

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: Dr. Coos Schoneveld, Theolo-
gischer Berater in Jerusalem der Niederländischen
Reformierten Kirche

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

IMMANUEL V/1976 Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

I S. Hugo Bergman. Von Nathan Roten-
streich Ph.D., Professor für Philoso-
phie an der Hebräischen Universität
Jerusalem 147 / IM 2

II Jehoshua Meir Grintz zum Ange-
denken. Von Dr. Benjamin Uffenheimer,
Professor für Bibelwissenschaft, Uni-
versität Tel Aviv 149 / IM 4

III Der Gekreuzigte und die Juden. Von
Dr. David Flusser, Professor für das
Judentum zur Zeit des Zweiten Tem-
pels und für das frühe Christentum an
der Hebräischen Universität Jerusalem 152 / IM 7

IV Die Stellung des Zweiten Tempels im
Leben des Volkes. Von Shmuel Safrai,
Professor für jüdische Geschichte an
der Hebräischen Universität Jerusalem 158 / IM 13

V Der Sabbat im Staat Israel. Von Elie-
zer Schweid Ph.D., Professor der jü-
dischen Philosophie an der Hebräischen
Universität Jerusalem 165 / IM 20

VI Mischna-Geniza-Fragmente. Buchbe-
richt über drei Texteditionen. Von Dr.
Michael Krupp, Jerusalem 172 / IM 27

I Shmuel Hugo Bergman*/**

Von Nathan Rotenstreich Ph. D., Professor für Philosophie an der Hebräischen Universität Jerusalem

Einer Beschreibung von Bergmans religiösem Denken sollte eine kurze Darstellung des Klimas der vorherrschenden philosophischen Anschauung (climate of opinion) vorausgehen, das Bergman beeinflusste und an welchem er tatsächlich teilhatte. Die Prager Tradition philosophischen Denkens hatte einen tiefen Einfluss auf ihn. Ihr prominenter Vertreter Bernard Bolzano (1781–1848), der römisch-katholisch war, entwickelte als zentrales Ideal den Begriff der »Wahrheit an sich«, ein Bereich der Wahrheit, der unabhängig ist von Sätzen, Urteilen und Darlegungen des denkenden Subjekts. Dies ist irgendwie eine platonische Interpretation, nicht des Objektes, sondern der Wahrheit, die behauptet, dass unsere Sätze nicht Bedeutungen entwerfen und in Kraft setzen, sondern dass wir imstande sind, die Wahrheit zu erfassen, die in der Struktur des Universums enthalten ist. Ein anderer Philosoph, der von der Prager Tradition herkam und Bergman beeinflusste, war Franz Brentano (1838–1917). Auch er war römisch-katholisch, brach jedoch mit der Kirche wegen des Unfehlbarkeitsdogmas. Bergman arbeitete ständig mit ihm und führte mit ihm einen Briefwechsel, der nicht nur von biographischer, sondern auch von philosophischer Bedeutung war¹. Bergman wurde von der Bedeutung beeinflusst, die Brentano dem zumass, was er »evidence« (Evidenz) nannte: Es gibt nicht nur Darlegungen im Bereich von Wissen und Erkennen, sondern auch im Bereich von Haltungen, Gefühlen, Liebe und Hass, Ablehnung und Anziehung, die in sich selbst evident sind, so dass man sagen kann: Diese Haltung ist wahr: sie ist moralisch korrekt. Dies ist keine Angelegenheit von Meinung, von reiner Beurteilung, noch in Anwendung eines utilitaristischen Kriteriums in bezug auf nützliche Auswirkungen einer solchen Haltung in der Geschichte der Menschheit.

Ethischen Haltungen sind ihre Rechtfertigungen inhärent. Umstände, wahrscheinlich Wandlungen in zu dem Klima vorherrschenden Anschauungen (general climate of opinion), brachten Bergman in die Nähe der Kantianischen Tradition, durch Hermann Cohen und durch Paul Natorp, der ihn als religiöser und sozialer Denker beeinflusste; ebenso durch Ernst Cassirer, über den Bergman eingehend schrieb und mit dem er korrespondierte. Die Kantische Tradition lässt keinen Raum für Evidenz im Sinne von Brentanos Position. Dennoch ist Bergmans Religionsphilosophie ein Versuch in Richtung auf eine Synthese zwischen Brentano und Kant, zwischen der religiösen Überzeugung, die ihre eigene Evidenz in sich trägt, und der Analyse der Voraussetzungen der wissenschaftlichen Weltanschauung, die die religiöse Weltanschauung einschliesst.

Es gibt einen dritten Trend in Bergmans Denken, der sich in seinem späteren Leben entwickelte, das ihn zu der Intuition, die er anfangs hatte, zurückführte. Das ist das,

was er dialogisches Denken nannte. Es ist in gewissem Grade die existentialistische Position. Es begann mit der Begegnung mit Buber und dem jüdischen Denken der zeitgenössischen jüdischen Renaissance. Es traf sich gerade, dass Bubers »Drei Reden über das Judentum« in Prag vorgetragen wurden, wo Bergman lebte und sehr aktiv in der zionistischen Studentenbewegung »Bar Kochba« war. Bubers drei Vorlesungen vor dieser Hörerschaft bewirkte die Begegnung zwischen ihnen, und der Kontakt setzte sich bis zu Bubers Tod in Jerusalem fort^{1a}. Dennoch bewahrte Bergman eine kritische Haltung Buber gegenüber, die ihren Grund in der verschiedenen Deutung religiöser Phänomene hatte^{1b} und nicht zuletzt auch in dem während seiner letzten zwanzig oder dreissig Jahre Bergmans innewohnenden Drang oder Trend, sich in Richtung auf eine strengere Beobachtung der Gesetze zu bewegen, die Buber nicht für zentral hielt, gemäss seiner Philosophie der Unmittelbarkeit. Nach Buber begegnet der Mensch dem Göttlichen, aber für Gebote ist in seiner Philosophie der Unmittelbarkeit kein Raum. In gewissem Grade trennten sich ihre Wege, trotz des sehr grossen Einflusses, den Buber während ihrer engen Beziehung über die Jahre hin auf Bergman ausübte. Das führte ihn dazu, die moderne existentialistische (oder dialogische) Philosophie im letzten von ihm veröffentlichten Buch über die dialogische Philosophie von Kierkegaard bis Buber², ^{2a}, das demnächst in Englisch und Deutsch erscheinen wird, zu untersuchen.

In diesem Buch, das zur Hälfte von Kierkegaard handelt, zeigt Bergman seine Wertschätzung der Phänomene religiöser Erfahrung, die sich in jedem Zweig existentialistischer Philosophie zeigen, der von der von Heidegger und Sartre eingenommenen Position verschieden ist. Bergman bringt ein klares jüdisches Motiv zum Ausdruck, wenn er in seiner Analyse Kierkegaards feststellt, dass der Trugschluss des Existentialismus darin bestehe, dass er sich nur auf die unmittelbare Erfahrung berufe bzw. in ihr verharre, ohne zu einer klar umrissenen Lebensführung zu führen (*orach chayyim*). Das Buch beruht auf Vorlesungen, die Bergman Jahre zuvor an der Hebräischen Universität gehalten hat. Ich kenne keine andere dermassen gründliche Kritik an Kierkegaard, die sich auf diese Konfrontation von Lebensführung, Lebensweise und unmittelbarer Erfahrung konzentriert. Sicher berührt sie auch eine Spannung in Bergmans eigenem Denken.

Da wir es mit religiösem Denken zu tun haben, möchte ich einen frühen Aufsatz erwähnen, den Bergman 1914 veröffentlichte, betitelt *Kiddush-ha-Shem* (Die Heiligung Seines Namens). Dieser Begriff »kiddush ha-Shem« hat in der jüdischen Tradition die Bedeutung totaler Hingabe, den, sein Leben hinzugeben für die Sache Gottes. In diesem Aufsatz gebraucht Bergman trotz vieler Zitate

* In: »Immanuel«, hrsg. als Originalbeitrag von der Oekumenisch-Theologischen Forschungsgemeinschaft in Israel Nr. 6, Spring 1976 pp. 84–89. Aus dem Englischen übersetzt (Anm. d. Red. d. FR).

** Überarbeitet aufgrund eines Vortrags, gehalten am 10. 12. 1975 zum Gedenken an Shmuel Hugo Bergman bei einem Abend der »Rainbow Group«, einem ständigen Studienzirkel von jüdischen und christlichen in Jerusalem lebenden Wissenschaftlern.

¹ Veröffentlicht in »Philosophical and Phenomenological Research«, Vol. 7, September 1946, pp. 83–158.

^{1a} Vgl. u. a.: Martin Bubers dialogische Philosophie. Ein Vortrag von Hugo Bergman, gehalten am 28. 6. 1965. In: FR XVI/XVII, Juli 1965, S. 65 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

^{1b} Vgl. dazu: Hugo Bergman an Martin Buber, [30. 5. 1949] in FR XXVII/1975, S. 3 f.

² Mosad Bialik, Jerusalem 1974.

^{2a} S. Hugo Bergman: Die dialogische Philosophie von Kierkegaard bis Buber. Hrsg. von Moshe Barant. Hebräische Universität Jerusalem 1976, ca. 300 Seiten, Heidelberg, 1977. Lambert Schneider (= Phönesis. Eine Schriftenreihe. Bd. 1 [Anm. d. Red. d. FR]).

aus der jüdischen Literatur durch die Jahrhunderte hindurch »kiddush ha-Shem« nicht in der Bedeutung »Hingabe« im Sinne einer Aufopferung seines Lebens, sondern im Sinne eines Antwortens auf die Heiligkeit Gottes; es ist die Antwort des Menschen an Gott. Zentral in dieser Haltung der Heiligung ist die Aktivität des Menschen. Der Mensch antwortet aktiv: Sein Selbstbewusstsein ist nicht vorwiegend – wenn wir diesen Ausdruck benützen dürfen – geschöpfliches Bewusstsein, sondern es liegt in der Antwort an Gott. Der Schlusssatz dieses sehr frühen Artikels sagt, dass, seit Aktivität zentral ist, der Zionismus ein neuer Ausdruck menschlicher Aktivität ist. Er macht Schluss mit dem passiven Dahintreiben der Juden auf dem Strom der Weltgeschichte, ermutigt sie aber, selbst aktiv an ihr teilzunehmen. Der letzte Satz jenes Artikels lautet: »Der Zionismus ist unser Kiddush ha-Shem«, d. h. unsere Heiligung Seines Namens. Nur ein paar Sätze beziehen sich auf den Zionismus: Sie enthüllen klar den Vorstoss des Aufsatzes in Richtung auf die Schaffung einer Art von spirituellem Glauben, der das Handeln der Juden in unserer Zeit leiten sollte.

Der Aspekt der Aktivität wird von Bergman bisweilen »Humanismus« genannt. Humanismus hängt eng zusammen mit dem Begriff des eigenen menschlichen Handelns oder (um es anders auszudrücken) steht in engem Zusammenhang mit des Menschen eigener Autonomie oder Spontaneität. Sie äussert sich auf mannigfache Weise. Bergman zeigt jedoch, dass Humanismus nicht menschliche Selbstgenügsamkeit impliziert; das ist ein Hauptmotiv seines Denkens. Autonomie ist auf jene Bereiche begrenzt, die einer Bewertung durch den Menschen selbst offen stehen, selbst wenn sie in religiösen Schriften erscheinen, wie z. B. Gottes Befehl an Saul, Amalek zu zerstören, oder sogar sein Befehl an Abraham, Isaak zu opfern. Sie sind für eine Beurteilung durch den Menschen zugänglich. Bergman kritisierte Kierkegaards Meinung einer Skala von Haltungen, in welcher die ethische Haltung ein Vorstadium darstellt, das der religiösen Haltung Platz macht. Er macht sich die Sicht zu eigen, dass ethische und religiöse Haltung aufeinanderprallen können, und überliess es menschlicher Autonomie, in Fällen des Kollidierens zu entscheiden. Der Mensch hat ein autonomes Recht zu entscheiden und ist keiner vorgegebenen hierarchischen Ordnung unterworfen, in der das Ethische dem Religiösen untergeordnet wäre, wie es die Geschichte von Amalek nahezu legen scheint.

Aber Autonomie ist nicht Autarkie, Selbstgenügsamkeit oder Herrschaft über die Welt. Und hier, denke ich, versuchte Bergman zu zeigen, dass eine negative Beziehung zwischen zwei Meinungen besteht. Wenn jemand der Ansicht ist, die Welt sei eine Gesamtheit sinnloser Daten, so führt ihn das zu menschlichem Selbstgenügen; denn dann ist der Mensch berechtigt, den sinnlosen Daten seine eigene Ordnung aufzuerlegen. Deshalb führt Sinnlosigkeit auf der Seite des Objekts zu Konstruktivismus und Præskriptivismus auf der Seite des Subjekts. Aber wenn jemand sich eine andere Sicht zu eigen macht – und dies ist der Ausgangspunkt von Bergmans Philosophie der Religion und Religionsphilosophie –, nämlich dass die Welt mit Sinn erfüllt ist, dann kann der Mensch nicht die Welt beherrschen, sondern hat auf die Welt zu antworten. Sein bewusster kommunikativer Versuch, die Welt zu erkennen, zu verstehen, ist die Enthüllung in ihr verborgener Sinngehalte. Für Bergman ist sowohl die prinzipielle religiöse Voraussetzung und die Voraussetzung für alle menschlichen Aktivitäten die Bedeutungsfülle der Welt. Der Begriff Sinn hat viele Bedeutungen, wie die analytische Philosophie betont hat. Welches ist die Bedeutung,

an die Bergman sich mit Bezug auf seine religiöse Haltung und Religionsphilosophie wendet? Er betonte nachdrücklich die Beziehung zwischen religiöser Erfahrung und Offenbarung. Religiöse Erfahrung ist eine Begegnung mit der transzendenten Wirklichkeit, die Erfahrung von etwas, das einer Person zukommt und das nur von »Evidenz« (im Sinne Brentanos) bestätigt wird, seine Selbst-Rechtfertigung, was bedeutet, dass er innerhalb seines in sich selbst geschlossenen Bereichs verbleibt. Bergman nimmt die ernst, die religiöse Erfahrung beanspruchen, und hört aufmerksam auf sie. Auch von einem humanistischen Standpunkt aus hält er das für legitim, weil religiöse Erfahrung ein Humanum ist.

Aber wenn seine philosophische Voraussetzung, dass die Welt im Grunde mit Sinn erfüllt ist, zutrifft, dann wird Offenbarung möglich. Offenbarung ist dann eine bewusste Aufdeckung des Sinns. Der der Welt inhärente Sinn wird artikuliert, formuliert und dem Menschen vorgestellt. Bergman teilt nicht die Ansicht vieler religiöser Denker, Offenbarung ist *nötig*, weil die Welt irrational ist; er nimmt an, dass Offenbarung *möglich* ist, weil die Welt sinnvoll ist. Deshalb kann eine Beziehung zwischen Erfahrung und Offenbarung bestehen. Religiöse Erfahrung findet nicht in einem Vakuum statt, sondern ist die menschliche Antwort auf die Offenbarung. Dies ist der harte Kern seines Denkens, der sich in einem langen Prozess von Studium und Reflexion herauskristallisierte. Indem er den Begriff des Ereignisses der Offenbarung einführt, spricht er über verschiedene Offenbarungen, wenigstens soweit es sich um die drei monotheistischen Religionen handelt. Seiner Ansicht nach ergeht eine neue Offenbarung in gewissen entscheidenden Augenblicken menschlicher Geschichte. Der Humanismus, den Bergman vertritt, ist von der Art wie die in Lessings *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, wonach die drei Offenbarungen je ihre eigene Rechtfertigung in sich tragen und wie die drei Ringe Nathans des Weisen gesehen werden, die alle gleich wertvoll sind. Indem er gewissen Trends mittelalterlicher jüdischer Philosophie folgt, charakterisiert Bergman das Judentum als eine Offenbarung, die an ein Volk und nicht an Individuen ergeht.

Die Bedeutungsfülle der Welt ist ein Begriff, der verschiedene Nuancen hat. Er nimmt an, dass die Welt als solche eine Struktur hat, überdies, dass diese Struktur vom menschlichen Verstand erkannt werden kann und dass es einen Fortschritt gibt, im Verlaufe dessen neue Perspektiven von Wissen und Erkenntnis gewonnen werden können. Diese Bedeutungsfülle der Welt impliziert, dass unsere Versuche, die Welt zu erkennen, nicht auf Täuschung beruht, sondern dass wir die Welt *deuten* können. Sie impliziert weiterhin, dass es dem Menschen erlaubt ist, zu erwarten, dass die Offenbarung ihn hinführt, was er tun soll. Wenn die Welt voller Sinn ist, wird sie den Menschen weder in die Irre führen noch ihn in Einsamkeit belassen. Hier unterscheidet sich Bergman von Buber – wir kommen auf diesen Punkt zurück.

Das eindeutige Vorherrschen des »Du« ist wesentlich für Buber. Für Bergman ist die Existenz des »Du« nicht genug, sondern er sucht die Bedeutung des »Du«, die Offenbarung, die Gebote, wie auch die Reaktion, die das »Du« in uns auslöst. Dieser Unterschied erklärt den Unterschied im Lebensstil zwischen beiden. Buber betont die Unmittelbarkeit, Bergman versucht, sein Leben nach den Geboten zu gestalten und sie in das Gefüge seines Lebens einzugliedern, wie es auch Franz Rosenzweigs Anliegen war. Bergman meint, dass der Dialog, die Beziehung zum andern, die die Basis religiöser Erfahrung ist, nicht nur Unmittelbarkeit in Betracht zieht, was Buber betont, son-

dern auch Meditation. Die Bedeutungsfülle der Welt hat eine zusätzliche wichtige, in der Tat eine religiöse Implikation. Sie erfordert die Bejahung, nicht nur die Erkenntnis der Realität – nicht nur der Annahme der Offenbarung willen, sondern auch wegen menschlicher Anerkennung der Realität. Im letzten Abschnitt seines Lebens betrachtete er, in der Tradition des jüdischen Gebetes, die verschiedenen Segnungen der Dinge der Welt, deren der Mensch als eine Zusammenfassung der Bejahungshaltung sich erfreuen kann. Das Segnen (berachah oder kiddush) schliesst die Anerkennung der Wahrheit ein, dass die Welt einem gegeben ist; sie gehört einem nicht, sie ist nicht von einem selbst geschaffen, man kann sich der Welt »erfreuen«, weil sie einem begegnet; diese Begegnung ist in der Haltung des Segnens ausgedrückt^{2b}. Andernfalls – wenn die Welt einem nicht gegeben wäre – wäre es einem verboten, sie zu nutzen.

Diese frühe Haltung der gegenseitigen Beziehung und des Antwortens, die für den oben erwähnten Artikel von 1914 über die Heiligung des Namens (Kiddush ha-Shem) charakteristisch war, wurde mehr und mehr der zentrale Kern und Gehalt von Bergmans Denken.

Bergman war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und ein sehr wacher und intensiver Leser. Er bewältigte die Fülle, indem er für sich selbst einen Dialog zwischen diesen verschiedenen Denkern inszenierte, die alle einander irgendwie kritisierten. Er stellte die Geschichte der Philosophie dar als einen sich fortsetzenden Dialog zwischen Philosophen, die nur Teilsichten bieten und so die To-

talität im von Cusanus definierten Sinne artikulierten, was in der Verschiedenheit der Systeme offenbar wird. Diese Art und Weise, sie zu betrachten, war eine Art didaktischer Kunstgriff, den er für sich als Lehrer, Professor und Ausbildender anwandte; gleichzeitig versuchte er, seinem eigenen Denken diese Hauptströmungen im weiten Spektrum des Dialogs unter Philosophen einzuverleiben. Dieses Bemühen um Integration brachte ihn dazu, in den frühen zwanziger Jahren ein sehr bedeutendes Buch über die Rolle des Kausalitätsprinzips in der modernen Physik zu schreiben, das vor kurzem in englischer Sprache (ursprünglich in deutsch)³ veröffentlicht wurde. In diesem Buch versuchte er, sich mit der Krise der modernen Physik, wie sie im Denken Heisenbergs und anderer zum Ausdruck kommt, auseinanderzusetzen. Er blieb ein Philosoph der Wissenschaft, ein Philosoph des Erkennens. Jedoch hält er eine Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Erkennen aufrecht. Erkennen ist weiter als Wissenschaft; Wissenschaft kann auf gewissen Voraussetzungen beruhen, Erkennen sich der Transzendenz zuwenden. Während er Erkennen auf den Bereich der Tatsachen eingrenzte, gelangte er nicht zu der Schlussfolgerung, dass Wissenschaft und Erkennen gleich sind und dass deshalb nur der Glaube die Grenzen des Erkennens überschreiten kann. Erkennen überschreitet die Grenzen der Wissenschaft. Erkennen enthüllt die Sinnhaftigkeit der Realität und ist so die Haupthaltung jedes religiösen Zugangs.

^{2b} Vgl. dazu Hugo Bergman: Einiges über den jüdischen Segensspruch in FR III/IV, Januar 1951, S. 26 ff.

³ Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik, Vieg & Sohn, Braunschweig 1929.

II Jehoshua Meir Grintz zum Angedenken*

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

Am 1. 5. 1976 starb Dr. Jehoshua Meir Grintz, seit 1959 Professor für Bibelwissenschaft an der Universität Tel Aviv. Er wurde 1911 in Radom (Polen) geboren, wo er sich die Grundlagen seiner jüdischen Bildung aneignete. Unmittelbar nach seiner Einwanderung im Jahre 1937 studierte er an der Hebräischen Universität Landeskunde, Bibel und jüdische Geschichte. Ausserdem befasste er sich mit Ägyptologie und klassischer Philologie, wobei er sich auf griechische Sprache und Literatur konzentrierte. So erwarb er sich das notwendige Handwerkszeug für die Erforschung der Epoche des Ersten und Zweiten Tempels.

Bei dem bescheidenen Umfang der Hebräischen Universität damals waren die Beziehungen zwischen Lehrern und Studenten sehr viel enger und persönlicher als heute nach dem ungemein raschen Anwachsen der akademischen Institutionen in den fünfziger und sechziger Jahren. Auch das Bild des Studenten hat sich erheblich verändert; damals waren die meisten Neu-Einwanderer und nur wenige im Land geboren, und das Durchschnittsalter lag höher als üblich. Damals kamen die Neuankömmlinge aus den europäischen Ländern, wo seit der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten die Wogen antisemitischer Ausschreitungen immer höher schlugen. Die Studenten aus Osteuropa brachten eine

vorwiegend religiöse oder hebräisch säkulare Bildung mit – zum Teil kamen sie aus dem Lehrhaus und hatten auf den litauischen Talmud-Hochschulen gelernt; einige unter ihnen hatten bereits ein hohes Mass an Gelehrsamkeit erreicht, bevor sie ein akademisches Studium aufnahmen¹. Die Studenten aus Zentral- und Westeuropa hatten das Gymnasium absolviert und zum Teil ihr Studium unter dem Druck des NS-Regimes abbrechen müssen. Sie verfügten zumeist über eine wohlfundierte klassische Bildung, einschliesslich Vertrautheit mit den griechischen und römischen Quellen.

Der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs versetzte eine grosse Anzahl der Studenten in eine überaus schwierige Lage, denn er schnitt sie von ihren Unterhaltsquellen in Europa ab. Einige traten in die britische Armee ein, um gegen Hitler zu kämpfen, andere studierten weiter und verdienten sich ihren Lebensunterhalt als Bauarbeiter oder durch andere Schwerarbeit, als Angestellte oder als Lehrer; die meisten gehörten einem der damaligen halb-offiziellen oder gar den von der Mandatsregierung verfolgten para-militärischen Verbänden an. In jenen Tagen hatte Grintz wirtschaftlich schwer zu kämpfen, denn die

* Nachruf, gehalten am 10. 6. 1976 an der Universität Tel Aviv.

** Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. Angela von Kries, Jerusalem.

¹ Unter ihnen möchte ich Gedaljahu Alon erwähnen, der dann zu einem der grössten Erforscher der Epoche des Zweiten Tempels werden sollte; er starb im Alter von 48 Jahren. Zu diesen Studenten aus Polen und Litauen gehört auch Saul Lieberman, einer der grossen Talmud-Forscher unserer Generation; bis heute lehrt er Talmud am Jewish Theological Seminary in New York.

Arbeitsmöglichkeiten waren nicht eben reichlich. Zusätzlich bedrängend war die Isoliertheit und die bedrückende Sorge um das Geschehen rings um uns her und in Europa. Bei Grintz kam zu alledem noch ein körperliches Leiden hinzu, das ihm von Kind auf zu schaffen machte und ihn in Abständen aufs Krankenlager warf. Er fand jedoch einen treuen Freund in seinem Lehrer und Meister Professor Umberto Cassuto, s. A., der seine Talente zu schätzen wusste, ihn förderte und während jener harten Zeit ermutigte. Im Jahre 1943 schloss Grintz seine Studien mit dem Magister-Examen ab. 13 Jahre später, 1956, erhielt er für seine Studien zum Buch Judith den Doktor-Titel verliehen. Seit 1951 war er fester Mitarbeiter der hebräischen Enzyklopädie in den Abteilungen Bibel, Geschichte des Alten Orients, der Epoche des Ersten und des Zweiten Tempels. Von 1959 bis zu seinem Tode gehörte er dem Lehrkörper der Universität Tel Aviv an, wo er 1969 einen Lehrstuhl erhielt. Das sind die wenigen äusseren Daten eines reichen schöpferischen Lebens.

Der Bogen seines vielfältigen wissenschaftlichen Schaffens war weit gespannt. Er umfasste praktisch die beiden formativen Epochen der jüdischen Kultur, die des Ersten und Zweiten Tempels, und gründete sich besonders auf die Erforschung der Realia. Bedeutend sind seine Beiträge zu zwei Disziplinen: zur historischen Ethnographie und Geographie². In seinen zahlreichen, erst zum Teil veröffentlichten Studien über das Buch Genesis tritt er für die Echtheit der dortigen historischen Überlieferungen ein. Insbesondere zieht er gegen die gewöhnlich innerhalb dieses Buches angenommenen Anachronismen zu Felde. Einer der in der Forschung bis heute fraglichen Punkte ist das Philister-Problem, denn soweit uns bekannt, kamen sie erst im Lauf des 11. Jahrhunderts ins Land, also Jahrhunderte nach der Patriarchen-Zeit. Grintz unternahm wissenschaftliche Anstrengungen und verwandte grossen Scharfsinn darauf, nachzuweisen, dass die Gesellschaftsstruktur der im ersten Buch Moses erwähnten Philisterstädte völlig verschieden sei von jener der in den Samuel-Büchern aufgeführten. Informationen aus griechischen und mesopotamischen Quellen kombinierte er zu dem Nachweis, dass der philistäischen Einwanderungswelle, die wir aus dem 11. Jahrhundert kennen, eine frühere vorausging. Er stellte die These auf, dass dieses uns bisher unbekannte historische Faktum im ersten Buch Moses seinen Niederschlag gefunden hat³. Ein zentrales historisches Problem, das sich im Lauf der letzten Generation durch die archäologischen Forschungen ergeben hat, dreht sich um die Beschreibung der Landnahme im Buch Josua. Die moderne Wissenschaft hat den historischen Charakter dieser Beschreibung in Frage gestellt und verschiedene Wege zur Lösung des Problems eingeschlagen. Eines der schwierigsten Probleme wurde auf die Ausgrabungen in Et-Tell (an der Strasse Jerusalem-Nablus, südlich von Ramalla) hin noch in den dreissiger Jahren von Judith Krause aufgeworfen;

dieser Ort wird in der Regel mit dem biblischen Ai identifiziert, das laut Kapitel 8 von Josua erobert wurde. Der archäologische Befund hat nun aber ergeben, dass Et-Tell erheblich vor der Eroberung des Landes im 13. Jahrhundert zerstört worden ist. Darauf und auf weitere Funde gründen die meisten Forscher bis zum heutigen Tag ihre Annahme, dass die Landnahme kein einmaliges Ereignis war, wie im Buch Josua berichtet, sondern ein allmählicher Prozess, der sich in kriegerischer und friedlicher Form über viele Generationen hinzog. Grintz protestierte lebhaft gegen diese These und vertrat die Ansicht, dass die Identifizierung von Et-Tell mit Ai falsch sei, vielmehr handele es sich bei Et-Tell um Bet-Awen⁴. Begeistert schloss er sich Y. Kaufmanns allgemeiner Auffassung von der Landnahme an⁵. Kaufmann vertrat in seinen Büchern entschieden die historische Wahrscheinlichkeit der Landnahme-Erzählungen im Buch Josua, wobei er heftige Kritik an der Schule Alt-Noth⁶ übte.

Besonderes Interesse zeigte er am Problem der Priester-Schrift. Bekanntlich ist die Wellhausen-Schule der Meinung, dass die »Quelle P«, zu der das dritte Buch Moses sowie erzählerische Partien aus dem ersten, zweiten und vierten gehören, im babylonischen Exil oder in der Frühzeit des Zweiten Tempels verfasst worden ist, denn zum Teil gibt sie die Verhältnisse unter der Herrschaft der Hohen Priester in der persischen Epoche wieder. Bereits Kaufmann hat an dieser These gerüttelt: Er erkennt die gesonderte Existenz einer priesterlichen Quelle an, datiert sie aber hinauf ins 8. Jahrhundert, d. h. in die Königszeit. Der Ausgangspunkt der Grintzschen Kritik waren die Vorschriften für die rituelle Schlachtung in 3. Mose 17, ein Kapitel, das für Wellhausens System von grundlegender Bedeutung ist. Aufgrund einer Analyse dieses Abschnitts, die stark von David Hoffmann beeinflusst ist⁷, sowie Vergleich mit 1. Samuel 14, 32 ff. stellte er fest, dass die Bestimmungen von 3. Mose 17 weder mit dem babylonischen Exil zu tun haben noch auf dem Hintergrund der Bedingungen zur Zeit der Könige oder der Landnahme zu erklären sind. Vielmehr gibt dieser Abschnitt die Verhältnisse von Israels Wüstenwanderung wieder, vor der Landnahme, die das Volk in Kontakt mit der kanaänischen Kultur brachte. Die dortige Warnung der Bibel richtete sich nicht gegen den Baals-Kult, sondern gegen den Kult von Wüsten-Dämonen, den *Seirim*⁸. In seinen letzten Lebensjahren wandte er sich von neuem der Priester-Schrift zu – diesmal unter rein sprachlichem Gesichtspunkt: In einer Reihe von Aufsätzen⁹ betont er das hohe Alter von kultischen und soziologischen Ausdrücken und Termini aufgrund von Vergleich mit ägyptischen und akkadischen Quellen. Er kommt zu dem Schluss, dass die sprachliche Basis des 3. Buch Moses zum Teil die Patriarchen-Zeit, zum Teil die Zeit des Auszugs aus Ägypten (13. Jh.) widerspiegelt.

