Gebiete und den Grenzverlauf verschärft, und demnächst werden wir über Verhandlungen mit den Nachbarstaaten zu entscheiden haben¹. Deshalb ist es nur recht und billig, die Gegenauffassung zu der religiös-politischen Haltung zu ventilieren, die in letzter Zeit mit apodiktischer Gewissheit an die Öffentlichkeit getreten ist.

Worauf gründet sich die These, dass ein gläubiger Jude jeglichen Verzicht auf die Grenzen des biblischen Landes Israel unbedingt ablehnen müsse? Das Hauptargument lautet, dass der moderne Zionismus und die Entstehung des Staates Israel den »Anbruch der Erlösung« darstelle, den Beginn allmählicher Verwirklichung der messianischen Vision. Daraus ist politisch zu folgern, dass alle Territorien innerhalb des biblischen Landes Israel festgehalten werden müssen und dass jeglicher Rückzug ein religiöses Vergehen ist.

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass die Überzeugung, unsere Zeit sei der Anbruch der Erlösung, innerhalb des religiösen Zionismus nicht üblich war. Bei der Gründung des »Misrachi« im Jahre 1902 war nicht von Erlösung die Rede. Die ideologische Begründung des religiösen Zionismus in der ersten Verlautbarung des Misrachi lautete: »Denn in den Ländern der Diaspora kann die Volksseele, unsere heilige Lehre, nicht mehr in ungeschmälerter Kraft existieren«. Der Standpunkt religiöser Erlösung ist seinerzeit hauptsächlich von Rav Kook, Oberrabbiner von Palästina (gestorben 1935), vertreten worden. Aber zu seinen Lebzeiten war seine Auffassung nicht allgemein akzeptiert. Erst nach der Staatsgründung wurde der Glaube an die Erlösung öffentlich sanktioniert in dem Gebet um das Wohlergehen des Staates, das vom Oberrabbinat nach seiner Gründung verfasst wurde: »Unser Vater im Himmel, Israels Fels und Erlöser, segne den Staat Israel, das erste Spriessen unserer Erlösung«. Aus dieser Formulierung ist zu entnehmen, dass die Entstehung des Staates Israel den Beginn eines Prozesses darstellt, aus dem die messianische Erlösung hervorgeht. Aber nicht alle religiösen Zionisten haben sich diese Auffassung zu eigen gemacht. In seinem Essay über Zionismus und Staat Israel (»Es pocht die Stimme meines Geliebten«) schreibt Josef Dov Soloveitchik, der größte noch lebende religiöse Denker unserer Generation, das Erstehen des Staates Israel sei eine Manifestation göttlicher Gnade und Wundertaten, aber er erkennt dem Staat Israel nicht den Beginn der messianischen Erlösung zu.

Populär wurde die messianische Haltung hauptsächlich nach dem Sechs-Tage-Krieg. Infolge der unerwarteten Siege, der Befreiung und Vereinigung Jerusalems und der Erweiterung des Staatsgebiets drängte sich vielen die Erkenntnis auf, dass diese Ereignisse Anzeichen vom Herannahen messianischer Erlösung offenbarten. Oberrabbiner Schlomo Goren, der im Jahre 1967 militärischer Oberrabbiner war, schrieb damals: »Zusehends verwirklicht sich vor unseren Augen die messianische Vision auf ihrer ersten, der militärischen, politischen und territorialen Stufe«. Bekanntlich erkennen die Rabbiner von Agudat Israel dem Staat Israel keinerlei religiöse Bedeutung zu und akzeptieren daher auch keine messianische Bewertung des Sechs-Tage-Krieges. Andererseits gibt es auch unter den ausgesprochen zionistischen Rabbinern viele, die diese Auffassung nicht teilen. Rabbiner Isser Jehuda Untermann, der zeit seines Lebens zu den führenden Persönlichkeiten des Misrachi gehörte und 1967 das Oberrabbinat innehatte, kennzeichnete die Siege des Sechs-Tage-Krieges als offenkundige Wundertaten, nahm an ihnen aber keine Verwirklichung messianischer Vision wahr.

¹ Vgl. o. S. 35 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

Demnach sind der Staat Israel und alle mit ihm zusammenhängenden Ereignisse zu verstehen als Erweise göttlicher Vorsehung, aber man kann nicht wissen, ob wir in die Ära der messianischen Erlösung getreten sind. Die Erlösung ist verborgen und geheimnisumwoben, und wir als Menschen, ohne prophetische Inspiration, sind ausserstande, darüber verbindliche Aussagen zu machen.

Auch Rav Kook warf die Frage auf, woran wir merken sollen, dass wir wirklich in die messianische Epoche eingetreten sind, nachdem uns doch kein Prophet zur Verfügung steht, der des göttlichen Geheimnisses teilhaftig wäre. Seine Antwort lautete, dass sich Gottes Absicht in der Geschichte durch offenbare Ereignisse kundtut; und uns obliegt es, diese Ereignisse zu deuten gemäss den uns von unseren Meistern überkommenen Kriterien: »Die Endzeit findet sich nirgends deutlicher angezeigt als im Schriftvers (Hesekiel 36, 8): »Ihr aber, Berge Israels, bringen sollt ihr euer Gezweig, tragen sollt ihr eure Frucht für mein Volk Israel« (bSanh. 98a). Das hervorstechendste Kennzeichen dafür, dass sich wirklich in unserer Generation der Beginn der messianischen Endzeit erweist, besteht laut Rav Kook darin, dass Juden ins Land Israel zurückkehren und seinen Boden bearbeiten und dass das Land Frucht trägt und sein Aufbau stetig fortschreitet. Die neuerliche Besiedlung des Landes ist »diese herrliche Vision, in der wir den Anbruch der Erlösung sehen«.

Auch nach Rav Kooks endzeitlicher Haltung dürfen wir uns nicht anmassen, mehr zu wissen als dies: In unserer Generation beginnt sich der Anbruch der Erlösung abzuzeichnen. Und bei anderer Gelegenheit (1935) drückt er sich noch vorsichtiger aus und schreibt von »einem gewissen Anbruch zum Anbruch des Anbruchs der Erlösung«. Folglich ist die Behauptung völlig unbegründet, aus der Erlösungslehre des Rav Kook sei notwendig die politische Folgerung zu ziehen, dass heutzutage ein Rückzug von den im Sechs-Tage-Krieg festgelegten Grenzen absolut unzulässig sei, selbst wenn es um Verhandlungen über Waffenstillstand, Truppenentflechtung oder gar einen Friedensvertrag gehen sollte.

Wer von ganzem Herzen glaubt, dass sich der Anbruch unserer Erlösung wahrhaftig vor unseren Augen vollzieht, darf doch daraus keineswegs Schlüsse ziehen für die Sicherheitspolitik des Staates Israel. Es ist zu betonen, dass – wiewohl die Autorität des Rav Kook bemüht wird – sich keinerlei Andeutung davon in seinen Schriften findet. In Fragen der Sicherheitspolitik muss der Gläubige sich von Erwägungen leiten lassen, die sowohl Grundsatzentscheidungen als auch die realen Möglichkeiten berücksichtigen, und zwar vor allem, was die mit sicherheitspolitischen Entscheidungen notwendig verbundene Frage der Gefährdung von Menschenleben betrifft. Gemäss der Halacha hat Wahrung des Lebens unbedingten Vorrang ausser vor Götzendienst, verbotenen Eheverbindungen und Blutvergiessen; und nur für diese gilt, sich eher töten zu lassen, als Übertretung zu begehen. In religiöser Sicht ist die These von der Heiligkeit der Grenzen, die selbst um den Preis des Überlebens nicht preisgegeben werden dürften, unannehmbar. Im Gegenteil, ein frommer Jude, der einen Standpunkt vertritt, der jeglichen Verzicht und Rückzug ablehnt, kann dies nur aufgrund der Überzeugung tun, dass diese Haltung aus sicherheitspolitischen Gründen vernünftig und realistisch ist. Aber er darf sich – vom religiösen Standpunkt aus – territorialem Verzicht nicht widersetzen, wenn er zu der Ansicht gelangt ist, dass Unnachgiebigkeit in dieser Beziehung durch Vereitelung von etwaigen Friedensverhandlungen Menschenleben zu gefährden droht.

