

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:
Dr. Pinhas H. Peli*, Beersheba – Gabriel Grossmann
OP, Haus St. Jesaja der Dominikaner, West Jeru-
salem

Redaktionssekretär: Dr. Coos Schoneveld, Theolo-
gischer Berater in Jerusalem der Niederländischen
Reformierten Kirche – Stellvertretender Redakteur:
Bruce A. Lorence MA

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

* Dr. P. H. Peli ist an Stelle des verstorbenen Herrn Zwi
Yaron (Zinger) in die Redaktion eingetreten.

IMMANUEL VII/1978 Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

I Das Pfingstfest – zum Gedächtnis an
die Verleihung der Tora. Von Moshe
Weinfeld Ph. D., Professor für Bibel
an der Hebräischen Universität Jeru-
salem 199 / IM 2

II Die jüdische Gemeinde in Babylonien
und ihre Institutionen. Von Isaiah Gaf-
ni, Dozent für jüdische Geschichte an
der Hebräischen Universität Jerusalem
und der Ben-Gurion-Universität im
Negev 204 / IM 7

III Ein mittelalterliches hebräisches Werk
über die Geschichte des Judentums im
Zeitalter des 2. Tempels, kommentiert
und eingeleitet von David Flusser,
Buchbericht 211 / IM 14

IV Rabbi Kimshis polemische Auseinander-
setzung mit dem Christentum. Von
Frank Talmage, Dozent für Judaistik
an der Universität Toronto 212 / IM 15

V Religion und Wissenschaft in Mittel-
alter und Neuzeit. Von Dr. Yeshayahu
Leibowitz, Professor emeritus für Or-
ganische und Biologische Chemie und
Neurophysiologie an der Hebräischen
Universität Jerusalem 216 / IM 19

I Das Pfingstfest — zum Gedächtnis an die Verleihung der Tora*

Von Moshe Weinfeld Ph. D., Professor für Bibel an der Hebräischen Universität, Jerusalem

Die Meinung ist immer noch allgemein verbreitet, dass das Pfingstfest nicht vor der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 zum Gedenkfest an die Sinai-Offenbarung und an die Verleihung der Tora¹ geworden sein könne. So schreibt etwa E. Lohse in seinem Artikel ›pentekoste²: »Erst für die christliche Zeit finden sich Belege dafür, dass das Spätjudentum auch das Pfingstfest mit den Ereignissen der Mosezeit verbunden und an diesem Tage der Gesetzgebung am Sinai gedacht hat. Der unmittelbare Anlass dazu, die Sinngabe des Pfingstfestes zu verändern, war damit gegeben, dass infolge der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. das alte Wallfahrtsfest und die Darbringung der Erntegaben und Opfer am Tempel nicht mehr gefeiert werden konnten.«³ Allerdings ist diese Ansicht im letzten Jahrzehnt insbesondere von französischen Gelehrten angefochten worden. So stellt J. Potin in seinem Buch *La Fête Juive de la Pentecôte* (Lectio Divina 65, I–II, 1971)⁴ die Behauptung auf, Pfingsten als das ›Fest des Bundes‹ reiche bis ins zweite oder gar dritte Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung zurück, und damit war er unter den französischen Forschern nicht einmal der erste.⁵ Im grossen und ganzen herrscht freilich in der Forschung immer noch die herkömmliche Meinung vor, Pfingsten als Gedenkfest an die Verleihung der Tora sei spät. Man gibt zwar zu, dass einige jüdische Sekten Pfingsten mit dem Bundesschluss zusammenbrachten, aber offiziell als solches begangen worden sei das Pfingstfest nicht vor dem zweiten Jahrhundert christlicher Zählung. So stellt etwa J. Kremer in seiner unlängst erschienenen Monographie *Pfingstberichte und Pfingstgeschehen* (Stuttgarter Bibel-Studien 63/64, 1973) fest: »Die Erinnerung an die Gesetzgebung am Sinai, die im rabbinischen Schrifttum mit Pfingsten verbunden wird, wurde allerdings erst nach der Zeit der Zerstörung des Tempels allgemein damit in Verbindung gebracht« (S. 29), ungeachtet dessen, dass er selbst den Pfingstbericht Apg 2, 1–13 mit der Sinai-Überlieferung zusammensieht.

Diese Skepsis gegenüber Pfingsten als dem Fest der Tora-Verleihung hat auch auf die jüdische Forschung übergreifen, so etwa G. Alon, *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem 1977, S. 132 f. Anm. 91, und S. Safrai, *Die Wallfahrt zur Zeit des Zweiten Tempels*, Neukirchen 1979, Kap. VI, Anm. 143, wohingegen sich füh-

rende jüdische Gelehrte früherer Generationen für ein höheres Alter dieses Festes ausgesprochen hatten.⁶ Hier soll der Bundcharakter des Pfingstfestes geklärt werden durch Aufspüren seines Ursprungs in der biblischen Literatur (Psalmen und Chronik) und durch Aufzeigen seiner Fortdauer in die Zeit des Zweiten Tempels.

Das Bundesfest

a) Laut Ex 19 fand die Sinai-Offenbarung im dritten Monat statt (*Siwan*), dem Monat, in den nach pharisäischer sowie nach essenischer und Qumran-Kalenderberechnung das Pfingstfest fällt. Wiewohl es keinen Anhalt in der Bibel gibt, dass auch der Sinai-Offenbarung – ähnlich wie des Auszugs aus Ägypten – festlich gedacht werden soll, so finden sich doch Belege für solches feierliches Gedenken in der Psalmenliteratur. So beginnt Psalm 50 mit einer Gotteserscheinung, die der sinaitischen ähnlich ist (zu vergleichen insbesondere Vers 2: »Vom Zion . . . ist Gott erschienen« mit Deut 33, 2: »Der Herr kam vom Sinai . . . er erschien vom Berge Paran«)⁷, allerdings ist der Schauplatz im Psalm der Berg Zion und nicht der Sinai.

»Gott . . . hat geredet, aufgerufen hat er die Erde vom Aufstrahlen der Sonne bis zu ihrem Untergang. Vom Zion, Vollendung der Schönheit, ist Gott erschienen – unser Gott kommt, nimmer schweigt er! –, vor ihm her frisst ein Feuer, rings um ihn stürmt es sehr. Er ruft dem Himmel droben, der Erde, zu urteilen seinem Volk: ›Ladet mir die mir Holden, die überm Schlachtmahl schlossen meinen Bund!‹ Und der Himmel meldet seinen Wahrspruch . . .«

Dieser Abschnitt wirkt wie eine dramatische Wiedergabe der Sinai-Offenbarung in Jerusalem. Wie Gott sich beim Sinai-Bund in Sturmwind und Feuer offenbart hatte, so tut er dies hier, ruft seinem Volk vom Himmel zu und lädt diejenigen ein, die den Bund mit ihm über dem Opfer (dazu Ex 24, 5) geschlossen haben. Zuletzt verkündet er: »Höre, mein Volk, ich will reden, / Israel, wider dich will ich zeugen, / ich, Gott, dein Gott.«

Der letzte Satz ist nichts anderes als die chiasmisch vertauschte Anführung des Satzes vom Eingang der Zehn Gebote: »Ich bin der Herr, dein Gott«, nur dass hier statt des Tetragramms der Gottesname *Elohim* (Gott) steht. Im weiteren Verlauf des Psalms (Verse 18, 19) werden Diebstahl, Ehebruch und falsches Zeugnis verworfen, Vergehen, die auch im Dekalog vorkommen.

In noch einem Psalm sind die ersten beiden Gebote angeführt, und zwar im Psalm 81. Dort ist ausdrücklich ein Fest erwähnt:

»Stosst zur Neuung in die Posaune, / zum Vollmond am Tag unsres Festes! / Denn Satzung für Israel ists, Gerechtsame für den Gott Jakobs, / als Zeugnis hat ers in

* Original erschienen in der in englischer Sprache erscheinenden Zeitschrift »Immanuel« 8 (Spring 1978), S. 7–18; aus dem Englischen übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

¹ Dazu Text des Achtzehngebetes zum Wochenfest; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 3. Auflage Frankfurt/M. 1931, S. 138.

² ThWNT VI, 1959, S. 48.