Eine soziologische Fundierung seines Systems findet sich in seiner Abhandlung über die Erzählung Josua Kapitel 9¹⁰. Im Gegensatz zur Auffassung der Schule Alt-Noth, dass hier eine ätiologische Sage in der Bearbeitung

² Die meisten seiner zahlreichen Beiträge auf diesem Gebiet erschienen in dem Band *Studies in early Biblical ethnology and history* (hebr.), Tel Aviv 1969; aber wichtiges Material ruht noch in zwei bisher unveröffentlichten Arbeiten. Eine davon, »Einleitung ins Buch Genesis« (hebr.), befasst sich mit dem altorientalischen Hintergrund der Patriarchen-Erzählungen unter besonderer Berücksichtigung der Beziehung dieser Erzählungen zum Onomastikon von Mari und Nuzi. Diese Übersicht soll im Magnes-Verlag der Hebräischen Universität erscheinen. Die zweite Arbeit, »Völkerschaften der Bibel« (hebr.), ist eine Ethnographie der Bibel; auch diese Monographie liegt druckbereit vor.

³ Die Philister von Gerar und die Philister an der Küste (hebr.), in: *Studies in Memory of Moses Schorr*, New York 1944, 96–111; Das erste Auftauchen der Philister in Inschriften (hebr.), in: *Tarbiz* 17 (1946), 32–42.

⁴ Das »Ai« bei Bet Awen (zur Identifizierung von Et-Tell und zur Lage von Ai) (hebr.), in: *Sinai* 21 (1947), 219–228.

⁵ Das geht aus seiner Rezension hervor, die April 1954 in der Zeitung *haArez* zu Kaufmanns Buch »Die biblischen Berichte von der Landnahme« und zu dessen Kommentar zum Buch Josua erschien.

⁶ Dazu mein Aufsatz über Kaufmann, *FR XXVII/1975*, S. 159–167.

⁷ D. Hoffmann, *Das Buch Leviticus*, Berlin 1905.

⁸ *Ye shall not eat on the blood* (hebr.), in: *Zion* 31 (1966), 1–17.

⁹ *Archaic Terms in the Priestly Code* (hebr.), in: *Leschonenu* 39/40 (1965/6).

¹⁰ *The treaty with the Gibeonites* (hebr.), in: *Zion* 26 (1961), 69–84.

des Deuteronomisten vorliegt, hielt er an der historischen Echtheit der Einzelheiten des Berichts fest und verglich sie mit entsprechendem Material aus Verträgen der hethitischen Vasallen-Staaten aus dem zweiten Jahrtausend. Daraus entnahm er unter anderem, dass der Begriff »Gemeinde« (»Eda«), der sich im 3. Buch Moses findet, nicht die Kultgemeinde zur Zeit des Zweiten Tempels bezeichnet, sondern den nach militärischen Prinzipien organisierten Stämmeverband zur Zeit der Landnahme. Aus diesen sowie einigen erst posthum veröffentlichten Aufsätzen¹¹ ergeben sich zwei Schwerpunkte seines Interesses auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft:

1. die fünf Bücher Moses, zu deren Ehrenrettung er die Quellenhypothese zu widerlegen sucht,
2. die alte historiographische Literatur, wobei sein Hauptziel darin besteht, die historische Echtheit der Berichte von der Landnahme in den Büchern Josua und Richter aufzuweisen.

Ein weiteres Forschungsgebiet, auf dem er sich engagierte, ist die Epoche des Zweiten Tempels nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil. Auch hier verfolgte er die Absicht, die Dinge auf ihren ursprünglichen Stand zu bringen¹². Zunächst legte er die geographisch-historische Grundlage in seiner Arbeit »Die Städte von Nabrachta – zur Geschichte der israelitischen Besiedlung von Galiläa und Samarien in der vor-hasmonäischen Zeit«. Danach holte er weiter aus in einem zweiten Aufsatz »Räumliche Ausbreitung nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil«. Im erstgenannten Aufsatz weist er nach, daß schon in der persischen Epoche ein jüdischer Siedlungsraum im Grenzgebiet zwischen Jesreel-Ebene und Samarien existierte, und zwar handelt es sich um die Orte, die im Talmud »Städte von Nabrachta« genannt werden. In dieser Arbeit untersuchte er zum ersten Mal die geographischen Daten des Buches Judith. Den krönenden Abschluß seines Schaffens auf diesem Gebiet bildet seine wissenschaftliche Ausgabe dieses Buches¹³. Zunächst stellte er dessen Text durch Vergleich der verschiedenen auf uns gekommenen griechischen Versionen her und unternahm sogar die Rekonstruktion des verlorenen hebräischen Originals. Zu dieser Übersetzung gab er gründliche philologische Erläuterungen, in denen er die Problematik aufzeigte, mit der er sich auseinanderzusetzen hatte, sowie den jeweils eingeschlagenen Weg zur Lösung. Die Einleitung zu dieser Aufgabe befasst sich mit den literarischen und historischen Fragen, die mit dem Verständnis des Buches und seinem geschichtlichen und geographischen Hintergrund zusammenhängen.

Aus diesen Forschungen ergeben sich in der Hauptsache zwei Schlussfolgerungen:

1. Das Buch Judith stammt aus der persischen Epoche und gibt ein zuverlässiges Bild vom Leben der jüdischen Siedler in jener Zeit. Diese Annahme steht in krassem Widerspruch zu der in der Forschung bis heute verbreiteten Meinung, es handle sich um eine erfundene Geschichte aus der hellenistischen Epoche, die jeder historischen Grundlage entbehre.
2. Die zweite Folgerung ist von historisch-geographischer Bedeutung, denn die Zuverlässigkeit der geographischen Daten im Buch Judith ist unumstritten. Daraus ist zu

entnehmen, dass die jüdische Besiedlung nördlich über Samarien hinausreichte. In diesem Punkt basierte Grintz seine historisch-geographische Beweisführung auf Arbeiten seines Lehrers und Meisters Professor Samuel Klein, s. A.¹⁴. Zu den geographischen Argumenten fügte er die Tatsache hinzu, dass nirgendwo über Eroberungen im Gebiet von Samarien berichtet ist, das bedeutet, dass dieser Landstrich von jeher jüdisch besiedelt und nie eine heidnische Enklave war, wie es sich die Gelehrten im vorigen Jahrhundert vorgestellt hatten.

Mit diesen seinen Arbeiten suchte Grintz eine der am wenigsten bekannten Epochen der jüdischen Geschichte zu erhellen, von der Zeit Esras und Nehemias bis zur hellenistischen Eroberung, d. h. vom Ende des 5. bis ins 2. vorchristliche Jahrhundert. Nach Grintz war dies eine Epoche der Konsolidierung und Selbstbesinnung, in der die Grundlagen des Judentums gelegt wurden. Entsprechend der These von Professor Y. Baer, dass sich zu eben dieser Zeit die frühe Halacha herauskristallisierte, wie sie in frühen Zeugnissen von Mischna und Baraita formuliert ist¹⁵, datiert Grintz einen Teil der Apokryphen in diesen Zeitraum. Erst aufgrund positiver Würdigung dieser Epoche als einer formativen in gesellschaftlicher, religiöser und nationaler Hinsicht lässt sich der rasche historische Aufschwung begreifen, den die jüdische Geschichte nach dem Makkabäer-Aufstand gegen Ende des 2. Jahrhunderts genommen hat.

Eine andere Epoche, der Grintz Arbeiten gewidmet hat, ist die Spätzeit des Zweiten Tempels. Es waren die Handschriften-Funde am Toten Meer, die sein besonderes Interesse an diesem Zeitraum erregten. In einem umfassenden Artikel über die »Einheitsgemeinde«¹⁶ stellt er vorsichtig Vergleiche an zwischen Gebaren und Ansichten der Qumran-Sekte und dem Dichten und Trachten der »Boethusäer« aus der rabbinischen Literatur, d. h. der Essener; nach seinen Ausführungen erlaubt die weitgehende Übereinstimmung zwischen beiden Sekten ihre Identifizierung. Dieser Aufsatz, der von bewundernswerter Vertrautheit mit den Schriften des Josephus, mit der talmudischen, apokryphen und jüdisch-hellenistischen Literatur zeugt, stellt einen Meilenstein dar in der Erforschung der Handschriften vom Toten Meer, und seine Ergebnisse sind heutzutage bei den meisten Gelehrten anerkannt.

Seine Beschäftigung mit dem Buch Judith bringt uns auf ein weiteres Forschungsgebiet von ihm: die Weisheitsliteratur samt ihren ägyptischen Ursprüngen. In dem Sammelband »Erzählungen, Psalmen und Gleichnisse aus der altägyptischen Literatur«¹⁷ legt er dem hebräischen Leser Übersetzungen ägyptischer Dichtung und Prosa vor mit kurzen Einleitungen und Erläuterungen schwieriger Stellen. Die Mehrzahl der hier ausgewählten Texte steht in direkter oder indirekter Beziehung zur jüdischen Geschichte oder zur Bibel. Das nette Heft »Einleitung ins Buch der Sprüche«¹⁸ rundet sein Schaffen auf diesem Gebiet ab. In seinem 1973 erschienenen Buch »Einleitungsprobleme in die Bibel« behandelt er Fragen des Bibel-

¹¹ Zur Hochdatierung des »Bundesbuches« (hebr.), in: GS Israel und Zwi Broido, 1966, 57–68.

¹² Seine Arbeiten über diesen Zeitraum sind zum grossen Teil gesammelt in dem Band »Abschnitte aus der Geschichte des Zweiten Tempels« (hebr.), Jerusalem 1969.

¹³ Sefer Yehudith (The Book of Judith), a reconstruction of the original Hebrew text with introduction, commentary, appendices and indices, Jerusalem 1957.

¹⁴ Samuel Klein war der erste Professor für israelische Landeskunde an der Hebräischen Universität; er starb 1940. Er hat über die jüdische Siedlungsgeschichte im Land Israel zur Zeit des Zweiten Tempels und nach dessen Zerstörung gearbeitet. Auf diesem Forschungsgebiet hat er Pionierarbeit geleistet.

¹⁵ Y. F. Baer, Israel among the nations (hebr.), an essay on the history of the period of the second Temple and the Mishna and on the foundations of the Halacha and Jewish religion, Jerusalem 1955.

¹⁶ In: Sinai 32 (1953), 11–33; auch in: »Abschnitte aus der Geschichte des Zweiten Tempels« (hebr.), Jerusalem 1969, 105–142.

¹⁷ Jerusalem 1965.

¹⁸ Im Verlag der Jewish Agency 1958.

Textes, der antiken Übersetzungen, der Kanonisierung der biblischen Bücher, und damit schliesst sich der Kreis, in dessen Mittelpunkt die Bibel stand.

In seinen schriftlichen Arbeiten erweist sich Grintz als ein sehr schreibgewandter und streitbarer Forscher, der vor der kompromisslosen Vertretung der von ihm als richtig erkannten These selbst dann nicht zurückschreckt, wenn sie in absolutem Gegensatz zur allgemein üblichen wissenschaftlichen Auffassung steht. Seine Gabe der wissenschaftlichen Intuition und seine Fähigkeit, an den bedeutendsten Knotenpunkten der Wissenschaft anzusetzen, verleihen seiner Methode Gültigkeit und Gewicht.

Auch wenn er kein umfassendes systematisches Werk verfasst hat, ist der thematische Bogen seiner Forschungen weit gespannt und können zur Lösung grundsätzlicher Probleme in der jüdischen inneren und äusseren Geschichte beitragen. Selbst wer seinen Folgerungen nicht uneingeschränkten Beifall zollen kann, besonders was seine Positionen bezüglich der älteren Geschichte Israels betrifft, wird sich mit seinen Ideen auseinanderzusetzen haben, denn sie sind aufgrund reicher Kenntnis und sorgfältiger Überlegung geschrieben.

Seine Begabung und sein schöpferischer Elan haben sich ausserdem in Dutzenden von Aufsätzen, Miszellen und Notizen niedergeschlagen, die vielerorts erschienen sind. Daraus ragen insbesondere seine Reise- und Landschafts-

beschreibungen hervor sowie seine Skizzen von Persönlichkeiten, geistigen und politischen Grössen. Bemerkenswert sind seine polemischen Stellungnahmen zu aktuellen Problemen und zu den Existenzproblemen des jüdischen Volkes in seinem Land. In diesen Äusserungen tritt er als militanter Zionist auf und erhebt unser historisches und politisches Recht auf das Land Israel zu einem Grundprinzip der Politik Israels.

Seine wissenschaftliche und publizistische Wirksamkeit erklärt sich von diesem Aspekt her als Dienst an der Renaissance Israels im eigenen Land. Ebenso wie er auf dem Gebiet der Wissenschaft gegen überkommene Meinungen und Routine anging, erwies er sich in seinem gesellschaftspolitischen Denken als ein scharfer und eigenständiger Denker, der sich nicht scheute, gegen Routine und Mittelmässigkeit Stellung zu nehmen. Von seinem persönlichen Engagement für die Sache Israels zeugt folgender Abschnitt aus seiner Einleitung zum Buch Judith. Dort berichtet er: »Diese Arbeit, die ich im Jahre 1946 begonnen habe, ist erst am Vorabend des Freiheitskrieges (1948) fertig geworden. Meine letzten Arbeitstage waren grosse, ergreifende, stürmische Zeiten, als die letzten Zeloten aus ihrem Schlaf zu neuer Tat erwachten. Nach den Schrecken und den himmelschreienden Greueln der Vernichtung wurde der einzelne und die Gemeinschaft wieder zur Tat fürs Volk aufgerüttelt.«

III Der Gekreuzigte und die Juden*/**

Von Dr. David Flusser, Professor für vergleichende Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem***

der Theologischen Fakultät Luzern als Dank

Die Judenfeindschaft ist nicht eine christliche Erfindung, aber durch das Christentum wurde sie hochgespielt, und der christliche Antijudaismus schwindet nur langsam. Judenfreunde sagen oft wohlmeinend: »Wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten, wir hätten uns nicht mit ihnen des Blutes der Juden schuldig gemacht« (vgl. Mt 23, 30 f.). Aus leider für den Aussenstehenden durchsichtigen apologetischen Gründen entstehen dazu noch pseudohistorische Konstruktionen, um das schwere Leiden der Juden durch die Christen als eine Entgleisung zu entschuldigen. Diese Theorie wird weitergegeben, und von dem jüdischen Gesprächspartner wird verlangt, er solle mit der gutgemeinten Entschuldigung glücklich leben. Das könnte man vielleicht noch irgendwie ertragen, aber was soll dazu ein Forscher sagen? Leider kann es ihm leicht passieren, dass, wenn er ein Jude ist und z. B. es sein wissenschaftliches Gewissen nicht erlaubt, »Antijudaistica« im Neuen Testament als »prophetische Scheltreden« dankend entgegenzunehmen, dann sein christlicher Kollege aggressiv wird! Soll dann der jüdische Forscher um des lieben Friedens wegen die einfache Wahrheit, die aus den Texten spricht, verleugnen? Doch wir wollen hier nicht allgemeine Fragen behandeln. Wir werden an einem Beispiel zeigen, wie schon sehr früh die ursprüngliche Tatsache der Sympathie des jüdischen Vol-

kes mit dem gekreuzigten Jesus zu einer Feindschaft der spottenden Menge geworden ist. Wenn es uns gelingen wird, diese Umbiegung in den Schriften aufzuweisen, dann werden wir einen wunden Punkt berühren. Es fing vielleicht mit einer tendenziösen Verschiebung an – und die späteren Folgen sind ja bekannt. Ich betone: Es ist die Pflicht des Historikers, wenn er auf eine blutige Ungerechtigkeit stösst, die den Keim künftiger Verbrechen in sich birgt, sie als solche zu bewerten, sonst ist er nur ein Sammler und kein Wissenschaftler.

Noch eine Vorbemerkung: Ich bin bei meinen Arbeiten von der Voraussetzung ausgegangen¹, dass der alte Bericht am besten bei Lukas erhalten ist und dass Markus den Stoff gründlich überarbeitet hat, und, wo Markus vorliegt, hängt von ihm meistens Matthäus ab. In meinem Jesus-Buch² habe ich leider diese Erkenntnis an den Bericht über die Kreuzigung nicht genügend gründlich angewandt. Erst jetzt konnte ich die besondere Wichtigkeit der Unterschiede zwischen Lukas und Markus bei der Schilderung der Kreuzigung erkennen. Meine Folgerungen, die ich bringen werde, haben also keine ideologische, sondern philologische Grundlagen. Ihr Ausgangspunkt ist die literarkritische Methode.

Man pflegt sprichwörtlich von der Menge zu sagen, an einem Tag rufe sie »Hosianna« und am nächsten Tag »Kreuzige«. Dieses Sprichwort entstand aus einem bestimmten Verständnis des markinisch-matthäischen Berichts über die Kreuzigung. Doch diese Volksweisheit

* Mit freundlicher Genehmigung der Theologischen Fakultät Luzern entnommen dem Jahresbericht 1975/76, S. 18–29, der Theologischen Fakultät und Katedhetischem Institut (Anm. d. Red. d. FR).

** Erscheint in der englischen Ausgabe von »IMMANUEL«, Nr. 7, im Frühjahr 1977.

*** Im Wintersemester 1975/76 Gastprofessor an der Theologischen Fakultät Luzern.

¹ Siehe David Flusser, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1968, S. 10 f.

² a. a. O. 133.

drückt nicht den Sinn dieser Berichte aus. Wenn uns nicht Lukas erhalten wäre, könnten wir eher annehmen, dass die Volksgruppen, die an dem Gekreuzigten vorbeigegangen sind, teilweise aus der Partei der sadduzäischen Hohenpriester bestanden haben, aber die meisten waren einfach sadistischer Pöbel, der sich über den gekreuzigten Messias belustigt hat. Ich habe sogar angenommen, dass das Psalmwort (22, 2), das Markus 15, 34 und Matthäus 27, 46 als das letzte Wort Jesu bringen, eine unfreundliche Interpretation des letzten Schreies Jesu durch die Umstehenden gewesen ist, die dann Markus irrtümlicherweise in den Mund Jesu selbst gelegt hat³. Warum wäre es nicht möglich gewesen, dass es damals unter den Juden einen rohen Pöbel gegeben hat? Es konnten ihn wirklich die Vorbeigehenden lästern, die Hohenpriester konnten über ihn spotten und die Mitgekreuzigten konnten ihn schmähen und die Dabeistehenden konnten spöttisch meinen, der Sterbende rufe den Elias: »Wartet, wir wollen sehen, ob Elias kommt, ihn herabzuholen.« Die Schriftgelehrten (Mk 15, 31; Mt 27, 41) und die Ältesten (Mt 27, 41), die zusammen mit den Hohenpriestern sich am Spott beteiligt haben, könnte man dann entweder als eine sekundäre Erweiterung ansehen oder sie anders weginterpretieren⁴. Was wir bei Markus lesen, muss also nicht an sich eine tendenziöse Verzeichnung sein; so was kann man sich vorstellen, dass es sich wirklich ereignet hat – ohne dass es unhistorisch die Juden belastet. Aber es hat sich wieder gezeigt, dass man ein Ereignis leicht historisch falsch einschätzen kann, wenn man nicht als erstes die Quellen selbst miteinander vergleicht und sie nicht literarkritisch untersucht. In unserem Fall wirkt es sich gefährlich aus, dass wir schon alle verlernt haben, Lukas zu lesen, ohne dabei von Markus und Matthäus unwillkürlich beeinflusst zu sein.

Wir wollen nun sehen, was Lukas (23, 26–49) über die Kreuzigung Jesu zu berichten weiss. Oder anders gesagt: Wer waren nach Lukas bei der Kreuzigung Jesu seine Feinde, und wer waren seine Freunde? Auf dem Wege zwangen die Römer einen vorübergehenden Juden namens Simon, aus Cyrene in Nordafrika, das Kreuz Jesu zu tragen. An jüdischen Festtagen den Pilgern einen Frondienst zu befehlen, war für die römische Besatzungsmacht nichts Ungewöhnliches – eine fürchterliche Erniedrigung in diesem Falle, wie man sie auch in der Zeit des Nationalsozialismus gekannt hat. »Es folgte ihm aber eine grosse Schar des Volkes und von Weibern, die wehklagten und ihn beweinten« (Lk 23, 27). Dies und die folgenden Worte Jesu zu den Töchtern Jerusalems (Lk

23, 28 f.) sind ein Sondergut des Lukas. Vorläufig könnte man meinen, dass Markus, und ihm folgend Matthäus, diese Worte ausgelassen hat, weil er auch sonst die Weh Worte Jesu über Jerusalem fast ganz auslässt. Aber vielleicht wird auch dieses Verhalten des Markus bedeutsam, wenn man seine Beschreibung der Kreuzigung mit der des Lukas vergleichen wird. Jedenfalls fehlen bei Markus nicht nur die Wehrufe, die Worte Jesu zu den Töchtern Jerusalems, sondern auch die grosse Schar des Volkes und die Frauen, die über Jesus wehklagten und ihn beweinten haben. Auch die Worte des Gekreuzigten: »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun« (Lk 23, 34) befinden sich nur bei Lukas, aber auch dort nicht in allen Handschriften. Das Wort wurde seit dem zweiten Jahrhundert von solchen Schreibern oft ausgelassen, die wussten, was sie damit getan haben⁵. Sie haben offensichtlich gemeint, Jesus habe seinen himmlischen Vater um Verzeihung für seine jüdischen Gegner gebeten, und darum hielten sie das Wort für unecht: So was durfte nicht in ihrer Handschrift stehen! Wenn es in der Vorlage des Markus gestanden hat, konnte er vielleicht das Wort aus demselben Grund nicht stehen lassen. Allerdings ist es nicht sicher, dass da Jesus für die jüdischen Widersacher gebetet hat. Vielleicht bat er um Verzeihung für die römischen Soldaten, die ihn gekreuzigt haben.

Doch zur Sache. Auf seinem Kreuzwege folgte Jesus eine grosse Schar des jüdischen Volkes und, wie es damals bei Trauer üblich gewesen ist, haben Frauen einen Klagegesang angestimmt. Als Jesus gekreuzigt wurde, »stand das Volk da und sah zu« (Lk 23, 35). Und nachdem Jesus verschieden war, wird die Menge zum drittenmal erwähnt: »Und die ganze Menge, die zu dieser Schau mitgekommen war, wie sie gesehen haben, was geschehen, schlugen sie an die Brust und kehrten um.« Die dreifache Erwähnung der Menge wird kunstvoll mit Leitwörtern verbunden: Bei der ersten (23, 27) und zweiten Erwähnung (23, 35a) spricht Lukas vom »Volk«, bei der zweiten (23, 35a) und dritten Erwähnung (23, 48) spricht er vom »zusehen«, und zweimal, im ersten (23, 27) und im dritten Fall (23, 48), berichtet er von den Trauerkundgebungen der anwesenden Menge des Volkes: auf dem Wege Jesu zum Tode, und nachdem die Menge gesehen hatte, dass Jesus verschied. Es ist also sicher, dass es sich dreimal um dieselben jüdischen Menschen handelt, die mit Jesu mitgeföhlt haben. Wir nehmen an, dass es so schon in der Vorlage des Lukas gestanden hat, wie auch die zusätzliche Nachricht: »Es standen aber alle seine Bekannten von ferne, auch die Frauen, die ihm mitgefolgt waren von Galiläa, und sahen es« (Lk 23, 49). Auch hier ist das Sehen erwähnt, wie schon auch früher bei dem Centurio: »Da aber der Hauptmann sah, was geschehen⁶, pries er Gott⁷ und sprach: ›In der Tat, dieser Mensch war ein Gerechter‹« (Lk 23, 47). Dass ein Hensersknecht bei der Hinrichtung eines Frommen tief erschüttert wird, wird oft in der Geschichte der Menschheit berichtet, und es ist auch verständlich. Dass der Centurio Jesus nicht wie bei Lukas den Gerechten, sondern bei Markus (15, 39) (vgl. Mt 27, 54) Gottessohn nennt, ist nicht sehr sinnvoll und ist ein zusätzlicher Grund dafür, warum wir auch sonst Lukas dem Markus vorziehen.

Wir fassen also das bisher Gesehene zusammen. Dreimal wird die Sympathie der jüdischen Menge mit dem Gekreuzigten bei Lukas ausgedrückt, nirgendwo wird bei

³ Siehe Flusser, Jesus, S. 132 unten und Anm. 237. Diese Annahme ist unwahrscheinlich. Es gab eine urchristliche Tendenz, die Worte des Psalms 22 auf den Tod Jesu zu beziehen. Vers 2 wurde bei Markus (15, 34; vgl. Mt 27, 46) zum Kreuzesruf; auf den Vers 8 wird in Lk 23, 35 und Mk 15, 29 (Mt 27, 39) angespielt; das Werfen des Loses um die Kleider Jesu (Lk 23, 34; Mk 15, 24; Mt 27, 35; Jo 19, 23 f.) hängt von Ps 22, 19 ab. Es scheint, dass eine Möglichkeit besteht, dass es sich um eine sukzessive Beeinflussung des Psalms auf die Evangelien handelt. Das kann auch für Lukas selbst gelten, und darum können wir nicht wissen, wie weit die Worte des Psalms 22 schon die Quelle des Lukas beeinflusst haben. Auf Lk 23, 35 hat Ps 22, 8 in seiner griechischen Form eingewirkt. Im Ps 22, 8 steht geschrieben: »Alle, die mich sehen, spotten meiner . . . und schütteln den Kopf.« Nur das Schütteln der Köpfe steht bei Markus (15, 29; Mt 27, 39), wogegen bei Lk 23, 35 zu lesen ist: »Und es stand das Volk da und sah zu. Die Oberen höhnten . . .« Der scheinbar so klare Zusammenhang zwischen Ps 22, 8 und Lk 23, 35 ist doch undurchsichtig: Im Psalm sind die Zusehenden die Spottenden, wogegen das Zusehen des Volkes bei Lukas 23, 35 mit dem Spott nichts zu tun hat; die Zusehenden in Lukas 23, 47 (Mk 15, 39; Mt 27, 54), 23, 48, 49 (Mk 15, 40; Mt 27, 55) sympathisieren mit Jesus. Siehe auch Anm. 8 (Zu Markus s. W. Marxsen, und zu Lukas: Conzelmann: »Die Mitte der Zeit«).

⁴ Flusser, Jesus, S. 118 f.

⁵ Über die Geschichte des Jesuswortes werde ich anderswo berichten.

⁶ Auch hier, wie gleich nachher (Lk 23, 48), wird der Tod euphemistisch als »das Geschehene« umschrieben.

⁷ Diese Worte könnten eine Hinzufügung des Lukas sein.

ihm von irgendeinem Spott der umstehenden Juden berichtet: Die grosse Schar des Volkes kommt mit, und die Frauen klagen um ihn, das Volk steht bei der Kreuzigung, und als die ganze Menge sieht, dass Jesus verschied, schlagen sie sich an die Brust zum Zeichen der Trauer, und trauernd gehen sie nach Hause. Das Mitgefühl des Volkes ist verständlich. Die Menge stand doch die ganze Zeit, als Jesus in Jerusalem war, an seiner Seite, und die Hohenpriester trauten sich nicht, ihn öffentlich festzunehmen, denn »sie fürchteten das Volk« (Lk 20, 19; Mk 12, 12).

Und als ihn die Römer kreuzigten und die für die Juden schmachvolle Inschrift angebracht haben, konnte dann jemand aus dem jüdischen Volk anders fühlen, als den Märtyrer, das Opfer römischer Grausamkeit, zu beweinen? Das, was uns Lukas erzählt, ist also historisch wahrscheinlich, und wenn es da nicht stünde, müsste man es eigentlich so rekonstruieren. Dass wir das früher nicht gesehen haben, kommt davon, weil wir Markus zu wohlwollend interpretiert haben.

Wer sind aber nach Lukas die Feinde Jesu bei der Kreuzigung gewesen? Nachdem Lukas (23, 34b), dem Psalm 22, 19 folgend, von den römischen Soldaten berichtet, dass sie seine Kleider verteilten und darüber das Los warfen, sagt er: »Die Oberen aber⁸ höhnten und sagten: Anderen hat er geholfen, so helfe er sich selbst, wenn er der Christus Gottes ist, der Auserwählte⁹. Es verspotteten ihn aber auch die Soldaten, indem sie herantreten, ihm Essig reichen und sagten: Wenn du der König der Juden bist, so hilf dir selber. Über ihm war aber eine Inschrift: Dieser ist der König der Juden. Einer aber von den Verbrechern, die da hingen, lästerte ihn: Bist du denn nicht der Messias? Hilf doch dir selber und uns!« (Lk 23, 35–39). Dann folgt bei Lukas das Zwiegespräch mit dem zweiten, guten Schächer¹⁰.

Wie bei der Schilderung der Sympathie des Volkes mit dem Gekreuzigten, so ist auch die Reaktion der Gegner Jesu bei Lukas kunstvoll, und auch sie wird durch die Dreizahl beherrscht, nur dass es sich hier nicht um dieselben Menschen handelt, sondern um drei verschiedene Arten von Gegnern. Die Beschreibung ist zusammenhängend, wird nur durch die Nachricht über die Inschrift am Kreuze unterbrochen. Das ist verständlich, weil vor dem Kreuze die Soldaten über den »König der Juden« spotten, und so steht es auf dem Kreuz. Es gibt eine gelungene Parallelität in der Schilderung. Die Worte, die den Spott bezeichnen, variieren (»höhnen«, »verspotten«, »lästern«)¹¹, aber der Inhalt des Spottes ist eigentlich in den drei Fällen derselbe: die Ohnmacht dessen, der sich für den Heiland gehalten hat. »Rette

dich du nun, der du die anderen erlösen wolltest!« Der eine Verbrecher, der doch dasselbe Schicksal am Kreuze erleiden wird, sagt noch dazu: »Hilf doch dir selber und uns.« In allen drei Worten des Spottes wird Jesus als Messias angesprochen. Die römischen Soldaten nennen ihn spottend »den König der Juden«, was eine nichtjüdische, römische Bezeichnung ist, die man auf dem Kreuze lesen kann. Wenn wir Recht haben¹², wird auch hier die Messianität Jesu variiert; die jüdischen Oberen: »der Auserwählte Gottes«, die römischen Soldaten: »der König der Juden«, der eine Verbrecher: »der Messias«.

Wie die mit dem Gekreuzigten mitfühlende Menge des jüdischen Volkes, so entsprechen auch die spottenden Feinde Jesu bei Lukas der historischen Wahrscheinlichkeit. »Die Oberen« (archontes) ist die lukanische Bezeichnung der Würdenträger, die Jesus an die Römer ausgeliefert haben¹³, und der Spott der römischen Soldaten ist natürlich. Nach Lukas wird Jesus nur von dem einen der mitgekrenzigten Banditen verhöhnt, nach Markus und Matthäus von beiden. Entweder handelt es sich da um Verbrecher oder wahrscheinlicher um zelotische Eiferer aus der Gruppe des Barabbas. Ein Zelot würde an sich nicht viel Verständnis für den gekreuzigten, unpolitischen, leidenden Messias aufgebracht haben¹⁴.