Ferner fällt bei der unerschöpflichen Flut von Veröffentlichungen im Sinne der politisch-messianischen Auffassung auf, dass die Tatsache, dass innerhalb dieser Grenzen jenseits der Waffenstillstandslinie etwa eine Million Araber wohnen, völlig ignoriert wird. Diese Ignorierung und die absolute Weigerung, sich mit diesem Problem ernsthaft auseinanderzusetzen, gibt Anlass zu der Sorge, dass wir es mit einer moralisch unverantwortlichen Erscheinung zu tun haben. Mit Berufung auf unsere Erlösung lässt sich dieser Mangel nicht kompensieren. Wer behauptet, seine religiöse Überzeugung erlaube ihm nicht, die im Sechs-Tage-Krieg befreiten Gebiete aufzugeben, ist andererseits verpflichtet, sich zu dem Faktum der einen Million Araber zu äussern, die in diesen Gebieten leben. Seine religiöse und ethische Überzeugung darf ihm keine Ruhe lassen, und er muss auf die moralische Anfrage antworten: Welche Stellung sollen die eine Million Araber innerhalb dieser Grenzen einnehmen?

Wer Rav Kooks Erlösungslehre annimmt, muss sich auch seine Ethik zu eigen machen: »Gottesdienst darf die natürliche menschliche Ethik nicht verdrängen, denn dann ist es schon kein reiner Dienst um Gottes willen mehr. Das Kriterium des reinen Gottesdienstes besteht darin, dass die natürliche, dem Menschen eingeborene

Ethik durch ihn ein höheres Niveau erreicht als ohne ihn.« Wenn wir mit einer religiös-politischen Haltung konfrontiert werden, die sich gegenüber einer ethischen Frage von so entscheidender Bedeutung gleichgültig verhält und lebendige Menschen anzutasten droht, dann erhebt sich Verwunderung und Sorge angesichts des schädlichen erzieherischen Einflusses dieser Haltung. Ungleich schwerwiegender wird die Sache noch dadurch, dass sich in letzter Zeit die Anzeichen dafür mehren, dass viele junge Leute ins Fahrwasser dieser Anschauung geraten. Gerade in Tagen politischer Spannung und äusserer Gefährdung des israelischen Volkes darf der fromme Jude keine messianisch bestimmte Haltung zum Land Israel einnehmen. Er ist verpflichtet, seine Entscheidung völlig nüchtern abzuwägen aufgrund der realen Gegebenheiten, die dem israelischen Volk ein Leben in Sicherheit und Frieden ermöglichen und aufgrund der moralischen Forderungen, die sich aus dieser Realität ergeben. Wenn wir uns diesen Erwägungen verschliessen und die Auffassung an ihre Stelle setzen, das Zeitalter der Erlösung hebe sozusagen die reale Wirklichkeit auf, dann kommt die Befürchtung auf, dass wir uns einem »Messianismus« nähern, der Gefahren für die Zukunft von Volk und Religion in sich birgt.

VI Zur Bedeutung des Jom Kippur-Krieges*

Ansprache von Yehuda Amital, Rabbiner an der Jeschiwa** Har Etzion, gehalten am 20. 11. 1973

Ein Jude, der glaubt, dass das Geschehen um das Volk Israel von der göttlichen Vorsehung gelenkt wird, fragt natürlich, was die jüngsten Ereignisse uns zu bedeuten haben:

Verf. weist darauf hin, dass der göttliche Ratschluss zwar unergründlich, gläubige Betrachtung des göttlichen Waltens ringsum aber trotzdem geboten ist.

Er ist überzeugt, dass Israel in diesen Tagen den Anbruch der Erlösung erlebt.

Auf dem Hintergrund dieser Glaubensgewissheit und auf dem Hintergrund des Sechs-Tage-Krieges, der uns gelehrt hat, dass Krieg ein konkretes Ziel hat, nämlich die Eroberung des Landes, erhebt sich die zweifache Frage: a) Was ist der Zweck dieses Krieges? Das Land haben wir schon in Besitz, was also soll dieser weitere Krieg? b) Eine bedrängende Frage: Handelt es sich hier etwa – Gott behüte – um einen Rückschritt? Stellt nicht allein der Ausbruch des Krieges mit all seinen betrüblichen Begleiterscheinungen womöglich eine Art Rückschritt im göttlichen Prozess des Anbruchs der Erlösung dar? Dahinter verbirgt sich die – allerdings nicht zu beantwortende – Frage, was wir künftig in der Folge dieses Krieges zu gewärtigen haben. Das ist eine Frage, die nur Träger göttlicher Inspiration zu beantworten vermögen. Aber dies sind Fragen, die jeder von uns stellt, der eine religiöse Erziehung genossen hat, denn wir befinden uns in einer Epoche des Anbruchs der Erlösung.

* Aus dem Hebräischen übersetzt von Angela von Kries, Tübingen. Aussagen über die messianischen Implikationen des jüngst vergangenen Krieges von Amital und anderen dienen als Ausgangspunkt für die beiden Beiträge von Leibowitz (s. o. S. IM 18/175) und Yaron (s. o. S. IM 19/176); deshalb sind die darauf bezüglichen Äusserungen im vollen Wortlaut gegeben, die übrigen dagegen nur kurz skizziert.
** Talmudhochschule.

Leiden und Nöte sind nicht notwendig integrale Bestandteile des Anbruchs der messianischen Zeit; der Leidensweg ist nur einer der möglichen Wege in Gottes Plan – ihn aber geht er offenbar mit seinem Volk. Führt die Autorität des Maimonides dafür an, dass grundsätzlich jede nationale Heimsuchung als Aufruf zur Busse zu verstehen ist.

Dadurch, dass Erlösung zwar ohne Leiden kommen kann, nun aber doch mit Leiden verbunden kommt, ist uns auferlegt öffentliche Proklamation, kritische Selbstprüfung, Beobachtung der Vorgänge und Wissen darum, dass Gott Umkehr von uns erwartet.

Er tadelt seine frommen Zeitgenossen ob der Annahme, dass nur die anderen diese Heimsuchung verschuldet und folglich Umkehr nötig hätten; Gott nimmt die Frommen in Dienst, nicht die Gottlosen. Einige Bemerkungen zum Vertrauen in die eigene militärische Stärke: Selbstvertrauen ist nicht an sich verwerflich, sondern nur sofern es den göttlichen Ursprung aller eigenen Leistungen leugnet. Gottvertrauen darf nicht die Bereitschaft zu praktischer Selbstverteidigung beeinträchtigen. Ferner werden in der jüdischen Traditionsliteratur militärische Niederlagen nie auf übersteigertes Selbstgefühl zurückgeführt, sondern auf zwischenmenschliche Verfehlungen.

Aber ausserdem müssen wir wissen, dass Leiden nicht ausschliesslich zum Zweck der Bestrafung dienen. Leiden haben eine erläuternde und erzieherische Funktion. Die jeweiligen erzieherischen Ziele des Leidens brauchen mit den auslösenden menschlichen Verfehlungen gar nichts zu tun zu haben. Die erzieherische Tendenz bringt den Menschen auf dem Weg des Leidens zu tieferer Erkenntnis

und Empfindung auf einem bestimmten Gebiet oder in einer bestimmten Richtung – ein Vorgang, der lang oder kurz dauern kann; das hängt natürlich einzig und allein von uns selbst ab.