³ Dazu Art. *Shavuot*, EJ XIV, Sp. 1320: »In rabbinic times a remarkable transformation took place . . . the festival became the anniversary of the giving of the Torah«. Dazu ferner J. Howard Marshall, *The Significance of Pentecost*, in: *Scottish Journal of Theology* 30 (1977), S. 349.

⁴ Auf diese Arbeit hat mich Prof. R. J. Tournay OP dankenswerterweise aufmerksam gemacht.

⁵ Dazu ferner R. Le Déaut, *Pentecôte et tradition juive*, in: *Assemblées du Seigneur* 51 (1963), S. 22–38; M. Delcor, *Pentecôte*, DBS VII, 1966, S. 858–879; derselbe, in: RB 79 (1972), S. 610–614.

⁶ So etwa H. Albeck, *Das Buch der Jubiläen und die Halacha*, in: BLWJ 47 (1930), S. 15 f.; I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, S. 128.

⁷ Die Übersetzung hebräischer Bibelverse ist an der Verdeutschung von Buber/Rosenzweig orientiert (Anm. d. Ü.).

Josef erstellt, / da gegen das Land Ägypten er ausfuhr,
/ ich die Sprache hörte, die ich nicht kannte. / »Ich habe
seine Schulter der Bürde entzogen, / seine Hände ent-
kamen dem Lastkorb – / . . . / ich antwortete dir im
Donnerversteck, / ich probte dich am Wasser von ‚Ge-
zänke‘. / . . . Höre mein Volk, / wider dich will ich
zeugen – / Israel, wenn du auf mich hörtest!« / Nicht
sei fremde Gottheit bei dir, / wirf dich auswärtiger
Gottheit nicht hin! / Ich bin der Herr, dein Gott, / der
dich heraufbrachte aus dem Lande Ägypten . . .«

Auch hier finden wir im Zusammenhang mit einer Got-
teserscheinung, die nach dem Auszug aus Ägypten statt-
findet und mit dem Dekalog zusammengebracht wird,
ein Fest. Die beiden ersten Gebote werden in chiasmischer
Form zitiert: »Nicht sei fremde Gottheit bei dir, wirf
dich auswärtiger Gottheit nicht hin! Ich bin der Herr,
dein Gott«. Unmittelbar davor sind die Wasser von
Meriba (»Gezänke«) erwähnt (Vers 8), was der Abfolge
des Geschehens gemäss dem Bericht im Buch Exodus ent-
spricht: zunächst der Zwischenfall an den Wassern von
Meriba (Kapitel 17), dann die Erzählung von der Of-
fenbarung (Kapitel 19 und 20).

Bei dieser Erscheinung wird Gott dargestellt, wie er aus
dem Donnerversteck antwortet, was zweifellos auf die
Sinai-Überlieferung hindeutet, wo Gott Mose im Don-
ner (wörtlich: »im Schall«, dazu unten) antwortete, wäh-
rend die Posaune geblasen wurde. Ähnlich steht Deut
5, 19, dass Gott die Gemeinde mitten aus Feuer und
Wolken mit »grossem Schall« angeredet habe, dazu Vers
20: ». . . wie ihr das Erschallen mitten aus der Fin-
sternis hörtet . . .«. Die Erscheinung Gottes im »Versteck«,
aus der Dunkelheit hervor, unter »Schall« (= Donner)
ist auch im Psalm 18 erwähnt: »Finsternis setzt er als
sein Versteck, / . . . / So donnert im Himmel der Herr,
/ der Höchste gibt aus seine Stimme /« (Vers 12, 14). Es
ist ganz deutlich, dass hier »Donner«, »Schall« und
»Stimme« gleichbedeutend sind, wie wir dies auch sonst in
der Bibel und im Alten Orient finden.⁸ So wie im
50. Psalm das Verb »zeugen« das erste Gebot einleitet:
»Höre mein Volk, ich will reden, / Israel, wider dich
will ich zeugen«, steht es auch im 81. Psalm vor dem
Zitat aus dem Dekalog: »Höre, mein Volk, / wider dich
will ich zeugen«. Der Vers »als Zeugnis hat ers in Josef
erstellt«, der ebenfalls dort vorkommt, bezieht sich auf
diese Gebote. Tatsächlich findet sich das Verb »zeugen«
zusammen mit dem Substantiv »Zeugnis« 2. Kge 17, 15
und Neh 9, 34, und wie Veijola aufgezeigt hat⁹, be-
deutet es dort: »Vorschriften im Rahmen eines Bundes-
schlusses erlassen«. Andererseits hat dasselbe Verb auch
die Bedeutung »unterweisen«, wie von Couroyer¹⁰ dar-
gelegt. Interessant zu beobachten, dass in der jüdischen
Liturgie für das Wochenfest die sogenannten *Ašharot*
(Mahnungen), eine Aufzählung der 613 Ge- und Verbote
anhand des Dekalogs, rezitiert werden, deren Entste-
hung offenbar in sehr alte Zeit zurückreicht (I. Elbogen,
Der jüdische Gottesdienst, S. 217). In der Tat bedeutet
das hebräische Verb »mahnen« – ebenso wie das Verb
»zeugen« – sowohl »warnen«¹¹ als auch »unterweisen«,
und möglicherweise lässt sich die liturgische Überliefe-
rung der *Ašharot* auf eine liturgische Situation zurück-
verfolgen wie die in den Psalmen 50 und 81 wider-
gespiegelte. Insofern ist die Annahme wahrscheinlich,

dass es das Pfingstfest ist, das diesen beiden Psalmen zu-
grunde liegt. Freilich könnte das hier angesprochene Fest
auch das Neujahrsfest sein, wie Mowinkel angeregt
hat¹² und wie auch die Rabbinen diese Stellen interpre-
tierten¹³, aber dies bleibt eine Vermutung, während die
Abfolge der Ereignisse, wie Psalm 81 sie schildert, doch
eher auf Pfingsten und nicht auf Neujahr zu weisen
scheint. Das im 81. Psalm erwähnte Blasen der Posaune
gehört zur Zeremonie der Bundeserneuerung, wie aus
der weiter unten anzuführenden Episode mit Asa
(2. Chr 15, 10 f.) zu entnehmen, wo der Bundesschwur
vom Blasen der Posaune begleitet wird. Es ist durchaus
denkbar, dass so wie das jeweils nach Ablauf von sieben
Jahrwochen eintretende Jubeljahr durch Blasen der
Posaune eingeleitet wurde (Lev 25, 9), auch das sieben
Wochen nach Pessach stattfindende Wochenfest durch
Posaunenschall festlich begangen wurde.

b) Ein Bundesschluss, der im dritten Monat, höchstwahrscheinlich am Wochenfest, vollzogen wurde, ist 2. Chr 15, 10 ff. geschildert. Dort steht zu lesen, dass das Volk in Jerusalem zusammenkam im dritten Monat¹⁴ und nach Darbringung eines Opfers den Bund einging, »den Gott ihrer Väter mit all ihrem Herzen und mit all ihrer Seele zu suchen«, und sich durch Schwur Gott verband unter Akklamation und dem Ertönen von Trompeten und Posaunen. Der Schwur ist hier ein Bundesschwur¹⁵, der zweifellos die Erneuerung des ursprünglichen Bundeschlusses am Sinai darstellt, bekräftigt durch ein von Opfern begleitetes Gelübde (Ex 24, 3 ff.).¹⁶ Das in diesem Abschnitt dreimal vorkommende Wort »Schwur« (hebr.: *šewu'a*) deutet hin auf einen Zusammenhang mit dem Namen des Wochenfestes (hebr.: *Šawu'ot*)¹⁷. Auf die Doppelbedeutung dieses hebräischen Wortes ist im Jubiläenbuch 6, 21 ausdrücklich angespielt: »dieses Fest ist zwiefach und von zweierlei Natur«. Das Blasen der Posaune in dem behandelten Abschnitt findet seine Entsprechung im Blasen der Posaune am Sinai, Ex 19, 16; 19. Wie von Ehrlich wahrgenommen¹⁸, gehört das Blasen der Posaune zum Schwurritual, ein

¹² S. Mowinkel, *Le décalogue*, 1927, S. 129 f.; ferner G. von Rad, *Gesammelte Studien zum AT*, 1961, S. 28 ff.

¹³ Dazu bRosh haSchana 8a b.

¹⁴ Der Targum fügt hier hinzu: »am Wochenfest«; dazu A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, IVa, S. 45.

¹⁵ Für »Bund und Schwur« als Hendiadyon mein Art. *berit*, in: *ThWAT* I, 1973.