Wer also über den Gekreuzigten gespottet und wer über ihn getrauert hat, das hat Lukas historisch wahrscheinlich dargestellt, und so stand es anscheinend schon in seiner Quelle. Doch der lukanische Aufriss gewinnt ungemein an Bedeutung – auch für die Frage der angeblichen Schuld der Juden an der Kreuzigung –, wenn man ihn mit Markus (und den von ihm abhängigen Matthäus) konfrontiert. Bei Markus fehlt jegliche Erwähnung der klagenden und trauernden jüdischen Menge, dagegen aber erscheinen bei ihm Gruppen von spottenden und schmähenden vorübergehenden und dabeistehenden einfachen Juden. Wie wir sehen werden, ist anzunehmen, dass diese Änderung durch Manipulation und Erfindung entstand. Die alten Feinde aus den Juden des Lukas – die Oberen und, in diesem Falle, die beiden Mitgekrenzigten – sind bei Markus natürlich geblieben. Als Freund bleibt der römische Centurio, der jetzt die Gottessohnschaft Jesu bezeugt, also, sozusagen, der bekehrte Römer, und die vielen Frauen, »die ihm schon, so lange er in Galiläa war, nachfolgten und ihm dienten und noch andere viele, die mit ihm nach Jerusalem hingegangen waren« (Mk 15, 40 f.; vgl. Lk 23, 49; 27, 55 f.), also sozusagen Frauen aus der christlichen Gemeinde in Galiläa. Sonst steht nach Markus und Matthäus dem Gekreuzigten kein Jude bei – im schroffen Gegensatz zu Lukas.

Vor seinen letzten Worten am Kreuze wird Jesus bei Markus (15, 19–32; Mt 27, 39–43) auch dreimal geschmäht: »Und die Vorübergehenden lästerten ihn, indem sie die Köpfe schüttelten und sagten: Ha! Der du den Tempel abbrichst und in drei Tagen aufbaust, hilf dir selber und steig herunter vom Kreuze. Ebenso auch die Hohenpriester spotteten untereinander nebst den Schriftgelehrten und sagten: Anderen hat er geholfen, sich selber kann er nicht helfen: der Christus, der König Israels! Jetzt steige er herunter vom Kreuze, dass wir ihn

⁸ Im griechischen Text »de kai«, also wörtlich: »Doch auch die Oberen höhnten und sagten...«. Das bedeutet nicht, dass auch das zusehende Volk über Jesus spottete (siehe Anm. 3). Lukas wollte einfach sagen: Aber die Oberen, die auch dabei standen, höhnten. – Die ungenaue Ausdrucksweise des Lukas, antijudaistische Vorurteile und die Tendenz des Markus (und des Matthäus) haben verursacht, dass in einigen Handschriften und alten Übersetzungen zu lesen ist: »Die Oberen aber höhnten mit ihnen«, das heisst, mit dem Volk!

⁹ Wir vermuten, dass in dem alten Bericht nur »der Auserwählte Gottes« stand. Der Messias wird auch im Henochbuch »der Auserwählte« genannt, und nach Lukas (9, 35) hat ihn die himmlische Stimme bei der Verklärung »meinen Sohn, den Auserwählten« genannt.

¹⁰ Dieses Gespräch beabsichtigen wir, an einer anderen Stelle zu besprechen.

¹¹ Auch bei Markus (15, 29 f.; vgl. Mt 27, 29 f.) gibt es eine Trias von Spottenden, und ihr Spott wird mit drei verschiedenen Zeitwörtern bezeichnet. Wir werden noch sehen, dass bei Markus die Trias von der des Lukas verschieden ist und dass auch der Spott nicht mehr einheitlich ist – bei den Mitgekrenzigten wird der Inhalt des Spottes nicht mitgeteilt (Mk 15, 32b; Mt 27, 44).

¹² Vgl. oben, Anm. 9.

¹³ Vgl. Lk 23, 13, 35; 24, 20; Apg 3, 17; 4, 5, 8; 13, 27. »Archontes« werden bei Josephus (Bellum VI 303) die genannt, die dem römischen Präfekten den Urteilspropheten Jesus, den Sohn des Ananias, übergeben haben.

¹⁴ Dies stimmt auch, wenn das Gespräch zwischen Jesus und dem guten Schächer historisch ist. Dieser sieht in Jesus den unschuldig sterbenden Gerechten und bereut seine Schuld.

sehen und glauben. Auch seine Mitgekreuzigten schmähen ihn.«

Wir haben sehen können, dass bei Lukas die drei Schmähen parallel gebaut sind. Bei Markus (und bei Matthäus) fehlen die Worte der dritten Schmähung, der der Mitgekreuzigten. Bei Lukas (23, 39) sagt bekanntlich einer der Verbrecher: »... Hilf doch dir selbst und uns«, was der Situation sehr gut entspricht. Bei Markus (und Matthäus) sind die zwei Schmähworte nicht so parallel gebaut wie die drei Verspotteten bei Lukas. Zwar wird bei Markus (und Matthäus) beide Male zu der spöttischen Aufforderung, Jesus möge doch sich helfen, noch hinzugefügt, er möge vom Kreuze heruntersteigen, aber die bei Lukas dreimal wiederholte spottende Bezeichnung Jesu als Heiland erscheint bei Markus nur einmal bei den Worten der Hohenpriester und Schriftgelehrten: »der Christus, der König Israels« (Mk 15, 32; Mt 27, 42). Die Hohenpriester und die Schriftgelehrten bei Markus, zu denen bei Matthäus (27, 41) noch die Ältesten hinzugefügt sind, entsprechen den »Oberen« bei Lukas (23, 35b). Lukas benützt hier ein für ihn typisches Wort, aber er hätte auch dieselben Bezeichnungen wie Matthäus und Markus benützen können. Vielleicht ist aber doch die ausdrückliche Erwähnung mehrerer Arten von »Schuldigen« bei Markus und Matthäus beabsichtigt: Wir haben gesehen, dass bei der ganzen Beschreibung bei Markus die Absicht sichtbar ist, jüdische Menschen zu belasten, im Gegensatz zu Lukas, bei dem die einfachen Juden mit dem Gekreuzigten solidarisch sind.

Diese Absicht zeigt sich schon bei der ersten Gruppe von Schmähenden bei Markus (15, 29; Mt 27, 39): »Und die Vorübergehenden lästerten ihn...« Später, nach dem Schrei vom Kreuze, spricht Markus (15, 35; vgl. Mt 27, 47) von den spottenden »Dabeistehenden«, und einer von ihnen ist der, welcher mit dem Schwamm¹⁵ mit Essig Spott trieb (Mk 15, 36; Mt 27, 48). Also alles jüdische Menschen! Doch kehren wir zu der Gruppe der Vorübergehenden zurück. Von ihnen wird Jesus nicht spottend als Heiland bezeichnet, sondern »sie schüttelten den Kopf und sagten: Ha! Der den Tempel abbricht und in drei Tagen aufbaut...« (Mk 15, 29). Markus wiederholt da durch die Vorübergehenden die Beschuldigung, die nach ihm (Mk 14, 58) vom Hohen Rat ausgesprochen wurde. Auch dort fehlt sie bei Lukas.

Das Psalmwort am Kreuze wird bei Markus (15, 35 f.; Mt 27, 47 f.) spottend interpretiert: »Und etliche der Dabeistehenden, da sie es hörten, sagten: Siehe, er ruft den Elias. Es lief aber einer und füllte einen Schwamm mit Essig, steckte ihn auf ein Rohr und gab ihm zu trinken mit den Worten: Wartet, wir wollen sehen, ob Elias kommt, ihn herabzuholen.« Dieser jüdische Spott fehlt bei Lukas! Dass der zweimalige Hohn mit Elias eine Erfindung des Markus ist, wird durch die Tat des einzelnen jüdischen Spötters sehr wahrscheinlich: Er tränkte angeblich den Gekreuzigten mit Essig. Das wird aber bei Lukas (23, 36 f.) über die römischen Soldaten berichtet. Diese Manipulation verrät, wie es scheint, die Absicht des Markus. Dabei ist zu bemerken, dass hier die Belastung der Juden bedeutsam ist und nicht die Tatsache, dass bei Markus (und Matthäus) der Spott der Soldaten über den schon gekreuzigten Jesus fehlt, denn nach Markus (15, 16–20; 27, 27–31) verspotteten die römischen Soldaten Jesus vor der Kreuzigung (vgl. Lk 23, 11).

¹⁵ Markus (15, 36) erzählt: »Es lief aber einer und füllte einen Schwamm mit Essig, steckte ihn auf ein Rohr und gab ihm zu trinken.« Bei Lukas (23, 36) »verspotteten ihn die Soldaten, indem sie herzutraten und ihm Essig reichten«. Vielleicht ist der Schwamm auf dem Rohr eine ausmalende Erfindung des Markus.

Man wird also bei Markus in unserem Abschnitt schwerlich etwas finden, was gegenüber Lukas unsere Kenntnisse über die Kreuzigung Jesu bereichern würde – vielleicht mit einer Ausnahme¹⁶: Nach Markus (15, 23) hat man Jesus auf dem Weg zur Kreuzigung Wein mit Myrrhe gegeben, er aber nahm es nicht an. Es war damals wirklich Sitte, den zum Tode Verurteilten vor dem Tode mit einem solchen Getränk zu betäuben¹⁷. Markus hat von dieser Sitte gehört¹⁸, aber ob es seine Vermutung war oder ob es auch im Falle Jesu wirklich geschehen ist, können wir nicht wissen¹⁹.

Fassen wir nun die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen. Wie wir gesehen haben, fehlt bei Markus (und Matthäus) die dreimalige Erwähnung (Lk 23, 27–32. 35. 48) der jüdischen Menge, die um den zum Tode geführten und gekreuzigten Jesus von Nazaret klagt und weint. Nach der dritten Erwähnung ist auch die Nachricht (Lk 23, 49a) entfallen, dass alle seine Bekannten von ferne standen. Wenn wir annehmen, dass Markus ein ähnlicher Text wie Lukas vorlag, könnte man annehmen, dass Markus mit der Erwähnung der ganzen Menge, die den toten Jesus beweint hat (Lk 23, 48), unvorsichtig die Nachricht über die Bekannten Jesu gestrichen hat. Wie schon gesagt, blieben von den Freunden Jesu nur solche, welche sozusagen die christliche Gemeinde repräsentieren: der bekehrte Heide, der Centurio (Mk 15, 39) und die christlichen Frauen aus Galiläa (Mk 15, 40). Die Feinde bei Lukas sind auch bei Markus geblieben. Allerdings fielen die spottenden Soldaten (Lk 23, 36 f.) aus, wahrscheinlich, weil Markus das Motiv der Essig reichenden römischen Soldaten auf einen anonymen Juden übertragen hat (Mk 15, 36). Die anderen alten Feinde, die jüdischen, aus Lukas, sind bei Markus geblieben: die jüdische Obrigkeit (Lk 23, 35b; Mk 15, 31 f.) und die Mitgekreuzigten (Lk 23, 39; Mk 15, 32b). Dass bei Markus ihn die beiden schmähen und bei Lukas nur einer, bedeutet anscheinend nicht eine Steigerung der jüdischen Schuld bei Markus. Aber in dieser Richtung ist von besonderer Wichtigkeit der Unterschied des Verhaltens der Menge bei Lukas und bei Markus. Bei Lukas lebt sie das Leiden und den Tod Jesu mit. Bei Markus hören wir nur von den schmähenden und giftig spottenden Juden: einmal vor dem Kreuzesschrei (Mk 15, 29 f.) und nach dem Ruf am Kreuz zweimal (Mk 15, 35 f.). Und schliesslich: Bei Lukas gibt es keinen einfachen Juden, der nicht durch den Tod Jesu ergriffen wäre, bei Markus sind alle »nichtchristlichen« Juden Feinde Jesu, und Anhänger Jesu sind nur die christlichen Frauen aus Galiläa (und der Centurio).

Den wichtigsten Unterschied zwischen der Kreuzigung bei Lukas und bei Markus könnte man dadurch erklären, dass Markus die Vorlage des Lukas gewesen ist und dass Lukas aus judenfreundlicher Tendenz seine Vorlage so bearbeitet hat, dass aus der feindlichen Schar der Juden eine dem Gekreuzigten freundliche Menge geworden ist. Dieser Weg ist aber nicht gangbar, wie die vorhergehende Beschreibung der Verurteilung Jesu bei Lukas (23, 13 f.) zeigt. »Pilatus rief die Hohenpriester und die

¹⁶ Eine andere konkrete Nachricht wäre das aramäische Psalmwort am Kreuz (Mk 15, 34; Mt 27, 46) – wenn es historisch ist.

¹⁷ Billerbeck I, S. 1037 f.

¹⁸ Markus bringt oft Angaben, die auf Informationen beruhen. Manchmal sind sie richtig und gehören zur Sache, manchmal scheint er sich zu irren. Jedenfalls würde ich annehmen, dass seine besonderen Nachrichten auf Information und nicht auf mündlicher Überlieferung fussen.

¹⁹ Matthäus (27, 34) hat von der barmherzigen Sitte der Juden nicht gewusst, und darum konnte er Markus nicht verstehen. Er schreibt, man hätte ihm »Wein mit Galle zu trinken gegeben, und da er kostete, mochte er es nicht trinken«.

Oberen und das Volk zusammen« und wollte Jesus freilassen (Lk 23, 13 f.). »Sie schrien aber insgesamt: Hinweg mit diesem, lass uns aber den Barabbas frei . . . Abermals sprach sie Pilatus an in der Absicht, Jesus loszulassen. Sie aber riefen dagegen: Kreuzige, kreuzige ihn. Er aber sprach zum dritten Male zu ihnen: Was hat denn dieser Übles getan? Ich habe nichts Todeswürdiges an ihm gefunden . . . Sie aber klagten ihn mit lautem Rufen an und forderten seine Kreuzigung, und ihr Rufen drang durch. Und Pilatus beschloss, ihr Verlangen zu erfüllen . . .« (Lk 23, 18 f.; siehe auch Lk 23, 4 f.).

Wir haben gesehen, dass bei der Kreuzigung Lukas (23, 27. 35) von dem mit Jesus mitfühlenden »Volk« spricht. Dagegen früher (Lk 23, 13), bei der Verurteilung Jesu, wird bei Lukas »das Volk« zusammen mit den Hohenpriestern und den Oberen genannt, also zusammen mit den Feinden Jesu. Alle diese schrien dann insgesamt und verlangten den Tod Jesu. Dreimal²⁰ wendet sich Pilatus an sie, und dreimal ist die Antwort dem Jesus feindlich. Die zweite und dritte Antwort ist: »Kreuzige!« Der schrille Ruf steigert sich bei Lukas – und nur bei ihm – ins Unerträgliche: »Und sie bedrängten ihn mit lautem Rufen und forderten seine Kreuzigung, und ihr Rufen drang durch.« Es besteht also kein Grund für die Annahme, Lukas hätte aus seiner Judenfreundlichkeit heraus die Kreuzigung selbst gegenüber seiner Quelle umgearbeitet.

Dabei ist noch etwas zu bemerken. Wir können aus der Apostelgeschichte erkennen, was Lukas über die Teilnahme der Juden von Jerusalem an der Kreuzigung Jesu gedacht hat. Dort (2, 22) sagt Petrus zu den Bewohnern Jerusalems über Jesus: »Diesen . . . habt ihr durch die Hand der Gesetzlosen ans Kreuz geschlagen und getötet.« Und später (Apg 3, 13 f.) sagt dort Petrus über den Tod Jesu zu den israelitischen Männern: »Gott . . . hat seinen Knecht Jesus verherrlicht, den ihr ausgeliefert und verleugnet habt vor Pilatus, da dieser beschlossen hatte, ihn loszulassen, ihr aber habt den Heiligen und Gerechten verleugnet, und euch einen Mörder freigegeben. Den Anführer des Lebens habt ihr getötet . . . Und nun Brüder, ich weiss, dass ihr in Unwissenheit getan, sowie auch eure Oberen.« Das bezieht sich hauptsächlich²¹ auf die Verurteilung Jesu (Lk 23, 13 f.), von der wir schon gesprochen haben. Jedenfalls, wenn Lukas so von der Schuld der Juden denkt, ist es schwer anzunehmen, dass die Beschreibung der Sympathie der jüdischen Menge bei der Kreuzigung (Lk 23, 26 f.) von Lukas stammt. So fand es Lukas in seiner Quelle, denn die angeführten Stellen aus seiner Apostelgeschichte zeigen, dass Lukas persönlich gegen die feindlich spottende jüdische Schar in Markus nichts einzuwenden gehabt hätte. Die Quelle der Schilderung der Kreuzigung bei Lukas ist also nicht Markus.

Die Beschreibung der Sympathie der jüdischen Menge mit dem Gekreuzigten bei Lukas ist sicher stilisiert, das sieht man aus der dreimaligen Erwähnung der Menge; die zweite (Lk 23, 35a) sagt nicht viel aus und ist eigentlich unnötig. Doch die Tatsache dieser Sympathie ist sicher historisch und nicht von der Quelle konstruiert. Wir wissen ja, dass in den letzten Tagen Jesu in Jerusalem die jüdische Menge auf seiner Seite stand²². Nach

Lukas (21, 38) kam alles Volk in der Frühe zu ihm, um ihn zu hören. Und als das Fest der ungesäuerten Brote nahte, welches man Passa nennt, sannten die Hohenpriester und Schriftgelehrten »wie sie ihn umbrächten; denn sie fürchteten sich vor dem Volk« (Lk 22, 1 f.; Mk 14, 1 f.; Mt 26, 1 f.). Vor der Gefangennahme Jesu erfahren wir aus den Evangelien nur über die Sympathie der jüdischen Menge und nicht über eine feindliche Spannung des Volkes gegenüber Jesus. »Er lehrte täglich im Tempel; die Hohenpriester aber und die Schriftgelehrten suchten ihn umzubringen, ebenso die Häupter des Volkes; und sie fanden nicht, wie sie es machen könnten; denn das ganze Volk hing an seinem Munde« (Lk 19, 47 f.; Mk 11, 18 f.; vgl. auch Lk 20, 19; Mk 12, 12; Mt 21, 45 f.). Es ist natürlich, dass die Menge des Volkes um den Märtyrer der römischen Grausamkeit getrauert hat. Auch darum ist da Lukas verlässlich, und Markus verzeichnet die Tatsachen.

Wie aber hängen die zwei Beschreibungen der Kreuzigung, die des Markus und die des Lukas, zusammen? Sollen wir da zwei Quellen, eine historischere, judenfreundliche, einen »Proto-Lukas« und eine judenfeindlichere, weniger historische Quelle, unseren Markus, annehmen? Oder beruhen Markus und Lukas auf einer gemeinsamen Quelle? Beide Möglichkeiten deuten auf eine progressive Entfernung von der Wirklichkeit im Sinne einer unfreundlichen Entfremdung gegenüber dem Judentum hin. Dies gilt für den Bericht des Markus, auch wenn da vielleicht auch etwas anderes mitspielt.

Es kann sein, dass Markus durch seine Erfindungen auch ausdrücken wollte, dass am Kreuze Jesus von allen verlassen war, ausser den christlichen Frauen und dem bekehrten Centurio; ausser ihnen starb Jesus in einer feindlichen Welt. Aber auch der, der bereit ist, dies als die Hauptabsicht des Markus anzusehen, kann nicht umhin, die feindlichen, höhnnenden Juden um das Kreuz herum bei Markus zu bemerken, während bei Lukas die Menge des Volkes um Jesus trauert. Wir haben genügend Gründe angeführt, warum wir den Hohn der einfachen jüdischen Menschen bei der Kreuzigung für unhistorisch halten. Eines ist sicher: Wenn es stimmen sollte, dass Markus die spottenden Juden erfunden hat, um die »existentielle« Einsamkeit Jesu am Kreuze zu betonen, dann konnte er schwer der jüdischen Menge freundlich gesinnt sein und war ganze nahe der Vorstellung, dass die jüdische Menge Jesus »verworfen« hat. Diese Erkenntnis scheint mir bedeutend zu sein.

Die Frage, ob Lukas in unserem Abschnitt eine besondere Quelle gehabt hat oder ob Markus von derselben Quelle wie Lukas abhängt, die er dann nach seiner Tendenz bearbeitet hat, ist, so weit ich sehe, nicht so schwer zu beantworten, wie es auf den ersten Blick zu sein scheint. Ich konnte auch sonst in meinen Arbeiten feststellen, dass das Markus-Evangelium eine gründliche Bearbeitung des alten Stoffes und kaum mit dem alten Bericht identisch ist, wogegen Lukas denselben alten Bericht bringt, ohne von Markus abhängig zu sein – und vielleicht hängt daneben noch Markus von Lukas ab. Kurz gesagt: Es gibt eine gemeinsame Quelle von Lukas und Markus, aber ihre Form bei Lukas ist der markinischen Bearbeitung bei weitem vorzuziehen. Die hier vorliegende Untersuchung bestätigt die sonstigen Ergebnisse meiner Forschung: auch da ist Lukas ursprünglicher, historischer, und Markus hat seine Vorlage grundsätzlich bearbeitet.

Ich glaube, auch in unserem Abschnitt könne man Anzeichen dafür finden, dass Markus ein ähnlicher Text wie der des Lukas vorlag, den er dann selbständig neu umgeschrieben hat. Besonders ist auf den vorzüglichen Auf-

²⁰ Das wird bei Lukas (23, 22) ausdrücklich gesagt. Bei Markus (und Matthäus) wendet sich Pilatus viermal an sie.

²¹ »Die Oberen« stammen aus Lk 23, 13, 35b. Vgl. die Stellen oben, Anm. 13.

²² Allerdings liess sich die Menge von den Hohenpriestern aufwiegeln, die Freilassung des Barabbas zu verlangen. »Die Menge hasste zwar Jesus nicht, aber sie liebte den Freiheitskämpfer Barabbas« (Flusser, Jesus, S. 125).

bau der Erzählung bei Lukas zu achten, die bei Markus ziemlich verdorben wurde. Die dreimalige Erwähnung der mit Jesus sympathisierenden Menge fehlt, wie wir gesehen haben, bei Markus. Dadurch verschwanden mit der ersten Erwähnung der mitleidenden Schar des Volkes auch die tiefen Worte Jesu an die Töchter Jerusalems (Lk 23, 27 f.) über die künftige Zerstörung. Auch sonst werden bei Markus die Trauerworte Jesu über das künftige Unheil fast alle ausgemerzt. Mit der dritten Erwähnung der klagenden Menge (Lk 23, 48) werden auch die folgenden Worte (Lk 23, 49a) »Es standen aber alle seine Bekannten von ferne« entfernt; was bei Markus (15, 40) blieb, ist: »Es waren aber auch Frauen da, die von ferne zuschauten . . .« Markus hat also nicht gemerkt, dass seine Quelle ein Psalmwort (Ps 38, 12) enthielt: »Meine Freunde und Genossen stehen abseits von mir, und meine Nächsten halten sich fern.« Er hat also, ohne es zu bemerken, den ersten Teil der biblischen Anspielung gestrichen.

Gegenüber der dreimaligen Erwähnung der zu Jesus stehenden Menge gibt es bei Lukas drei Arten von Spöttern: die Oberen (Lk 23, 35b), die Soldaten (23, 36 f.) und einer der Mitgekreuzigten (Lk 23, 39). Wir haben schon gesehen, dass die drei Schmähungen bei Lukas Variationen von einem Spott sind: »Andern hat er geholfen, so helfe er sich selber, wenn er der Messias Gottes ist, der Auserwählte« (Lk 23, 35). Auch bei Markus kommen drei Arten Worte von Schmähenden vor, aber der Parallelismus der Schmähworte ist gestört, und die Identität der Spottenden ist nicht dieselbe wie bei Lukas. Die Worte des Spottes der Mitgekreuzigten (Lk 23, 39) fehlen bei Markus (15, 32b); nur die Worte der Oberen (Lk 23, 35b) sind bei Markus (15, 31 f.) ähnlich. Bei Markus fehlen die schmähenden Soldaten (Lk 23, 36 f.) ganz, aber dagegen werden bei ihm (Mk 15, 29 f.) als erste Gruppe die Vorübergehenden eingeführt, und ihr Spott ist neu und verschieden, nur das Ende »hilf dir selber« ist parallel. Eine Störung der Parallelität ist in der Geschichte der Versionen fast immer ein Zeichen einer sekundären, weniger gelungenen Bearbeitung.

Bei Markus (15, 35 f.) erscheinen nach dem Worte am Kreuz neue jüdische Spötter. Die Schilderung zeugt zwar von einer fabulistischen Begabung des Markus, die wir auch sonst bei ihm entdecken konnten, aber eines spricht u. a. sehr gegen die Ursprünglichkeit und Historizität des Geschilderten: Das Motiv des Essigs (Mk 15, 36), das bei Markus so pittoresk eingebaut ist, stammt, wie wir schon gesehen haben, von den spottenden römischen Soldaten (Lk 23, 36 f.), von denen Markus nichts weiss. Die Manipulation scheint dem Markus nicht sehr gelungen zu sein: Die um das Kreuz stehenden römischen Soldaten konnten dem Gekreuzigten spottend Essig reichen, aber wie kann man sich zusammenreimen, dass sie zulassen würden, dass einer der herumstehenden Juden herbeiläuft und einen Schwamm mit Essig auf einem Rohr dem Gekreuzigten reichen kann? Ganz ausgeschlossen wäre so was bei einer tumultuarischen Hinrichtung zwar nicht, aber solch eine Vermutung erweist sich als überflüssig, weil wir Lukas besitzen. Diese Überlegung gilt übrigens nicht nur für die Geschichte mit dem Essig, sondern für die ganze Schilderung der Kreuzigung.

Was wir bei Markus lesen, ist zwar ein lebendiges, nicht ganz unmögliches Bild, aber es ist die Frucht seiner Phantasie und – sicher in unserem Fall – seiner Tendenz. Dies könnten wir ohne den Bericht bei Lukas nicht erkennen. Und wenn wir Markus mit Lukas vergleichen, sehen wir, dass wir aufgrund von Lukas die Zersetzung des Aufbaus bei Markus und den Sinn seiner Bearbeitung verstehen können. Wir können also annehmen, dass Markus auch in unserem Fall ein ähnlicher Text wie dem Lukas vorlag, den er nach seinem Geschmack und nach seiner Tendenz bearbeitet hat.

Bei Lukas klagt also die jüdische Menge um den gekreuzigten Jesus von Nazaret, bei Markus ist sie ihm feindlich gesinnt. Wenn sich gezeigt hat, dass das von Lukas Erzählte historisch stimmt, dann ist es für die angebliche jüdische Schuld am Tode Jesu sehr wichtig. Genau so wichtig ist auch, dass schon bei Markus eine Verschiebung zuungunsten der Juden vorliegt. Also schon bei Markus beginnt da die Bewegung in der Richtung der Anschwärzung der Juden, die so grausame, unmenschliche Folgen in der Geschichte gehabt hat. Übrigens konnten wir sehen, dass von dieser unseligen Tendenz auch Lukas selbst bei dem Rufe »Kreuzige« nicht so frei ist²³ – frei von dieser Verzerrung waren sicher die ersten Quellen – wir nehmen an, dass sie auch noch in ihrer griechischen Übersetzung fehlte, die die Grundlage der Evangelien gewesen ist.

Die Schilderung der Kreuzigung bei Lukas kann auch deshalb nicht sekundär sein, weil es in der Geschichte des Christentums nie eine Bewegung in der Richtung zur Judenfreundschaft, sondern immer eine Entwicklung zur Judenfeindschaft gibt²⁴. Um den Platz des Markus in diesem Prozess zu bestimmen, müsste man den ganzen Markus untersuchen. Was die Schilderung der Kreuzigung Jesu bei Markus anbelangt, konnten wir sehen, dass die Juden zwar belastet sind, aber noch nicht als Volk und Religion verurteilt. Matthäus ist in der Schilderung der Kreuzigung nicht judenfeindlicher als Markus: In diesem Abschnitt ändert er nicht die Tendenz gegenüber seiner Vorlage, dem Markus. Aber sonst ist der Endredaktor des Matthäus in seiner Judenfeindschaft weiter gegangen, wie ich anderswo zu zeigen versucht habe.

Das ganze Bild ist nicht sehr erfreulich. Vielleicht war einmal eine Spannung des Christentums gegenüber den Juden und dem Judentum für die Entwicklung des Christentums als einer selbständigen, von dem Judentum verschiedener Religion sozusagen historisch notwendig – jetzt kann man das Gerüst, leider zu spät, getrost entfernen. Man kann aber die Anfälligkeit des Christentums auf den Antijudaismus nur dann beseitigen, wenn man den Krankheitsherd behandelt. Da werden keine selbstgerechten Ausflüchte helfen. Man sollte erkennen, dass der christliche Antijudaismus keine zufällige Entgleisung gewesen ist. Der Antijudaismus stand als Pate bei der Bildung des Christentums. Dies versuchten wir an unserem Beispiel zu zeigen und wollten dadurch unseren christlichen Brüdern einen guten Dienst erweisen.

²³ Auch Johannes steigert tendenziös die Lautstärke und die Wiederholungen des Rufes: »Kreuzige« (Jo 19, 6, 15), aber die ersten Schreier bei ihm (Jo 19, 6) sind noch »die Hohenpriester und die Diener«.

²⁴ Eine Ausnahme bilden die judenchristlichen Sekten. Nachdem sie von der Kirche verketzert worden sind, beginnen sie ihr Judentum zu betonen und die Juden werden ihnen nahe.

»Ich danke dir, Herr, denn du hast meine Seele erlöst aus der Grube und dem Abgrund der Scheol. Du hast mich heraufgehoben zu ewiger Höhe. Ich wandle auf ebener Bahn, die nicht auszuforschen ist. Und ich erkenne, dass es Hoffnung gibt für den, welchen du aus Staub gebildet hast für den ewigen Rat. Und den verkehrten Geist hast du gereinigt von grosser Missetat, dass er sich stelle an den Standort mit dem Heer der Heiligen und in die Gemeinschaft eintrete mit der Gemeinde der Himmelsöhne . . .«*

* In: Gebet aus Qumran: 1 Q H III, 19–22.

IV Die Stellung des Zweiten Tempels im Leben des Volkes*

Von Shmuel Safrai, Professor für jüdische Geschichte an der Hebr. Universität Jerusalem

Die Rückkehrer aus dem babylonischen Exil zogen hinauf nach Jerusalem, um das zerstörte Gotteshaus wieder zu errichten und die Ordnungen des Gottesdienstes, wie sie im durch Feindeshand verwüsteten Heiligtum gebräuchlich waren, wieder herzustellen. Die Proklamation des Perserkönigs Kyros, nach ihrem Wortlaut im Buch Esra und in der Chronik, bezeichnet die Errichtung des Gotteshauses als die ausschliessliche Bestimmung der Heimkehrer: »Und er gebot mir, ihm ein Haus zu erbauen im jüdischen Jerusalem. Wer unter euch von all seinem Volk ist, sein Gott sei mit ihm; er ziehe hinauf ins jüdische Jerusalem und baue das Haus des Herrn, des Gottes Israel«¹. Jedoch bereits von den ersten Tagen an beginnt sich die Sonderstellung des Zweiten Tempels im Vergleich zum Ersten abzuzeichnen.

Von der Zeit des Ersten Tempels her waren einige Institutionen im Leben und Denken des Volkes fest verankert: das Königtum, die Prophetie, Tempel und Priestertum. Diese Einrichtungen waren nicht nur entwicklungsgeschichtlich unabhängig voneinander, sondern auch theoretisch und praktisch unterschieden. Die Autorität des Tempels beruht weder auf Königtum noch auf Prophetie, und weder Prophetie noch Königtum beziehen die ihrige vom Tempel und seiner Priesterschaft. Es kommt zwar vor, dass der König im Tempel vom Hochpriester gesalbt wird oder durch Macht und Einfluss der Priesterschaft zu seiner Würde kommt², aber die Salbung des Königs im Tempel ist keine Notwendigkeit und keine feste Einrichtung; das Königtum in Israel ist weder Ausfluss noch Fortsetzung des Priestertums³. Das Prophetentum richtet seine Forderungen an König oder Volk kraft Gebot des Gottes, der sich seinen Propheten offenbart hat, aber der Prophet empfängt vom Tempel weder Inspiration noch Autorisation⁴.