Er ruft trotz des Schmerzes um die vielen Gefallenen auf zum Lobpreis Gottes ob der Errettung aus grosser Bedrängnis, die Israel widerfahren ist.

Dieser Krieg ist ein gebotener Krieg in zweifacher Hinsicht. Das israelische Militär tritt an zum Kampf gegen feindliche Truppen, die uns vernichten wollen, »und es ist ganz Israel geboten, auszuziehen und ihren Brüdern in Bedrängnis beizustehen und sie aus den Händen der Heiden zu retten« (Maimonides). Ausserdem ist der Kampf um das Land Israel auch ohne Vernichtungsandrohung ein gebotener Krieg. Und der Kampf geht um das Land Israel, auch wenn er auf ägyptischem Territorium ausgefochten wird. (Beleg dafür aus Maimonides.) Jeder Krieg in Israel ist ein Kampf um die Einzigkeit Gottes.

(Aufruf zum uneingeschränkten kriegerischen Einsatz um Gottes willen, nach Maimonides.)

Es ist ein eigenes Gebot – das Bewusstsein, zur Ehre Gottes zu wirken; aber das Wissen darum hat keinen Einfluss auf den Charakter des Krieges, er wird geführt zur höheren Ehre Gottes unabhängig davon, ob die Beteiligten dies anerkennen oder nicht.

»Ihr seid meine Zeugen, Spruch des Herrn, und ich bin Gott¹. Nur unsere Meister konnten es in so gewagter Form ausdrücken: »Haus Israels, immer wenn ihr meine Zeugen seid, bin ich Gott; und wenn ihr nicht meine Zeugen seid, dann – sozusagen – bin ich nicht Gott«². Unsere Meister lehren: »Der Friedenskönig kommt »ein Gerechter und Geretteter«; nicht »ein Gerechter und ein Retter« steht geschrieben, sondern ein »Gerechter und Geretteter«. Sprach Rabbi Abahu: Dir und uns gehört die Erlösung zu. »Ich will ihn schauen lassen das Heil Gottes«; es heisst nicht »das Heil Israels«, sondern »das Heil Gottes«³.

Der Krieg der Völker ist immer gegen Gott gerichtet, und da sie gegen Gott direkt nicht kämpfen können, führen sie Krieg mit Israel (Beleg dazu aus dem Midrasch).

Krieg um das Land Israel ist Krieg um Jerusalem.

(Zitiert Äusserung eines ungenannten Diplomaten, dass auch in den Augen der Ägypter Jerusalem das Hauptproblem darstelle).

Nur ein Krieg gegen das Judentum und gegen Jerusalem vermochte die arabischen Staaten zu einen, die noch gestern und vorgestern einander lebendig verschlangen. Deshalb vermochten selbst die besten Köpfe unter den Vorkämpfern des politischen Zionismus dieses Phänomen nicht vorauszusehen. Nie rechneten sie mit der Möglichkeit, die Errichtung des Staates Israel könnte mit Krieg gegen alle arabischen Staaten verbunden sein. Weder ein jüdischer noch ein nicht-jüdischer Politiker kam auf den Gedanken, alle arabischen Staaten würden sich zusammenschliessen um so eines kleinen Stückchens Erde willen. Aber sie alle hatten vergessen, dass der Krieg gegen Jerusalem ging, und Krieg gegen Jerusalem ist Gihad, Heiliger Krieg. Das drückt sich am deutlichsten darin aus, dass der Krieg am Versöhnungstag ausgebrochen ist, diesem heiligen und erhabenen Tage, denn dies ist ein Krieg gegen das Judentum, ein Krieg gegen Gott. Kein Tag bringt nämlich stärker Israels Besonderheit, seine

Verbundenheit mit seinem Vater im Himmel, zum Ausdruck als der Versöhnungstag. (Bekräftigung aus Maimonides und dem Midrasch.)

Das gilt natürlich für jeden Krieg. Wenn wir über Krieg reden, müssen wir ihn von der Bibel her betrachten und speziell diesen Krieg in messianischen Dimensionen sehen.

Seit seiner biblischen Zeit während der Jahrhunderte seiner Diaspora-Existenz hat das Volk Israel keinen Krieg geführt, denn Verzweiflungskämpfe wie der Warschauer Ghetto-Aufstand waren nicht eigentlich Kriegshandlungen. Die biblischen Erzählungen sind voll von Kriegen; diese Komponente ist nur in den Hintergrund getreten.

Wir dürfen diesen Krieg nicht mit denselben Massstäben messen wie die Verfolgungen des Exils. Wir müssen unsere Stunde in ihrer Bedeutsamkeit, in ihrer biblischen Perspektive erkennen, und sie lässt sich nicht anders als in messianischem Zusammenhang betrachten. Wenn wir nach zweitausendjährigem Exil endlich wieder biblischen Odem atmen, so ist dies nur im Glanz des Messias möglich.

Stellt gegenüber: Umkommen während der NS-Zeit und Fallen in Verteidigung des Staates Israel.

Drei Gründe gibt es, den Jom Kippur-Krieg aus messianischer Perspektive zu betrachten:

a) Der Krieg brach aus angesichts der Neuerstehung eines israelischen Staatswesens. »Der Herr ist König, es wüten die Völker«, dazu sagen unsere Meister: »Wenn Israel erlöst wird, wenn Israel beginnt, wieder ein Königtum aufzurichten, dann wüten die Völker der Welt. Solange Israel im Exil ist – sitzen die Völker der Welt still und friedlich, sie haben keinen Grund zur Aufregung.« In den Worten unserer Meister antwortet darauf der Heilige, gepriesen sei er: »Wieviele eurer Regierungen kamen an die Macht, ohne dass meine Kinder in Rage gerieten, und jetzt zürnt ihr? Auch ich werde in Unwillen und Zorn ausbrechen, es heisst nämlich: »Der Herr ist König, es wüten die Völker.«⁴ Und auch im Sifre heisst es: »Denn auch in der Endzeit wird es wieder geschehen wie beim Auszug aus Ägypten: »Die Völker hören's und erzittern«, denn die Völker spüren, dass es mit ihnen zu Ende geht, »und den Geist des Makels räume ich aus dem Land.«⁵ Das sind ihre Todeszuckungen. Darum konzentriert sich der Kampf; die Völker ringen um ihr Überleben als Heiden, als Unheilige. Die Bosheit führt den Kampf um ihre Existenz. Sie weiss, dass bei Gottes Kriegen kein Raum ist für Satan oder unheiligen Geist. Eben dieser Krieg, der kam mit der Errichtung des Königreichs Israel, verleiht ihm seine messianische Perspektive.

b) Die Beteiligung aller Staaten der Welt am Krieg geht ebenfalls auf seine messianische Komponente zurück. Nicht nur viele arabische Staaten sind direkt beteiligt, sondern dieser Krieg betrifft jedes einzelne Volk in der Welt, von den Supermächten über die mittleren zu den kleinen, alle ölverbrauchenden Staaten. (Spricht die erheblichen Auswirkungen der Ölkrise an.)

Der Götze der westlichen Welt – die Technologie – kämpft um seine Existenz. Und all dies sind Folgeerscheinungen dieses Krieges. Das Gerede über Völkerverständigung und internationale Solidarität erweist sich als sinn- und inhaltlos. Die Selbstsucht tritt unverhüllt hervor. Nichts vermag die Kriecherei der Mächtigen dieser

¹ Jesaja 43, 12.