¹⁶ 2. Chr 15, 15 wird berichtet: »Und alle von Juda freuten sich über den Schwur, denn mit all ihrem Willen hatten nach ihm sie verlangt«. Die hier vorkommenden Termini »Freude« und »Willen« bezeichnen die juristische Konzeption, dass wer eine Verpflichtung auf sich nimmt, dies ohne jeglichen Druck oder Nötigung irgendeiner Art tun muss. Dazu V. Muffs, »Joy and Love as metaphorical expressions of willingness and spontaneity in cuneiform, ancient Hebrew and related literatures«, in: FS Morton Smith, III, 1975, S. 1 ff. Dazu heranzuziehen die erste Benediktion nach der abendlichen Lesung des Bekenntnisses »Höre Israel«: »sein Reich nahmen sie freiwillig auf sich . . . mit grosser Freude«. Zu »Wille« und »Freude« als juristischen Termini bei Muffs, op. cit., S. 21 ff.

¹⁷ Über die Tendenz zu »Doppeldeutigkeit« in den Büchern der Chronik gibt es eine hebräische Magister-Arbeit von Y. Zakowitch, Hebräische Universität, Jerusalem 1971, bes. S. 166 ff.

¹⁸ So bringt etwa R. H. Charles, *The Book of Jubiles*, 1902, S. 53 Anm. 21 zur Stelle sein Erstaunen zum Ausdruck, weshalb dieses Fest »doppelter Art« sein solle. M. E. rührt diese doppelte Art von der Doppelbedeutung der hebräischen Wurzel her, wonach das Fest sowohl ein »Wochen«- als auch ein »Schwur«-Fest ist. Allerdings darf nicht verschwiegen werden, dass das Wochenfest im Jubiläenbuch tatsächlich einen Doppelcharakter hat: es nimmt Bezug auf den Bund zwischen Gott und den Patriarchen einerseits und auf den zwischen den Israeliten und Gott andererseits.

¹⁹ Dazu A. B. Ehrlich, *Mikra Ki-Peschuto* . . ., I Berlin 1899, zur Stelle.

⁸ Dazu mein Beitrag in: EI 14 (FS H. L. Ginsberg), im Erscheinen.

⁹ T. Veijola, in: UF 8 (1976), S. 343 ff.

¹⁰ B. Couroyer, in: RB 82 (1975), S. 206 ff.

¹¹ Dazu J. L. Seeligmann, Hebräische Wortforschung, in: FS W. Baumgartner (SVT 16), S. 265 ff.

Brauch, der sich im Judentum bis zum heutigen Tage erhalten hat²⁰.

c) Am deutlichsten erscheint Pfingsten als das Fest der Bundesschlussung par excellence im Jubiläenbuch. Der Bund mit Noah und der mit Abraham wurde jeweils am 15. des dritten Monats geschlossen, dem Datum des Pfingstfestes laut der diesem Buch zugrunde liegenden Kalenderrechnung²¹ sowie der bei der Qumran-Sekte gebräuchlichen.²² Im Jubiläenbuch erfahren wir, dass Noah als Erster das Wochenfest begangen habe und deshalb an ihn das Gebot erging, dass die künftigen Generationen »das Wochenfest in diesem Monat einmal im Jahr begehen sollten, den Bund jedes Jahr zu erneuern« (6, 17). Eine ähnliche Vorschrift folgt unmittelbar auf den Bundschluss mit Abram: »An jenem Tag schlossen wir einen Bund mit Abram, wie wir den Bund mit Noah in diesem Monat geschlossen hatten, und Abram erneuerte das Fest und die Anordnung für sich selbst auf ewig« (14, 20).

Beiden Bundesschlüssen ging Darbringung von Opfern voraus (6, 13; 14, 19), wie es beim Sinai-Bund der Fall gewesen war (Ex 24, 3 ff.), sowie beim eben genannten Bundschluss unter Asa. Auch der Bund mit Abram, der das Beschneidungsgebot enthielt, wurde um die Mitte des dritten Monats geschlossen (15, 1), und auch die Offenbarung an Jakob findet Mitte des dritten Monats im Anschluss an das Erntefest statt (44, 4 ff.).

d) Die Mitglieder der Qumran-Sekte pflegten den Bund jährlich zu erneuern (1 QS 1, 16 ff.), und einem unveröffentlichten Text aus Höhle IV zufolge fiel die alljährliche Zeremonie der Bundeserneuerung auf Pfingsten.²³

Der Name des Festes

Die hebräische und aramäische Bezeichnung des Festes lautet – wie aus der Mischna (passim), aus den Targumim²⁴ und aus Josephus (Ant. III 252) zu entnehmen – *Azeret*. Dieses Wort bedeutet »Versammlung« oder »festliche Zusammenkunft«, was darauf hindeutet, dass dieses Fest ursprünglich für seine Festversammlung bekannt war. Dies erinnerte – nach meiner Meinung – an die Bundesversammlung am Sinai. Wie David Hoffmann gezeigt hat, ist die Bezeichnung *Azeret* für das Pfingstfest auf dem Hintergrund des biblischen Ausdrucks »Tag der Versammlung« zu sehen, der im Deuteronomium den Tag der Offenbarung und Verleihung der Tora bezeichnet (9, 10; 10, 3; 18, 16)²⁵. In der Tat ist dies die einzig einleuchtende Erklärung dafür, weshalb das Pfingstfest diesen Namen erhalten haben sollte.

Dass dieses Fest für seine festlichen Massenversammlungen bekannt war, ist auch von Josephus und aus dem Neuen Testament zu erfahren. Josephus berichtet zweimal von grossen Menschenansammlungen in Jerusalem an diesem Fest. Einmal zur Zeit der Parther-Invasion im Jahre 40 a. Chr.: »Als das »Pfingsten« genannte Fest herankam, wimmelte die ganze Umgebung des Tempels sowie die gesamte Stadt von Landbevölkerung« (Bell. I 253, vgl. Ant. XIV 337). Das zweite Mal war im An-

schluss an den Tod des Herodes im Jahre 4 a. Chr.: »beim Herannahen des Pfingstfestes . . . Es war nicht so sehr die herkömmliche Festfeier als vielmehr die Entrüstung, welche die Bevölkerung in Massen in die Hauptstadt zog. Eine zahllose Menge strömte daher aus Galiläa, Idumäa, Jericho und aus dem transjordanischen Peräa, aber vorherrschend an Zahl und Begeisterung war die einheimische Bevölkerung von Judäa selbst« (Bell. II 43, vgl. Ant. XVII 254). In beiden Fällen wird die Menschenansammlung ausdrücklich hervorgehoben. Freilich wurde diese jeweils für militärische Unternehmungen ausgenützt, aber ohne den festlichen Anlass wären doch nicht so grosse Massen zusammengekommen.

Ähnlich steht im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte, dass die Menschenmenge, die das Pfingstwunder miterlebt, Personen aus aller Herren Länder umfasste: »Parther und Meder und Elamiter, und die wohnen in Mesopotamien und in Judäa und Kappadozien, Pontus und Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und an den Enden von Lybien bei Kyrene und Ausländer von Rom, Juden und Judengenossen, Kreter und Araber« (9–11).²⁶

Dass Wallfahrt zum Pfingstfest durchaus üblich war, ist auch aus Apg 20, 16 zu entnehmen, wonach Paulus das Pfingstfest unbedingt in Jerusalem verbringen wollte. Philon bezeichnet Pfingsten als ein Fest grösser als das Pessach-Fest (de spec. leg. II, 176); an einer Stelle (ebda. I, 183) nennt er es das volkstümlichste Fest, und bei seiner Schilderung der Pfingstfeier der Therapeuten bezieht er sich auf dieses Fest als auf »das grösste Fest«.

Pfingsten im Neuen Testament

Sehr aufschlussreich in unserem Zusammenhang ist der Bericht von der Begründung der christlichen Gemeinde zu Pfingsten, wie er in der Apostelgeschichte steht:

»Und als der Tag der Pfingsten erfüllt war, waren sie alle einmütig beieinander. Und es geschah schnell ein Brausen vom Himmel als eines gewaltigen Windes und erfüllte das ganze Haus . . . Und es erschienen ihnen Zungen, zerteilt, wie von Feuer; und er setzte sich auf einen jeglichen unter ihnen; und sie wurden alle voll des heiligen Geistes und fingen an, zu predigen mit andern Zungen, nach dem der Geist ihnen gab auszusprechen . . .« (2, 1–4).