Auch war der Erste Tempel weder das erste Zentrum des Gottesdienstes noch seine einzige Stätte. Die Sonderstellung des Tempels als einzigem Kultort bildete sich erst im Lauf von Generationen heraus. Allgemein lässt sich sagen: Der Erste Tempel nahm wohl einen gewissen Rang im Leben des Volkes ein, umfasste aber nicht alle Bereiche des geistigen und konkreten Lebens in Israel.

Anders lagen die Verhältnisse beim Zweiten Tempel. Von Anfang an siedelten die Rückkehrer aus dem Exil rings um Altar und Tempel. Allerdings nahm im weiteren Verlauf seiner Geschichte, vielleicht sogar schon vor ihrem

* Einleitung zu dem Buch *Pilgrimage at the Time of the Second Temple* (hebr.), Tel Aviv 1965; übersetzt v. Angela v. Kries, München.

¹ Esra 1, 2 f.; 2 Chr 36, 22 f. Obige Ausführungen haben nichts zu tun mit den von Gelehrten aufgeworfenen Zweifeln an der Echtheit der Proklamation des Kyros noch mit dem Problem ihrer Datierung. Zumindest ist das wiedergegeben, was nach Anschauung der ersten Heimkehrer und nach der erhaltenen historischen Überlieferung ihr Ziel war.

² Dazu 2 Kön 11; 12.

³ Viele Gelehrte haben sich bemüht, die enge Beziehung zwischen Königtum und Prophetie und dem Priestertum aufzuweisen. Unter den jüngeren Forschungen: J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Rom 1954, und S. Mowinkel, *He that Cometh*, Oxford 1954, 21–91; im Gegensatz dazu die Ausführungen von Jecheskel Kaufmann, *Geschichte des jüdischen Glaubens* (hebr.), Tel Aviv 1955/56, I 101–110. 180 f. 473–485.

⁴ Die Samuel-Geschichte widerspricht dem nicht; denn Samuel ist kein priesterlicher Seher, und weder sein Prophetentum noch seine führende Position hängen mit dem Heiligtum zusammen; dazu Kaufmann, op. cit. II 105 ff.

Beginn, der Gottesdienst in Gestalt von Opfer-Darbringung nicht mehr die einzige Position im religiösen und gesellschaftlichen Leben des Volkes ein. Der Schwerpunkt verlagerte sich weitgehend auf die Weisung in Synagoge und Lehrhaus. Mit Anstrengung all seiner geistigen Kräfte suchte das Volk Wege zur Lebensgestaltung im Guten. Schon in dem Ausspruch von Schimon dem Gerechten heisst es: »Auf drei Dingen besteht die Welt: auf Weisung, Gottesdienst und guten Werken«⁵. Auch Verwaltung und Rechtsprechung lagen im Lauf der Zeit nicht mehr ausschliesslich in den Händen der Priesterschaft. Vielmehr waren all diese Einrichtungen und Grundvorstellungen des religiösen, gesellschaftlichen und nationalen Denkens im Leben des Heiligtums begriffen und gelangten dadurch zum Durchbruch in der Bevölkerung. Die Stadt Jerusalem – und als ihr Brennpunkt der Tempel – war nicht nur der Nährboden für all die gesellschaftlichen Bewegungen und Strömungen, sondern weitgehend auch Schauplatz und Rahmen all dieser Geschehnisse, selbst wenn diese dazu angetan waren, die Vormachtstellung von Tempel und Priesterschaft einzuschränken.

Offenbar liegen die Ursprünge der Synagoge in den Volksversammlungen und der öffentlichen Tora-Vorlesung, wovon erstmals in den Tagen Esras und Nehemias berichtet wird⁶. Für die Endphase des Zweiten Tempels finden wir in den Vorhöfen des Tempels Lehrhäuser und Synagogen zu Studium und Gebet⁷. Die Gebete sollten nicht den Opferdienst nach seinem Aufhören ersetzen, sondern sie wurden entsprechend den Opfern verordnet, und die Beter verrichteten ihr Gebet zur Stunde der Opferdarbringung mit Ausrichtung nach Jerusalem und auf den Tempel⁸.

Auch einige andere Elemente der Synagogen-Liturgie stammen ursprünglich aus dem Tempeldienst und griffen erst im Lauf der Zeit auch auf die Synagogen über. Der Priestersegen, das Schwingen des Feststraußes zum Laubhüttenfest, Schofarblasen und Hallel finden wir zunächst in Verbindung mit dem Altardienst, und erst allmählich breiteten sie sich über die Synagogen im Land und in der Diaspora aus⁹. Die meisten dieser Vorschriften und Ge-

⁵ Sprüche der Väter I 2.

⁶ Damit folge ich den Ausführungen von M. Rosenmann, *Der Ursprung der Synagoge*, Berlin 1907 und von L. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, Braunschweig 1847–57, II 131, im Gegensatz zu den meisten Forschern des vorigen Jahrhunderts bis in die Gegenwart, die den Ursprung der Synagoge ins babylonische Exil zurückverlegen. Dieser Irrtum kam dadurch zustande, dass diese Gelehrten das Wesen der Synagoge nicht richtig erfassten; sie war nämlich von Anfang an nicht auf das Gebet, sondern auf die öffentliche Tora-Lesung ausgerichtet. Die öffentliche Tora-Vorlesung als Gottesdienst, als kultischer Akt, findet sich erstmals bei Esra. Dazu ferner S. Kraus, *Synagogale Altertümer*, Berlin/Wien 1922, 52 f. und 66 f.

⁷ Dazu MJoma VII 1; MSota VII 7; TSukka IV 5; TSanhedrin VII 1.

⁸ MBerachot IV; jBerachot IV (7a); bBerachot 26b. Zur Gleichzeitigkeit von Gebet und Opfer Judith 9, 1; Apg 10, 9; Lk 1, 10 et passim; dazu die Ausführungen von G. Alon, *Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple* (hebr.), Tel Aviv 1957/58, I. Teil 284 ff.

⁹ Zum Priestersegen zum Schluss des Tamid-Opfers MTamid VII 2; in der Frühzeit war es der Hochpriester allein, der das Volk segnete, gemäss 3. Mose 9, 22; so noch bei Ben Sira 50, 20.

Das Lulaw-Schwingen fand zunächst nur am Tempel statt; MSukka IV 4 ordnet es den rituellen Handlungen am Tempel zu, und dasselbe ergeben die Äusserungen von Josephus *Antiquitates* III 10, 4. Ähnlich verhielt es sich mit dem Schofarblasen: Wie aus einigen Quellen mischnischer Zeit hervorgeht, wurde vor der Tempelzerstörung

bräuche gingen noch vor der Zerstörung des Tempels auf die Synagoge über¹⁰.

Obige Beispiele lassen den besonderen Status des Zweiten Tempels als Brennpunkt im Leben des Volkes deutlich hervortreten. Dieser Umstand erhellt insbesondere aus der Gestaltung des Tempeldienstes und aus der Beziehung des Volkes zum Tempel und seinen Vorhöfen.

Bekanntlich fungierten am Zweiten Tempel alle Priester und Leviten, die ihre Abstammung auf den Stamm Levi zurückführen konnten. Der Dienst war aufgeteilt unter 24 Wachen von Priestern und Leviten. Jede Wache amtierte eine Woche lang, zog also turnusmässig zweimal im Jahr hinauf zum Tempeldienst¹¹. Die Ausgaben für Altar und Tempel wurden nicht aus der Kasse des Königs, des Präsidenten oder der Obersten des Volkes bestritten, sondern aus dem Fonds des Halbschekels, der dem ganzen Volk als Pflichtabgabe auferlegt war. Entsprechend stellen wir fest, dass Abgeordnete der Bevölkerung, nach Bezirken gegliedert, mit der jeweiligen Priesterwache hinaufzogen, um den Opfern beizuwohnen und damit zu dokumentieren, dass das Tamid-Opfer im Namen des ganzen Volkes dargebracht wurde¹².

Der Tempel diente auch als Sitz des Hohen Rates, der nur dort über seine vollen Rechte verfügte¹³. Der Sanhedrin vor der Tempelzerstörung war nicht nur Legislative und Exekutive, sondern auch eine Hochschule – ein Lehrhaus. An Sabbaten und Festtagen versammelten sich die Mitglieder des Hohen Rates nicht in der Quaderhalle, sondern in dem Lehrhaus innerhalb des Tempelbezirks und bildeten eine Akademie zum Studium der Weisung¹⁴. Die Verbreitung von Gottes Wort im Tempel geschah nicht nur durch die offiziellen zentralen Lehranstalten. Nicht nur ein allgemein anerkannter Gelehrter wie Rabbi Jochanan ben Sakkai »sitzt und predigt im Schatten des Heiligtums«¹⁵. Lehrer wie Jehuda ben Zarifai und Matitjahu ben Margalit, die ihre Schüler dazu anstachelten, den goldenen Adler abzureissen, den Herodes über dem Heiligtum hatte anbringen lassen, »lehrten täglich im Tempel vor vielen jungen Leuten, die ihre Worte begierig aufnahmen«¹⁶. Von Jesus berichten die Evangelien, dass er täglich im Tempel lehrte. Und nach seinem Tod versammelt sich die urchristliche Gemeinde Tag für Tag im Tempel,

und einige unter ihnen legen dem Volk die Schrift aus¹⁷. Im weiteren Verlauf unserer Betrachtungen werden wir noch auf die Rolle kommen, die der Tempel bei der Wahrung und Verbreitung der jüdischen Literatur spielte durch Redaktion, Abschrift und Übersetzung heiliger Schriften sowie durch Anlage und Sammlung historischer Bücher und Aufzeichnungen.

Die religiös-sozial-nationalen Strömungen und die messianischen Bewegungen zur Zeit des Zweiten Tempels entstanden oder artikulierten sich zumindest im Bereich des Tempels. Die Stadt Jerusalem mit dem Tempel bildete den Hintergrund für die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Strömungen im Volk während der ganzen Epoche des Zweiten Tempels, angefangen unmittelbar nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil mit dem Konflikt, den die Leiter der Heimkehrer mit den Samaritanern, mit Sanballat und mit Tobias dem Ammoniter auszufechten hatten, bis zu den Hellenisten und den Streitigkeiten zwischen Pharisäern und Sadduzäern – bis hin zum Fall des Tempels.

Die Wallfahrt und ihre Bedeutung für das Leben von Volk und Stadt

Eines der wichtigen Gebiete, auf denen die Gestalt des Zweiten Tempels besonders hervortritt, ist die dreimal jährliche Wallfahrt. Im Rahmen und mit Hilfe der Wallfahrt kamen auch andere Aspekte der Beziehung zwischen dem Volk und seinem Tempel zum Ausdruck. Bei dieser Gelegenheit artikulierten sich die geistigen Strömungen im Volk. Die Wallfahrt erneuerte und bereicherte das religiös-nationale Erleben, stellte für den Laien eine neue Beziehung zum Studium der Weisung her und verstärkte den inneren Zusammenhalt des Volkes im Land und in der Diaspora. Ich werde versuchen aufzuzeigen, dass nicht alle zu jedem Fest pilgerten und dass nicht alle, weder im Land noch in der Diaspora, es als ihre religiöse Pflicht betrachteten, zu jedem Fest an der Wallfahrt teilzunehmen. Mancher Jude mochte sich wohl jahrelang auf diesen erhabenen Anlass vorbereiten, aber Zehntausende zogen wirklich zu jedem Wallfahrtsfest hinauf nach Jerusalem, und das Erscheinen vor Gott hatte grosse Bedeutung. Wie die talmudische und die christliche Überlieferung berichten, teilte sich der heilige Geist nicht nur Priestern bei der Ausübung ihres Amtes, sondern auch Laien beim Eintritt in den Tempel anlässlich eines Wallfahrtsfestes mit¹⁸.

In der Frühzeit des Zweiten Tempels, unter Nehemia, verpflichtete sich das Volk dazu, den Tempel durch die Steuer eines Drittel-Schekels zu erhalten und dorthin ihre Zehnten, Heben, Erstlingsfrüchte und sonstigen Abgaben an die Priesterschaft abzuführen¹⁹. Die meisten dieser Gaben hingen direkt oder indirekt mit der Wallfahrt zusammen. Der Halb-Schekel²⁰ wurde sowohl aus dem Land als auch aus der Diaspora am Wallfahrtsfest nach Jerusalem hinaufgebracht; die Erklärung über die Absonderung der Zehnten wurde zu Pessach abgegeben²¹, und die Erstlingsfrüchte wurden vom Wochen- bis zum Laubhüttenfest dargebracht²². Im Lauf unserer Untersuchung wird sich herausstellen, dass die Wallfahrt nicht nur den einzelnen anging, sondern sowohl im Land als auch in der Diaspora eine Sache der Stadtgemeinde war. Und die

¹⁷ Mt 21, 23 und 26, 55; Mk 11, 23 und 14, 49; Lk 20, 1, 21, 37 und 18, 20; Apg 2 bis 4.

¹⁸ Apg 2 ist berichtet von den Aposteln, denen der heilige Geist am Wochensfest zuteil wurde. Und jSukka V (55a) heisst es: »Jona ben Amitai trat als Wallfahrer ins Haus des Wasserschöpfers (am letzten Tag Sukkot), und der heilige Geist ruhte auf ihm«.

¹⁹ Neh 10, 35–40. ²⁰ Dazu 2. Mose 30, 13.

²¹ Dazu 5. Mose 26, 12–16 und MMAaser scheni V 6.

²² Dazu Mischna Bikkurim (Erstlingsfrüchte).

nur am Tempel selbst angesichts der Opfer geblasen; MRosch haSchana I 4, dazu die Baraita bRosch haSchana 30a, sowie Philon, de legibus II 188. Zu den beiden letzteren Alon, op. cit. 106 ff. Auch Hallel hing ursprünglich mit den Opfern des Volkes an den Wallfahrtsfesten zusammen, dazu A. Büchler, in: ZAW 20 (1900), 115 ff.

¹⁰ Zum Priestersegen ist aus MTamid V 1 zu entnehmen, dass die Priester das Volk beim Gebet in der Synagoge segneten. Nach der Tempelzerstörung verordnete Jochanan ben Sakkai, die Priester sollten nicht in Sandalen zum Segen auftreten; folglich war der Priestersegen als solcher zuvor auch ausserhalb Jerusalems üblich (bRosch haSchana 31b und bSota 40a). Zum Lulaw-Schwingen ausserhalb Jerusalems unmittelbar vor der Tempelzerstörung die Aussage von Rabbi Elasar im Namen von Rabbi Zaddok, dass die Bewohner von Jerusalem ihren Lulaw mitnahmen, wohin sie gingen (TSukka II 10; bSukka 41b; jSukka III [53c], ferner MSukka III 2). Zum Hallel unabhängig vom Opferdienst Büchler, loc. cit. Schofarblasen war offenbar ausserhalb des Tempels bis unmittelbar vor dessen Zerstörung nicht üblich.

¹¹ Die Chronik verlegt die Einrichtung der 24 Priesterwachen in die Zeit König Davids (1. Chr 24; 25), aber die Listen der Priesterfamilien Nehemia 10 und 12, 1–7 sind älter als die in der Chronik, denn Nehemia zählt 21 bzw. 22 Priesterfamilien auf, die Chronik aber 24; dazu J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, Leipzig 1923, 60 ff. und W. Rudolph in seinem Kommentar zur Chronik, Göttingen 1963, 159 ff. In der tannaitischen Literatur, bei Josephus, in den Apokryphen und Pseudepigraphen kehren die auf David zurückgeführten Zahlen und Namen der Chronik wieder, nicht die bei Nehemia genannten.

¹² Dazu MTaanit IV 2.

¹³ Die Bedeutung des Sitzungsortes wird festgestellt bSanhedrin 14b mit Hinweis auf 5. Mose 17, 8b/9.

¹⁴ TSanhedrin VII 1; jSanhedrin I (19c).

¹⁵ bPessachim 26a. ¹⁶ Antiquitates XVII 6, 2 f.

Wallfahrer reisten in organisierten Gruppen mit den Gemeindeführern an der Spitze und in Begleitung der öffentlichen Funktionäre²³.

Insbesondere wirkte sich die Wallfahrt auf den Tempel selbst und auf die Stadt Jerusalem aus. Der Aufenthalt von Zehntausenden von Juden zu jedem Fest in der Stadt hatte erheblichen Einfluss auf Handel und Wirtschaft, sowohl unmittelbar vor und nach den Festen als auch während des übrigen Jahres, denn manche Wallfahrer blieben länger in der Stadt oder kamen früher, und manche nahmen sogar ihren festen Wohnsitz in Jerusalem wegen der Heiligkeit des Ortes als Sitz des Tempels²⁴.

Dem Hohen Rat in Jerusalem oblag die Sorge für die Wallfahrer während ihres Aufenthalts in der Stadt, ebenso die Bereitstellung von Wasser, Verpflegung und Unterkunft; seine Mitglieder kümmerten sich auch um die Instandsetzung von Wegen, Pflanzung von Bäumen als Sonnenschutz, Anlage, Auffüllung und Wartung von Wasser-Reservoirs für die Wallfahrer.

Aber der Hauptaspekt der Wallfahrer ist doch nicht in ihrer Wirkung auf die wirtschaftlichen Verhältnisse oder in ihrer organisatorischen Seite zu sehen, sondern auf anderem Gebiet. Eines der Charakteristika des jüdischen Volks besteht darin, dass die Mehrzahl seiner Angehörigen in der Diaspora leben. Im Land wohnte eine relativ zahlreiche jüdische Bevölkerung, aber doch nur eine Minderheit der Gesamtnation. Die Mehrheit des jüdischen Volkes war in der nahen (Ägypten, Syrien) oder fernen (Babylonien, Europa) Diaspora ansässig. Mittels der Wallfahrt wurde die Verbundenheit der Gemeinden untereinander von neuem gefestigt und ihr vertrauter Umgang gefördert. In der Literatur jener Zeit kommt das zum Ausdruck in vielen zu diesem Zweck erlassenen Verordnungen betreffs kultischer Reinheit, Verbot von Mietforderung und Übernachtungsgebühr in Jerusalem und vielen anderen Dingen²⁵.

Am Wallfahrtsfest, da Zehntausende von Juden zusammenströmten, schlug das Herz des Volkes höher, steigt das nationale Hochgefühl im Stolz auf seine religiöse Auserwähltheit und seine unmittelbare Beziehung zu seinem Gott sowie auf die Kraft, die in dem Volk ruht, das über die ganze Welt zerstreut ist – und doch einen einheitlichen Organismus darstellt²⁶.

Wie bekannt, berichtet Josephus von Revolten und Erhebungen gegen die römische Besatzungsmacht, die häufig an Wallfahrtsfesten ausbrachen. Sicher dürfen wir annehmen, dass schon die Ansammlung ungeheurer Volksmassen als solche Ausschreitungen ermöglichte; aber die Annahme liegt näher, dass das Steigen der national-religiösen Spannung zur Festzeit einerseits und die Knechtschaft, die jedem einzelnen Wallfahrer angesichts der in der heiligen Stadt stationierten ausländischen Truppen zu Bewusstsein kam, andererseits feindselige Reaktionen erweckte und auslöste.

Die Anwesenheit zahlreicher Pilger aus allen Teilen des Landes sowie der Ökumene verlieh der Stadt ein besonderes Gepräge und erweiterte den geistigen Horizont ihrer Bewohner²⁷. Die von Pilgern für ihren persönlichen Be-

darf und als Geschenke mitgebrachten Kleider und Geräte verschiedenster künstlerischer Provenienz regten sicher die Töpferei, Weberei, Schneiderei, Goldschmiedekunst und das übrige Kunsthandwerk an, wie aus den mannigfachen stilistischen Beeinflussungen der in Jerusalem aus dieser Zeit erhaltenen Gebäude hervorgeht²⁸. Literarisch wird ausdrücklich erwähnt, dass in Jerusalem alle Währungen in Umlauf waren, ebenso wie dort alle Sprachen gesprochen wurden²⁹. Zusätzlich zur Heiligkeit der Gottesstadt erblickte der Pilger in ihr mancherlei äussere Pracht und Schönheit; und wenn schon der biblische Psalmdichter in ihr die Stadt sah »von Bergen umringt«³⁰, die »hochgebaute Stadt, dahin die Stämme des Herrn wallen«, und ihre historische Vergangenheit »da Stühle gesetzt sind zum Gericht«³¹, so kennt sie der Pilger zur Zeit des Zweiten Tempels sogar als die Stadt, »die neun Mass Schönheit nahm«³² und »die ganz Israel zu Genossen macht«³³.

Die frühesten Nachrichten über die Wallfahrt

Die Wallfahrt ist in den fünf Büchern Moses geboten, und für die Zeit des Ersten Tempels ist uns die Wallfahrt des Elkana und seiner Familie berichtet³⁴. Dessen ungeachtet spielte offenbar in der Epoche des Ersten Tempels die Wallfahrt keine entscheidende Rolle im Leben des Volkes und des Tempels. Jedenfalls haben wir aus der ganzen Königszeit nur sehr vereinzelte Aufzeichnungen über Wallfahrt von Juden. Kein politisches Ereignis – weder unter den Richtern noch unter den Königen – steht in zeitlichem Zusammenhang mit Wallfahrt zu den Festen, auch die Propheten richteten ihre Ansprachen nicht an eine zum Fest versammelte Volksmenge. Bei der Errichtung der Stierkulte in Bet El und Dan heisst es nur, Jerobeam hatte Sorge, »falls das Volk hinaufzöge, Schlachtopfer zu schlachten im Haus des Herrn zu Jerusalem«³⁵, aber Wallfahrt als Einrichtung zu den Festzeiten ist gar nicht erwähnt³⁶. In der Erzählung vom Pessach-Fest unter König Josia³⁷ fordert der König das Volk auf, das Fest zu begehen, aber das Gebot der Wallfahrt, des Erscheinens vor dem Herrn, findet sich nicht einmal angedeutet. Auch das Buch Hesekiel, das den Tempel, seine Bauten und Ordnungen, viel beschreibt, erwähnt die Wallfahrt nicht. Zwar heisst es, das Landvolk sei an den Festen gekommen, den Herrn anzubeten, aber ebenso kam es an Sabbaten und Neumonden; Wallfahrtsfeste sind nicht eigens hervorgehoben³⁸. Auch die Berichte über das Pessach-Fest unter König Hiskia und unter König Josia in der Chronik wissen nichts von einer Wallfahrt speziell zu den Festen³⁹. Auch sind die in der Chronik erscheinenden Zahlen von Opfernden keineswegs stattlich, und der Verfasser des Buches würde diese gewiss nicht verringert haben, so wie er auf die Verherrlichung des Tempels und seiner Ordnungen bedacht war. Beim Pessach-Fest unter Hiskia steht keine Zahl⁴⁰, aber bei Josia lesen wir: »Josia hob Klein-

²³ Auf einiges weist J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, Leipzig 1923, 1–19, hin.

²⁹ jMaaser scheni I (52c); TSchekalim II 3; Apg 2, 1–11.

³⁰ Ps 125, 2.

³¹ Ps 122, 3 und 5.

³² bKidduschin 49b, dazu bSukka 51b und viele Stellen in Talmud und Midrasch.

³³ jChagiga III (9d); das bedeutet, dass die Schranken zwischen den Israeliten fallen, dadurch dass die kultische Unreinheit des Landvolks zu den Festen als aufgehoben galt.

³⁴ 1. Sam 1.

³⁵ 1. Kön 12, 27.

³⁶ Er setzt zwar ein Fest im achten Monat ein anstelle des Laubhüttenfestes, aber von Wallfahrt zu diesem Anlass ist nicht ausdrücklich die Rede, mag sie auch impliziert sein.

³⁷ 2. Kön 23, 21–23.

³⁸ Hesekiel 46, 9 und 3.

³⁹ 2. Chr 30 und 35.

⁴⁰ Kapitel 30, 24 steht, dass Hiskia für die Festgemeinde 1000 Widder und 10 000 Stück Kleinvieh aushob für die 7 zusätzlichen Fest-

vieh aus für die Bevölkerung, Schafe und Ziegen zum Pessach-Opfer für jeden Anwesenden, 30 000 an Zahl, und 3000 Stück Grossvieh⁴¹.

Sicher gab es die Wallfahrt zur Zeit des Ersten Tempels. Das ist zu entnehmen aus der Erzählung von Elkana und seinen Frauen und aus Stücken von Wallfahrtsliedern in den Büchern Jesaja, Micha, Jeremia und Jona⁴². Auch wenn einige dieser Lieder in messianischem Ausblick von den Scharen der Heiden sprechen, spiegeln sie doch auch die Wallfahrts-Praxis zu ihrer Zeit wider. Ähnliches geht aus der Klage in den Klageliedern hervor: »Zions Wege sind verwaist von Festgästen«⁴³. Nur war die Wallfahrt in der Bevölkerung nicht so verbreitet und nicht so wichtig wie dann zur Zeit des Zweiten Tempels.

Im Buch Nehemia, wo die Pflichten des Volks gegenüber dem Tempel aufgezählt sind⁴⁴, sind weder die Wallfahrt als solche noch ihre Ordnungen aufgeführt.

Auch in der nachbiblischen Literatur tritt sie nicht sonderlich hervor. Insbesondere ist zu bezweifeln, ob Wallfahrt aus der Diaspora in der Frühzeit des Zweiten Tempels üblich war⁴⁵. Gegen Ende der Hasmonäerzeit mehren sich die Nachrichten über Wallfahrt sowohl aus dem Land selbst als auch aus der Diaspora, und deutlich werden sie in den letzten Generationen vor der Tempelzerstörung von Herodes an.

Von diesem Zeitpunkt an hören wir von Zehntausenden von Israeliten, die aus dem Land und aus der Diaspora zu jedem Wallfahrtsfest pilgerten, von den Pilgern, welche die Stadt im weiten Umkreis erfüllten. Die Wallfahrt wurde zum integralen Bestandteil des Jerusalemer Stadtlebens und ein wichtiges Mittel zur Festigung der Beziehung des Volks zu seiner Hauptstadt und seinem Tempel.

Die Wallfahrt zu Fest- und anderer Zeit

In den fünf Büchern Moses⁴⁶ ist die Wallfahrt zu den drei Wallfahrtsfesten geboten: zu Pessach, zum Wochen- und zum Laubhüttenfest. In der Ära des Zweiten Tempels kamen noch mancherlei Formen der Wallfahrt hinzu. Zunächst finden wir sie zu dem Fest, das in eben dieser Zeit neu hinzutrat, dem Fest der Tempelweihe (Chanukka)⁴⁷. Aber am entscheidendsten waren Feste, die zur Zeit des Zweiten Tempels geschaffen oder jedenfalls fest etabliert wurden, deren Hauptbestandteil die öffentliche, gruppenweise Pilgerfahrt war.

Zum Wochenfest brachten die Wallfahrer ihre Erstlingsfrüchte mit, nur dass in den meisten Anbaugebieten die Früchte erst später reiften und daher nur wenige Landstriche ihre Erstlinge am Fest selbst darbringen konnten. Generell wurden Erstlingsfrüchte vom Wochen- bis zum Laubhüttenfest dargebracht⁴⁸. Die Überbringung der Erstlingsfrüchte war eine Art Wallfahrt zweiter Ordnung, organisiert wie die Haupt-Wallfahrt. Die Pilger zogen nach Bezirken gruppenweise hinauf nach Jerusalem⁴⁹, brachten Opfer mit und waren dazu verpflichtet, in der Stadt zu übernachten wie die Festpilger⁵⁰. Der Darbrin-

gung der Erstlinge nahe steht das Holzopfer. Die Darbringung von Holz zu festgesetzten Zeiten im Jahr nach Familien wurde unter Nehemia zur Pflicht gemacht, und im Lauf der Zeit wurde dieser Anlass zu einem Fest der betreffenden altehrwürdigen Familien in Juda und Benjamin und sogar für das ganze Volk, wer immer sich dem Zug derer, die Holz zum Altar brachten, anschliessen mochte⁵¹. Auch hier finden sich Festopfer und Pflicht zu übernachten sowie das übrige Brauchtum, was zur Einrichtung der Wallfahrt gehört⁵².

Auch das allwöchentliche Hinaufziehen der Standmannschaften mit den Priesterwachen wurde zu einer Art Wallfahrt für den jeweiligen Distrikt⁵³.

Sicher nahm nicht einer alle diese Gelegenheiten wahr; wer zum Wallfahrtsfest hinaufgezogen war, kam nicht noch einmal eigens mit seinen Erstlingsfrüchten und war auch rechtlich nicht dazu verpflichtet; aber jede Festzeit brachte doch viele Israeliten mit sich. Am zahlreichsten strömten die Pilger zu den drei in der Bibel bezeichneten Wallfahrtsfesten. Auf sie konzentrierte sich die Wallfahrt hauptsächlich, sowohl was die Zahl der Pilger als auch was die Bedeutung des Fest-Akts selbst und der mit ihm verbundenen Gebote und Bräuche betrifft.

Wallfahrt und Weiterbildung des Religionsgesetzes

Die Wallfahrt wandelte sich beträchtlich im Lauf von Generationen, nahm immer grössere Ausmasse an, bis sie viele Länder umfasste. Dies ist an vielen Punkten der religiösen Rechtsetzung zu spüren. Ausser an den Bestimmungen, welche die Tätigkeit des Hohen Rats, seine Sorgewaltung für Instandsetzung der Wege, der Zisternen und die Wasserversorgung unterwegs, die Ordnungen des Tempels an den Festen und die Beherbergung der Pilger⁵⁴ regeln, ist ihr Einfluss auch auf einige Verordnungen grundsätzlicher Art wahrzunehmen.

Unter dem Eindruck der zahlreichen Wallfahrten zu den Festen wurden etliche Vorschriften betreffs kultischer Reinheit und Schabbat erlassen, die sich etwa auf die Fortbewegung und den Verbleib der Pilger in Jerusalem beziehen. So wurde verordnet, dass Frauen, die nach glücklicher Geburt ein Paar Tauben darzubringen hatten, sich mit einem einzigen für mehrere Geburten begnügen konnten⁵⁵. Besonders deutlich ist der Einfluss der Wallfahrt auf die Kriterien für die Einsetzung eines Schaltjahrs. Die meisten Gründe, die die Meister als für Erklärung eines Jahres zum Schaltjahr ausreichend akzeptierten, hängen mit der Wallfahrt zusammen: »Ein Jahr wird nur zum Schaltjahr erklärt wegen der Wege und Brücken, wegen der Pessach-Öfen und wegen der Diaspora-Juden, die sich auf den Weg gemacht, aber noch nicht angekommen – nicht aber wegen Schnee und Kälte und nicht wegen Diaspora-Juden, die sich nicht auf den Weg gemacht haben«⁵⁶. Demnach wurde ein Schaltmonat eingeschoben, wenn rechtzeitiges Eintreffen und angemessene Versorgung der Pilger zum Pessach-Fest aus jahreszeitlichen Gründen nicht gewährleistet waren.