² Jalkut Schimoni II 455.

³ ebenda II 577, im Text zitiert Sacharja 9, 9 und Psalm 50, 23.

⁴ ebenda II 852; der zugrunde liegende Bibelvers ist Psalm 99, 1.

⁵ Sifre ist ein halachischer Midrasch zum 4. und 5. Buch Mose aus der Zeit der Mischna; die zitierten Bibelverse: Exodus 15, 14 und Sacharja 13, 2.

Erde vor kulturellen und moralischen Eintagsfliegen, vor Despoten von Feudalstaaten, in denen noch mittelalterliches Dunkel herrscht, zu beschönigen. – All dies hebt den Krieg aus seinen räumlich und zeitlich begrenzten in messianische, geschichtlich revolutionäre Dimensionen. (Dazu Psalm 46, 7 f.)

c) Ein weiteres Indiz ist die Grösse der Errettung, deren sich zur Stunde erst wenige bewusst sind. In Israels Geschichte gab es kaum Kriege mit so ungleichem Kräfteverhältnis zwischen den Gegnern wie diesmal.

Zwar befand sich Israel gegenüber den arabischen Nachbarn immer in der Minderheit, aber dieses Mal war das Missverhältnis extrem wie nie zuvor. Das ungleich höhere Mass an Bedrohtheit lässt die Errettung als um so grösser erscheinen, so dass sie nurmehr als Wunder zu verstehen ist.

Von Errettungen dieser Art kündeten die Propheten, lehrten unsere Meister. Nur um unserer Sünden willen ist dieses Bewusstsein noch nicht in die Herzen gedungen. Diese drei Dinge: Der Krieg auf dem Hintergrund der Staatsgründung, seine universalen Ausmasse, der Umfang der gewaltigen Errettung, und wenn wir noch die Tatsache dazunehmen wollen, dass er gerade am Versöhnungstag ausbrach – sie sind es, die dem Jom Kippur-Krieg seine messianischen Dimensionen verleihen.

Welche Stellung nehmen Kriege im Verlauf des Anbruchs der Erlösung ein? Gehören sie nur in die Vorbereitungsstufe des Königtums Israel oder auch noch in die Zeit nach seiner Errichtung? Diese Fragen haben wir vor uns hergeschoben, weil sie uns unbequem waren. Und wenn Kriege auch in fortgeschrittenem Stadium des Königtums Israel zu erwarten sind, erhebt sich die Frage: Dienen Kriege ausschliesslich zur Eroberung des Landes, oder haben sie noch andere Funktionen? Wir wollen versuchen, den jüngsten Krieg in den Prozess der Erlösung einzuordnen.

Voranzuschicken ist, dass wir über alles, was die Epoche der Erlösung und des Messias angeht, nichts wissen und uns detailliertes Wissen in diesen Dingen auch nicht anmassen.

Warnt mit Maimonides vor der zu intensiven Beschäftigung mit Endzeit-Spekulationen, da sie fürs religiöse Leben unergiebig sind.

Es geht um die Verbindung von Anbruch der Erlösung und Krieg. Im Talmud steht: »Krieg ist eben der Anbruch der Erlösung.«⁶ Maimonides gibt ein Kriterium für die Identifizierung des Messias: »Wenn ein König aus dem Hause Davids ersteht, über der Weisung sinnt und sich mit den Geboten beschäftigt wie sein Vater David, nach der schriftlichen und der mündlichen Lehre, und ganz Israel unter das Joch der Weisung zwingt und Gottes Kriege führt – dann ist anzunehmen, dass er der Messias ist.«⁷ (Ein weiterer Beleg aus dem Midrasch.)

Wann findet der Krieg von Gog und Magog statt? (Vgl. Hesekiel 38, 2. 4. 8. 11.)

Dazu meint der Autor, dass die bei Hesekiel genannten Kennzeichen auf die gegenwärtigen israelischen Verhältnisse zutreffen. Er führt die Worte des Wilnaer Gaon an, dass dank Israels geduldiger Hingabe an Gott der eine endzeitliche Krieg sich aufsplittert in mehrere Kleinkriege, die entsprechend leichter zu bewältigen sind. Er weist einerseits hin auf die Hochschätzung, die das Leben jedes einzelnen Kämpfers in Israel geniesst und interpretiert andererseits Hesekiel 16, 6 als Anweisung zum Überleben trotz und durch Blutverlust.

⁶ bMegilla 17b.

⁷ Mischne Tora, Hilchot Melachim 11, 4.

Nach der Errichtung des Königtums Israel findet also auch noch ein Krieg statt, vielleicht sogar mehrere, und die Quellen sprechen sogar von grausamem Krieg. Über Einzelheiten wissen wir nicht Bescheid, aber unsere Meister nennen eine Dauer von fünfundvierzig Tagen. Wir wissen nicht, was das exakt bedeuten soll; jedenfalls können wir daraus entnehmen, dass es sich um eine vorübergehende Erscheinung handeln wird. »Wie der erste Erlöser, so auch der letzte«, sagen unsere Meister⁸. Und schon beim ersten Erlöser (Moses) wurde die Frage gestellt: »Warum handelst du übel an diesem Volk?«⁹ »Die Stimme meines Freundes! Siehe, er kommt, hüpfte über die Berge, springt über die Hügel! Mein Freund gleicht der Gazelle«; »mein Freund gleicht der Gazelle« – so wie eine Gazelle bald zu sehen ist, bald verschwindet, wird ihnen der letzte Erlöser bald offenbar, bald verborgen sein¹⁰.

Vertraut mit dem Wilnaer Gaon darauf, dass die Erlösung stetig fortschreitet, auch wenn ihr Verlauf bisweilen menschlichem Erkenntnisvermögen entzogen ist. Hebt hervor, dass auch Kriegführung auf den Golan-Höhen oder am Suez-Kanal letztlich die Verteidigung Jerusalems bezweckt.

Stellen wir die Frage: Wozu diene dieser Krieg? Was gibt es noch zu erobern? Was sollen Gog und Magog? Nach der Errichtung des Königtums Israel kann Krieg nurmehr eins bedeuten: Läuterung und Veredelung der Gemeinde Israels, ihre heilsame Erschütterung. Und es sind wirklich gewaltige Erschütterungen über sie hereingebrochen. Von den Hunderten und Tausenden von Überlebenden, die dem Tod ins Auge sahen, wunderbar gerettet wurden und daraufhin begannen, zu beten und Gebetsriemen anzulegen^{10a}, wollen wir nicht reden, wenn diese Dinge auch gar nicht hoch genug zu veranschlagen sind für die Entwicklung der Gemeinde Israels, selbst wenn sie nicht von Dauer sein sollten. Vielmehr geht es uns hier um innere Vorgänge, um Neuorientierung von Verstand und Gefühl, wovon wir erst leise Andeutungen wahrnehmen. Ein solcher Vorgang ist bei Hosea beschrieben: »Sie jagt ihren Liebhabern nach, ohne sie zu erreichen, sucht sie und kann sie nicht finden; da sagt sie: ich will mich aufmachen und zu meinem ersten Mann zurückkehren, denn damals war mir besser als jetzt«¹¹. Das ist ein langwieriger Prozess. Wenn sich die ganze Welt abwendet, »sie ihren Liebhabern nachjagt, ohne sie zu erreichen«, dann folgt die Suche nach der eigenen Identität: Worin besteht unsere Macht? Wir haben die ganze Welt gegen uns! Es folgt die Einkehr zu uns selbst: Was verleiht uns die Hoffnung und die Zuversicht, dass Israel weiterbestehen wird? Das muss notwendig zu Selbstbesinnung führen: Weshalb das jüdische Leiden, was bedeuten diese Kriege, was ist unsere Bestimmung? Und daraus folgt Selbstidentifizierung mit dem jüdischen Volk auf dem Weg zur jüdischen Sonderheit, folgt die allmähliche Erkenntnis des Unterschieds zwischen Israel und den Völkern – und das ist die Grundvoraussetzung für geistigen Aufschwung.