Die Hauptbestandteile dieses Berichts lassen sich in Überlieferungen von der Verleihung der Tora am Sinai wiederfinden.

1 Das Brausen und die Feuerzungen vom Himmel haben ihren Ursprung in der Schilderung der Sinai-Offenbarung, wie sie sich in der Midrasch-Literatur zur Zeit des Zweiten Tempels ausgebildet hat. Sowohl die aramäischen Bibelübersetzungen (*Targumim*) als auch Philon deuten die Worte aus Gottes Mund als Feuerzungen, die sich in Worte oder Stimmen verwandelt hätten; diese Vorstellung beruht offenbar auf Ex 20, 18: »Alles Volk aber, sie sahn / das Donnerschallen, / das Fackelngeleucht / . . .«, d. h. auch der Schall war zu »sehen«. Laut Philon artikulierten sich die Flammen zur den Zuhörern verständlichen Sprache (Decal. 46). Sowohl Targum Pseudo-Jonathan als auch die Targumfragmente aus der Kairoer Genisa und Codex Neofiti schildern das Wort Gottes in ähnlicher Weise als in Form von Flammen und Fackeln aus seinem Munde hervorgehen (Ex 20, 2): »Als das Wort aus dem Munde des Heiligen, sein Name sei gepriesen, hervorging, war es wie Sternschnupp-

²⁰ Zum Blasen der Posaune beim Schwurritus Aruch Completum, s. v. *h-ss-t* (S. 229): »und man bläst Schofar bei der Eidesleistung«.

²¹ Dazu Charles, op. cit., S. 52, zu Vers 17 f.

²² Dazu S. Talmon, Forschungen zu den Rollen vom Toten Meer (hebr.), in: GS Sukenik, 1957, S. 77 f.

²³ Dazu J. T. Milik, Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea, 1949, S. 113 ff.; etwaige weitere Hinweise bei M. Delcor, »Pentecôte«, in: DBS, 870 f.

²⁴ So einhellig Onkelos und Targum Jonathan zu Num. 28, 26; Neofiti I (facsimile, Jerusalem 1970) zu Deut. 16, 10.

²⁵ D. Hoffmann, Das Buch Leviticus, II, 1906, S. 228 f.

²⁶ Eine gründliche Analyse dieser Liste bei J. Kremer, Pfingstbericht . . ., S. 145 ff.

pen, wie Blitze, wie Flammen, wie Feuerbrände, ein Feuerbrand zur Rechten und einer zur Linken, schwebte durch die himmlischen Sphären und wurde dann allen Lagern Israels sichtbar und wurde dann eingehauen in die Tafeln des Bundes . . . »²⁷

2 Die Vorstellung von der Zerteilung von Flammen in Zungen wurzelt in dem Motiv aus dem Midrasch, wonach jedes Wort Gottes in 70 Zungen, d. h. in die Sprachen aller Völker zerteilt wurde²⁸. So steht bSchabbat 88 b zu lesen: »Rabbi Jochanan sagte: »Mein Herr gibt den Spruch aus / – der Heroldinnen gross ist die Schar – (Ps 68, 12), jegliche Rede, die aus dem Munde der Allmacht ging, teilte sich in siebzig Zungen²⁹. – Eine Überlieferung aus dem Lehrhaus des Rabbi Jischmael: »[Ist meine Rede nicht so: / dem Feuer gleich, / ist SEIN Erlauten,] / und gleich einem Schmiedehammer, / der Felsen zerspellt?!«, so wie sich ein Hammer in etliche Funken zerteilt, so teilte sich auch jegliche Rede, die aus dem Munde des Heiligen, gelobt sei er, ging, in siebzig Zungen.«³⁰ Höchst bezeichnend ist die Gleichheit der Ausdrucksweise zwischen dieser Überlieferung und dem Bericht der Apostelgeschichte; bei Rabbi Jischmael heisst es: »die Rede (die im Schriftvers mit Feuer verglichen wird) teilte sich in siebzig Zungen«, und in der Apostelgeschichte steht: »da erschienen ihnen zerteilte Zungen wie von Feuer«. Dazu ist eine weitere Midrasch-Stelle heranzuziehen: »Rabbi Jossi bar Chanina sagt: Wie ein Mann, der mit einem Hammer auf Stein schlägt, und Funken sprühen umher . . . so entliess der Heilige jegliche Rede aus seinem Munde, und sie zerteilte sich in Lichterscheinungen« (Midrasch Tehillim zu Psalm 92, 3).

3 Die Feuerzungen, die sich auf jeden von ihnen setzten (Apg 2, 3), erinnern an die göttliche Glorie oder an die göttlichen Kronen³¹, die den Israeliten aufs Haupt gesetzt wurden, als sie beim Empfang der Gebote am Sinai verkündeten »Wir wollens tun und hören« (bSchabbat 88 a).³²

Das Zungenreden

Im Anschluss an die Offenbarung an die christliche Gemeinde – so erfahren wir bei Lukas – begannen ihre Mitglieder in verschiedenen Sprachen zu reden, und die Gelehrten streiten sich darüber, wie dieses »Reden in Zungen« hier zu interpretieren sei. Nach ihrer Auffassung bedeutet es »unartikulierte ekstatische Äusserungen«, und E. Meyer fühlt sich dadurch an die Auftritte von Propheten aus der Bevölkerung im alten Israel erinnert.³³ Zwar lässt sich die zentrale Rolle des *pneuma* in dieser Überlieferung (dazu unten) nicht leugnen, aber es besteht dennoch kein Grund, das »Reden in fremden Zungen« als unartikulierte ekstatische Äusserungen auf-

zufassen. Was Lukas im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte mitteilen will, ist die Tatsache, dass die Offenbarung nicht nur für die Galiläer, die den Hauptteil der Anwesenden ausmachten (2, 7), bestimmt war, sondern für alle Völker und »Zungen« auf der ganzen Welt. Dahinter steht die jüdische Überlieferung von der Verleihung der Tora in 70 Sprachen, d. h. in den Sprachen aller Völker der Welt³⁴, und es ist wohl kein Zufall, dass derselbe Rabbi Jischmael, von dem die Deutung des Schriftverses vom feurigen Wort Gottes, das sich in 70 Zungen zerteilt habe, stammt, auch den Spruch getan hat, dass die Tora auf dem Berg Ebal in 70 Sprachen in Stein gehauen war.³⁵

Ein anderer Midrasch (Sifre zu Deut 33, 2) weiss zu berichten, dass die Sinai-Offenbarung in vier Sprachen erfolgt sei: »Als der Heilige . . . sich offenbarte, Israel die Tora zu verleihen, sprach er zu ihnen nicht in einer Sprache, sondern in vieren: 1) »vom Sinai kam er heran« – hebräisch; 2) »erglänzte vom Seir ihnen« – lateinisch; 3) »aufstrahlte vom Berge Paran« – arabisch; 4) »schritt hervor von Heiligtumsmengen« – aramäisch.«³⁶

Zungenreden als Geistesgabe

Die »feurigen Zungen« rühren – wie ich mich darzulegen bemüht habe – aus der jüdischen Midrasch-Überlieferung von der Offenbarung der Tora in 70 Sprachen her. Das »Zungenreden« durch die Mitglieder der heiligen Versammlung³⁷ gehört jedoch in einen anderen Überlieferungsstrang, nämlich den über die *charismata* oder geistigen Gaben, die den vom heiligen Geist Überwältigten verliehen werden (dazu 1. Kor 12, 10); 28 und Apg 10, 44 f.).³⁸ Diese Überlieferung wurzelt m. E. in der Erzählung Num 11, wie der Geist Gottes auf die 70 Ältesten herabkam (Vers 25), welche die Stämme Israels richten sollten. Bekanntlich diente dieser Bericht als Vorbild für die Zahl der 70 Mitglieder des Hohen Rates zur Zeit des Zweiten Tempels, von denen erzählt wird, sie hätten 70 Sprachen beherrscht³⁹ (TSanhedrin VIII 1; jShekalim V 1, 48 d; bSanhedrin 17 a; bMenachot 65 a). Somit waren die Mitglieder des auserwählten Gremiums des Volkes, auf denen der Geist Gottes ruhte, mit der Gabe des Redens in verschiedenen Sprachen begabt, und genau dieser Zug findet sich auch in der Erzählung vom Pfingstwunder.⁴⁰ Wenn es zutrifft – wie manche meinen –, dass nur die Apostel im Obergemach den Geist empfangen hätten, ist die Analogie zu Num 11 noch grösser. Wie die Ältesten und der Hohe Rat, so hatten auch die Apostel Israel zu richten (Mt 19, 28; Lk 22, 29) und bedurften dazu des göttlichen Geistes.⁴¹ Andererseits könnte auch die ganze Gemeinde als ein den 70 Ältesten ver-

²⁷ Zu den Varianten in den Targumin J. Potin, La Fête Juive . . . , Paris 1971, II, S. 37 ff.