In direktem Zusammenhang mit dem Ausgreifen der Wallfahrt steht die Erweiterung des Bereichs, in dem Minder-Heiliges verzehrt werden durfte. Denn die alte Anordnung, die sich bei Hesekiel und in der Chronik sowie in der älteren Mischna findet, verfügte, dass alles

tage, die sie zu begehen wünschten. Gegen Ende des Zweiten Tempels weiss eine aggadische Quelle von einer Anzahl von Opfer-Schafen zu berichten, die doppelt soviel ausmacht wie die Zahl der Israeliten, die seinerzeit aus Ägypten zogen.

⁴¹ 2. Chr 35, 7.

⁴² Jes 2, 3; Micha 4, 2; Jer 30, 1; Jona 3, 3–10; dazu H. Gunkels ausführliche Abhandlung in seinem Psalmen-Kommentar, 4. Auflage Göttingen 1926, 309 ff.

⁴³ Klagelieder 1, 4. ⁴⁴ Neh 10, 33–40.

⁴⁵ Vereinzelte Fälle von Wallfahrt aus der Diaspora gab es wohl schon immer, aber es lässt sich nachweisen, dass es sich um keinen verbreiteten Brauch handelte.

⁴⁶ 2. Mose 23, 15; 34, 23; 5. Mose 16, 16.

⁴⁷ Jo 10, 22. ⁴⁸ Dazu MBikkurim I, 3.

⁴⁹ Mischna Bikkurim Kapitel III. ⁵⁰ TBikkurim II, 8 f.

⁵¹ Dazu die Liste MTaanit IV, 5.

⁵² TBikkurim II 9; Sifre § 144, 150.

⁵³ MTaanit IV, 2.

⁵⁴ Dazu MSchekalim I 1.

⁵⁵ Dazu 3. Mose 12 und MKeritot I 7.

⁵⁶ bSanhedrin 11a; ähnlich TSanhedrin II 2–12 und jSanhedrin I (18d), wo auch die als Opfertiere wichtigen Lämmer und Tauben mit in die Diskussion eingebracht werden.

Heilige, wie Ganz- und Pessach-Opfer, Zweiter Zehnter, Frucht des vierten Jahres⁵⁷ und ähnliches, von dem geschrieben steht, es soll vor dem Herrn gegessen werden, nur innerhalb des Tempelbezirks im Vorhof der Israeliten verzehrt werden durfte; erst mit dem Steigen der Pilgerzahlen wurde bestimmt, dass alles Heilige minderer Ordnung im ganzen Stadtgebiet verzehrt werden durfte⁵⁸. Diese Regelung sowie viele daraus abgeleitete Vorschriften finden sich in der talmudischen Literatur.

Die Quellen

Die Hauptquelle, aus der uns das Bild der Wallfahrt ersteht, ist die rabbinische Literatur aus der Epoche von Mischna und Talmud. Zahlreiche Kapitel der Mischna sind Bestimmungen des Tempel-Lebens gewidmet: in der 5. Ordnung die Traktate Tamid (tägliches Opfer), Middot (Masse) und Menachot (Speiseopfer), in der 2. Ordnung Pessachim (Pessach-Opfer), Joma (Versöhnungstag), Schekalim (Tempelsteuer), Sukka (Laubhütte), Taanit (Fasten) und Chagiga (Fest)⁵⁹. Auch in anderen Ordnungen stehen Kapitel oder einzelne Vorschriften, die diesen oder jenen Vorgang am Tempel regeln. In der ersten Ordnung ist der Traktat Bikkurim (Erstlingsfrüchte) zu nennen, insbesondere das 3. Kapitel, ferner Kapitel 4 und 5 von Maaser Scheni (Zweiter Zehnter) sowie weitere Bestimmungen über fast alle Traktate dieser Ordnung verstreut. Etliche Kapitel der 6. Ordnung beziehen sich auf Reinheitsvorschriften für den Tempel, wie etwa die Traktate Para (rote Kuh)⁶⁰, Toharot (Reinigungszeremoniell) sowie das erste Kapitel von Kelim (Geräte) und viele andere. Sogar in der dritten Ordnung findet sich einiges aus dem Leben am Tempel, insbesondere Traktat Sota (Ehebruchsverdächtige) Kapitel 7, Nedarim (Gelübde) und Nasir (Geweiheter)⁶¹. Selbst die 4. Ordnung, deren Inhalt (Strafrecht) scheinbar nichts mit dem Tempel zu tun hat, enthält hier und da Angaben zu Vorschriften und Vorgängen am Tempel, besonders in den Traktaten Horajot (Anweisungen) und Sanhedrin (Hoher Rat). Vereinzelt findet sich eigentlich in jedem Traktat. Bezug auf die Äusserungen der Mischna nehmen tannaitische Überlieferungen in der gesamten mischnischen und talmudischen Literatur, welche die Mischna zur Grundlage ihrer Diskussion und Rechtsetzung macht. Anscheinend waren bereits den letzten Generationen der Mischna-Lehrer manche Kapitel und Vorschriften vom Tempel-Leben nicht mehr klar; von einigen ihrer Aussagen ist zu bezweifeln, ob sie jemals so am Tempel befolgt wurden, vielmehr gehören sie wohl eher zur Erweiterung der theoretischen Halacha⁶². Unnötig darauf hinzuweisen, dass in den Lehren der Talmud-Lehrer manches nur mehr Exegese und Legende ist, da sich dichterische Ausschmückungen um die Berichte vom Tempel-Leben rankten, welches bereits im Schein des Wundersamen stand. Der Akt der Wallfahrt gehörte der idealen Vergangenheit an, da der Tempel bestand und Israel im eigenen Lande wohnte, und viele Erzählungen der Tal-

mud-Lehrer gehören in den Bereich der Sage, die nicht aus Überlieferung der Früheren, sondern aus ihrer Sehnsucht nach Wiederaufbau des Tempels und Restauration der ursprünglichen Herrlichkeit hervorging.

Jedoch beruht ein Grossteil der mischnischen sowie die überwiegende Mehrheit auch der talmudischen Traditionen auf solider Überlieferung. Vieles von den Vorschriften und Berichten in der Mischna ist von den Gelehrten der Generation unmittelbar nach der Tempelzerstörung oder ihren Schülern auf uns gekommen. Zwei Traktate der 5. Ordnung, Tamid und Middot, welche die Ordnung des täglichen Opferdienstes bzw. die Masse des Tempels und seiner Vorhöfe beschreiben und dabei nicht wenig Informationen zur Wallfahrt bieten, gehören zu den ältesten literarischen Schichten der Mischna. In der ganzen Mischna Tamid ist die Meinung keines einzigen Lehrers aus der Epoche der Mischna zitiert, weder zustimmend noch ablehnend⁶³. Die Sprache dieses Traktats ist archaisch und verwendet Ausdrücke, die im mischnischen Hebräisch selten sind, vielmehr der Sprache der jüngeren biblischen Bücher nahestehen. Sein Schlussvers hat dichterischen Klang: »Dies ist das Buch des täglichen Opfers im Dienst des Hauses unseres Gottes, möge es erbaut werden bald in unseren Tagen, Amen!«⁶⁴ Nach Auskunft mischnischer Überlieferung sowie nach beiden Talmuden gehen die Nachrichten über das tägliche Opfer (Tamid) auf Rabbi Schimon von Mizpa zurück⁶⁵; noch zu Tempelzeiten finden wir ihn als Fragesteller vor dem Hohen Rat in der Quaderhalle⁶⁶, aber offenbar lebte er noch lange Zeit nach der Tempelzerstörung, denn mit seinem Namen ist immer der Titel »Rabbi« verbunden, der nur den Mischna-Lehrern nach der Tempelzerstörung beigelegt wurde⁶⁷. Der Traktat Middot bildet nach Aussagen von Schülern einen Teil der Mischna des Rabbi Elieser ben Jaakow⁶⁸. Auch dieser Gelehrte erlebte die Tempelzerstörung mit und bezeugt viele Gebote und Ordnungen des Tempelkults aus eigener Anschauung. Er war aus priesterlichem oder levitischem Geschlecht, denn er berichtet, was dem Bruder seiner Mutter widerfuhr, als dieser am Tempel Wache hielt⁶⁹. Gelegentlich sagt Rabbi Elieser ben Jaakow, dieses oder jenes Detail sei ihm bereits entfallen: »Wozu die Holzhalle diente«, sagte Rabbi Elieser ben Jaakow, »habe ich vergessen«⁷⁰.

An Mischna-Lehrern, die zahlreiche Zeugnisse vom Tempel überliefern, sind zu nennen: Rabbi Zadok und sein Sohn Rabbi Elieser, Rabbi Secharja ben Kewutal, Rabbi Chananja, der Vorsteher der Priester, Rabbi Tarfon, Rabbi Jochanan ben Gudgada, Rabbi Jehoschua ben Chananja, Abba Schaul ben Batnit und Rabban Jochanan ben Sakkai. Sie alle sind Zeitgenossen der Tempelzerstörung, und die meisten von ihnen sind Priester oder Leviten, die am Tempel Dienst taten, sei es als Laien-Priester oder Leviten, sei es in den höheren Rängen der Priesterschaft, abgesehen vom Hochpriester-Amt. In der folgenden Ge-

⁵⁷ Dazu 3. Mose 19, 24.

⁵⁸ MSewachim VIII und an vielen anderen Stellen.

⁵⁹ Die sechs Ordnungen, in die das reiche Material von Mischna, Tossefta und Talmud gegliedert ist, heissen: 1. Seraim (Saaten), 2. Moed (Festzeit), 3. Naschim (Frauen), 4. Nesikin (Schädigungen), 5. Kodaschim (Heiliges), 6. Toharot (Reinigungszeremonien).

⁶⁰ Dazu 4. Mose 19.

⁶¹ Zu Sota 4. Mose 5, 11–31; zu Nasir ebenda 6, 1–21.

⁶² Hier soll ein Beispiel aus talmudischer Zeit genügen: Nach einer Baraita (Chagiga 6b und Parallel-Stellen) hat der Pilger ein Erscheinungs-, ein Fest- und ein Freudenopfer darzubringen. Die biblischen und frühen mischnischen Quellen dagegen fordern nur zwei, das Erscheinungs- und das Festopfer, während das »Freudenopfer« als Synonym für »Festopfer« gilt.

⁶³ Die drei darin erwähnten Namen, Rabbi Elieser ben Jaakow (V 2), Rabbi Jehuda (VII 2) und Rabbi Elieser ben Diglai (III 8) gehören nicht zum ursprünglichen Text; dazu L. Ginzberg, On Halacha and Aggada, 41 ff.

⁶⁴ So VII 3 Ende; die folgenden Angaben über die im Tempel gesungenen Psalmen gehören nicht zum ursprünglichen Text; dazu J. N. Epstein, Einleitung in den Text der Mischna (hebr.), 2 Bände 1948, 979 und derselbe, Einleitungen in die tannaitische Literatur (hebr.), Tel Aviv 1957, 27–31.

⁶⁵ TSewachim VI 13; jSewachim II (39d); bSewachim 14b.

⁶⁶ MPea II 6.

⁶⁷ Dazu Epstein an der zuletzt genannten Stelle.

⁶⁸ jJoma II (33d); bJoma 16a.

⁶⁹ MMiddot I 2; die Vermutung liegt nahe, dass er Levit war, denn die meisten Wächter waren Leviten.

⁷⁰ MMiddot II 5.

neration ragen als Tradenten priesterlichen Wissens hervor Rabbi Jehuda ben Elai, Schüler von Rabbi Tarfon, und Rabbi Josi ben Chalafta aus Sepphoris, der auch Überlieferungen über die Beziehung seiner Heimatstadt zum Tempel weitergibt.

Die meisten mischnischen Traditionen geben die Tempel-Wirklichkeit in den letzten ein oder zwei Generationen seines Bestehens wieder⁷¹, aber sicherlich setzen ein gut Teil davon direkt frühe Überlieferung fort, und einige darunter reichen wohl bis in die Zeit des Ersten Tempels zurück. Einstweilen wollen wir uns mit zwei Beispielen begnügen: Mischna Taanit nimmt das Holzopfer wieder auf, das bereits bei Nehemia erwähnt ist⁷², und bei Mischna Bikkurim ist von der Flöte die Rede, die schon bei Jesaja⁷³ die Pilger begleitet.

Nach der Mischna stellen die Schriften des jüdischen Historikers Flavius Josephus eine wichtige Quelle dar. Neben den entsprechenden Kapiteln in seinen »Altertümern« und im »Jüdischen Krieg«⁷⁴, die Belange des Tempels in konzentrierter Form bieten, finden sich zahlreiche Informationen in allen seinen Büchern, einschliesslich der Autobiographie und der Streitschrift gegen Apion.

In vielen Punkten ergänzen Mischna und Josephus einander, jedoch weichen sie in vielen Einzelheiten auch wieder voneinander ab, und es ist nicht von vornherein festzulegen, ob die Aussage der Mischna-Lehrer vorzuziehen ist, da sie sorgfältigste Augenzeugen-Berichte niederschrieben und zudem bestrebt waren, die Bestimmungen im Hinblick auf das künftig wieder zu erbauende Heiligtum exakt festzuhalten, oder ob Josephus der Vorrang gebührt, da er den Tempel mit eigenen Augen gesehen, vielleicht selbst dort Priesterdienst versehen hatte und im allgemeinen zuverlässig ist. Sowohl die Tannaiten als auch Josephus schöpften aus – teils schriftlichen, teils mündlichen – Quellen literarischer Überlieferung. Diese stammten sicher aus den verschiedensten Epochen, und es ist schwer zu sagen, wieviel darin an Theorie und wieviel an konkreter Realität enthalten war; wir müssen jeden einzelnen Fall gesondert prüfen und nach Möglichkeit versuchen, zum Kern der Sache vorzudringen.

Etliche Bereiche des Tempel-Lebens sind auch bei Philon von Alexandria behandelt, in seinen Schriften »Über die Gesetze« und anderen. Philons Bedeutung für unseren Gegenstand beruht nicht darauf, dass er selbst eine Wallfahrt unternommen hat, denn wir wissen weder, wann das war, noch ob seine Schilderung des Tempels und seiner Feste mit seinem Besuch in Jerusalem zusammenhängt⁷⁵. Philons Wert als literarische Quelle für die Wallfahrt besteht in der guten jüdischen Tradition, die seinen Schriften zugrunde liegt. Aber es wäre voreilig, für jeden schein-

baren Widerspruch zwischen Philon und der jüdischen Tradition die nicht-jüdische (nämlich griechische) Quelle seiner Schriften verantwortlich zu machen. Die im Talmud festgelegten Bestimmungen sind schliesslich mehrere Generationen später als Philon, und bei einem Vergleich zwischen Philon und der talmudischen Tradition müssen wir sorgfältig prüfen, ob nicht Philons Äusserungen mit einem früheren Stadium dieser Überlieferung zusammengehen oder die jeweilige Bestimmung in einer Form wiedergeben, wie sie von den Mischna-Lehrern vor oder nach der Tempelzerstörung zurückgewiesen worden ist. In vielen Fällen, wo die Gelehrten eine fremde Quelle bei Philon vermuteten, handelt es sich um authentische Aussagen früherer Tannaiten, nur dass unsere Mischna anders entschied.

Viele Nachrichten finden sich auch in der christlichen Literatur, besonders in den Evangelien und in der Apostelgeschichte. Jesu grosse öffentliche Auftritte fanden in Jerusalem anlässlich einer Wallfahrt statt, und aus den Berichten darüber ist viel zu lernen über die äusseren Umstände seiner Wallfahrt, seinen Besuch im Tempel, das Pessach-Mahl, seine Unterkunft in- und ausserhalb der Stadt u. v. a. m. Nach den Synoptikern scheint es, dass die Wallfahrt zum Pessach-Fest, bei der er dann verurteilt und hingerichtet wurde, auch seine erste war.

Das Johannes-Evangelium dagegen berichtet von mehreren Wallfahrten Jesu auch zu anderen Festen. Lukas erzählt auch von einer Wallfahrt seiner Eltern. Auch Paulus gehörte zu den Festpilgern, und mehrere Ereignisse seines Lebens spielen sich bei solcher Gelegenheit in Jerusalem ab.

Nicht wenige Informationen sind auch über die christliche Literatur ausserhalb der kanonischen Evangelien verstreut. Insbesondere ist auf den Papyrus Oxyrhynchos⁷⁶ hinzuweisen; dabei handelt es sich nur um ein Blatt, ein Fragment eines im Stile der kanonischen verfassten Evangeliums. Das Fragment enthält 45 Zeilen; darin ist eine Diskussion zwischen Jesus, der mit seinen Jüngern ins Heiligtum kommt, und einem pharisäischen Hochpriester vollständig erhalten. Bei dem Gespräch geht es um Jesu Beredigung, ins Heiligtum einzutreten und die heiligen Geräte zu schauen. Die Herausgeber haben – im Anschluss an E. Schürer – dem historischen Gehalt dieses Evangelien-Fragments keine Bedeutung zugemessen, aber andere Gelehrte haben wiederum auf die Parallelen zwischen diesem und den talmudischen Quellen aufmerksam gemacht⁷⁷. Auch lassen sich einige bisher unverständliche Stellen talmudischer Rand-Überlieferung aufgrund von Äusserungen in diesem Gespräch zwischen Jesus und einem Priester am Tempel erklären.

Vereinzelte Nachrichten, die unseren Gesichtskreis in unserer Sache direkt oder indirekt erweitern, gehen aus allen übrigen Geschichtsquellen dieser Epoche hervor, den Apokryphen, griechischen, römischen und christlichen Schriftstellern.

Einen gesonderten Komplex stellen die zahlreichen in Jerusalem gefundenen Grab-Inschriften dar. Im 19. und 20. Jahrhundert sind in der Stadt selbst und ihrer näheren Umgebung Grab-Inschriften in hebräischer, aramäischer und griechischer Sprache entdeckt worden, die aus der Zeit des Zweiten Tempels stammen⁷⁸. In einigen von ihnen

⁷¹ A. Büchler versucht (in: Die Priester und der Cultus, Wien 1895, sowie in einigen später veröffentlichten Artikeln), alle Nachrichten über den Tempeldienst in der mischnischen Literatur auf die Zeit unmittelbar vor der Tempelzerstörung zu beziehen und mit der pharisäischen »Revolution« zusammenzubringen, die seiner Ansicht nach im Jahre 63 stattfand. Aber da diese These in den Quellen keinerlei Anhaltspunkt findet, ist es auch nicht sinnvoll, die verschiedenen Berichte auf eben diesen Zeitraum zusammenzudrängen.

⁷² Neh 10, 35. ⁷³ Jes 30, 29.

⁷⁴ Antiquitates III 5 und XV 6–20; bellum V.

⁷⁵ Natürlich ist es nicht auszuschliessen, dass Philon mehr als einmal nach Jerusalem reiste. Wir wissen jedenfalls von einem Besuch dort, denn er berichtet, was er in Aschkalon gesehen hat, als er zum Tempel unterwegs war, um dort zu beten und zu opfern (dazu die Anmerkung von F. H. Colson in seiner Edition Band VII S. 618). Die Behauptung von Isaak Heinemann (Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau 1932, 16), Philons Schilderung des Tempels sei nicht exakt, ist unbegründet. Allerdings macht Philon keine so genauen Angaben wie Mischna Middot oder Josephus, so erlaubt er sich etwa, den Tempel in die Mitte des Vorhofs zu verlegen, wo wir doch wissen, dass er nach Westen versetzt stand.

⁷⁶ Veröffentlicht in der Sammlung der Oxyrhynchos-Papyri Band V. Nr. 840, S. 1–10.

⁷⁷ Einiges bei Blau, in: ZNTW 1908, 204–215; das Wichtigste bei A. Büchler, in: JQR O. S. 20 (1908), 346–350.

⁷⁸ Eine zusammenfassende Übersicht in: Supplementum epigraph. graecum VII (1937), 24 ff.; Thomsen, in: ZDPV 43 (1920), 138–158 und ebenda 64 (1941), 203–256; J. B. Frey, Corpus Inscriptionum Judaicarum II (1952), 244 ff.

steht bei dem Namen des Verstorbenen bzw. des Ehepaares, die in dem betreffenden Sarkophag beigesetzt waren, auch der Herkunftsort. Bei anderen Inschriften lässt sich aus Formulierung der Inschrift und Form ihrer Buchstaben entnehmen, woher die Besitzer kamen⁷⁹. Sowohl einheimische als auch ausländische Ortsnamen kommen vor, von Jerusalem nahe gelegenen Städten wie Bet El bis Bet Schean und Galiläa. Ähnlich verhält es sich mit den Orten der Diaspora: von der benachbarten Chalkis bis Palmyra, Ägypten, Griechenland, Italien und Afrika. Da ist in erster Linie zu fragen, ob diese Inschriften besagen, der in ihnen Genannte sei – entweder als Pilger oder zum ständigen Wohnen – nach Jerusalem gezogen, oder vielmehr den Brauch belegen, die Toten nach Jerusalem hinaufzubringen.

In der wissenschaftlichen Literatur herrscht die Ansicht vor, diese Inschriften bezeugten nur die Überführung von Verstorbenen zum Begräbnis in Jerusalem⁸⁰, gemäss den talmudischen Äusserungen, die solchen Brauch rühmen – sind uns doch viele Fälle der Beisetzung von auswärtigen Juden im Land Israel berichtet, ja sogar von ganzen Kolonnen von Särgen, die ins Land zogen, erfahren wir. Bestätigt und erweitert wurden diese Nachrichten durch Funde von Grabschriften in Jafo und besonders durch die Ausgrabungen in Bet Schearim, die uns wissen liessen, dass diese Stadt, Sitz des Fürstenhauses zur Zeit Judas des Fürsten, als Begräbnisstätte für Juden des In- und Auslandes diente.

Jedoch haben wir keine Quelle gefunden, die für die Annahme spricht, die Überführung von Toten ins Land Israel und nach Jerusalem sei zur Zeit des Zweiten Tempels üblich gewesen. Alle Berichte über sie sowie die Äusserungen zu ihrem Lob datieren erst aus der Zeit Judas des Fürsten, d. h. vom Ende des 2. Jahrhunderts. Der erste Fall ist uns überliefert in der Überführung des Sarges des Exilarchen Raw Huna, einem Zeitgenossen Judas des Fürsten⁸¹. Da sowohl die Überführungen selbst als auch ihre positive Bewertung in denselben Zeitraum fallen, können wir annehmen, dass dies eine im damaligen Judentum neue Einrichtung war, die wir nicht in die Frühzeit vorverlegen dürfen.

Die Grabschriften von Verstorbenen aus der Diaspora sind so zu interpretieren, dass ihre Besitzer in Jerusalem gestorben waren, nachdem sie ihren Lebensabend dort verbracht hatten.

Gewiss waren es nicht ausschliesslich ökonomische Motive, die viele Auswärtige zum Bleiben bewogen⁸². Der Aufenthalt eines Grossteils dieser Verstorbenen in Jerusalem hängt doch mehr oder weniger mit Wallfahrt zusammen. Selbst wenn wir annehmen, dass diese Juden dort ihren festen Wohnsitz nahmen und ihren früheren Aufgaben, so hat dieser Ortswechsel doch mit Wallfahrt an den Tempel zu tun. Jedenfalls ist aus einer im Osten der Stadt, auf dem Mt. Scopus, gefundenen Inschrift zu entnehmen, dass ihr Besitzer als Pilger an den Tempel kam, um seine Gabe darzubringen. Es handelt sich um die 1902 entdeckte

Inschrift Nikanors des Tore-Machers⁸³. Zudem wissen wir aus dem Talmud, dass Nikanor nach Jerusalem kam, um die von ihm hergestellten Tore an den Tempel zu bringen. Vielleicht siedelte er mit seiner ganzen Familie nach Jerusalem über, und daher sind seine Söhne bei ihm im selben Grab beigesetzt, wie die Inschrift bezeugt, vielleicht wurden aber auch erst die Leichen der Söhne zur Bestattung an der Seite ihres Vaters nach Jerusalem überführt.

Somit dienen die Grab-Inschriften als Quelle für die Wallfahrt aus dem In- und Ausland. Im allgemeinen bieten sie nicht den einzigen Beleg für Wallfahrt aus dem betreffenden Land, sondern gehen mit zahlreichen literarischen Zeugnissen zusammen. Ähnliche Information ist aus der als Theodotos-Inschrift bekannten Synagogen-Inschrift⁸⁴ zu gewinnen. Sie berichtet von der Errichtung einer Synagoge mit zusätzlichen Räumen zur Beherbergung Bedürftiger von auswärts. Aus der Literatur wissen wir, dass sich in Jerusalem etliche Synagogen im Besitz von Auswärtigen befanden, so dass dieser epigraphische Beleg die literarischen Quellen bestätigt.

Schliesslich sind noch die Psalmen heranzuziehen, die bis zu einem gewissen Grade Fragen der Wallfahrt zur Zeit des Zweiten Tempels erhellen können. Wir wollen uns hier nicht mit der Zeitstellung der Psalmen insgesamt beschäftigen, sondern nur auf diejenigen unter ihnen eingehen, die Wallfahrt beschreiben, Lieder von Pilgern beim Eintritt ins Heiligtum sind, Äusserungen von Sehnsucht nach dem Tempel, Dankeshymnen eines einzelnen oder einer Gemeinschaft u. ä.

Offenbar gehört ein beträchtlicher Teil dieser Psalmen in die Frühzeit des Zweiten Tempels, sei es von ihrer Stimmung und Geisteshaltung, sei es von ihrem sprachlichen Ausdruck her. »In der Menge walle ich zum Hause Gottes mit lautem Jubel und Dank einer festlichen Gemeinde« – wir haben keinen Anhalt dafür, ob Psalm 42 und 43 von Wallfahrt zur Zeit des Ersten oder des Zweiten Tempels handelt. Genausowenig wissen wir, wer jener »unholde Stamm«, »der Mann des Trugs und des Falschs« ist, der es dem Frommen, dessen »Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Gott«, verwehrt, »zu kommen und zu erscheinen vor dem Angesicht Gottes«⁸⁵.

Aber ein Psalm wie der 84., der Sehnsucht nach den »Wohnungen des Herrn« zum Ausdruck bringt und Eifersucht auf diejenigen, »die in Seinem Haus wohnen«, passt in die Epoche des Zweiten Tempels, denn der Psalm-Sänger und die Gäste im Hause des Herrn sind nicht Priester und Leviten, sondern Pilger, die »gehen von Macht zu Macht«, zu erscheinen vor dem Angesicht des Herrn. Das Vorhandensein von Leuten, die es vorziehen, »an der Schwelle zu stehen im Hause meines Gottes, denn zu wohnen in den Frevler-Zelten« spricht für die Zeit des Zweiten, nicht des Ersten Tempels⁸⁶. Auch die Bilder von Scharen von Frommen, die am Tempel weilen, sich an den Opfermahlzeiten und Dankgesängen beteiligen, die uns aus einigen Psalmen entgegentreten⁸⁷, passen hauptsächlich in die Zeit des Zweiten Tempels⁸⁸. Die Hochschätzung der Stadt Jerusalem und ihrer Heiligkeit und die Versenkung in Erinnerungen aus ihrer grossen Vergangenheit – »denn dort sassen Stühle zum Gericht, Stühle

⁷⁹ So etwa aus den aramäischen Inschriften, die in Sprache und Schrift der Bewohner von Palmyra abgefasst sind; dazu S. Klein, *Jüdisch-palästinensisches Corpus Inscriptionum* (1920), 30 Nr. 81 und bei Frey, *op. cit.*, S. 249 Nr. 1217 und 250 Nr. 1227.

⁸⁰ So schon Schulze in: ZDPV 4 (1881), 13 und viele nach ihm; dazu Bleckman in: ZDPV 37 (1915), 239.

⁸¹ jKilajim IX (32b); jKetubbot XII (35a). Die in der Forschung gelegentlich angeführte Tradition der Familie von Rabban Gamliel, die ihre Toten zur Beisetzung nach Jerusalem zu bringen pflegte (Semachot X), gehört nicht in diesen Zusammenhang, denn die Familie stammte aus Jerusalem und bestattete auch nach der Tempelzerstörung weiterhin in ihrem Erb-Begräbnis.

⁸² Dazu J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Leipzig 1923, 59 ff.

⁸³ Lesung vor Clermont-Ganneau, in: PEF 1903, 125 ff.; dazu auch A. Sukenik, in: GS A. Gulak/S. Klein, *Jerusalem* 1942, 134 ff.

⁸⁴ Gefunden bei der Grabung von R. Weill 1913; dazu S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, Wien/Berlin 1922, 202.

⁸⁵ Dazu die Kommentare von R. Kittel, Leipzig 1914, 281, und von F. Baethgen, Göttingen 1892, 262.

⁸⁶ Zum Gebrauch des Psalms durch Pilger ferner H. Gunkel in seinem Kommentar 386.

⁸⁷ z. B. Psalm 22, 32–7; 30, 5; 76, 16; 69, 33; 118, 15; 107, 32 u. a.

⁸⁸ Dazu H. Gunkels Einleitung 265 ff.

des Hauses David« –, die aus einigen Pilger-Psalmen aufklingen, können nur in die Welt des Zweiten Tempels gehören⁸⁹. In zwei Psalmen ist neben Israeliten und Ahroniden auch die Gruppe der »Gottesfürchtigen« genannt⁹⁰. Die Gottesfürchtigen stellen in diesen Psalmen eine gesonderte Bevölkerungsschicht dar. Mit Recht ging die Forschung davon aus, dass wir hier die erste Erwähnung der »Frommen, Gottesfürchtigen«⁹¹ vor uns haben, die wir aus der Literatur gegen Ende des Zweiten Tempels kennen. Deren Nennung bezeugt gleichzeitig, dass diese Psalmen nicht vor Ende der persischen Epoche zu datieren sind⁹². Auch Spracheigentümlichkeiten mancher Stufenpsalmen, die ja eng mit der Wallfahrt verknüpft sind, weisen auf späte Entstehung⁹³. Vermutlich ist die ganze Vorstellung vom »Stehen im Haus des Herrn in den Nächten« als eine Neuerung aus der Zeit des Zweiten Tempels zu betrachten, denn nächtliche Preisgesänge auf den Herrn in den Vorhöfen seines Tempels finden wir nur am Fest des Wassers schöpfens am letzten Tag des Laubhüttenfestes, eine Einrichtung erst des Zweiten Tempels. Zu einigen in den Psalmen angedeuteten Bräuchen finden

⁸⁹ Besonders Ps 122 und 48; zur zeitlichen Ansetzung dieser beiden die Kommentare von H. Schmidt, Tübingen 1934, 48, und von R. Kittel, 177. ⁹⁰ Ps 115, 11 und 118, 4.

⁹¹ Griechisch: »phoboumenoi, seboumenoi ton theon«.

⁹² Zur Zeitstellung dieser beiden den Kommentar von Kittel 374, ferner Schmidt, in: ZAW 22 (1922), 6 ff. Baethgen in seinem Kommentar 351 f. 357 führt weitere Argumente für Spätdatierung an. Schon in der Antike wurden unter den »Gottesfürchtigen« in diesem Zusammenhang Proselyten verstanden.