Stellt Betrachtungen an, ob angesichts einer so grossen Zahl von Gefallenen Totenklage um einen einzelnen überhaupt berechtigt ist. Kommt zu dem Schluss, dass gerade die Würdigung des Einzellebens einen entscheidenden Unterschied zwischen Israel und seinen Feinden bildet.

⁸ Jalkut Schimoni II 518.

⁹ Exodus 5, 22.

¹⁰ Midrasch zum Hohenlied, zu 2, 8 f.

^{10a} Vgl. dazu u. a. FR XXV/1973, S. 45, III: »Die Bar-Ilan-Universität diskutiert: »Religion und der Krieg«.

¹¹ Hosea 2, 9.

Unsere Meister lehrten: »Wie eine Rose unter Dornen«¹² – jeder Dorn, der die Rose sticht, erhöht ihren Duft«. Heimsuchungen enthüllen das wahre Wesen der Gemeinde Israels, und das ist der wörtliche und zugleich tiefe Sinn des Hesekielworts: »In deinem Blut – lebe!«¹³

Nennt Sauls Kampf gegen die Philister (1 Samuel 13) Vorbild und Ermutigung für seine Zeitgenossen.

Uns ist geboten, mit dem Glauben zu leben, dass es von Anbeginn der Heimkehr nach Zion keinen Rückschritt gegeben hat. Gelegentliches Verhüllen des Angesichts ja – Rückzug nein. Sämtliche gebahnten sowie ungebahnten Wege führen zu Israels Erlösung.

¹² Hoheslied 2, 2.

¹³ Hesekiel 16, 6.

Meditiert über das Zusammenwirken von göttlicher Strenge und Milde bei den Geburtswehen der messianischen Epoche. Äussert – gestützt auf verschiedene Bibelstellen – die Gewissheit, dass der Leidensweg schliesslich zum Ziel führen wird.

In solcher Glaubenszuversicht können wir leben. Jede Begegnung mit einem rechten Juden soll zu einer Kraftquelle werden. Er muss gläubiges Vertrauen ausstrahlen, und dies muss die Seele jedes Einzelnen erleuchten. Schliessen wir mit den Worten des Propheten: »Ich nähere meine Rechte, sie ist nicht mehr fern, und mein Heil, es verzicht nicht; ich gebe in Zion Heil, an Israel Pracht«¹⁴.

¹⁴ Jesaja 46, 13.

VII Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum*

Von Dr. David Flusser, Professor für das Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels und für das frühe Christentum an der Hebräischen Universität Jerusalem

Diese Thesen wurden für ein in Jerusalem im Januar 1975 abgehaltenes Seminar belgischer und holländischer Theologen vorbereitet, das gefördert wird von den holländischen Organisationen »Interkerkelijk Contact Israel« und dem »Institute for International Excursions«. Wir dokumentieren diese Thesen, die die Aufgabe religionsgeschichtlicher und theologischer Klärung stellen. (Anm. d. FR.)

1. Jesus war Jude, lebte den jüdischen Glauben und ist für ihn gestorben. Er wurde unter das Gesetz gestellt (Gal 4, 4) und wollte kein »Reformator« des Judentums werden.¹

2. Man kann Jesu Platz in den damaligen jüdischen Strömungen bestimmen. Er predigte und tat nichts, was Widerstand oder Hass der Pharisäer hervorrufen musste. Seine Kritik ihnen gegenüber unterscheidet sich in nichts von ihrer Selbstkritik. Wenn er sich für den Messias hielt, dann geschah es in Erfüllung jüdischer Hoffnungen und konnte kein Grund für eine prinzipielle Spannung zwischen ihm und dem Judentum werden.

3. Jesus führte keinen neuen Gottesbegriff ein; sein Gott ist der Gott Israels. Gottes Barmherzigkeit gegenüber den Sündern und die Liebe zum Nächsten sind alttestamentliche Grundzüge und wurden damals hauptsächlich von Pharisäern nachdrücklich hervorgehoben. Seine Feindseligkeit ist in der Tat eine extreme Forderung, aber seine religiöse Bevorzugung von Dirnen, Zöllnern und »schlechter Gesellschaft« empörte im damaligen Judentum die Menschen viel weniger, als es die christliche Gesellschaft empören würde. Seine individuelle Morallehre ist bedeutend und könnte als revolutionär verstanden werden, aber sie wurde damals nicht als subversiv angesehen. Sie wurde von Juden wie auch später von Christen kaum vermerkt. Darum finden wir, ausser in den Aussprüchen Jesu selbst, schon im Neuen Testament kaum eine Spur seiner persönlichen Botschaft.

4. Jesus hatte von sich selbst eine hohe Auffassung. Da aus den synoptischen Evangelien nicht zu ersehen ist, dass er

sich für Gott hielt, lag in seinem Anspruch keine Blasphemie.

5. Jesus wurde von den Römern als »König der Juden« gekreuzigt. Die ihn an Pilatus auslieferten, waren die sadduzäischen Hohenpriester. In den synoptischen Evangelien sind die Pharisäer im »Prozess« Jesu nie ausdrücklich erwähnt. Der etwas spätere Parallellfall zur Hinrichtung Jesu, die Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus durch den sadduzäischen Hohenpriester, brachte sie so sehr auf, dass sie die Absetzung des Hohenpriesters durchsetzten.²

6. Dass Jesus ein Jude war, der sich nicht gegen das Judentum stellte, und dass auch nicht die Juden seinen Tod herbeiführten, war schon für diejenigen Kreise im jungen Christentum unerträglich, die nach immer weitergehender Selbständigkeit des Christentums gegenüber dem Judentum strebten. Darum werden sogar schon in den synoptischen Evangelien der Gegensatz zwischen Jesus und den Juden und die jüdische Schuld an seinem Tod durch kleine, aber häufige redaktionelle Änderungen hervorgehoben.

7. Ein Beweis dafür, dass Jesus das Judentum nicht sprengen wollte und nach dem Gesetz lebte, sind seine Jünger, die »Urkirche« und die Judenchristen. Auch sie glaubten nicht, der Gottesbegriff Jesu stimme nicht mit dem Judentum überein. Viele judenchristlichen Gruppen nahmen ja auch nicht die Christologie der Kirche an: ihre Christologie war »arm«. Der Bruch zwischen den ersten Judenchristen und der Judenschaft kam, weil die übrigen Juden nicht Christen wurden: sie nahmen das nicht an, was den Christen als evident wahr erschien. Dass die Juden, zu denen auch Jesus gehörte, nicht Christen wurden, ist einer der Hauptgründe des christlichen Antijudaismus. Die Existenz des nichtchristlichen Judentums kompromittiert das Christentum.

8. Das Christentum war anfangs keine monolithische Erscheinung: Die Glaubenssätze, formuliert von der den Hauptstrom der Kirche bildenden Mehrheit, sind Folge

* In der englischen Ausgabe »IMMANUEL«, Nr. 5, Sommer 1975, S. 74 ff., sind diese Thesen in englischer Übersetzung erschienen.

¹ Vgl. dazu: Die 18 Thesen Jules Isaacs aus »Jésus et Israël« in: FR Nr. 8/9, August 1950, S. 4 f., ebd. XVI/XVII, Juli 1965, S. 56 f., sowie David Flusser: »Die jüdische und christliche Ökumene. Bericht über eine Studienwoche in Bergenaan, Holland. 14.–20. 7. 1964«. In: FR ebd. S. 49 f. Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.