²⁸ Dazu die 70 Völker in Gen 10 und mein kurzer Genesis-Kommentar, Masada, 1975, zur Stelle.

²⁹ Dazu Midrasch Tehillim (Ed. Buber), 92, 3.

³⁰ Unter den verschiedenen Parallelen aus der rabbinischen Literatur, die Strack-Billerbeck zu Apg 2 anführt, befindet sich auch diese Stelle; auf ihre Bedeutsamkeit für das Verständnis dieses Motivs ist allerdings nicht hingewiesen.

³¹ Die göttliche Glorie (*kawod sw'hadar*) bildet den Strahlenkranz ums Haupt und somit eine Krone. Zum Charakter von *kawod* und der akkadischen bzw. ägyptischen Entsprechungen *melammu* und *nsrt* mein demnächst erscheinender Artikel in: EI 14 (FS H. I. Ginsberg).

³² Laut der älteren Überlieferung ist Gott selbst es, der ihnen die Kronen aufs Haupt setzt, in der jüngeren tun dies Engel; dazu E. E. Urbach, The Sages I, S. 148 f.

³³ Dazu E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1923, S. 142 f., 221 ff.

³⁴ Dazu TSota VIII 7.

³⁵ Dazu Mechilta zu Deut, gefunden von Schedter, in: FS J. Lewy, S. 189.

³⁶ Weitere Parallelen bei Potin, La Fête Juive, S. 258 ff.

³⁷ Es ist nicht ganz klar, ob sich Apg 2, 4 auf die 1, 15 erwähnten 120 oder auf die zwölf Apostel bezieht. Jedenfalls hat der Autor hier das heilige Gremium im Sinn, welches die christliche Gemeinde begründete.

³⁸ Dazu Beare, in: JBL 83 (1964), ferner Martin, in: JBL 63 (1944).

³⁹ Jedes Mitglied muss die Sprachen verstehen und sollte mindestens zwei davon sprechen können. Die Sprechfähigkeit brauchte allerdings nicht vollkommen zu sein, dazu S. Lieberman, Greek in Jewish Palestine, New York, 1942, S. 15 f.

⁴⁰ Ich habe den Eindruck, dass auch die Erzählung im Aristee-Brief von den 72 Ältesten, welche die hebräische Bibel kraft göttlicher Inspiration ins Griechische übersetzten, in diesen Zusammenhang gehört. Zur Beziehung dieser Erzählung zur Sinai-Offenbarung kürzlich H. M. Orlinsky, in: HUCA 46 (1975), S. 94 ff.

⁴¹ Dazu E. Stauffer, in: ThLZ 77 (1953), S. 202, der diese 120 mit den 120 Mitgliedern der Grossen Versammlung zusammenbringt.

gleichbares Gremium betrachtet worden sein, wonach sämtliche Mitglieder des heiligen Geistes teilhaftig geworden wären.

»Zungenreden« ist eine göttliche Gabe wie jegliche Neigung und jede Begabung, stellt aber ein Mittel zur Verständigung dar, nicht mehr und nicht weniger. Besonders für die christliche Gemeinde, die sich aus Angehörigen der verschiedensten Völkernschaften zusammensetzte, war dies wichtig. Nicht nur für die Übermittlung der Frohen Botschaft war das »Reden in Zungen« erforderlich, sondern auch für das Verständnis der Gebete, und dies liegt 1. Kor 14 zugrunde. In diesem Kapitel wird das Beten in fremden Sprachen gerechtfertigt.⁴² Nur wer das Gebet verstanden hat, kann darauf »Amen« sagen: »Ich will beten mit dem Geist und will beten auch im Sinn; ich will Psalmen singen⁴³ im Geist und will auch Psalmen singen mit dem Sinn. Wenn du aber segnest im Geist, wie soll der, so an des Laien Statt steht, amen sagen auf deine Danksagung, sintemalen er nicht weiss, was du sagst?« (Vers 15 f.).

»Reden in Zungen« ist – wie Beare in seiner Arbeit zusammenfassend feststellt – »eine unter vielen Gaben von grosser Mannigfaltigkeit und weniger hoch angesehen als die Gabe der Prophetie und der »Danksagung mit dem Verstand«.⁴⁴ Es ist ein Mittel zur Verbreitung der göttlichen Botschaft und für das Verständnis der Gebete, aber nicht Selbstzweck.

Um auf unser eigentliches Thema zurückzukommen, lässt sich zusammenfassend sagen: Die im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte geschilderte Offenbarung ist nach der Sinai-Offenbarung sowie nach der Ausgiessung des Geistes auf die Ältesten in der Wüste Sinai gestaltet. So wie sich die Sinai-Offenbarung am Pfingsttag begab, so erfolgte die Offenbarung an die urchristliche Gemeinde an eben diesem Datum.⁴⁵ Der Tag der ersten und ursprünglichsten Offenbarung am Sinai, d. h. das Datum des Pfingstfestes diente zum Ausgangspunkt weiterer mystischer Erfahrungen. Zwei Episoden aus der späteren jüdischen Überlieferung sind in dieser Hinsicht aufschlussreich. Die erste bezieht sich auf den Bericht vom mystischen Erlebnis des Joseph Karo (1488–1575, Verfasser des *Schulchan Aruch*). Während der Nacht des Wochenfestes, die unter Gebet und Lernen durchwacht wird, ertönte plötzlich eine Stimme aus Karos Munde; die Leute rings um ihn vernahmen die Stimme und fielen bewusstlos zu Boden.⁴⁶

⁴² Dazu *MSota* VII 1.

⁴³ Dieses »singen« steht hier in liturgischem Kontext; vgl. 1QS X9, wo vor der Wendung, die auf morgendliche und abendliche Rezitation des Einheitsbekenntnisses schliessen lässt, steht: »ich will singen mit Verstand«; dazu M. Weinfeld, Shnaton, *An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies*, 1 (1976), S. 77, Anm. 245 und derselbe, in: *Tarbiz* 45 (1976), S. 20. Ferner H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 1969, zur Stelle.

⁴⁴ In: *JBL* 83 (1964), S. 246.

⁴⁵ E. Haendchen (*The Acts of the Apostles, Commentary* 1971), der übereinstimmend mit anderen feststellt, Belege für die jüdische Pfingsttradition (mit Bezug auf den Sinai) fänden sich nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts, muss dennoch zugeben, dass die Erzählung des Lukas von der Sinai-Erzählung beeinflusst ist und dass die Feuerzungen, die sich in Sprachen verwandelten (wenn man nur Philon heranzieht), auf Apg. 2 nicht ohne Einfluss geblieben sein können (S. 174).

⁴⁶ Dazu R. J. Z. Werblowsky, *Joseph Karo*, 1962, S. 19–21.

Der zweite Fall ist die Ausrufung von Sabbatai Zwi (1626–1676) zum Messias. Während dieser Nacht des Wochenfestes kam der Geist Gottes über Nathan von Gaza, dieser fiel in Trance und verkündete: »Sabbatai Zwi ist würdig, König von Israel zu werden.«⁴⁷

Möglicherweise gehört auch, was Josephus Bell. VI 299 f. berichtet, in dieselbe Kategorie. Dort wird erzählt, dass die Priester in der Nacht zum Wochenfest vor Ausbruch des Krieges ein Geräusch und daraufhin eine göttliche Stimme vernommen hätten: »Wir weichen von hinnen.«⁴⁸

Das Sinai-Vorbild der Verklärung Jesu

Ähnlich wie die Offenbarung, die der urchristlichen Gemeinde widerfuhr, analog zur Offenbarung, die den Israeliten am Sinai zuteil wurde, verlief, so wurde die Verklärung Jesu nach dem Vorbild der Gotteserscheinung, die Mose erfuhr, gestaltet. Dort heisst es, Moses sei zusammen mit Aaron, Nadab und Abihu (Ex 24, 9) auf den Berg gestiegen, und nach einer Wartezeit von sechs Tagen sei der göttliche Ruf aus der Wolke an ihn ergangen (Ex 24, 16) und Moses habe sich hineinbegeben. Auf die Begegnung mit Gott hin veränderte sich sein Gesicht (Ex 34, 28 f.). Danach wurde die Stiftshütte erbaut, nach ihrer Vollendung von der Wolke bedeckt, aus welcher der göttliche Anruf und Auftrag an Moses erscholl (Lev 1, 1; dazu Deut 31, 14 f.).