⁹³ Etwa die Verwendung der späten Form der Konjunktion »schä« (statt früher: »aschär«) Ps 122, 3 und 135, 2; in letzterem, Vers 20 sind auch die »Gottesfürchtigen« genannt.

sich Parallelen in der tannaitischen Literatur, und wir dürfen solches Brauchtum als Kontinuum von der Frühbis in die Spätzeit des Tempels betrachten. Selbst wenn wir annehmen wollen, dass ein Teil der Psalmen, die sich auf unseren Gegenstand beziehen, früh ist und in die Epoche des Ersten Tempels gehört, dürfen wir doch die näheren Umstände der Wallfahrt als eine durchgehende Linie ansehen und folglich von Äusserungen der Psalmen auf solche der Mischna schliessen und umgekehrt.

Für viele Vorschriften und Vorgänge der jüdischen Wallfahrt lassen sich Parallelen finden aus fremden Tempelkulten im alten Orient, aus Ägypten, Syrien, Mesopotamien oder den hellenistischen Heiligtümern. Manchmal liegt eine entfernte, häufiger jedoch eine sehr starke Ähnlichkeit vor, nicht nur was Äusserlichkeiten wie Reinigungszeremoniell, Pilgerzüge und Pflichtopfer betrifft, sondern auch beim peinlichen Achten auf ethische Reinheit und reine Hände beim Betreten des Heiligtums⁹⁴.

Solche Ähnlichkeiten mindern aber keineswegs den hohen Rang der israelitischen Gottesverehrung in ihrer Reinheit, in der Aura von Heiligkeit, die sie umfängt, und in der Ehrfurcht vor dem Höchsten, die das Tun von Priestern wie Laien begleitet. Die ausgezeichnete Stellung der Wallfahrt in Israel tritt in ihrer sozialen und nationalen Bedeutung deutlich zutage.

⁹⁴ Auf einige Punkte verweist Kittel in seinem Kommentar zu Ps 15 (S. 43 ff.). Zuletzt zu unserem Thema S. Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine, New York 1962, 164 ff. Zur ethischen Forderung z. B. die Inschrift Inscriptiones Graecae, Supplement XII 23, wo nicht nur rituelle Reinheit, sondern auch reine Gedanken verlangt werden. Dazu ferner die 59. Rede des Demosthenes sowie mannigfach in der hellenistischen Literatur.

V Der Sabbat im Staat Israel*

Von Eliezer Schweid, Professor für jüdische Philosophie an der Universität Jerusalem

Folgende Abhandlung über die Gestalt des Sabbats im Staat Israel ergibt sich aus der Notwendigkeit, das Leben der jüdischen Gesellschaft innerhalb dieses Staates in konkrete Bahnen zu lenken. Der politische Rahmen dieser Gesellschaft war ursprünglich dazu bestimmt, ihr die erfolgreiche Auseinandersetzung sowohl mit den Gefahren, welche die Existenz des jüdischen Volkes bedrohten, als auch mit den schöpferischen Aufgaben, welche die eigenen Kulturinhalte ihr stellten, zu ermöglichen. Aber dadurch, dass sie sich auf diesen Rahmen stützt, als ob dessen blosses Vorhandensein die Erfüllung der Inhalte und deren spezifischen Wert garantiere, und dabei staatlichen Institutionen die Verantwortung für all ihre Funktionen überlässt, ist die israelische Gesellschaft dabei, ihre geistigen Werte, sowohl ihre ethischen Verhaltensnormen als auch die Ausdrucksmöglichkeiten ihrer Erfahrungen einzubüssen. Das Leben der israelischen Gesellschaft geht seines schöpferischen Gehalts verlustig. Es äussert sich mehr und mehr in Bedarfsbefriedigung und Unterhaltung; daher lässt sich schwer bestimmen, nicht nur, inwiefern die Gesellschaft eine jüdische ist, sondern auch, inwiefern es sich um eine Kultur handelt. Worum es uns

hier geht, ist die Frage, was zu tun ist, um diesen Zustand zu ändern und um die Gesellschaft zu bereichern um Inhalte und Ausdrucksmittel aus ihrem eigenen geistigen Erbe. Wie kann der Staat zum Rahmen einer schöpferischen Gesellschaft werden, und wie kann eine solche auf die Erreichung dieses Zieles hinwirken?

Jedoch stellt sich mit dieser Frage eine weitere, die auf den Beziehungen von Teilen der israelischen Gesellschaft untereinander hinsichtlich ihres Verhältnisses zu ihrem jüdischen Erbe beruht, nämlich die nach der richtigen Beziehung zwischen dem sogenannten »religiösen« und dem sogenannten »säkularen« Teil der Bevölkerung. Gewöhnlich wird diese Frage in politischem oder juristischem Zusammenhang behandelt, und im Brennpunkt stehen auf der einen Seite die Erhaltung der nationalen Einheit, auf der anderen die Grundsätze der Demokratie. Jedoch lässt sich leicht feststellen, dass auch diese Frage ursprünglich im kulturellen Gehalt und im konkreten Lebensvollzug wurzelt. Und das nicht nur, weil die Beziehungen zwischen den beiden Lagern selbst einen gesellschaftlichen Inhalt darstellen, sondern auch weil die gegenseitigen Beziehungen bedingt sind von dem jeweils unterschiedlichen Verhältnis zum gemeinsamen kulturellen Erbe, sei es auch nur in historischer Hinsicht. Die derzeit vorherrschende Richtung beschränkt sich auf teilweise Behandlung praktisch-religiöser bzw. nationaler Voraussetzungen und stellt diese nicht als komplementäre, sondern als gegen-

* Vortrag, gehalten 1974 im Rahmen eines Seminars über aktuelle Probleme des Judentums in Neve Schedter, Jerusalem (angegliedert dem Jewish Theological Seminary, New York); hebräisch erschienen in *Petachim* 31 (Dezember 1974), 38–47. Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. Angela D. von Kries, Jerusalem.

sätzliche Elemente dar; und solange diese Richtung dominiert, wird sich der polare Gegensatz weiter verschärfen. Dieser Vorgang lässt sich nur aufhalten und der schliesslich drohende Bruch verhüten durch Anreicherung des Verhältnisses beider Lager zu ihrem Erbe in dessen vollem Umfang und ihre gegenseitige Öffnung, sowohl was weltanschauliche Fragen als auch was den konkreten Lebensvollzug betrifft. Daraus folgt, dass das Verhältnis der religiösen und der säkularen Bevölkerungsgruppe untereinander auf den konkreten Lebensvollzug der jüdischen Gesellschaft in Israel sowohl einwirkt als auch von ihm bestimmt wird, also diese beiden Fragen als die beiden Seiten einer einzigen zu betrachten sind. So lässt sich auch die Frage, wie der Staat zum Rahmen eigenständiger gesellschaftlicher Kreativität werden kann, sachgemässer und schärfer definieren. Denn die Beziehungen zwischen Religiösen und Säkularen innerhalb einer unabhängigen jüdischen Gesellschaft zeitigen politische Auswirkungen, die nur der Staat erfolgreich bewältigen kann, vorausgesetzt, wir scheiden nicht zwischen erzieherischer und politischer Fragestellung, sondern erkennen die erzieherische Bedeutung jeder politischen sowie die politische jeder erzieherischen Lösung.

Die Sache lässt sich auf zwei Wegen angehen. Der eine besteht in umfassender Untersuchung der Realität und Analyse ihrer Elemente; der andere besteht darin, ein einzelnes zentrales Problem herauszugreifen, um von da aus zu weiteren, damit zusammenhängenden fortzuschreiten. Akademische Abhandlungen bevorzugen ersteren. Er bietet den Vorzug einer umfassenden Schau und den Nachteil, dass er zu unverbindlichen Ergebnissen führt. Von den zahlreichen akademischen Arbeiten über die Mängel, an denen die israelische Gesellschaft krankt, hat noch keine einen praktischen Erfolg gezeitigt. Vielleicht kommen wir daher besser auf dem zweiten Weg zum Ziel. Der *Sabbat* ist ein Grundelement jüdischen Lebensvollzugs. Der Sabbat bestimmt seinen Rhythmus. Er setzt die Pole (Heilig und Profan, Werk- und Ruhetag), zwischen denen sich das alltägliche Leben abspielt. Er vereinigt alle Beziehungen des einzelnen zu sich selbst, zu seiner Familie, zu seiner Gemeinde, zu seinem Volk; er verleiht ihnen reichen und vitalen Ausdruck. Der Sabbat verwirklicht Erinnerung an die Vergangenheit und Ausblick auf die Zukunft als gegenwärtiges Erleben. Andererseits ist der Sabbat ein konstituierendes Element der jüdischen Gesellschaft aller Lager und Gruppierungen in Israel. Nicht nur gebotstreue Vertreter der Orthodoxie halten an ihm fest, sondern sogar Juden, die sich vom Ritualgesetz völlig entfernt haben. Auch sie finden einen – wenn auch unvollkommenen – Weg, den Sabbat zu bezeichnen. Ferner ist die Einhaltung des Sabbatgebots nicht dem einzelnen oder einer Gruppe von einzelnen anheimgestellt. Sein Bestand hängt ab von der Einigung auf einen umfassenden öffentlichen Rahmen, jedenfalls solange noch alle Mitglieder der aus verschiedenen Lagern zusammengesetzten Gesellschaft an deren Einheit festhalten. Aufgrund all dieser Erwägungen ist der Sabbat ein geeigneter Ausgangspunkt für eine grundsätzliche praxisbezogene Auseinandersetzung mit Fragen jüdischen Lebensvollzugs im Staat Israel. Nun müssen wir allerdings betonen, dass eine Abhandlung über die Gestalt des Sabbats nicht auf Lösung eines einzelnen, sei es noch so zentralen Problems ausgeht. Der Sabbat bildet den Brennpunkt eines ganzen Lebensvollzugs, er lässt sich nicht losgelöst betrachten aus dem Zusammenhang, der ihn ermöglicht und ihm seine Bedeutung verleiht. Darüber hinaus ergibt genaue Prüfung des oben Gesagten, dass es sich im Grunde um eine Frage der grundsätzlichen Einstellung zum gei-

stigen Erbe und zu den verschiedenen Lagern, die es in Anspruch nehmen, handelt. Der Gegensatz zwischen Religiösen und Säkularen liegt nicht nur in den praktischen Konsequenzen, sondern in Prinzipien und Denkweisen, er liegt in unterschiedlichen Einstellungen zur Verwirklichung jüdischen Lebensvollzugs im privaten sowie im öffentlichen Bereich. Jedoch hängt die gesuchte Lösung ab von einer wie immer gearteten Übereinkunft der ganzen jüdischen Gemeinschaft als Gesamtheit – denn das muss zu einem grundlegenden Wandel in der Einstellung und Denkweise über dieses Thema in seinem vollen Umfang führen, und auf diesen Wandel haben wir in erster Linie hinzuarbeiten und auf Möglichkeiten seines Zustandekommens hinzuweisen. Folgende Ausführungen erheben – bei aller thematischen Beschränkung – einigen Anspruch in bezug auf den gebotenen Denkansatz, und darin besteht auch ihr Hauptziel: hinzuweisen auf eine mögliche andere Denkweise, verschieden von derjenigen sowohl der orthodoxen als auch der säkularen Seite, eine Denkweise, die vielleicht die Grundlage für eine Verständigung bilden könnte; möge die Verständigung in unserem Zusammenhang zu einer eingehenden Diskussion werden, sofern die Partner eine echte Diskussion aufnehmen, d. h. das Gesagte verstehen und sachlich darauf reagieren.

Wie gesagt, wohl kein Jude wird völlig auf den Sabbat verzichten wollen. Man darf schon sagen, dass der Sabbat im weiteren Sinne zum allgemeinen Kulturbesitz geworden ist, auf den die einzelnen Anspruch erheben und nicht zu verzichten bereit sind. Aber das Verhältnis eines Teils der jüdischen Gesellschaft zum Sabbat spiegelt ein grundsätzliches Dilemma wider. Zunächst lassen sich gewisse Gemeinsamkeiten aufweisen. Die Idee des Sabbats gilt jedem kultivierten Menschen als erhaben. Ja noch mehr: Es herrscht Übereinstimmung in der Bevölkerung darüber, dass Sabbat nicht Sache des einzelnen in seinen privaten vier Wänden sein kann. Um ihn zu halten, ist ein gemeinsamer Rahmen erforderlich, der dem Sabbat verbindliche Geltung in der Gesellschaft insgesamt verleiht. Der Sabbat gehört der Öffentlichkeit als solcher. Aber jenseits der Übereinstimmung enthüllt sich der Gegensatz, der auf verschiedenen Ausgangspunkten bei der Bestimmung des Verhältnisses zum Sabbat beruht.

Der Teil der Bevölkerung, der nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgt, geht aus von der Idee des Sabbats, um sie im Leben zu verwirklichen. Man könnte sagen: Er gelangt durch die Aggada zur Halacha¹; der Teil der Bevölkerung hingegen, der die Gebote im orthodoxen Sinn befolgt, gelangt durch die Halacha zur Aggada, die Verwirklichung im Leben führt ihn zur Idee. Das soll nicht heissen, dass die nicht orthodoxe Gruppe die Halacha ignoriert. Selbst Juden, die sich selbst als konsequente Säkularisten bezeichnen, suchen die Wege zur Verwirklichung der Sabbatidee in der Halacha, erstens weil sie in der Regel die historische Kontinuität geistigen Erbes und die Gemeinschaft nicht aufgeben wollen, und zweitens, weil ausserhalb der Halacha für sie so gut wie nichts zu finden ist. Die Sache ist die, dass die Haltung solcher Juden zur Halacha nicht nur eklektisch und minimalistisch ist, sondern sie in den seltensten Fällen überhaupt als Halacha, d. h. als verbindliche Norm auffasst. Man könnte sagen: Auch die Halacha ist ihnen Aggada. Und zwar gibt eine solche Haltung eine Weltanschauung wieder, die wiederum auf ein Verständnis der Sabbatidee einwirkt, das vermutlich nicht mit dem der Aggada übereinstimmt, die sich von der Halacha herleitet.

¹ Aggada heisst das erbauliche, Halacha das normative Element innerhalb der mündlichen Lehre des Judentums, deren eindrucksvollstes Dokument der Talmud ist.

Andererseits ignoriert die gebotbefolgende Gruppe gewiss nicht die Sabbatidee nach dem Verständnis derjenigen, die es nicht befolgen, ebenso wenig wie sie deren Kultur ignoriert. Denn sie lebt inmitten dieser Kultur und hat den Sabbat in ihr zu wahren. Die Sache ist die, dass die Haltung solcher Juden zur umgebenden Kultur nicht nur eklektisch und minimalistisch ist, sondern in den meisten Fällen aggressiv kritisch; beim Sabbat äussert sie sich in dem angestrengten Versuch, die halachische Norm in der gesamten jüdischen Öffentlichkeit wenigstens nach aussen hin durchzusetzen. Das führt dazu, dass diejenigen, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen, sich von der Halacha distanzieren, solange sie ihnen gesetzlich auferlegt wird, und sie sich in der Öffentlichkeit nur notgedrungen aufoktroyieren lassen; die gebotbefolgende Gruppe hingegen macht die öffentliche Befolgung der Halacha zur Bedingung für einen gemeinsamen Sabbat und versucht gar nicht zu bedenken, was dies bedeutet für diejenigen, die es als Vergewaltigung empfinden. Noch weniger macht sie sich die Mühe, zu überlegen, was denjenigen, die in ihren Augen »das Joch der Gebote abwerfen«, als positiver Inhalt des Sabbats zu bieten wäre. Somit entsteht eine Spannung, welche die Schwierigkeit, der sich beide Seiten bei der Verwirklichung ihrer Sabbatidee ausgesetzt sehen, noch erhöht. Für die Gruppe derjenigen, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen, weil sie die Verwirklichung auf einem Gebiet suchen muss, wo sie nicht kreativ ist und zu dem sie ein äusserst ambivalentes Verhältnis hat; und für die gebotbefolgende Gruppe, die einen scheinbar klar umrissenen Sabbat hat, weil sie den Sabbat abgekapselt halten muss, inmitten einer von Juden getragenen Werktagsatmosphäre und unter Ignorierung vieler Probleme, die sie nicht ignorieren könnte, wenn da nicht Juden wären, die den Sabbat nicht nach ihrer Weise halten und die Probleme für sie lösen – zu ihrer grossen Erbitterung. So gestaltet sich das Sabbatproblem in unserem Land schon seit vielen Jahren als ein Kampf zwischen zwei Lagern, wobei jedem von beiden weniger eine positive Lösung seiner Probleme, als vielmehr die siegreiche Überwindung des gegnerischen Lagers am Herzen liegt. Wir wollen nicht behaupten, dass gar keine Auseinandersetzung stattgefunden hätte um den Charakter des Sabbats im Staat Israel. Das Thema wird ständig behandelt, und hie und da sind auch positive Versuche unternommen worden. Aber im allgemeinen hat sich die Auseinandersetzung auf der politischen Ebene abgespielt, ohne tieferes Eingehen auf die Problematik, und das Ergebnis: Verschärfung der Gegensätze statt Verstärkung der Gemeinsamkeiten.

Anscheinend sind wir zur Zeit an einem entscheidenden Punkt angelangt. Der vielberufene »status quo« kann nicht mehr lange währen, in dieser Sache so wenig wie in manchen anderen, denn auf die Dauer lässt sich eine politische Täuschung, der die Realität täglich und stündlich ins Gesicht schlägt, nicht aufrecht erhalten. Von nun an geht es darum, wie die Entscheidung ausfallen wird. Wenn die Dinge weiterlaufen wie bisher, wird sie den gesellschaftlichen Bruch zwischen den beiden Lagern politisch zementieren. Aber noch gibt es eine Alternative. Noch besteht die Möglichkeit, dass beide Lager die positive Lösung ihres Problems suchen aus dem Bemühen heraus, die Position der anderen aus deren Sicht zu verstehen, und sei es nur, weil keiner von beiden mit seinem eigenen Problem allein zurecht kommt. Die gebotbefolgende Gruppe darf nicht nur über die Mindestforderungen nachdenken, die sie an die Nichtorthodoxen zu stellen hat, um den Sabbat gemeinsam zu begehen, sondern muss sich auch fragen, was sie Juden, die nicht orthodoxe Ge-

botsbefolger sind, zur positiven Lösung ihres Sabbatproblems bieten kann. Und wohlgemerkt, wenn sie sich darauf einlässt, wird sie mit Problemen konfrontiert werden, die ihren eigenen Sabbat angehen, denn auch sie lebt ja inmitten der sie umgebenden Kultur und wird direkt oder indirekt von ihr beeinflusst. Die nicht orthodoxe Gruppe dagegen darf sich nicht damit begnügen, zu klären, was die Tradition ihr zu geben vermag, sondern sie muss auch überlegen, welche Möglichkeiten sie den gebotsbefolgenden Juden anbieten kann, damit diese ihren Sabbat gemeinsam mit ihr halten können. Und wohlgemerkt, wenn sie sich darauf einlässt, wird sich vielleicht herausstellen, dass eben ihre Vorschläge an die andern ihr bei der Lösung ihrer eigenen Probleme helfen. Davon jedenfalls wollen wir bei unseren folgenden Überlegungen ausgehen. Es geht uns um eine positive Gestaltung des Sabbats aus dem Bemühen heraus, die vorhandenen Gemeinsamkeiten voll auszuschöpfen – nicht ausschliesslich und nicht hauptsächlich in der Absicht, Streit zu vermeiden, sondern um einen Weg zur Lösung des wesentlichen Problems für beide Lager gemeinsam zu finden.

Was ist der Gruppe derjenigen anzubieten, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen, als Hilfe zum Verständnis des Sabbats und zu seiner Einhaltung? Gemäss dem oben Gesagten müssen wir vorausschicken, dass wir hier nicht vom halachischen Standpunkt ausgehen können, denn er ist nicht derjenige der Gruppe, um deren Sabbat es uns geht. Wenn wir diesen Leuten eine akzeptable Lösung anbieten wollen, müssen wir uns ihren Standpunkt zu eigen machen – die *Idee des Sabbats*. Dabei erhebt sich natürlich die Frage, ob ein solcher Vorschlag von der Halacha ausgehend überhaupt erreichbar ist. Diese Frage ist unabdingbar auch von den Voraussetzungen der Gruppe aus, welche die Gebote nicht im orthodoxen Sinn befolgt, und darum dreht sich die ganze Diskussion. Wenn wir an diesem Punkt zu einer positiven Antwort gelangen, so ist dies ein Zeichen, dass wir uns auf dem richtigen Weg befinden.

Das schlichte und allgemein übliche Verständnis der Sabbatidee ist das eines *Ruhetags*, eines Tages in der Woche, an dem der Mensch *frei ist von der Pflicht, seinen Lebensunterhalt zu verdienen*. Ferner herrscht in der gesamten jüdischen Öffentlichkeit Übereinstimmung darüber, dass wiederum manche *Arbeiten am Sabbat nicht unterlassen werden dürfen*, und das israelische Gesetz erlaubt sie mit ausdrücklicher oder stillschweigender Zustimmung von Meistern der Halacha. Umstritten ist beim derzeitigen Stand der Dinge die Frage der exakten Definition: Welche Art von Arbeit ist lebensnotwendig, welche nicht? Und sofern lebensnotwendig, bis zu welcher Grenze und in welcher Weise darf sie am Sabbat verrichtet werden? Verständlicherweise handelt es sich hier nicht nur um eine technische Frage. Die Feststellung, wieweit eine Arbeit für den einzelnen oder die Gemeinschaft lebenswichtig ist, hängt ab von der Beurteilung des Lebensrahmens, der ihre notwendige Grundlage bildet. Wer den Rahmen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens, wie er sich in der modernen westlichen Zivilisation herausgebildet hat, bejaht, wird Arbeiten, deren Unterbrechung ein Unternehmen bzw. einen ganzen Wirtschaftszweig zum Erliegen brächte oder erheblichen materiellen Schaden anrichtete, als lebenswichtig betrachten. Wer diesen Rahmen dagegen verneint, wird solche Arbeiten als grundsätzlich entbehrlich ansehen. Ja noch mehr: Eben die Einstellung zum Lebensrahmen, wie er sich in der modernen westlichen Zivilisation herausgebildet hat, bestimmt, welches existentielle Bedürfnisse sind, sofern der Sabbat ein Tag der Ruhe und Freude bleiben und

nicht zu einem Tag trübseliger Askese werden soll; darüber hinaus wird sich in Bälde herausstellen, dass diese Festsetzung wiederum mit dem Verständnis des positiven Inhalts des Sabbats zusammenhängt, denn manche Arbeiten sind für ihn unentbehrlich.

Wenn wir vom Standpunkt derjenigen, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen, ausgehen wollen, dürfen wir wohl annehmen, dass ihr Verhältnis zum modernen Rahmen von Wirtschaft und Gesellschaft insgesamt positiv ist, auch wenn sie nicht mit all seinen Auswirkungen zufrieden sind und wenigstens zum Teil eine kritische Haltung zu deren Ursachen einzunehmen geneigt sind. Daneben sind sie nicht willens, bzw. halten es für unmöglich, den bestehenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Rahmen grundsätzlich aufzuheben. Ihre Vorstellungen von Komfort und Vergnügen sowie anderen Bedürfnissen, in denen sie wesentliche Bestandteile ihres Sabbats sehen, basieren auf dieser Grundlage; daher ist klar, dass in halachischer Sicht das Eingehen darauf ein ziemliches Wagnis bedeutet, und eben dies verlangt die Gruppe derer, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen. Offenbar sind wir hier jedoch an einem Punkt angelangt, wo sich unsere Aussage bestätigt, dass Auseinandersetzung mit den Forderungen der anderen das orthodoxe Lager mit den Problemen seines eigenen Sabbats konfrontiert. Letzten Endes lebt auch dieses Lager innerhalb eines modernen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Rahmens und seinen Gegebenheiten, was sich nicht rückgängig machen lässt ohne völlige Umwälzung der westlichen Zivilisation.

Es gibt Arbeiten, deren Unterbrechung am Sabbat eine Katastrophe wäre, zum Beispiel die verschiedenen Kommunikationsmittel. Ihre absolute Stilllegung ist unter den heutigen Bedingungen unvorstellbar; ausserdem wäre völliger Verzicht auf ihren Gebrauch am Sabbat für manche Leute eine Qual. Ist folglich die Halacha bereit, aufgrund einer neuen Auffassung von Sabbatruhe die Benützung der Kommunikationsmittel zu gestatten? Unabhängig davon, wie die Antwort der Experten auf diese Frage ausfallen mag, müssen die treuen Anhänger der Halacha sich darüber im klaren sein, dass sie keine absolute Stilllegung der Kommunikationsmittel am Sabbat verlangen können, wenn sie es mit Leuten zu tun haben, welche die Gebote nicht streng einhalten, denn für die ist die Kommunikation eben unentbehrlich. Ein konstruktiver Beitrag bestünde demnach darin, nicht gegen bestehende Tatsachen anzukämpfen, sondern Beschränkungen vorzuschlagen, die sich aus der Idee des Sabbats ergeben, auch wenn die treuen Anhänger der Halacha selbst die Kommunikationsmittel am Sabbat nicht gebrauchen wollen.

Dazu dürfen wir vielleicht bemerken, dass persönlicher Verzicht auf Benützung der *Kommunikationsmittel* dem Problem nur ausweicht, es aber nicht löst. Letzten Endes sind auch diejenigen, welche die Kommunikationsmittel nicht gebrauchen, auf sie angewiesen, auf dem Umweg über diejenigen, die sie doch betätigen. Was am *Versöhnungstag 1973* geschah, ist ein eindrucksvolles Beispiel dafür. Diejenigen, welche Radio bzw. Fernseher einschalteten, haben denen, die es nicht taten, einen grossen Dienst erwiesen. Aber das einmalige Ereignis steht für alltägliche Vorgänge, denn die Gesellschaft ist auf den Gebrauch dieser Geräte angewiesen und die einzelnen wiederum auf die Gesellschaft. Etwas Mut ist folglich erforderlich, auch von seiten der treuen Anhänger der Halacha. Andernfalls krankt ihr Sabbat daran, dass er auf Arbeit seiner Entweiher beruht.

Wie gesagt hängt die Frage, was für den reibungslosen Ablauf des gesellschaftlichen Lebens wesentlich ist, damit

zusammen, was für den Sabbat selbst erforderlich ist. Ruhe besteht nicht nur in Untätigkeit. Sie äussert sich auch positiv in anderer Art von Tätigkeit als denjenigen, mit denen sich der Mensch zum Erwerb seines Lebensunterhalts oder in Erfüllung seiner Pflichten gegenüber Familie und Gesellschaft beschäftigt; Tätigkeiten, denen er aus freier Neigung nachgeht und die ihn befriedigen; damit ist nicht nur Zerstreuung gemeint, die hauptsächlich passiv ist, sondern auch mancherlei schöpferische Betätigung. Erweitern wir den traditionellen Begriff der *Sabbatfreude*, der in seinem engeren Sinn als positives Gebot definiert ist und für den es eine klare halachische Norm gibt, und wenden ihn hier auf die positiven Implikationen der Ruhe an. Am Sabbat ist der Mensch frei, sich – unterhaltsamen oder schöpferischen – Beschäftigungen hinzugeben, zu denen er wochentags kaum oder gar nicht kommt. Sabbatfreude in diesem Sinn ist selbstverständlich etwas Zwangloses, wofür es keine halachische Norm gibt, selbst wenn sie zweifelsohne auch unter den treuen Anhängern der Halacha gepflegt wird und einen integralen Bestandteil auch ihres Sabbats ausmacht. Allgemein gilt also, dass der Sabbat gegeben ist, um sich an ihm zu freuen. Wie das konkret aussieht, hängt vom kulturellen Rahmen des jeweiligen jüdischen Gemeinwesens ab. Aber daneben steht die negative Einschränkung. Das bedeutet, wenn irgendein Vergnügen mit einer Art von Tätigkeit verbunden ist, die am Sabbat nicht erlaubt ist – dann ist auch dieses Vergnügen untersagt. Darin liegt das Problem, dass eine solche Beschränkung verschiedene Vergnügen ausschliesst, die im modernen jüdischen Kulturleben verankert sind, Vergnügen, die nach jedem anderen, geistigen oder ethischen Massstab gemessen auf hohem Niveau stehen, mitunter sogar höherem als die in der traditionellen jüdischen Gesellschaft am Sabbat gepflegten. Zum Beispiel: *weite Spaziergänge*, *sportliche Betätigung*, *Musik*, *Aufführungen*, auch *Besuche bei Verwandten* und Freunden, deren Wohnort nicht zu Fuss erreichbar ist, oder *Schwimmen*.

Mit Bedacht haben wir eben diese Tätigkeiten aufgezählt, denn sie überschreiten den Entscheidungsspielraum des einzelnen, wie er seinen Sabbat gestalten will. Die Ausübung dieser Tätigkeit greift unwillkürlich auf den Bereich der Öffentlichkeit über, deshalb müssen sie für die Aufstellung von öffentlich verbindlichen Richtlinien in Betracht gezogen werden. Die Frage, wie der einzelne in seinem privaten Bereich zu verfahren hat, wird erst aktuell, sobald er kommt und Rat sucht, und das ist ein Kapitel für sich.

Andererseits wollen wir keineswegs den Meistern der Halacha ins Handwerk pfuschen: Darf man solche Tätigkeiten am Sabbat gestatten oder nicht? Auch das ist eine gesonderte Frage, für die nur die Fachleute zuständig sind. Nur das eine wollen wir festhalten: Es geht nicht an, dass die Gruppe der orthodoxen Wächter der Gebote die Auffassung von Sabbatfreude, wie die anderen sie hegen, bekämpfen, nicht nur, weil sie damit bei den Betroffenen auf keinerlei Echo geschweige denn Zustimmung stossen, sondern in erster Linie, weil sie damit deren Sabbat zunichte machen, ohne einen positiven Ersatz zu bieten.

Was ist zum Beispiel aus der *Stilllegung der öffentlichen Transportmittel* geworden? Hat sich dadurch der Verkehr am Sabbat verringert, und wird dadurch die Sabbatruhe in der Öffentlichkeit gewahrt? Mitnichten. Ausgeschlossen werden dadurch nur eine Anzahl von Vergnügen, gegen die eigentlich auch in den Augen der treuen Anhänger der Halacha nichts einzuwenden ist und die für die anderen einen wichtigen Bestandteil ihres Sabbats bil-

den. Wäre deshalb nicht besser eine positive Neuregelung zu überlegen, die den Vorstellungen von Sabbatfreude im Rahmen eines allgemeinen Sabbatverständnisses entspricht, die diesen Tag auszeichnet und ihm ihren Stempel aufprägt? Zum Beispiel: Wäre es nicht angebrachter, öffentlichen Verkehr am Sabbat zuzulassen, aber ihn sowie den Privatverkehr auf die Hauptverkehrsadern zu beschränken und damit Ruhestörung in den Wohnvierteln und in Synagogennähe zu vermeiden? Wäre es nicht sinnvoll, die öffentlichen Verkehrsmittel am Sabbat gratis zur Verfügung zu stellen, und den finanziellen Verlust durch eine geringe Erhöhung des Fahrpreises an Wochentagen auszugleichen? Letzterer Vorschlag zielt auf einen grundsätzlichen, und zwar sehr wichtigen Punkt, der sich aus der Idee des Sabbats ergibt. Der Sabbat wäre dann dadurch ausgezeichnet, dass die an ihm verrichteten Arbeiten nur ihm dienen, unter Ausschaltung ihres kommerziellen Aspekts. Das wäre eine Dienstleistung zugunsten der Allgemeinheit, damit sie ihren Sabbat genießen kann, nicht um Profit zu machen. Damit erhebt sich die Frage, ob sich dieser Grundsatz nicht auf andere gemeinnützige Einrichtungen anwenden liesse, etwa Konzerte, Vorträge, Führungen und sonstige Veranstaltungen. Auf diese Weise kämen eine Reihe von lohnenden Unternehmungen zustande, die den Andrang nach minderwertigen Zerstreuungen verringern und dem Sabbat einen erhebenden und erzieherischen Charakter verleihen könnten, der ihn seinem ursprünglichen Sinn erheblich näherbringen würde, als er dies im Leben der meisten israelischen Bürger heutzutage ist. Freilich stünden einige dieser Tätigkeiten im Widerspruch zur heute geltenden halachischen Norm, aber ihre Ausübung wäre nicht mehr dazu angetan, solche Erbitterung auszulösen, wie sie es unter den gegebenen Umständen tut; und ihr sabbatlicher Charakter bestünde im Fehlen des kommerziellen Aspekts. Wäre eine solche Regelung nicht auch vom halachischen Standpunkt her vorzuziehen?