² Vgl. dazu: Das Ringen um die rechte Verkündigung der Passion Jesu Christi, in FR, s. o., Anm. 1; ebd. insbes. S. 59 f., II.

innerer Auseinandersetzungen. Eine wichtige, aber nicht ausschliessliche Rolle spielte dabei Paulus. Bis auf den heutigen Tag ist die Geschichte des Paulinismus eine Kette von missglückten Versuchen, auf die paulinische Lehre selbst wieder zurückzukommen.

9. Die Beziehung des Christentums zum jüdischen Erbe ist immer ambivalent: Einerseits will man das wahre Israel sein und andererseits sich mit dem Judentum und vor allem mit den Juden nicht identifizieren.

10. Es ist eine Tatsache, dass man nur jemanden beerben kann, der tot ist. Wenn aber die Kirche die Juden ausgerottet hätte, würde es sie noch mehr kompromittieren. Kein Gericht würde jemandem eine Erbschaft zusprechen, wenn es sich zeigen würde, dass er durch die Ermordung des Erblassers zum Erben geworden wäre.

11. Wenn alle Juden das Christentum angenommen hätten, so würden sie einen ähnlichen Ehrenplatz gewonnen haben wie die Brahmanen in Indien: Weder Taufe, noch Hochzeit, Begräbnis oder Messe könnten ohne die Anwesenheit eines Juden gefeiert werden. Aber das Judentum wurde nicht christlich.

12. Die Beschuldigung, die Juden hätten Jesus ermordet, ist eine wirksamere Form des eigentlichen Vorwurfs, die Juden seien nicht Christen geworden. Die Beschuldigung des »Gottesmordes« war fast sicher schon judenchristlich; sie wurde von vielen Heidenchristen gern übernommen, weil sie sich damit von den bösen Juden distanzieren konnten.

13. Das antike Judentum war prädestiniert, aus sich eine Weltreligion zu zeugen. Überall gab es damals halb-jüdische Gottesfürchtige, die nicht Proselyten wurden. Aus dem Kreis dieser Gottesfürchtigen und anderer Sympathisanten mit der Religion Israels kamen anfangs die meisten Heidenchristen.

14. Die Schwierigkeit für die Heiden, voll ins Judentum hineingenommen zu werden, lag im Joch des Gesetzes, das für die Nichtjuden schwer war und zur Absonderung von ihren Volksgenossen führte. Aber auch wenn das Judentum sich damals für eine liberalere Handhabung der Gebote und Verbote entschieden hätte, wäre es nicht zu einer Weltreligion geworden; denn das Problem war nicht nur das Gesetz, sondern auch die Tatsache, dass das Judentum eine abgesonderte, oft gehasste Volksgruppe war. Die Proselyten schlossen sich dem jüdischen Volk und dem jüdischen Schicksal an. Es musste also für die zum Judentum neigenden Heiden eine Religion entstehen, die sie vom Joch des Gesetzes befreien würde, die selbständig wäre und sie nicht zu Juden machen würde. Den Minderwertigkeitskomplex der Gottesfürchtigen gegenüber den Volljuden konnte man am leichtesten überwinden, wenn man sie überzeugen konnte, die neue Religion sei nicht nur die einzig richtige, sondern auch das Judentum sei eigentlich eine Irrlehre; der Gott Israels habe die Juden verstossen und die Gebote des Judentums seien falsch, nichtig oder für das Heil störend. Diese historische Aufgabe, eine Weltreligion zu schaffen, die jüdisch und selbständig war, hat das Christentum erfüllt. Die – gelinde gesagt – ambivalente Spannung des Christentums zum Judentum in der Vergangenheit ist also keine zufällige Entgleisung, sondern folgerichtig.

15. Jesu Stellung zur Frage der Bekehrung der nichtjüdischen Welt war extremer als die mancher Pharisäer, die er kritisierte, Proselyten zu machen. Er zögerte sogar, Heiden zu heilen. Er anerkennt gerechte Heiden wie die Königin von Saba und die Niniviten und nimmt an, sie gehörten in der Endzeit zu den Erlösten. In bezug auf die

Gegenwart war er meist abweisend, soweit es Nichtjuden betraf. Es ist ein historisches Paradox, dass gerade Jesus zu dem Gott der Heiden geworden ist.

16. In bezug auf das Heil anerkennt das Judentum die gottesfürchtigen Nichtjuden als gleichwertig. Allerdings bestanden soziale Schranken: zum Beispiel konnten die Gottesfürchtigen nicht Juden heiraten.

17. In der Antike sahen es die Juden gern, wenn die Gottesfürchtigen jüdische Gebote erfüllten. Es bestand kein Maximum dafür, das Minimum waren die noachitischen Gebote. Das Apostelkonzil hat den Heidenchristen den Status der Gottesfürchtigen verliehen (Apg 15).

18. Es war also nicht legitim, dass es in der Urgemeinde Menschen gab, die den Heidenchristen zurechneten, mehr als nur die noachitischen Gebote zu erfüllen. Die Gottesfürchtigen und die Heidenchristen ihrerseits neigten dazu, wenn möglich wenigstens einige jüdische Gebote mehr zu erfüllen, aus Liebe zum Judentum und zur Überwindung ihres Minderwertigkeitskomplexes ihm gegenüber.

19. Wenn das Christentum zu einer Weltreligion werden wollte, musste es »gesetzesfrei« werden und durfte nicht »judaisierend« sein. Nur ein gesetzesfreies Christentum konnte sich vom Judentum absondern.

20. Das Judentum gehört zu jenen Religionen, in denen es ein System von Geboten und Verboten gibt, zu denen auch rituelle Gesetze gehören. Zu diesem Typus gehörten auch manche Religionen östlich vom römischen Imperium, z. B. der Parsismus und die Religionen Indiens. Die Religionen innerhalb des römischen Imperiums und des übrigen Europa kannten kein solches, das tägliche Leben bestimmendes Gesetzssystem.

21. Wenn also das Christentum das römische Imperium erobern wollte, musste es schon deshalb »gesetzesfrei« werden. Es konnte also, um gegenüber dem Judentum selbständig zu werden, kein neues, nur von diesem sich unterscheidendes Gesetzssystem erfinden. Das hätte eine Integration in das Gebiet, in dem das Christentum wirkte, unmöglich gemacht.

22. Es war also nötig, unter den Heidenchristen zuerst Abscheu vor dem Gesetz zu erregen und es ihnen dann zu verbieten. Diese erste historische Aufgabe fiel vielen zu, unter ihnen auch Paulus. Wenn Paulus abschätzig von den »Werken« spricht, meint er damit die jüdischen Gebote. Diese theologische und später auch gefühlsmässige Verabscheuung der jüdischen Lebensweise ist einer der Grundpfeiler des christlichen Antijudaismus und ein wichtiges Motiv des Antisemitismus.

23. Am Anfang gab es auch Tausende christlicher Gottesfürchtiger, die zwar nicht nach dem jüdischen Gesetz lebten, aber Ehrfurcht vor ihm bezeugten. Zu ihnen gehörte Lukas, der der Ansicht war, die Christen aus dem Judentum seien auf das Gesetz verpflichtet. Dabei sah er richtig, dass die Ablehnung der Botschaft des Christentums durch die Juden zur Entstehung des Heidenchristentums führte.