Die Verklärungsszene ist ähnlich aufgebaut. Jesus bestieg den Berg nach Ablauf von sechs Tagen (Mk 9, 2; Mt 17, 1) zusammen mit drei Jüngern: Petrus, Jakobus und Johannes. Er verklärte sich vor ihnen, Moses und Elia erschienen an seiner Seite. Der Vorschlag, ihnen dort Hütten zu errichten, wurde verworfen; eine Wolke überschattete sie alle, und aus der Wolke ertönte eine Stimme, die Jesu Erwählung verkündete.

Die Szene der Verklärung verläuft völlig analog zur Gotteserscheinung vor Moses am Sinai, und die Evangelienberichte wollen zweifellos besagen, dass Jesus durch den Aufstieg auf den Berg und die Begegnung mit Moses und Elia dort diesen gleich wurde. Bekanntlich erfuhren sowohl Moses als auch Elia eine Gotteserscheinung am Sinai, und sie beide zusammen repräsentieren den erhabenen göttlichen Willen, wie er sich in der Tora und in den Propheten äussert, dazu Mal 3, 22–24, die Schlussverse der Tora sowie der Propheten.

Demnach wären sowohl die Geschichte von der Verklärung Jesu als auch die Erzählung von der Offenbarung, die der urchristlichen Gemeinde widerfuhr, nach dem Vorbild der Sinai-Tradition gebaut. Dadurch wird erreicht, dass Jesus die Rolle des Mose spielt, während die christliche Gemeinde an die Stelle des Volkes Israel unter dem Sinai tritt. Die jüdische Überlieferung von der Verleihung der Tora von Gott durch Moses, einer der Hauptgedanken des Judentums, wurde innerhalb der christlichen Gemeinde einerseits durch Jesu Verklärung auf dem Berge und andererseits durch die Offenbarung im Pfingstwunder ersetzt.

⁴⁷ Dazu G. Scholem, *Sabbatai Sevi*, Princeton, 1975, S. 217 ff.

⁴⁸ Dazu Tacitus, *Hist.* V, 13.

II Die jüdische Gemeinde in Babylonien und ihre Institutionen*

Von Isaiah Gafni, Dozent für jüdische Geschichte** an der Hebräischen Universität, Jerusalem

Unter den jüdischen Gemeinden zur Zeit des Zweiten Tempels nimmt die babylonische Judenheit eine Sonderstellung ein. Sie war die früheste Gemeinde und die einzige grössere ausserhalb der Grenzen des römischen Reiches. Diese Eigenart hatte ihre Auswirkungen nicht nur auf den politischen Bereich, sondern auch auf die besondere kulturelle und gesellschaftliche Entwicklung der babylonischen Judengemeinde. Sie war nämlich auch dem direkten Einfluss der hellenistisch-römischen Kultur entzogen – ein Einfluss, der sich nicht nur in den übrigen jüdischen Auslandsgemeinden, sondern auch im Zentrum des Volkes, im Land Israel selbst, bemerkbar machte. Dank dieser Eigenständigkeit vermochte sie eigene Lebensformen herauszubilden. Im Lauf der Jahre übernimmt die babylonisch-jüdische Gemeinde samt ihren Institutionen nicht nur die Führung des Judentums in der ganzen Welt, sondern ihre Lehre dringt auch bis in die fernsten Winkel der jüdischen Welt. Für die gesamte weitere Festlegung jüdischer Lebensformen wird der babylonische Talmud zum Eckstein.

Einem Überblick über die Institutionen und die Entwicklung der babylonisch-jüdischen Gemeinde in talmudischer Zeit sollte eine kurze Schilderung und Charakterisierung der Reiche vorausgehen, unter deren Oberhoheit das Leben der jüdischen Gemeinde zur Blüte gelangte. Wie wir feststellen werden, wurden die Entfaltungsmöglichkeiten der jüdischen Gemeinde unmittelbar, wenn auch jeweils auf verschiedene Weise, vom parthischen bzw. persischen Reich bestimmt. Entsprechende Beeinflussung ist in der talmudischen Literatur deutlich erkennbar.

Erstmals gelangten nach der Eroberung von Juda im Jahre 586 a. Chr. zahlreiche Juden nach Babylonien. Innerhalb kurzer Zeit vermochten sie sich in das blühende Wirtschaftsleben des Zweistromlandes einzugliedern. Keine klare Auskunft erhalten wir über die Geschichte der Juden unter persisch-achämenidischer Herrschaft (bis zum Jahre 331 a. Chr.), und auch aus der folgenden hellenistisch-seleukidischen Zeit (323–140 a. Chr.) sind nur spärliche und fragmentarische Nachrichten auf uns gekommen.¹

Besonders wichtig für uns ist es, den Charakter des Parther-Reiches herauszustellen, das die Nachfolge der Seleukidenherrschaft antrat, denn das ist die Zeit, da die jüdische Gemeinde die Formen zu entwickeln beginnt, die ihr dann über Jahrhunderte hin dienen sollten, und dies ist

auch die Zeit, da wir erstmals – wenn auch in bescheidenem Masse – diese Entwicklung nachzuvollziehen vermögen.

Die parthische Epoche²

Gegründet wurde die parthische Dynastie um das Jahr 248 a. Chr. von König Arsakes I. Ursprünglich erstreckte sich ihre Herrschaft nur über den Parthien (Parthava) genannten Landstrich, östlich des Kaspischen Meeres, ausgeweitet wurde sie auf Kosten des westlichen Nachbarn, des hellenistischen Seleukidenreiches. Faktisch verlief die Etablierung des parthischen Reiches der des hasmonäisch-jüdischen Staates parallel, denn beide Völker nutzten den Niedergang dieses hellenistischen Reiches sowie den Druck, der von römischer Seite auf dasselbe ausgeübt wurde, dazu aus, die eigene Stellung zu befestigen und so weit wie möglich Gebiete dazu zu erwerben. In der Tat fiel die Hauptausdehnung des Parther-Reiches in die Zeit von Mithridates I. (171–138 a. Chr.), einem Zeitgenossen der Makkabäer. Dieser Mithridates hat als der eigentliche Begründer des parthischen Imperiums zu gelten, denn unter seiner Herrschaft wurden Medien, Babylonien, Elam und Teile von Baktrien erobert. Im Jahre 141 wurde die Stadt Seleukia am Hidkel erobert, und im Lauf der Zeit wird das nahe gelegene Ktesiphon zur Hauptstadt des Imperiums. Die Seleukiden versuchten zwar, diese Gebiete zurückzugewinnen, aber der gescheiterte Versuch von Antiochus VII. Sidetes, sich Mesopotamiens und Babylonien zu bemächtigen (im Jahre 129 a. Chr.), setzte den Anschlägen des zerfallenden hellenistischen Reiches auf Parthien ein Ende. Es ist bemerkenswert, dass bei diesem seleukidischen Feldzug unter Sidetes auch eine jüdische Hilfstruppe mitwirkte, deren Befehlshaber Johannes Hyrkanus war. Mit dem Tode von Sidetes kehrte Hyrkan jedoch nach Juda zurück und arbeitete auch seinerseits auf Verselbständigung seines Reiches von der seleukidischen Oberhoheit hin.