Soweit zum Sabbat als Tag der Ruhe und Freude. Aber die eigentliche Idee des Sabbats besteht in keinem von beiden. Ja noch mehr: Grundsätzlich betrachtet sind auch Ruhe und Freude beschränkt und erhalten eine andere Bedeutung als sie bei denjenigen haben, die darin den Hauptinhalt des Sabbats sehen. Vom wahren Hauptzug des Sabbats her betrachtet – muss man sagen – gibt es keinerlei Übereinkunft. Und was ist der wahre Grundzug des Sabbats? *Heiligung*. Der Sabbat ist ein Tag der Heiligung, und von diesem seinem Aspekt ausgehend beschränkt die Halacha die an ihm erlaubten Vergnügungen, so dass alles, was an ihm getan oder unterlassen wird, von Heiligung zeugt. Bejahung der Aktivitäten zur Unterhaltung oder Horizonterweiterung, die sich über die Halacha hinwegsetzen, beraubt – so muss man sagen – den Sabbat seines Grundelements, der Heiligung, und Ruhe und Freude werden zum Selbstzweck herabgewürdigt. Darin besteht nämlich die eigentliche Kontroverse zwischen denen, die treu an der heute normativen Halacha festhalten, und denen, die dies nicht tun. Aber bevor wir ausführlicher auf den Kern der Auseinandersetzung eingehen, sollten wir zweierlei Fronten unterscheiden. Eine zwischen denen, die an der Sabbatheiligung grundsätzlich festhalten, und denen, die – jedenfalls scheinbar – einen profanen Sabbat wollen. Die andere innerhalb derer, welche die Sabbatheiligung festhalten, um unterschiedliche Auffassungen vom Wesen der Heiligung und den Wegen zu ihrer Realisierung am Sabbat. Denn wenn das oben Gesagte auch auf die säkular Denkenden zutreffen mag, so doch nicht auf diejenigen, die zwar nicht im orthodoxen Sinn die Gebote halten, aber

trotzdem an der Heiligung grundsätzlich festhalten. Ist auch in ihren Augen eine Übertretung der geltenden Halacha ein Sakrileg? Das ist bereits die Ansicht derer, die nicht bereit sind, die Idee des Sabbats auch einmal vom Standpunkt Andersdenkender aus zu betrachten; wer sich dagegen dieser geistigen Anstrengung unterzieht, wird erkennen, dass es auf die Frage nach dem Wesen der Heiligung und den Wegen zu ihrer Durchführung keine eindeutige Antwort gibt. Das bedeutet, dass wir uns hiermit jenseits der Zustimmung aller Lager befinden und wiederum keiner unserer Vorschläge Geltung als Gesetz oder als Gewohnheitsrecht erlangen kann, die für die ganze jüdische Öffentlichkeit verbindlich wäre. Jeder Gemeinde ihren Sabbat, jedem einzelnen seine Gemeinde.

Jedoch müssen diese Ausführungen sogleich nach zwei Richtungen eingeschränkt werden, wodurch wir uns wieder auf den festen Grund allgemeiner Zustimmung zurückbegeben.

Einerseits kann nicht jede einzelne Gemeinde ihren eigenen Sabbat begehen ohne Rücksicht auf andere Gemeinden. Wenn sie auch nicht auf Hilfe angewiesen sind, so bedürfen sie doch der abschirmenden Massnahmen. Daraus geht hervor, dass auch die Bevölkerungsgruppe, die der Heiligung scheinbar gleichgültig gegenübersteht, um eine Stellungnahme nicht herumkommt, und sei es nur aufgrund des Respekts, den sie dem Sabbat der anderen entgegenzubringen hat. Sie verlangt, dass andere ihren Sabbat achten und sich nicht in ihre Angelegenheiten einmischen mit Forderungen, die über das Mass ihrer Kompromissbereitschaft hinausgehen. Die Grundlage der Toleranz zwischen den Lagern ergibt sich aus dem Vorigen; aber nun liegt der Schwerpunkt auf der von beiden Lagern geforderten Bereitschaft, einander Zugeständnisse zu machen, deren Umfang jeweils wieder von neuem überdacht werden kann. Ohnehin wird nicht alles, was diejenigen, die darin den Hauptinhalt ihres Sabbats sehen, als Ausdruck von Ruhe und Freude gilt, in den Bereich des Erlaubten fallen. Eine gewisse Beschränkung werden die Nichtorthodoxen auf sich zu nehmen haben, und sei es nur zur Erhaltung eines gemeinsamen gesellschaftlichen Rahmens; aber voraussichtlich werden auch dadurch diejenigen, die zunächst keinen Heiligkeitsbegriff brauchen, in gewisser Weise zu einem solchen hingeleitet. Andererseits, gibt es denn wirklich Juden, deren Säkularität dermassen ausgeprägt ist, dass sie keinerlei Beziehung zum Heiligen haben? Und gibt es wirklich eine Gruppe von Juden, die sich selbst als Juden verstehen und ihre Jüdischkeit annehmen, die sich von der in der Halacha verwurzelten Tradition so weit entfernt hätte, dass sie keinerlei Beziehung zu deren Inhalten hätte? Wenn wir uns weder von abstrakten soziologischen Kategorien noch vom äusseren Eindruck vom Lebensstil der grossen Masse leiten lassen, sondern die komplexen Vorgänge in der Psyche jedes einzelnen Juden untersuchen, sind die beiden obigen Fragen negativ zu beantworten. Tatsächlich ist der Anblick jüdischer Massen, wenn sie sich zu leichter Unterhaltung zusammenfinden, ziemlich entmutigend; aber sobald man es mit einzelnen zu tun hat in Situationen, wo sie Rechenschaft ablegen müssen über ihre Bemühungen als Eltern ihrer Kinder und Angehörige ihrer Familien, sogar als Verantwortliche für ihr jeweils privates geistiges Leben, ergibt sich ein recht anderes Bild, eines von innerer Sorge und Not und Bedenken. Bedenken allerdings, die selten über solche und über den Wunsch nach Hilfe von anderen hinausgehen. Es ist also leider richtig, dass diese einzelnen meist nicht in der Lage sind, aus eigener Kraft gegen den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zwang anzukommen, der sie zum Glied

einer Masse ohne Beziehung zum Heiligen macht. Jedoch glimmt der Funke in ihren Herzen, und er lässt sich zur Glut entfachen, wenn nur ein Weg gefunden wird, das Gefälle der gesellschaftlichen Vermassung zu ändern, und ein Ansatzpunkt für erzieherische Wirksamkeit. Ein gewichtiges Argument dafür ist die Tatsache, dass die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung Israels vielen der Beschränkungen, die sich aus der Schaffung eines gemeinsamen gesellschaftlichen Rahmens zusammen mit dem religiösen Lager ergeben, Verständnis entgegenbringt, und Verständnis ist nicht möglich ohne ein gewisses Mass an Hochachtung für die Sache, um derentwillen man Zugeständnisse macht. Daher ist die Kompromissbereitschaft möglicherweise nicht nur mit der Erwartung verbunden, dass die treuen Anhänger der Halacha diejenigen achten, die ihrerseits sie respektieren und in gleicher Weise auf sie eingehen, sondern auch mit dem Wunsch, zu lernen und sich leiten zu lassen, sofern diese Anleitung auf ihre Empfänger zugeschnitten ist. Der Gegensatz zwischen denen, die an der Halacha festhalten, und denjenigen, die es nicht tun, ist erheblich, aber doch nicht so absolut, wie es zunächst den Anschein hatte, und er muss nicht zwangsläufig zum Abbruch der Beziehungen führen. Er gibt wohl Anlass zu Missverständnissen, Streitigkeiten und Verbitterung, aber er lässt doch auch grossen Spielraum für schöpferische Einflussnahme, die ihre Spuren auch im öffentlichen Leben hinterlassen kann.

Selbstverständlich handelt es sich hier um eine Sache der Erziehung und nicht der Gesetzgebung, selbst wenn der oben angesprochene juristische Rahmen ihre Grundlage bildet. Wenn ein verbindlicher und anerkannter Rahmen gegenseitiger Achtung besteht, gibt es auch einen Weg zur Beeinflussung durch Erziehung, vorausgesetzt, die Gruppe, welche den Einfluss ausüben will, masst sich nicht an, »herabzusteigen« zu denen, die den Sabbat nicht gemäss der Halacha halten, und ihnen eine Gnade zu erweisen, sondern geht eines ihrer eigenen inneren Probleme dadurch an, dass sie sich mit dem Sabbatproblem ihrer Mitmenschen konfrontiert. Eine Gemeinschaft, der die Frage gleichgültig ist, wie sie den Sabbat halten kann, ohne direkt oder indirekt die Dienste derer in Anspruch zu nehmen, deren Sabbat anders aussieht, eine Gemeinschaft, die solche Leute schlicht als Sabbatschänder bezeichnet und sie verurteilt, obwohl sie auf sie angewiesen ist – eine solche Gemeinschaft wird niemals Einfluss ausüben können; ebensowenig wie eine Gruppe, die keinen Respekt aufbringt für den Sabbat derjenigen, die ihn gemäss der Halacha halten, für Beeinflussung offen ist.

Welche Wegweisung gibt es für Leute, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote halten, den Sabbat *heilig* zu halten? Da es sich, wie gesagt, um Leute handelt, die über die Sabbatidee zu seiner Einhaltung gelangen, müssen wir zunächst die Idee der Heiligkeit in ihrem Verhältnis zum Sabbat definieren und dann für diese Leute gangbare Wege zur Verwirklichung der Idee suchen.

Die *Heiligkeit des Sabbats* hat zwei Aspekte, einen negativen und einen positiven.

Der negative besteht in Lockerung der Abhängigkeit des Menschen von der Arbeit, durch die er sich die Natur untertan macht. Diese Arbeit ist nicht nur eine Existenznotwendigkeit, sondern auch eine Aufgabe, die dem Menschen als Erdenbewohner auferlegt ist und durch deren Erfüllung er seine Begabungen und Fähigkeiten entfalten und verwirklichen kann. Aber gerade damit er lernt, die Arbeit nicht nur als Versklavung an seine existentiellen Bedürfnisse und Sehnsüchte, auch nicht nur als Bemühen, die Natur denselben dienstbar zu machen, zu begreifen, muss er sich frei machen, sich absondern von der Arbeit,

sich aufschwingen – mit Hilfe dessen, was er durch seine Arbeit bereits erreicht hat – das Ziel seines Lebens als Mensch in den Blick zu bekommen. Das also ist der erste Schritt zur Heiligung – *Absonderung*. Und bereits in diesem Stadium erkennt er, dass der Sabbat gegeben ist nicht nur zum Ausruhen, um neue Kräfte für den Fortgang der Arbeit zu sammeln, und nicht nur, um ihre Früchte zu geniessen, sondern um sich mit ihrer Hilfe aufzuschwingen und zu dem Ziel zu gelangen, das jenseits der Arbeit und dem, was sie zu geben vermag, liegt.

Der positive Aspekt bildet selbstverständlich die Ergänzung zum negativen. Jedoch müssen wir gerade den negativen Aspekt als gesondertes Moment hervorheben, denn über ihn gelangt die Gruppe derjenigen, die sich nicht für »religiös« halten, zu Idee und Aussage von Heiligkeit. Die moderne, vom Westen geschaffene Kultur, in der wir leben, beschleunigt den Prozess der Versklavung an die Arbeit, die eigentlich die Natur den Bedürfnissen des Menschen dienstbar machen sollte. Wahrscheinlich war es nie so leicht wie heute, sich durch die Errungenschaften der Technologie aus dieser Knechtschaft zu erheben; aber noch nie war die Versuchung grösser, der Bedürfnisbefriedigung als Endziel zu verfallen. Allerdings weicht der Gang des westlich zivilisierten Lebens immer weiter von den beiden Polen Heilig und Profan ab. Tatsächlich kann man ihn bereits nicht mehr profan nennen, denn Profan besteht nur in Bezug auf ein Heiliges, welches es definiert. Wenn dieser Bezug fehlt, spielt sich das Leben ab zwischen den Polen von Anstrengung und Zerstreuung, von Arbeit und Genuss ihrer Früchte. Aber sowohl die Arbeit als auch der Genuss ihrer Früchte vergrössert die äussere und innere Verknechtung des Menschen: er lebt durch sie und für sie. Ob er dabei glücklich wird, ist sehr zu bezweifeln. Jedenfalls verliert er dabei sein kostbarstes Gut – das Bewusstsein, dass sein Leben einen Sinn hat.

Der Mensch, der das Bewusstsein von Sinn und Wert des Lebens zurückgewinnen will, muss also Arbeit und Genuss ihrer Früchte als Profanbereich dem Heiligen als Ziel gegenüberstellen, dann wird er vor dem Sabbat stehen als vor einem Tag nicht nur der Ruhe und nicht nur der Freude, sondern der Heiligung von der Arbeit und durch die Ruhe auf sie hin. Selbstverständlich ist eine solche Haltung Ausdruck von kritischer Distanz und Erwachen aus der Trägheit, die in der modernen Zivilisation herrscht. Sie lehnt diese nicht völlig ab; aber sie lehnt die Tendenz zur Selbstaufgabe ab, die in ihr überhand nimmt und sie von innen heraus zerstört. Dagegen befürwortet sie die Bereitschaft, Grenzen zu ziehen, sowohl gegenüber der Arbeit als auch gegenüber dem Jagen nach Genuss ihrer Früchte. Offenbar ist schon die Bereitschaft sich aufzuraffen als solche der erste Ausdruck von Heiligung, für die wache und empfindsame Menschen – denn nur solche sind zu Anleitung und Erziehung befähigt – bereit sind. Ein Leben ohne geistiges Ziel ist ihnen zur Last geworden, und sie sind offen für die Idee des Sabbats: *Gedenken an das Schöpfungswerk*, welches dem Menschen seine Aufgabe in der Welt zuweist, und *Gedenken an den Auszug aus Ägypten*, die Befreiung des Volks von der Versklavung an die Arbeit, sowie an die Fleischtöpfe Ägyptens. Der positive Aspekt bei der Sabbatheiligung besteht in der *Selbstabsonderung* zum Gottesdienst. Der Mensch macht sich frei vom Joch seiner existentiellen Bedürfnisse, um seinem Schöpfer zu dienen. Er muss erkennen, dass der Schöpfer Herr ist über die Schöpfung und über ihn, damit er seinen Platz in der Welt und die Bedeutung der Arbeit, die er leistet, erkennen kann. Sind Leute, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen, auch für

diesen Aspekt zugänglich, ohne den die Idee der Heiligung keinen Sinn hat? Verständlicherweise gibt es auf diese Frage nicht nur eine Antwort, und zwar nicht nur, weil die Gruppe, um die es geht, nicht einheitlich ist, sondern auch, weil nicht alle unter dem Begriff »Gottesdienst« dasselbe verstehen. Daher wollen wir in unserem Zusammenhang auf diesen Begriff nicht ausführlicher eingehen. Nur eine Sache können wir mit Bestimmtheit festhalten: Sowie der Mensch sich den negativen Aspekt des Heiligungsgedankens zu eigen gemacht hat, befindet er sich auch schon auf dem Weg zu dessen positivem Aspekt. Die – nicht unbedingt klar ausgesprochene – Voraussetzung, aufgrund deren der Mensch aus der sklavischen Hingabe an die Arbeit und den Genuss ihrer Früchte erwacht, ist die, dass des Menschen Leben in der Welt einen Sinn hat, denn er hat eine Bestimmung in seiner Welt. Auf das Erwachen muss der zweite Schritt folgen: innere Einkehr, Suche nach dem Sinn, Rechenschaftsablegung. Anscheinend stellt schon die Suche, auf die sich jeder einzelne in seiner Weise macht, auch wenn er aufgrund der Schwere rechten geistigen Lebens auf all die Quellen angewiesen ist, welche die Kultur ihm zu bieten hat, eine Form von Gottesdienst dar; und wenn der Sabbat zu einem Tag der Freiheit von Arbeit zum Zweck des Lernens, Denkens und Suchens wird, so ist die Idee der Heiligung in ihren beiden Aspekten an ihm verwirklicht.

Von der Idee auf zur Verwirklichung! Wie kann jemand, der nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgt, Sabbatheiligung konkret zum Ausdruck bringen?

Zunächst ist die Verknechtung an die Arbeit zu lockern, zumindest durch Unterlassung der Arbeit, von der er sich ernährt: Überhaupt sollte er keine Arbeit verrichten, die mit Erwerb oder Profit verbunden ist, sie sei denn ein wesentlicher Beitrag zum Wohl der Allgemeinheit. Am Sabbat hat er sich von all diesen Tätigkeiten freizuhalten, nicht nur zum Zweck des Ausruhens, sondern auch, um frei zu sein für Dinge, die nicht unter den Begriff Arbeit fallen.

Zu diesen Dingen gehört auch die *Sabbatfreude*. Allerdings sollte auch das Vergnügen deutlich vom werktäglichen abgesetzt sein. Das Moment der Unterhaltung darf nicht zum Hauptstück werden; Unterhaltung, die mit negativen Implikationen verbunden ist, hat überhaupt zu unterbleiben, und auch solche positiver Art, die ein schöpferisches Element enthält (Wandern, Musikhören, künstlerische Betätigung u. ä.), ist auf ein solches Mass zu begrenzen, dass genügend Zeit bleibt für positive Aktivitäten, die dem Sabbat als solchem eignen.

Diese beiden Richtlinien, die zur negativen Seite der Sabbatheiligung gehören, werfen die Frage nach der Unentbehrlichkeit von Tätigkeiten auf, die mit Arbeit zum Unterhalt anderer zusammenhängen. Wer seinen Sabbat halten will, muss dafür einen sehr wachen Sinn haben. Es geht nicht an, dass sein Sabbat dadurch zustande kommt, dass andere auf ihn verzichten, und sei es freiwillig. Aber diese Frage ist offenbar nur innerhalb des oben erwähnten öffentlich-rechtlichen Rahmens lösbar. Jedem einzelnen wird ein vollständiger Sabbat nur zuteil, insofern die Gesellschaft als solche die nötigen Vorkehrungen für seine Einhaltung trifft.

Und nun zur positiven Seite der *Sabbatheiligung*: Selbstverständlich ist der überkommene zeremonielle Rahmen beizubehalten: Vorbereitungen am Sabbatvorabend, Lichtzündungen bei seinem Eintritt, sein Empfang in der Synagoge, Kiddusch und Hawdala². Ebenso klar ist, dass der zeremonielle Rahmen nur eine Art Symbol sein kann, welches seine Bedeutung von den geistigen Inhal-

² Häusliche Zeremonien, die den Eingang bzw. Ausgang des Sabbats bezeichnen.

ten her bezieht, die dem Sabbat eignen. Diese Inhalte finden ihren Ausdruck in Gebet, Toralesung, Predigt und Lernen in der Synagoge. Aber von den Juden, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen, findet nicht jeder ohne weiteres eine Synagogengemeinschaft, wo er sich zu Hause fühlt; und nicht jeder findet, jedenfalls auf Anhieb, überhaupt den Weg in eine Synagoge. Daher ist die Errichtung von Gebetsgemeinschaften nach unterschiedlichem Stil und Ritus sehr zu begrüßen. Aber auch diejenigen, die keine Synagoge haben, können sich eine bestimmte Zeit am Sabbat vornehmen zum Studium der Quellen, sei es allein, in Gemeinschaft mit Freunden oder zusammen mit ihren Kindern. Studium der Quellen, sofern es in der Suche nach dem geschieht, was sie dem Lernenden zu sagen haben, und in der Bereitschaft, sich damit zu konfrontieren, um seine Bedeutung und Verbindlichkeit zu erfassen, ist ein Weg, den Lernenden der Weisung nahezubringen und die Weisung denen, die sie lernen. Als solches fällt es unter die Erfahrung, die dem Sabbat eignet als einem heiligen.

Aus dem zuletzt Gesagten geht hervor, dass es vollkommenen Sabbat nur geben kann innerhalb einer jüdischen Gemeinschaft. Sabbat findet statt in der Familie, in der Gemeinde und im Volk, und auf all seinen Ebenen konkretisiert sich die organische Verbundenheit des einzelnen mit seinem Volk. Das ist ein integraler Bestandteil der Sabbatidee selbst und ihrer Ausdrucksformen. Ausruhen von der Arbeit gibt es nur innerhalb der Gesellschaft und durch sie (daher gehört gesellschaftserhaltende Arbeit wesentlich zum Sabbat dazu); und nur innerhalb seines Volkes kann der einzelne Jude frei werden von der Versklavung an die Arbeit. Sowohl als »Gedenken an das Schöpfungswerk« als auch als »Gedenken an den Auszug aus Ägypten« gehört der Sabbat der Gesellschaft und dem Volk, nicht dem einzelnen für sich. Und wir haben ja gesehen, dass selbst wer den Sabbat ausserhalb der Schranken der heutzutage gültigen Halacha begehnen will, dies im negativen wie im positiven Sinne nur innerhalb von Familie und Gemeinde tun kann, aufgrund eines verbindlichen Rahmens der jüdischen Öffentlichkeit im Gesamtsystem des Staates. Die Erkenntnis dieser Tatsache hebt wiederum das Problem hervor, auf das wir schon am Anfang gestossen sind: Der Sabbat der Orthodoxen, die sich der vollen Gemeinsamkeit mit dem Volksganzen entziehen, ist nur scheinbar vollkommen. Sie halten ihn wohl, ignorieren dabei aber die Voraussetzungen, die andere für ihn schaffen, indem sie ihn entweihen. Demgegenüber sehen sich diejenigen, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen, mit der Tatsache konfrontiert, dass ihre direkten Beziehungen zur jüdischen Gemeinde brüchig werden und manchmal sogar abreißen. Die einzelnen unter ihnen identifizieren sich mit ihrem Volk mittels des nationalen Rahmens, innerhalb dessen sie sich aber *isoliert* finden. Die Familie, deren Bedeutung ohnehin sinkt, bietet ihnen nur einen teilweisen Bezugsrahmen; Kontakte zu Freunden und Bekannten sind zufällig und vorübergehend und erreichen nur selten den Rang einer Lebensgemeinschaft; und eine Gemeindebindung existiert für sie nicht.

In der Rückschau auf den Beginn unserer Ausführungen können wir feststellen, dass diese Tatsache zu den wichtigsten Faktoren bei der Gestaltung von Gepflogenheiten der Ruhe und Freude dieser Bevölkerungsgruppe gehört. Sowohl ihre Ruhe als auch ihre Vergnügungen sind die von einzelnen, bestenfalls Sache des mitten im Getriebe einsamen Zuschauers oder des Lesers oder Künstlers in seinem stillen Kämmerlein. Es ist ganz natürlich, dass sich solche Einzelgänger in der Synagoge nicht wohl fühlen.

Sie können das Gebet zwar aus ihrer Ecke beobachten, aber sich nicht eigentlich daran beteiligen, solange sie nicht ein Teil der Betergemeinschaft sind. Und solange dieser Zustand andauert, ist der Zugang versperrt zu einem Sabbat, der nicht nur in Ruhe, nicht nur in Freude, sondern in Heiligung besteht.

So stehen wir am Ende unserer Betrachtung vor demselben Problem wie am Anfang, nur jetzt nicht auf der äusserlichen Ebene des gesetzgeberischen Rahmens, sondern auf der inneren des Zugehörigkeitsgefühls, wo einzig und allein *Erziehungsarbeit* helfen kann. Das Sabbatproblem ist unlösbar, sofern sich nicht die Vereinsamen dazu erziehen lassen, ihre verschütteten Beziehungen zu Familie, Gemeinde und Volk wieder aufzunehmen. Aber andererseits vollzieht sich die Aufnahme und Wiederbelebung dieser Beziehungen durch den Sabbat als solchen. *Vielleicht könnte der Sabbat als Weg dazu dienen?* Könnte etwa der Sabbat in erneuerter Gestalt ausstrahlen auf das Familienleben, als Tag des Zusammenkommens zum gemeinsamen geistigen Erleben einer Veranstaltung, zu gemeinsamer Unterhaltung und zum gemeinsamen Lernen von Eltern und Kindern? Könnte etwa der Sabbat zum Brennpunkt für die Erneuerung der Gemeinde werden, die sich zunächst zum Gebet zusammenfindet, dann zum Lernen und zur Sabbatfreude? Vielleicht könnte der Sabbat die einzelnen dazu bringen, sich in ihr geistiges Erbe zu versenken und die tiefe geistige Beziehung zu spüren, die sie mit ihrem Volk verbindet? Wie dem auch sei – wer immer einen Zugang zum Sabbat sucht, darf sich sagen lassen, dass er sich um Verwirklichung der aufgezählten Dinge bemühen sollte in seiner Familie und zusammen mit guten Freunden, aus dem Bewusstsein der Verantwortung für den Sabbat der gesamten Gemeinschaft. Soll der Sabbat zur Gelegenheit für reichere und engere familiäre und freundschaftliche Beziehungen werden! Ja noch mehr: Sowenig der Sabbat eine Sache des isolierten Individuums sein kann, ist er ein isolierter Moment. Er bestimmt den Rhythmus der ganzen Lebensweise, und nur in solcher Verbindung ist er von Dauer und Bedeutung. Und da der Sabbat den ganzen Lebensrhythmus bestimmt, kann er ausstrahlen vom Festtag in den Alltag.

Um das jüdische gesellschaftliche Leben in Israel wieder voll funktionstüchtig zu machen und Brücken des Verstehens und der Gemeinsamkeit zwischen den verschiedenen Lagern zu schlagen, ist demnach zweierlei Tätigkeit vonnöten. Einerseits in gesellschaftspolitischer Hinsicht:

Die gemeinsamen Grundlagen sind zu finden, auf denen sich ein verbindliches Rechtsgefüge errichten lässt. Ein solches soll die Grundsätze der verschiedenen Lager nicht verletzen, aber die beiderseitige Kompromissbereitschaft voll ausnützen, damit sich alle zusammen am Leben des jüdischen Gemeinwesens im Staat Israel beteiligen können. Ein solches Gefüge ist unentbehrlich, sowohl im Hinblick auf das Streben nach nationaler Einheit, als auch im Hinblick auf das Streben nach positiver Auseinandersetzung mit den Inhalten des kulturellen Lebens der jüdischen Gesellschaft in Israel. Ohne das besteht keinerlei Aussicht, gegen die wirtschaftliche und gesellschaftliche Bedingtheit anzukommen, welche die gesellschaftlichen Zentren von Verantwortlichkeit und Kreativität zerstört und die Verwandlung der Gesellschaft in eine anonyme Masse beschleunigt.

Andererseits in erzieherischer Hinsicht: Konstruktive Wirksamkeit von einzelnen und Gruppen kann Einfluss ausüben mittels positiver Errungenschaften. Solche Wirksamkeit verhilft den verborgenen Kräften einer geistigen Elite zum Durchbruch, die in den verschiedenartigen Gruppierungen sowohl innerhalb des religiösen als auch innerhalb des säkularen Lagers tätig wird. Vielgestaltige Wirksamkeit mag wohl Rivalität und sogar Streitigkeiten hervorrufen, aber diese sind als positive Erscheinungen zu betrachten. Allerdings ist die gewünschte Wirkung in zweierlei Richtung offenbar nicht zu erzielen ohne vorherigen Wandel in der Denkweise, die heutzutage diese führende Schicht auszeichnet. Sie muss Bereitschaft an den Tag legen, nicht nur vom Standpunkt eines der beiden Lager aus zu denken, sondern von einem übergeordneten aus, der auch den Standpunkt der anderen mit umfasst: Was ist den anderen wesentlich? Welche Hilfestellung ist ihnen zu bieten, damit auch sie sich erfolgreich mit ihren Problemen auseinandersetzen können? Das sind die Grundfragen, deren ernsthaftes und verantwortliches Stellen bereits einen gemeinsamen öffentlichen Rahmen schafft. Nur wenn beide Seiten also eine solche Bereitschaft offenbaren – dann wird es möglich sein, die Gemeinsamkeiten aufzufinden, den politisch-rechtlichen Rahmen zu bauen und Voraussetzungen für erzieherische Wirksamkeit zu schaffen. Umdenken – das ist der erste und vielleicht auch der schwerste Schritt. Sobald der vollzogen ist, bleibt alles übrige gewissermassen Interpretation, die dahin und dorthin, auch zu Unstimmigkeiten führen kann – aber ihr blosses Vorhandensein auf dieser Stufe stellt bereits den Beginn einer Lösung dar.

VI Mischna-Geniza-Fragmente

Buchbericht über drei Texteditionen

Von Dr. Michael Krupp, Jerusalem*

Geniza, ein aramäisches Wort, stammt aus dem Persischen und bedeutet so viel wie Schatzkammer, Platz des Aufbewahrens und Verbergens. Es ist der Ort, an dem man die verbotenen Bücher verbirgt, damit sie nicht in unrechte Hände geraten. Die Geniza ist aber auch ein Ort des Verbergens für allerlei Bücher, heilige und profane, die in der Heiligen Schrift geschrieben und durch Alter und Benutzung fehlerhaft und unbrauchbar geworden

* Dr. Michael Krupp ist Beauftragter für das Ökumenische Gespräch zwischen Christen, Juden und Moslems in Jerusalem.

sind. Solche Bücher dürfen nach jüdischer Tradition nicht einfach vernichtet, verbraucht oder mit anderem Abfall auf den Kehricht geschmissen werden, sondern sie müssen, geheiligt durch den Gottesnamen, beerdigt werden wie ein Mensch in feierlicher Zeremonie. Zuvor aber werden diese Schriften gesammelt in der Geniza, bis dieser Raum überquillt. Dieser Brauch ist daran schuld, dass so wenige alte hebräische Handschriften die Jahrtausende überdauert haben. Abgesehen von dem glücklichen Fund der Handschriften von Qumran, stammen die ältesten

hebräischen Handschriften der Bibel aus dem IX. nachchristlichen Jahrhundert, sind also um einige Jahrhunderte später geschrieben als die Handschriften der griechischen Bibel, der Septuaginta und des Neuen Testaments.

Die Geniza füllte sich mit allem Material, das sich in den Gemeindecarchiven angesammelt hatte, Briefen, Dokumenten, Abrechnungen etc., alles war ja in der Heiligen Schrift geschrieben. Aber auch was die Familien an schriftlichem Material entbehrten, brachten sie in die Geniza, so dass der Inhalt einer Geniza getreulich das gesamte schriftliche Material einer Gemeinde und einer bestimmten Zeit darstellt.