24. Die Disqualifizierung des jüdischen Gesetzes führte notwendigerweise zum Verbot der jüdischen Lebensweise, zuerst für die Heidenchristen und sehr bald auch für die Juden, die Christen geworden waren. Schon am Ende des ersten Jahrhunderts war es selbstverständlich, dass Juden, die zur Kirche übertraten, aufhörten, den Sabbat zu halten und dafür den Sonntag feierten. In der Mitte des zweiten Jahrhunderts gab es in der Gesamtheit der Kirche nur eine Minderheit, die den christlich gewordenen Juden erlaubte, nach dem Gesetz zu leben, vorausgesetzt, sie gaben zu, das Gesetz führe nicht zum Heil.

Auch diese Minderheit war der Ansicht, den nicht-jüdischen Christen sei das Gesetz verboten. Später unternahm man alles, das Gesetz als Ganzes sämtlichen Christen zu verbieten. Diese Entwicklung hat nichts mit der Hellenisierung des Christentums zu tun.

25. Die Abwendung vom Gesetz und seine Disqualifizierung führten nicht nur zur Verselbständigung des Christentums, sondern auch zu einer radikalen Entfremdung zwischen Judentum und Christentum.

26. Die weitere Folge dieses Schrittes war auch die Verketzerung der judenchristlichen Gruppen. Diese Menschen lebten nun in Spannung zur Gesamtkirche, betonten ihre Treue zum Gesetz, nach dem Jesus und die Apostel gelebt hatten, hielten die kirchliche Heidenmission für ein Unglück und meinten, man hätte sich zuerst und intensiver an die Juden wenden sollen. Der Antipaulinismus der Judenchristen – die nicht zum Hauptstrom der Kirche gehörten – war allgemein.

27. Für die Gottesfürchtigen, die Christen geworden waren oder werden wollten, war die radikale Abwendung von dem Gesetz der Juden zweifellos ein schmerzlicher Schritt; aber am Ende gewannen sie dabei; denn jetzt konnten sie ihr Minderwertigkeitsgefühl voll kompensieren. Da das Leben nach dem Gesetz zur Verdammung führte, waren die Juden denen, die erlöst würden, sicherlich nicht gleichwertig. Darüber hinaus ermöglichte ihnen ihre gesetzesfreie Lebensweise eine Integrierung in die gesetzesfreie Umwelt. Der Versuch, sich selbst als eine »dritte Art« neben Judentum und Christentum zu verstehen, setzte sich nicht durch. Obwohl die Christen von der heidnischen Welt gehasst und blutig verfolgt wurden, fühlten sie sich mit ihrer Umwelt solidarisch.

28. Ein weiterer Grund dafür, dass das Christentum eine Weltreligion der Nichtjuden geworden ist, ist der spezifisch christliche Glaube, den die Juden im allgemeinen zwar nicht gehasst, aber auch nicht angenommen haben. Durch diesen spezifischen Glauben an Jesus Christus unterschieden sich die Christen von den Juden. Bald musste man zu der Überzeugung gelangen, dass der, der den Glauben an Christus nicht annimmt, verdammt ist. Nachdem das Christentum zur Religion der gesetzesfreien Heiden geworden war, konnten sich auch aus diesem Grund die früheren Gottesfürchtigen und andere Christen als hoch über dem Judentum stehend verstehen und einen Antijudaismus entwickeln.

29. Die Grundlagen der Christologie sind insgesamt jüdisch und nicht hellenistisch. Doch konnte sich die Christologie in der nichtjüdischen Umgebung freier entwickeln, weil sie nicht durch die »*reservationes mentales*« an das Judentum gebunden war.

30. Dasselbe gilt übrigens auch für die anderen christlichen Lehren. Der essenische separatistische Kirchenbegriff konnte, jetzt konsequent zu Ende gedacht, zu der Idee des »*verus Israel*« in der heidenchristlichen Hauptkirche führen. Der essenische Dualismus »Fleisch – Geist« konnte das Gesetz der Juden als fleischlich abstempeln und die Gnadenlehre der Essener sich erstens mit der Christologie vereinen und zweitens den Kontrast »Gesetzeswerke – Rechtfertigung aus Gnade« schaffen.

31. Es ist natürlich, dass die zentrifugalen jüdischen Tendenzen die Geburtswehen der Verselbständigung des Christentums erleichterten.

32. Jesus hatte ein sehr hohes Selbstbewusstsein: Die Titel Gottessohn und Menschensohn zeugen davon. Als diese Auffassungen noch gesteigert wurden, konnte er schon bei

Paulus als übermenschlich und dann als göttlich angesehen und schon spätestens am Ende des ersten Jahrhunderts »Gott« genannt werden.

33. Die Auffassung, dass der Tod der Märtyrer Israels Sünden sühnt, ist jüdisch. Der Sühnetod Jesu wurde später für die ausschliessliche Heilstat, für den Hauptzweck seines Kommens gehalten. So entstand die *theologia crucis*.

34. Schon bei Paulus ist »Christus« der Beiname Jesu. Man hat also rasch vergessen, dass »Christus« der Messias der Juden ist. Nur in der Neuzeit haben es bestimmte protestantische Gruppen wiederentdeckt.

35. Die Nebenthemen der Christologie sind auch jüdischen und nicht hellenistischen Ursprungs. Durch das Christentum, schon bei Paulus und Johannes, wurden sie nur mehr hervorgehoben, umgruppiert und auf Jesus Christus bezogen. Die Motive der Präexistenz des Messias, der Erschaffung der Welt durch den Logos, der Hypostasenlehre und andere sind jüdisch.

36. Dass sich auch diese Motive im Heidenchristentum steigern und frei entwickeln konnten, machte das Christentum für das Judentum, das einen strengeren Monotheismus hat, nicht annehmbar.

37. Das Christentum hat sich als eine Weltreligion für die Nichtjuden verbreitet. In gewisser Hinsicht war es ein »billigeres Judentum«. Darum wurden in der Zeit nach den Apostolischen Vätern im zweiten Jahrhundert Heiden zu Christen; nicht hauptsächlich, weil sie sich nach dem Heil durch Christi Blut gesehnt hätten, sondern weil sie der jüdische Monotheismus ansprach. Aus diesem Grund und weil die rigorose Christologie den Heiden fremdartig war, wurden die christologischen Momente im zweiten Jahrhundert abgeschwächt zugunsten der jüdischen Predigt vom unsichtbaren, sittlichen Gott. So verhält es sich bei den Apologetikern wie auch bei den meisten Apokryphen aus dem zweiten Jahrhundert.

38. Mit Ausnahme der Neuzeit war das zweite Jahrhundert die einzige Periode in der christlichen Geschichte, in der man nicht nur die jüdischen Elemente im Christentum bejahte, sondern auch über das Judentum selbst lobend sprach.

39. Als dann am Ende des zweiten Jahrhunderts die Welle der Christianisierung sich gelegt hatte und eine grosse Kirche entstanden war, in die schon Christen hineingeboren worden waren, begann man in viel intensiverer Weise, die Christologie zu betonen, die man früher nur mitgeschleppt hatte. Das geschah dann auch in der christologischen Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Richtungen. Erst damals wurde unter dem Einfluss der Philosophie die Christologie hellenisiert.

40. Nach Konstantin entstand eine christliche Volksreligion hauptsächlich im Westen, wo das jüdische Element zwar bestand, aber der Monotheismus die Barbaren nicht mehr ansprach. Dass Jesus und die Apostel Juden waren, hat man nur sehr selten gewusst.

41. Seit der Reformation gibt es eine neue Entwicklung. Einerseits entstand ein paulinisch ausgestatteter theologischer Antijudaismus, der sich gleichzeitig gegen die katholische Kirche wandte, andererseits entdeckte die vertiefte Gelehrsamkeit zusammen mit einer biblischen Frömmigkeit Jesus als Verkünder einer Sittenlehre, das Alte Testament und das Judentum der Vergangenheit und Gegenwart.