Weitere Festigung erfuhr das Parther-Reich auch unter Mithridates II., »dem Grossen« (123–87 a. Chr.), nach dessen Tod jedoch war es neuerlichen Angriffen ausgesetzt, zunächst von seiten des armenischen Reiches, dann auch von Rom. In diesen Jahren fiel der armenische König Tigranes sowohl in Babylonien als auch im Land Israel ein (83 a. Chr.), und zu seiner Zeit wurden auch viele Juden aus Israel nach Armenien verschleppt. Der parthische König Phraates III. (69–57) war zwar insofern erfolgreich, als er den territorialen Umfang seines Reiches weitgehend wahrte, unter ihm setzte jedoch die kriegerische Auseinandersetzung ein, die den Orient über Jahrhunderte hin in Atem halten sollte. Römische Truppen rückten gegen parthisches Gebiet vor, und in den ersten Jahren der Herrschaft von Orodas I. (57–37) gelang es ihnen, Mesopotamien unter ihre Gewalt zu

* Einleitung zu einer Quellensammlung mit Erläuterungen: *Babylonian Jewry and Its Institutions in the Period of the Talmud* (hebr.), Jerusalem, Zalman Shazar Centre 1975, S. 9–20; aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

** Zur Zeit von Mischna und Talmud.

¹ Ein auffallendes Merkmal, das sich aus dieser Zeit erhalten hat, ist die Zeitrechnung nach der seleukidischen Ära, die sich unter den Juden einbürgerte und zur Grundlage der Zeitrechnung bei den babylonischen Juden bis ans Ende der gaonischen Epoche wurde (bei anderen Gemeinden noch darüber hinaus). Demnach werden die Jahre von der Begründung der Seleukiden-Dynastie an gezählt, wobei allerdings nicht klar ist, in welchem Jahr genau diese einsetzt. Zwar war es die Rückkehr von Seleukus I. (Nikanor) nach Babylonien nach der Schlacht bei Gaza (im Herbst 312 a. Chr.), die den offiziellen Beginn des neuen Königtums bezeichnete, aber einige Völker, darunter möglicherweise auch die Juden, begannen die Jahreszählung erst mit dem Jahre 311.

² Zur Geschichte des Parther-Reichs etwa: CAH IX, Kap. 14, S. 574–613 und die dort auf S. 947 ff. angegebene Literatur. Hinzuzufügen sind noch: N. Debevoise, *Political History of Parthia*; R. N. Frye, *The Heritage of Persia*, Kap. 5: *The Adaptable Arsacides*; zu den Juden in Parthien: G. Widengren, *Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes*, VT suppl. IV, Leiden 1957; J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, Bd. I.

bringen. Jedoch verlor der römische Feldherr Crassus in einer Schlacht, die am 9. Juni des Jahres 53 a. Chr. endete, sein gesamtes Heer und erlitt eine der schwersten Niederlagen der römischen Geschichte – das ist die berühmte Schlacht von Carrhae. Der Sieg der Parther brachte einen Aufschwung mit sich und führte vorübergehend zu territorialer Expansion über die Grenzen des Reiches hinaus. In den Jahren 40/39 gelangten persische Truppen auch ins Land Israel, wo sie Hyrkan des Hochpriesteramts entsetzten, Herodes und seine Angehörigen ihrer Führungspositionen entkleideten und den Hasmonäer Antigonus zum König erhoben. Der Versuch, Rom und seine Gefolgsleute in Juda auszurotten, war jedoch auf die Dauer nicht erfolgreich, und bereits zwei Jahre später hatte Herodes Juda wieder unter seine Gewalt gebracht. Offenbar hat dieser Versuch jedoch im Bewusstsein der israelischen Judenheit einen tiefen Eindruck hinterlassen, denn über Generationen hin steht das parthische und später das persische Reich im Brennpunkt von Spekulationen über die bevorstehende Erlösung und den Sturz des römischen Imperiums. Römische Kriegszüge gegen Parthien wurden im Orient zu einer festen Einrichtung. So wurde etwa Marc Anton bei einem versuchten Einfall römischer Truppen von Norden her durch Medien nach Parthien von König Phraates IV. (38–2 a. Chr.) besiegt. Gelegentlich ging das Tauziehen zwischen den beiden Mächten um Gebiete ausserhalb des parthischen Reiches; so wurde etwa der Streit um die Vorherrschaft in Armenien zu einem Anlass ständiger Spannungen.

Im zweiten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung unternahmen die Römer eine weitere Serie von Einfällen ins parthische Kernland. Gegen Ende seiner Regierungszeit überfiel Kaiser Trajan (116) Mesopotamien, eroberte es in kurzer Zeit und drang sogar bis Babylonien vor. Am Persischen Golf angelangt, musste er jedoch feststellen, dass sich die meisten unterworfenen Gebiete gegen ihn erhoben hatten, wobei sie von der ansässigen jüdischen Bevölkerung in nicht geringem Masse unterstützt wurden. Notgedrungen musste sich der Eroberer aus den meisten eroberten Gebieten zurückziehen, und ein Jahr später, mit dem Regierungsantritt von Kaiser Hadrian, gingen Trajans Eroberungen allesamt an Parthien zurück.

Unter Marc Aurel (im Jahre 162) unternahmen die Römer einen neuerlichen Einfall. Seleukia wurde erobert und Mesopotamien wurde römische Provinz. Zu jener Zeit wütete innerhalb des Arsakiden-Reiches ein erbitterter Kampf, was noch Septimius Severus (198) die Festigung der römischen Stellung in Mesopotamien erleichterte. Auch Caracalla plante einen Einfall in Parthien, wurde jedoch im Jahre 217 umgebracht. Die Parther versuchten durchaus, zum Gegenangriff überzugehen, zu der Zeit lag jedoch die arsakidische Dynastie in den letzten Zügen, gegen König Artaban V. hatte sich nämlich eine persische Fürstenfamilie erhoben. Sie gewann auch die Oberhand und begründete eine neue Herrschaft – das persische Sassaniden-Reich.

Soweit die politische Geschichte des parthischen Reiches kurz skizziert. Eine bessere Erläuterung, wie die jüdische Gemeinde zu ihrer Sonderentwicklung gelangen konnte, ist vermutlich allerdings aus einer Analyse der inneren Struktur des Reiches zu gewinnen – sofern eine solche sich vornehmen lässt. Das parthische Reich unterscheidet sich von seinem achämenidischen Vorgänger sowie von seinem sassanidischen Nachfolger dadurch, dass es faktisch nie ein unter einer zentralen Gewalt geeintes Imperium bildete, sondern eher eine lose Vereinigung von

Vasallenstaaten, deren Loyalität gegenüber dem parthischen Oberherrn durchaus nicht unerschütterlich war. Gründe dafür gab es sicherlich viele, angefangen von Herkunft und Charakter der parthischen Stämme, die im Grunde Nomaden waren, bis hin zu ihrer Unfähigkeit bzw. ihrem mangelnden Willen, ihr Reich auf Faktoren zu begründen, die dazu angetan gewesen wären, es zu einigen, wie etwa die Durchsetzung einer einheitlichen Staatsreligion. Zwar waren die alten iranischen Götter in gewisser Weise anerkannt, und auch die zoroastrische Religion wurde einigermaßen gepflegt, dem religiösen Enthusiasmus der Achämeniden oder gar dem Fanatismus der Sassaniden standen die Parther jedoch völlig fern. Darüber hinaus hatten die Partherkönige als Gegenspieler der persischen Kultur die hellenistische Kultur vor sich, und seit Mithridates I. wurde der Beiname »Philhellen« (Griechenfreund) zum festen Bestandteil der arsakidischen Königsnamen.³ Nach Auffassung mancher ermöglichte es die Errichtung der parthischen Hauptstadt Ktesiphon am Ostufer des Hidkel der Nachbarstadt Seleukia, ihren hellenistischen Charakter zu wahren. Allerdings war der Hellenismus in Parthien kaum mehr als die äusserliche Nachahmung einer Kultur, die aus der seleukidischen Epoche übernommen war; wie dem auch sei, dieses kulturelle Konglomerat zeugt davon, dass die parthischen Könige keine klare kulturpolitische Linie verfolgten. Überragende Begabung legten sie nur beim Aufgebot von Truppen im Hinblick auf militärische Entscheidungen an den Tag, aber zwischen einem grossen Sieg und dem nächsten mochten Jahrzehnte ins Land gehen, die im Zeichen der inneren Zerstrittenheit standen, Schaffung von innerparthischen Koalitionen zwecks Niederschlagung von Umsturzversuchen aus verschiedenen Richtungen. Dieser ausgesprochen feudale Charakter des Reiches trug zwar zur Schwächung des Staates als ganzem bei, war aber ein Moment der Stärkung und Einigung für die einzelnen ethnischen Sondergruppen innerhalb des Reiches. Da diese Gruppen zentral nicht scharf überwacht wurden, konnten die Stämme in verschiedenen Lebensbereichen zu einer gewissen Autonomie gelangen, vorausgesetzt, sie erkannten offiziell die parthische Oberhoheit an.