In der Regel war die Geniza auch nicht übermässig gross, so dass sie sich in wenigen Jahrhunderten oder in weniger als einem Jahrhundert füllte und die Beerdigung auf dem Friedhof vorgenommen wurde, wo das Material schnell dem völligen Verfall anheimgegeben wurde.

Ein glücklicher Zufall wollte es, dass in der über tausendjährigen Synagoge von Alt-Kairo, Fostat, die Sache anders verlief. Die Geniza lag in einem zugemauerten Treppenaufgang, in die man durch eine Öffnung von oben die zu verwahrenden Schriften hineinwarf. Es war so viel Platz in dieser Kammer, dass durch tausend Jahre hindurch dieser Raum nicht geleert wurde, bis im vorigen Jahrhundert einzelnes Material aus dieser Geniza unter die Händler kam. Ägyptenreisende brachten dann exotische Souvenirs mit in ihre Heimat, so die beiden englischen Damen Mrs. Lewis und Mrs. Gibson einige hebräische Seiten, die Prof. Schecter aus Cambridge als Seiten des verlorengegangenen hebräischen Originals des apokryphen Buches Sira entzifferte.

Schlechter gelang es dann 1896, den noch verbliebenen Rest der Kairoer Geniza in Kisten nach Cambridge zu bringen, ca. 250 000 Fragmente. Im Laufe der Zeit kamen dann noch eine ganze Reihe verlorengegangener Werke ans Tageslicht, u. a. die apokryphe Damaskusschrift, die in Fragmenten über 50 Jahre später in Qumram zusammen mit den berühmten Rollen entdeckt wurde.

Natürlich haben diese Entdeckungen die Geniza von Kairo berühmt gemacht, so dass man, wenn man von der Geniza schlechthin spricht, die Geniza von Kairo meint.

Zu den Erstentdeckungen von verlorengegangenen Werken kommt eine lange Reihe historischen Quellenmaterials, Geschichtsbücher, Listen, Archivmaterial, Dokumente, Verträge und Autographen berühmter Persönlichkeiten, das es notwendig gemacht hat, die frühmittelalterliche jüdische Geschichte im Orient, über die nur sehr wenig Material existierte, neu zu schreiben.

Von grosser Wichtigkeit ist aber auch das Material, das bereits vorher bekannt war, das aber in der Geniza in besonders frühen Handschriftenfragmenten auf uns gekommen ist und teilweise vier bis fünf Jahrhunderte früher datiert werden muss als die bisher bekannten Handschriften. In diesem Zusammenhang interessiert uns besonders das gesamte halachische gesetzliche Material, die Mischna und die Talmudim.

Die Mischna ist die erste systematische Sammlung allen gesetzlichen Materials im nachbiblischen Judentum. Man könnte sie vielleicht am ehesten vergleichen mit dem bürgerlichen Gesetzbuch, ist aber mehr als das, weil sie auch alle Regelungen des religiösen Lebens mit einschliesst. Fixiert wurde sie um 200 n. Chr. durch den Patriarchen Jehuda, sehr viel Material der Mischna stammt aber aus der Zeit Jesu, und die Mischna ist so mit anderen zeitgenössischen Quellen des Frühjudentums die wichtigste zeitgenössische Quelle zum Verständnis des NT.

Die Mischna ist in einem Vulgärhebräisch geschrieben, dem sogenannten mischnischen Hebräisch, das zur

Zeit Jesu in Judäa noch in ländlichen, abgelegenen Gebieten gesprochen wurde und sich vom biblischen Hebräisch als der klassischen und literarischen Sprache unterscheidet. Das Schicksal des mischnischen Hebräisch war es nun, dass der Versuch durch die Jahrhunderte hindurch unternommen wurde, dieses Vulgärhebräisch zu »verbessern«, um es dem Standard, dem biblischen Hebräisch, anzugleichen. Die Eigenheiten dieser Sprache gingen also immer mehr verloren und sind nur noch in den ältesten Handschriften, besonders aber in den Fragmenten der Geniza, erhalten. Obwohl man auch von den Genizafragmenten sagen muss, dass der Verderbungsprozess sogar hier schon angesetzt hat; die ältesten erhaltenen Mischnafragmente sind immerhin zumindest 600 Jahre nach der ersten Fixierung der Mischna geschrieben worden.

An den Ufern des Toten Meeres, besonders Wadi Muraba'at und in Nachal Heber sind in den letzten beiden Jahrzehnten zum ersten Mal eine Reihe Originaldokumente aus der Zeit der Mischna in unverfälschtem mischnischem Hebräisch auf uns gekommen. Diese Fragmente aus der Kairoer Geniza haben aber nicht nur eine sehr viel getreue sprachliche Form der Mischna erhalten, sie enthalten zum Teil auch Lesarten, die in den Handschriften nicht mehr vorhanden sind, zum Teil handelt es sich hier um Varianten desselben Sachverhaltes, zum Teil aber auch um abweichende, zum Teil gegenteilige Meinungen. Interessant ist auch, dass viele Zufügungen aus späterer Zeit, die sich in den Handschriften und Drucken finden, in diesen Genizafragmenten noch nicht enthalten sind. So stellen die Fragmente neben den drei den ganzen Mischnatext enthaltenden alten Handschriften den wichtigsten Zeugen für die ursprüngliche Mischna in Text und Sprache dar. Von grösster Wichtigkeit wäre es also für das Studium der Mischna, eine vollständige Sammlung des gesamten Genizamaterials zur Mischna zu haben; 80 Jahre nach Entdeckung der Geniza steht dieses Werk leider noch aus.

Das Genizamaterial ist durchaus nicht einheitlich, es gibt Mischnafragmente aus dem X. Jahrhundert (vielleicht auch aus dem IX.), die von grösster Wichtigkeit sind, und Fragmente aus dem XVII. Jahrhundert oder noch späterer Zeit, die von den Drucken abhängig sind und wissenschaftlich-praktisch keine Bedeutung haben. Hinzu kommt, dass sich mehrere Rezensionen der Mischna nachweisen lassen, zumindest zwei Hauptrezensionen, eine in Palästina und eine in Babylonien. Die meisten Handschriften sind mehr oder weniger Mischtexte, einige haben aber noch deutlich die Charakteristika ihrer Rezensionen erhalten. Handschrift ist also nicht gleich Handschrift und Genizafragment nicht gleich Genizafragment. Die Zusammenstellung von Fragmenten, die Klassifizierung von Alter, Herkunftsort und Rezension ist für die Textgeschichte der Mischna von grösster Wichtigkeit. Das Wesen des Genizamaterials bringt es mit sich, dass die meisten abzulegenden Schriften nur noch aus losen Blättern bestanden. Die Aufbewahrungsbedingungen waren auch nicht die besten, so zerfielen die verschiedenen Handschriften noch mehr. Einiges Material wurde weiter noch zerrissen, gelangte jedenfalls in zerrissenem Zustand in die Geniza. Bei dem Vertrieb des Materials kamen Seiten eines einzelnen Traktates, geschweige einer Handschrift, in vier, fünf verschiedene Bibliotheken, die Weltteile voneinander getrennt sind. So liegen z. B. 4 Seiten eines Traktates in New York, Oxford, Cambridge und Leningrad. Aber auch innerhalb der Bibliotheken ist das Material nicht geordnet, zusammenhängende Seiten sind weit voneinander getrennt und in völlig verschiedenen Bänden zusammengebunden. Von den meisten

Genizaschätzen gibt es bisher keine Verzeichnisse der einzelnen Schätze. Das Durcheinander hat sich in den letzten 80 Jahren nicht verringert, vieles ist schon durch unsachgemässe Behandlung oder Krieg verlorengegangen. Um so begrüssenswerter ist die Absicht der Hebräischen Universität von Jerusalem, einen solchen Corpus von Mischnageniza-Fragmenten zumindest für den internen Bedarf zusammenzustellen. Die drei zu besprechenden Bücher stellen für dieses Vorhaben immerhin eine gewisse Vorbereitung dar.

1) *Abraham I. Katsh*: *Genze Mishna*. Jerusalem, 1970. Mossad Harav Kook.

Der Herausgeber hat es sich zur Aufgabe gemacht, alle Mischnageniza-Fragmente der Antonin-Sammlung in Leningrad in Faksimile zu edieren. Die Antonin-Sammlung in Leningrad ist eine der kleineren Sammlungen von Geniza-Fragmenten, aber von ausgesuchtem Material. Verantwortlich für die Qualität ist der Sammler dieser Fragmente, der russische Archimandrite *Antonin Kapustin*, der von 1865 bis zu seinem Tod 1894 der russischen Mission in Jerusalem vorstand. Auch auf anderen Gebieten der Archäologie war Archimandrite Antonin Bahnbrecher, wovon die reiche Sammlung auf dem Ölberg noch heute Zeugnis ablegt. Damals wie heute war Jerusalem ein hervorragender Umschlagplatz für jüdische Antiquitäten, und das erste Material aus der Kairoer Geniza wurde in Jerusalem gehandelt, lange bevor Schechter nach Kairo kam. Der Archimandrite besass genügend Kennerblick und wissenschaftliches Verständnis, um nur das Beste des angebotenen Materials aufzukaufen, und so ist die *Antonin-Sammlung*, die nach dem Tode des Archimandriten nach Leningrad ging und heute in der Saltykov-Shchedrin-Bibliothek untergebracht ist, gleichberechtigt unter den an Material viel grösseren Sammlungen in Cambridge, Oxford, London, Paris und New York.

Der besondere Wert der Mischna-Fragmente der Antonin-Sammlung liegt am hohen Alter der meisten Fragmente und ihrem, verglichen mit Geniza-Fragmenten, generell tadellosen Erhaltungszustand. Mehrere Fragmente enthalten Texte mit babylonischer supralinearer Punktation (vgl. die nächste besprochene Textedition), deren Wert schon früher besonders von *Kable* erkannt wurde und die schon veröffentlicht wurden. Ein Fragment mit der sehr seltenen vortiberianischen palästinischen Punktation ist ebenso dabei (vgl. das 3. hier besprochene Buch, Aloni Abb. 22 f., fehlt in der Ausgabe von Katsh). Das wertvollste Fragment der Sammlung und eines der wertvollsten Mischna-Fragmente überhaupt ist Antonin Nr. 262, das im Verzeichnis von Katsh in der Jung-Festschrift noch als »unidentified part of Mishna« erscheint, aber durchgehend den grössten Teil der letzten Ordnung enthält, von Negaim, Kap. II Mischna I an bis Zabim Kapitel V Mischna 9, mit Akzenten versehen und teilweiser tiberianischer Punktation. Dem Faksimile-Material selbst, das 159 Seiten enthält, sind 2 Vorworte beigegeben, eins in Englisch, eins in Hebräisch. Beide Vorworte enthalten in ähnlicher Weise eine Beschreibung der Antonin-Sammlung (deswegen kann eine solche hier unterbleiben), sind aber abgesehen davon völlig verschieden.

Das englische Vorwort (12 Seiten) beschreibt zunächst ausführlich die drei anderen grossen Sammlungen hebräischer Handschriften und Fragmente in Russland, die Guenzburg-Collection, die Friedliana-Collection und die beiden Firkowitch-Sammlungen. Katsh hat sich in besonderer Weise um diese schwer zugänglichen Bibliotheken verdient gemacht. Sein höchstes Verdienst, das nicht zu schmälern ist, ist die Erforschung der russischen Biblio-

theken und eben gerade die Veröffentlichung dieser Fragmente, der weitere Veröffentlichungen folgen sollen und mögen. Das hebräische Vorwort (ebenso 12 Seiten) enthält ausser der Beschreibung der Antonin-Sammlung eine ausführliche Liste von inhaltlichen Varianten der Mischnageniza-Fragmente, die die Wichtigkeit der Fragmente als Textzeugen veranschaulichen. Allerdings ist hier schon die erste Kritik anzubringen, denn aus der Gegenüberstellung des Genizatextes mit dem gedruckten Text geht nicht hervor, ob nur der Genizatext diese Varianten aufweist oder ob nicht auch andere Handschriften einen den Geniza-Fragmenten vergleichbaren Text enthalten. Das Nachprüfen einiger Stellen ergab, dass tatsächlich häufig derselbe Text wie in den Geniza-Fragmenten auch in den Handschriften nachzuweisen ist. Am Ende des Vorwortes findet sich eine Liste aller abgebildeten Seiten mit spezifizierter Inhaltsangabe. Die Inhaltsangabe ist an den betreffenden Seiten (in doppelter Ausführung) wiederholt.

Leider fehlt an dieser Stelle jeglicher Hinweis auf die Bibliothekensnummer des betreffenden Stückes, so dass der Benutzer nicht automatisch in der Lage ist, ein betreffendes Stück im Mikrofilm (Mikrofilme der gesamten Antonin-Sammlung gibt es in der Jerusalemischen Universitäts- und Nationalbibliothek und im Rabbinerseminar in New York) nachzusehen, wenn z. B. die Reproduktion unbefriedigend ist. Man wird auch bei Durchsicht des Ganzen nicht den Verdacht los, als sei die Faksimile-Sammlung unvollständig.

Es fehlt leider auch jede Beschreibung der Fragmente. Es ist nicht deutlich, ob es sich um Pergament oder Papierhandschriften handelt, doppelt oder einseitig beschriebene Blätter, es werden auch keine Grössenangaben mitgeteilt, die Fotografien sind mehr oder weniger alle gleich gross, das wird aber kaum der Wirklichkeit entsprechen. Es sieht so aus, als sieht der Verfasser die ganze Geniza als ein grosses Meer von Seiten an, die mehr oder weniger dieselbe Qualität aufweisen und wobei es gilt, eine einzige Genizahandschrift wieder herzustellen. Dies scheint jedenfalls seine Absicht in dieser Ausgabe gewesen zu sein, nur beschränkt auf die Antonin-Sammlung. Diese Absicht konnte er am besten verwirklichen beim Traktat Avot, der eine der beliebtesten Mischnatraktate ist und zu dem es die meisten Handschriften gibt, so auch in der Geniza und so auch in der Antonin-Sammlung. In seinem Verzeichnis der Antonin-Sammlung, das der Verfasser im Leo Jung Jubilee-Volume New York 1962 veröffentlichte, zählt er auf S. 129 zum Traktat Avot 8 Fragmente auf (ohne die Arabischen). In seiner Ausgabe erscheinen Fragmente aus 4 bis 5 Handschriften (auf Grund der Fotografien allein ist die Zuordnung der Handschriften schwer; Antonin Nr. 853, in Aloni Abb. 22 f. wiedergegeben mit frühpalästinischer Punktation, ebenso verzeichnet im Verzeichnis von Katsh in der Jung-Festschrift, fehlt in dieser Ausgabe nachweislich), aber mehr oder weniger anschliessend und jedenfalls nach den Inhaltsangaben fortlaufend ist der ganze Traktat wiedergegeben. Dieser Tatsache hält aber einer Nachprüfung nicht stand, so endet Facsimile 52 auf Seite 105 nach Inhaltsangabe Katsh mit Kapitel 2, Mischna 10, und Facsimile 53 auf Seite 107 setzt der Traktat mit Kapitel 2, Mischna 11 fort, lückenlos. Eindeutig gehört aber Facsimile 53 zu einer anderen Handschrift wie Facsimile 52, und so ist der Übergang auch nicht lückenlos, sondern Facsimile 53 setzt schon mit Mischna 9 (Mischna 13 der alten Mischnahandschriften) ein. Diese Handschrift Facsimile 53 ist sicher vom selben Kopisten geschrieben, wie das Fragment a, in dem von

mir veröffentlichten Mischnatraktat Arakin (Berlin–New York 1971, S. 139). Diese Handschrift ist doppelseitig beschrieben, wie auch alle Geniza-Fragmente. Katsh teilt aber nur eine Seite dieses Blattes mit. Was ist aus der Rückseite geworden? War sie leer? Oder brauchte er sie nicht, weil er für den fortlaufenden Text eine andere Handschrift besaß? So wird es sein, denn der Anschluss zur nächsten Seite, Facsimile 54, ist nach Überschrift wieder tadellos, Facsimile 53 endet mit Kapitel 3, Mischna 1, Facsimile 54, eindeutig wieder eine neue Handschrift, beginnt mit Kapitel 3, Mischna 2, in Wirklichkeit aber endet Facsimile 53 mit Kapitel 3, Mischna 5 und Facsimile 54 setzt mit Kapitel 3, Mischna 1 ein. Zumindest eine weitere Seite fehlt mit Sicherheit. Facsimile 5 hat auch keine Rückseite, ein Stück mit babylonischer Punktation, das auch in der nächsten zu besprechenden Lektion vorkommt, Yeivin S. 162: Auf S. 163 findet sich dort die Rückseite, die bei Katsh fehlt.

Fragmente sind nicht immer leicht zu lesen, weil sie z. T. sehr stark durch die Zeit gelitten haben. Ein Verlag, der solche Fragmente herausbringt, muss einen besonders guten Druck wählen, um das Optimum an Leserlichkeit zu erreichen. Im allgemeinen ist das gewählte Rasterverfahren ausreichend, manchmal aber ist im Druck nichts mehr zu erkennen, was in Mikrofilm noch deutlich lesbar ist.

Ich habe den Text an manchen Stellen mit dem mir von Leningrad seinerzeit zur Verfügung gestellten Mikrofilm verglichen. Wenn dieses Problem technisch nicht zu bewältigen war, so hätte der Text auf der gegenüberliegenden Seite mitgeteilt werden müssen. Statt dessen findet sich hier mit wissenschaftlichem Anstrich ein komplizierter Variantenapparat, der nicht nur ungenau die Handschriften zitiert, sondern auch willkürliche Handschriftenauswahl aufweist. Es fehlt z. B. die wichtige Mischna-Handschrift Parma 138 und vor allem alle Geniza-Fragmente, die in einer Ausgabe von Geniza-Fragmenten besonders wichtig gewesen wären, statt dessen wird der Mischnatext der Talmude nach völlig unzureichenden Drucken zitiert (was übrigens nirgendwo mitgeteilt wird). Die Variantenmitteilung an sich ist bei Fragmenten wenig sinnvoll, besonders wenn jede Auswertung davon fehlt und wenn nicht einmal mitgeteilt wird, welche Fragmente früher bereits veröffentlicht und wie sie beurteilt wurden. Auch findet sich nichts über die verschiedenen Arten der Punktation, die einige Fragmente aufweisen. Genug der Kritik. Einer Neuauflage wären eine Reihe von Verbesserungen zu wünschen, die wichtigsten sind hier angedeutet. Der Verlag ist zu rühmen, dass er ein auch für den Studenten erschwingliches Buch auf den Markt gebracht hat, eine auch in Israel heute nicht mehr selbstverständliche Sache. Vergleicht man die Qualität der Bildwiedergabe mit vergleichbaren Textwiedergaben des weit teureren Makor-Verlages, der die beiden anderen zu besprechenden Bücher herausgebracht hat, so schneidet der Rab Kook Verlag bestens ab. Trotz aller Mängel ist dieses Buch für jeden unentbehrlich, der sich mit dem Text der Mischna beschäftigen will.

2) A collection of Mishnaic Geniza Fragments with Babylonian Vocalisation. Jerusalem 1974. Ed. I. Yeivin. Makor.

Das Buch hat es sich zur Aufgabe gesetzt, alle Mischnageniza-Fragmente mit babylonischer supralinearer Punktation zusammenzustellen und in Faksimile herauszugeben. So häufig biblische und targumische Texte mit dieser in Babylonien und später in Jemen üblichen Punktation anzutreffen sind, so selten sind die Texte im mischnischen Hebräisch. Paul Kahle war derjenige, der in seinem

»Masoreten des Ostens«, 1913, diese Punktation gründlich durchforscht hat. Aber auch in diesem Buch untersuchte er nur biblische Texte und Targumim. Er war auch der erste, der begann, das ganze mischnische Material systematisch zu sammeln. Seine Schüler *Anton Richter*, *C. B. Friedmann* und *Efraim Porat* haben in Dissertationen und mühseliger Forschungsarbeit auch das mischnische Material erschlossen. Kahle selbst veröffentlichte im HUCA 10 (1935) S. 185–222 und HUCA 12/13 (1937–38) S. 275–325 die erste Zusammenstellung von 5 Handschriften mit supralinearer Punktation. Die letzte ist eher eine Gruppe und besteht aus einer Reihe verschiedener Handschriften. Von grösserem Umfang sind die Handschriftenfragmente A–D, wobei A und B älter sind als C und D. MS A umfasst die Ordnungen Naschim bis Toharot im ganzen 28 Blatt; MS umfasst die ersten 3 Sedarim Zeraim bis Naschim, 19 Blatt; MS C nur die Ordnung Zeraim, 7 Blatt und MS D die Ordnungen Zeraim, Naschim und Kodaschim, 16 Blatt.

In den beiden Aufsätzen in HUCA veröffentlichte Kahle seinerzeit die Handschriften A und C.

Die neue Ausgabe von Yeivin hält sich zum Glück an diesen ersten Versuch der Sichtung des Materials durch Kahle und fügt wenig hinzu. Zur Handschrift A sind 2 Blatt hinzugekommen aus der Universitäts- und Nationalbibliothek Jerusalem und aus dem Dropsie College Philadelphia (letztere Bibliothek war von Kahle übersehen worden, ein Katalog von Philadelphia erschien schon 1924). Zu MS B sind 2 Fragmente aus den New Series aus Cambridge hinzugekommen und zu MS D 4 Blätter aus London, British Museum, aus Cambridge, T. S. Collection und dem Rabbiner Seminar New York. Zu den 3 verschiedenen Handschriften-Fragmenten der Gruppe E sind zwei weitere Fragmente gefunden worden. Ausserdem sind noch 2 weitere zusätzliche Blätter von Mischnatexten mit supralinearer Punktation hier veröffentlicht, ein sehr altes Fragment zu Abot aus Cambridge und ein Fragment zu Edujot aus dem Jemen (das einzige nicht aus der Geniza stammende Blatt). Ausserdem findet sich noch ein Vokabelverzeichnis zur Mischna mit supralinearer Punktation, das hier veröffentlicht wurde.

Da andere im mischnischen Hebräisch geschriebene nicht-biblische Texte äusserst selten sind, sind die bisher bekannt gewordenen Stücke als Anhang hier auch publiziert worden. Es handelt sich um ein Stück aus dem babylonischen Talmud Baba Batra, ein Sifra-Fragment und einen längeren Abschnitt aus einem aggadischen Midrasch. Damit liegt der Wissenschaft das gesamte in mischnischem Hebräisch geschriebene Material mit babylonischer supralinearer Punktation in Faksimileausgaben vor, soweit es bisher bekannt wurde und soweit es sich nicht um Texte handelt, in denen nur einzelne Worte vokalisiert wurden. Abgesehen von den hier veröffentlichten Fragmenten gibt es nämlich nur noch 3 Handschriften mit der östlichen Punktation, die alle in früheren Jahren als Faksimileausgaben erschienen.

a) Vatican MS 66, Sifra, veröffentlicht von *L. Finkelstein*. New York 1956; diese Handschrift enthält die älteste Form von babylonischer Punktation und ist vielleicht die älteste Handschrift überhaupt zur rabbinischen Literatur (9. Jahrhundert.?).

b) MS Sassoon 263, Sefer Halachot Pesuqot, veröffentlicht durch den *Makor-Verlag*, Jerusalem 1971, nur teilweise vokalisiert.

c) MS. Paris, Bibliothèque Nationale, Heb. 1402, Sefer Halachot gedolot, ebenso 1971 von Makor-Verlag veröffentlicht, teilweise vokalisiert.

Sifra, Vatican 66 und die von *Kable* und *Yeivin* veröffentlichten Fragmente bilden so das wichtigste Material der Mischnäüberlieferung in Babylonien. Die Textüberlieferung, abgesehen von der Punktation dieser Fragmente, ist meist allerdings palästinisch.

Dem Buch ist eine hebräische Einleitung von I. Yeivin (19 Folioseiten) vorangestellt, die die 3 vollständigen Handschriften beschreibt, anschliessend eine kurze Geschichte der Erforschung der babylonischen Punktation bringt. Eine Erklärung des Systems selbst fehlt, es findet sich nur ein Hinweis auf andere Literatur zu dem Thema. Dann folgt eine kurze Beschreibung des hier veröffentlichten Materials.

Dann wird ein kurzer Überblick über die Stadien der Punktation, eine Liste der Punktationszeichen und eine Aufteilung in Punktationsgruppen gegeben. Im Anschluss daran wird auf die hin und wieder vorkommenden Akzentzeichen verwiesen. Es folgt ein Abschnitt über die arabischen Glossen am Rand einiger Fragmente und ein kurzer Überblick über die abweichende Reihenfolge der Traktate untereinander gegenüber den Drucken und Handschriften.

Im Anschluss an die Einleitung findet sich eine Liste aller veröffentlichten Fragmente mit Angabe des Herkunfts-ortes und Mischnastellenangabe. Geordnet sind die Fragmente nach Handschriften in der Reihenfolge der Ordnungen und Traktate. Am Ende einer jeden Handschrift findet sich eine sehr kurze Bewertung der Handschrift, mit Angabe der Punktationsart und eine Liste früherer Veröffentlichungen der einzelnen Fragmente.

Diese Liste und Beschreibung findet sich auch in Englisch. Auch die beiden folgenden Indizes sind im Buch in Hebräisch und Englisch enthalten: ein Stellenverzeichnis aller veröffentlichten Mischnafragmente, nach der Ordnung der Mischnadrucke, sowie ein Verzeichnis der Bibliotheken, in denen die Fragmente aufbewahrt werden.

Zum Schluss soll noch ein Wort über die technische Gestaltung des Buches gesagt werden. Das Buch ist mehr als 5mal so teuer wie das zuvor besprochene. An Umfang sind beide gleich stark. Das Buch des Makor Verlages ist handgebunden in Halbleder, und der Preis dafür entspricht dem Kaufpreis des Buches aus dem Rav Kook Verlag. Die drucktechnische Aufmachung, auf die es in einer Faksimile-Ausgabe vor allem ankommt, ist aber keineswegs besser. Vergleicht man die Fragmente, die in beiden Bänden vorkommen, so schneidet in der Regel an Lesbarkeit die billige Ausgabe besser ab.

Unverantwortlich für eine so teure Ausgabe sind aber einige Seiten wie die Seiten 48 oder 64, wo so gut wie nichts zu lesen ist. Beide Beispiele sind Seiten aus einem grösseren zusammenhängenden Fragment aus Oxford, dessen Mikrofilm ich zufällig besitze, auf dem das ganze Fragment in gleicher Weise einwandfrei lesbar ist. Leider ist die wissenschaftliche Welt auf diese Ausgaben angewiesen. Das alte umständliche Mikrofilmlesen kommt dadurch aber nicht ausser Kraft. Auch in diesem Band sind keine Grössenangaben der Fragmente mitgeteilt, meistens scheinen die Fragmente stark verkleinert worden zu sein, was ihre Lesbarkeit erschwert. Auch hier wäre eine Umschrift wünschenswert gewesen. Ärgerlich ist, wenn ein und dasselbe Fragment in völlig verschiedener Grösse, Seite neben Seite, wiedergegeben ist; vgl. Seite 44 mit Seite 45, und viele andere Beispiele.

3) Geniza Fragments of Rabbinical Literature; Mishna, Talmud and Midrash; with Palestinian Vocalisation. Jerusalem 1973. Ed. N. Aloni. Makor.

Das Buch macht es sich zur Aufgabe, alles nicht biblische und nicht poetische Material mit palästinischer Punktation zusammenzustellen und in Faksimile zu veröffentlichen. Die palästinische Punktation ist vermutlich das älteste Punktationssystem unter den drei im Hebräischen üblichen. Es wurde bald nach seiner Entstehung durch das verfeinerte tiberianische ersetzt, das dann später auch das babylonische verdrängte und das heute üblich ist. Babylonisches und tiberianisches System haben aber jahrhundertlang rivalisierend nebeneinander bestanden, so sind verhältnismässig viele Texte mit babylonischer Punktation auf uns gekommen (vgl. das 2. besprochene Buch). Anders als das babylonische und tiberianische System punktiert das palästinische System nur einzelne wenige Worte. Es gibt kein Fragment, das einen durchgehend palästinisch vokalisiert Text enthielte. In der Regel sind es nur wenige Worte auf einer Seite, die vokalisiert werden, und dann zumeist auch nur sehr unvollständig. Zur Erschliessung des Systems und der Aussprache in der früheren Zeit (wahrscheinlich im 7. oder 8. Jh.) ist jeder punktierte Buchstabe von Wichtigkeit.

In der Festschrift für Hanoch Albeck, Jerusalem 1963 veröffentlichte *N. Aloni* auf den Seiten 30 bis 40 die beiden bis dahin bekannten Mischnahandschriften mit dieser frühen Form der Punktation und zugleich eine Liste aller sonst bekannten Fragmente der rabbinischen Literatur mit palästinischer Punktation.

Dieser Artikel sei zugleich als Einleitung in das hier zu beschreibende Buch empfohlen, denn der Verfasser setzt voraus, dass sein gebildeter Leser die Methoden der palästinischen Punktation beherrscht.

Konnte der Verfasser 1963 nur eine Hand voll Fragmente mit dieser seltenen Punktation aufführen, so ist es ihm 10 Jahre später möglich, eine Publikation von ca. 60 Fragmenten vorzulegen, 12 Mischna, 10 Jeruschalmi, 7 Babil, 27 Midrasch, 3 Halacha und 1 Philologie-Fragment, im ganzen 219 Seiten.

Im Gegensatz zu den anderen hier besprochenen Büchern nimmt die hebräische Einleitung zu dem Buch einen beachtlichen Platz ein (90 Seiten) und ist ein bedeutender Teil des ganzen Werkes. Da nur sehr wenige Worte vokalisiert sind, das meiste Material sehr alt, meist vor dem 11. Jahrhundert, geschrieben ist, und da es sich dazu noch meist um Palimpsest handelt, sind die Faksimileseiten völlig ungenügend, einen Eindruck von der Punktation zu geben. Um so lobenswerter ist es, dass der Herausgeber in seinem Vorwort alle punktierten und akzentuierten Worte, je voneinander getrennt, Seite für Seite gesammelt und diskutiert hat. Für die Erschliessung der früheren palästinischen Punktation ist so die Einleitung fast wichtiger als die folgende Faksimileausgabe. In der Einleitung findet sich auch eine genaue Beschreibung eines jeden Fragments mit genauer Grössenangabe und einer Inhaltsübersicht. Im Anschluss an das Vorwort finden sich eine Reihe Indizes, der erste und wichtigste enthält in alphabetischer Reihenfolge eine Liste von mehreren hundert Worten, die sich in den verschiedenen Fragmenten mit palästinischer Punktation haben finden lassen. Diese Liste ist die Ausbeute des Buches und wird für die Erschliessung und Bearbeitung der frühen Punktation von grosser Wichtigkeit sein. Es folgt ein Verzeichnis aller Faksimileseiten mit der Bibliothek- und Stellenangabe, dann eine Übersicht über die verschiedenen Gattungen der rabbinischen Literatur, die in diesem Buch behandelt werden, ein Verzeichnis der Bibliotheken und ein Abkürzungsverzeichnis.