42. Es gibt im Christentum Strömungen und Gruppen, die die Strukturen der Lehre Jesu und der apostolischen

Gemeinde mehr oder weniger wiederbelebt haben. Auch die chiliastischen Gruppen sind judenfreundlich. Da sie am Alten Testament hängen und die messianische Dimension des Christentums wiederentdeckt haben, ist für sie Jesus als der Messias der Juden verständlich und willkommen. Die Bekehrung der Juden verschieben sie oft auf die Endzeit.

43. Viele verstehen seit dem 16. Jahrhundert, Paulus habe in seinem Brief an die Römer wirklich gemeint, dass am Ende Israel als Ganzes erlöst wird³.

44. Nach dem Schock des Massenmordes durch Hitler erwachte das Gewissen, und man will sich nicht mehr schuldig am Blute der Juden machen. Häufig versucht man, das Christentum als solches zu entlasten, und sieht seinen Antijudaismus als eine Entgleisung an. Manchmal schiebt man die Schuld auf das Mittelalter, manchmal ist die Hellenisierung der Kirche schuld, manchmal sind es die Kirchenväter. In den meisten Fällen, von einigen Ausnahmen abgesehen, lässt man das Neue Testament aus dem Spiel.

45. Es ist auch heute für den Juden im christlich-jüdischen Dialog ratsam, womöglich nur das Neue Testament und nicht die alttestamentlichen Propheten zu zitieren. Das Judentum nach der alttestamentlichen Zeit ist den Nichtjuden vielfach höchstens aus Handbüchern bekannt.

46. Auch heute ist das Judentum für die meisten Christen bestenfalls Objekt, nicht Subjekt des Glaubens.

47. Die idealistische Philosophie der letzten drei Jahrhunderte hat das christliche Denken auch bei den Halbgelbildeten weiter von der jüdischen Denkweise entfernt als patristisch-mittelalterliches Denken. Die Begriffswelt eines mittelalterlichen christlichen Antisemiten ist der jüdischen Denkweise weitaus näher als die Ideen mancher wohlwollenden Christen von heute.

48. Das neue Interesse an der Botschaft Jesu gleicht manchmal der Geburt einer hässlichen Ratte: Jesus, der die Sünder liebte, hasste angeblich die Guten; und in Jesu Namen wird der Ermordete, nicht der Mörder für schuldig erklärt. Das nun steht in der Tat im Einklang mit der Auffassung vom Antichrist bei manchen Kirchenvätern.

49. Die kerygmatische Theologie ist im besten Fall »a-jüdisch«; und das Alte Testament sowie das jüdische Element im Neuen Testament sind ihr suspekt. Sie ermöglicht eine antijüdische allegorische Erklärung der Evangelien.

50. Nicht nur die kerygmatische Theologie ist heute »ahistorisch«. Es gibt eine wachsende Tendenz, sich vom historischen Element des Christentums abzuwenden. Das Neue Testament verliert in weiten Kreisen an Bedeutung, obwohl das Christentum wie das Judentum eine historische Religion ist. Der alte Antijudaismus im Christentum war »pseudohistorisch«, der neue ist »ahistorisch« oder sogar »antihistorisch«, obgleich die alten antijüdischen Elemente sich kaum geändert haben.

51. Das wird besonders klar am jetzigen politischen christlichen Antijudaismus. Die Existenz des Judentums als eine Realität wird als fortgesetzte Störung empfunden. Judentum als geduldete Religion wird gegen das Recht der Judenschaft auf volle Existenz ausgespielt. Auch hier macht man ein Zerrbild aus den Worten der Propheten; es ist das alte Zerrbild, das man schon an manchen Stellen des Neuen Testaments gegen die Juden verwendet hat.

³ Vgl. dazu: Thesen christlicher Lehrverkündigung im Hinblick auf umlaufende Irrtümer über das Gottesvolk des Alten Bundes, in: FR XVI XVII, Juli 1965, S. 60 f.

52. Das Christentum kann für die Massen wieder attraktiv werden, wenn es christlich ist. Es kann nur dann gedeihen, wenn es historisch verwurzelt ist: Die Bibel ist ein interessanteres Buch als die Werke der »Gott-ist-tot«-Theologen.

53. Das Christentum und das Judentum sind e i n e Religion.

54. Das Christentum birgt in sich eine neue Möglichkeit, wenn es bereit ist, sich nicht nur von antijüdischen Tendenzen zu reinigen, sondern auch seine Tradition von Anfang an kritisch zu überprüfen. Man sollte auch nicht vor dem Neuen Testament zurückschrecken.

55. Die Spannung zum Judentum war für das Christentum eine historische Notwendigkeit, damit das Christentum eine selbständige Weltreligion für frühere Heiden werde. Diese Notwendigkeit besteht nicht länger. Das Christentum kann sich aus dem Judentum und mit Hilfe des Judentums erneuern. Dann wird es eine humane Religion werden.

56. Jesus wurde zur Ursache der Trennung zwischen Juden und Christen, obwohl dies seinen Absichten völlig entgegengesetzt war. Die Hoffnung für das Christentum ist die Betonung der wirklichen Botschaft Jesu. Dann wird Jesus, der Jude, die Christen und die Juden nicht trennen, sondern verbinden: Jesus, nicht Caesar!

57. Solche und ähnliche bibelgeschichtliche und theologische Überlegungen können noch durch allgemeine religionsvergleichende Beobachtungen unterstützt und verdeutlicht werden. Besonders folgende Sätze sind in diesem Zusammenhang zu erwägen:

a) Wenn eine neue Religion aus einer früheren entsteht und zu einer autonomen religiösen Gemeinde wird, behauptet die neue Gemeinde, sie vertrete die einzige authentische Interpretation der religiösen Ideologie der Muttergemeinde.

b) Gleichzeitig hat die neue Religionsgemeinde auch neue Glaubenssätze, welche die *Mutterreligion* nicht gekannt hat. Ohne die neuen Glaubenssätze würde ja die neue Religion nicht entstanden sein.

c) Da die neue Religionsgemeinde sich der Diskrepanz zwischen der alten und neuen Botschaft nicht ganz bewusst ist, kann sie den Anspruch erheben, die richtige Interpretation der Mutterreligion zu besitzen. Darum meint sie, immer das Recht zu besitzen, von der ursprünglichen Gemeinde zu verlangen, in der neuen Religion aufzugehen.

d) Auch wenn Teile der alten Gemeinde sich zur neuen Religion bekehren, bleibt immer die alte Religion weiter bestehen. Die Mutterreligion bemerkt die neuen Glaubenssätze und ist nicht bereit, sie als eigene anzunehmen.

e) Die neue Religion wird also nicht mit der alten Gemeinde identisch. Manchmal gewinnt darum die neue Gruppe die meisten Adepten ausserhalb der Muttergemeinde. Der Buddhismus ist nicht eine Religion Indiens, sondern anderer Völker, und das Christentum ist die Religion bekehrter Heiden.

f) Das eiserne, wertfreie religionsgeschichtliche Gesetz, nach dem – wenn eine neue Religion aus einer anderen entsteht – die alte nicht verschwindet, gilt also nicht nur für das Judentum und das Christentum. Es gilt, zum Beispiel, auch für die Entstehung des Buddhismus, des Protestantismus aus dem Schosse der Kirche und des Mormonismus aus dem Schosse des Christentums. Der Anspruch der neuen Gemeinde und der Wille der alten, sich nicht aufzulösen, verursachen gegenseitige Spannung, welche im Laufe der Zeit sich zu lockern pflegt. Im Falle des Christentums geht die Spannung sehr langsam zurück.