Sobald nun diese Gruppen ein gewisses Mass an politisch-militärischer Macht erlangt hatten, konnten sie ihrerseits dem König ihre Dienste anbieten bei der Niederschlagung von Aufstandsversuchen anderer Vasallen. Offenbar liegt hier das Geheimnis für die erfolgreiche Entwicklung der jüdischen Gemeinde in Babylonien. Die oben geschilderte Feudalregierung gestattete es den babylonischen Juden, ihr Leben nach ihren besonderen Lebensformen zu gestalten bei kleinstmöglicher Einmischung von ausserhalb. Und wie oben dargelegt, waren die parthischen Könige in dem Masse, in dem die Juden dank ihrer Einheit zu einer gewissen Machtposition gelangt waren, daran interessiert, ihre Freundschaft anzubieten als Gegenleistung für doppelte Unterstützung: zum einen nach aussen gegen den römischen Feind und zum andern in den inneren Streitigkeiten gegen Satrapen und Fürsten, deren Bestrebungen gefährlich zu werden drohten.

Ein anschauliches Beispiel für diese besondere Art von Verhältnis bietet eine der vereinzelter Nachrichten, die

³ Ebenso übernahmen die Arsakiden-Herrscher Beinamen wie *Epi-phanes* (der sich Offenbarende), *Dikaios* (der Gerechte) und *Euergetes* (der Wohltäter). Ein interessanter Beleg dafür, wie weit die Hellenisierung am Königshof fortgeschritten war, ist die Überlieferung, laut der die Nachricht vom Fall des Crassus und vom Sieg bei Carrhae am Königshof gemeldet wurde, als dort gerade ein Drama von Euripides in griechischer Sprache aufgeführt wurde.

sich bei Josephus zur Geschichte der babylonischen Juden zur Zeit des Zweiten Tempels erhalten haben. In seinem Geschichtswerk (Ant. XVIII, §§ 310–379) ist berichtet von zwei jüdischen Brüdern aus Nehardea, Anilaios und Asinaios, die in Babylonien einen Staat von Räubern errichtet hätten.⁴ Nachdem sie den lokalen babylonischen Satrapen im Kampf besiegt hatten, zog es der parthische König Artaban III. vor, mit ihnen freundschaftliche Beziehungen anzuknüpfen, »denn er wollte die militärische Stärke der jüdischen Brüder zur Abschreckung einsetzen, jene Fürstentümer waren nämlich im Aufstand begriffen oder standen jedenfalls kurz davor, und er gedachte sie unter seine Gewalt zu bringen«. Dieser jüdische Staat bestand etwa 15 Jahre lang (in den Jahren 20–35 p. Chr.), und als er fiel, wurden Tausende von Juden durch die Reaktion von Babyloniern wie Griechen gleichermaßen betroffen, und viele sahen sich gezwungen, ihre Zuflucht in die jüdischen Festungen Nehardea und Nisibis zu nehmen. Aus diesem Bericht erfahren wir von einer grösseren Anzahl von Juden in Babylonien, die an verschiedenen Orten konzentriert wohnten, und diese Auskunft findet sich bei Josephus noch mehrmals. So hebt er zum Beispiel hervor, dass es wegen der Geschütztheit der Juden in Nehardea und Nisibis üblich war, die an den Jerusalemer Tempel zu entrichtenden Halbschekel dort zu deponieren »und diese Städte als eine Art Schatzhäuser zu benützen. Von dort wurden dann jeweils die Gaben hinauf nach Jerusalem gesandt.« Ebenfalls gewinnen wir aus dieser Nachricht Aufschluss über die Innenpolitik der parthischen Könige und über das labile Gleichgewicht der Kräfte zwischen Babyloniern, Griechen und Juden. Auch die zweite Sache, die Josephus über die babylonischen Juden zu berichten weiss, wie das Königshaus von Adiabene zum Judentum übergetreten sei (Ant. XX, §§ 17–69), ergibt ein ähnliches Bild. Sowohl der parthische König als auch die Thronprätendenten bemühten sich um die Freundschaft des kleinen Königums, dessen Herrscher Juden geworden waren, was die Machtposition des babylonischen Judentums nur stärken konnte.

Zweifellos teilten die babylonischen Juden die parthische Gegnerschaft gegen Rom. Während des ersten jüdischen Krieges gegen Rom entsandten die Könige von Adiabene Hilfstruppen zur Verteidigung von Jerusalem, die sich durch besonderen Heldenmut ausgezeichnet hätten (Bell. II, § 520; VI, § 356). Die Rolle, welche die Juden beim Aufstand der Parther gegen Trajan gespielt haben, ist bereits hervorgehoben worden,⁵ und was immer diesen Aufstand ausgelöst haben mag,⁶ so wird doch deutlich, dass das Gefühl dahinterstand, die parthische Oberherrschaft sei der römischen entschieden vorzuziehen. Solche Empfindungen wurden auch anlässlich des Übergangs der Regierungsgewalt von den Parthern an die Perser geäussert, und im Talmud finden sich gelegentlich die Befürchtungen der Meister angesichts des Aufstiegs der sassanidischen Dynastie angedeutet. So verkündete der Amoräer

Raw beim Tode von Artaban V., dem letzten Arsakiden-König: »Das ist das Ende der Freundschaft« (Awoda sara 10b).

Jüdisches Leben in Babylonien zur Zeit der Parther

Hiermit ist der politische Rahmen, in dem sich das Leben der babylonischen Juden zur Zeit des Zweiten Tempels abspielte, in seiner Besonderheit skizziert. Begibt man sich jedoch an die Schilderung der Geschichte dieser Judenheit, so lässt sich nicht leugnen, dass unsere Kenntnisse auf diesem Gebiet äusserst gering sind, insbesondere im Bereich des geistigen, kulturellen Lebens. Dieser minimale Wissensstand wurde im Lauf der Zeit vertuscht, und zumal als das babylonische Judentum zum schöpferisch lebendigen Zentrum und zur führenden Macht des Judentums in aller Welt wurde, füllten sich die Lücken allmählich. So entstand eine Art anachronistische Sicht des babylonischen Judentums, welche schon zur Zeit des Zweiten Tempels den Schwerpunkt des jüdischen Volkes dorthin verlegt, als ob schon in der frühen Zeit die Lehre von dort ins Land Israel geströmt sei. Diese Vorstellung findet sich bereits im babylonischen Talmud (Sukka 20b) und kehrt in verschiedener Form in Äusserungen von Geonim wieder;⁷ auch in die jüdische Geschichtsschreibung der Neuzeit ist sie eingedrungen.⁸ Damit ging eine andere Idealisierung einher, wonach dem babylonischen Judentum sämtliche Beschränkungen und Verfolgungen, die uns aus der Geschichte der römischen Herrschaft im Land Israel bekannt sind, erspart geblieben seien, woraufhin die babylonischen Juden ein intensiveres und vollkommeneres jüdisches Leben hätten führen können und dabei besonders das Lernen gepflegt hätten. Wir haben schon beobachtet und werden noch weiterhin darauf stossen, dass die Verschiedenheit der in Babylonien vorherrschenden Regierungsform von der römischen Herrschaft im Land Israel durchaus eine wichtige Rolle spielt. Andererseits war auch die jüdische Gemeinde in Babylonien Verfolgungen ausgesetzt, und das schon zur Zeit des Zweiten Tempels und in erheblicherem Masse unter sassanidischer Herrschaft, insbesondere im fünften Jahrhundert, d. h. dem Jahrhundert, da der babylonische Talmud seine literarische Fassung erhielt.

Was die Epoche des Zweiten Tempels betrifft, so haben wir nicht einmal vereinzelte Nachrichten in der Hand, die wir irgendwie zu einem Bild des babylonischen Judentums zusammenfügen könnten. Es versteht sich, dass mit der Exilierung der zehn Stämme aus dem Nordreich und derjenigen des Südreiches zahlreiche Juden nach Babylonien gekommen waren. Erst spätere Generationen identifizierten dann die Wohnorte der Juden im Exil mit Ländern rings um Babylonien: Heluan, Hamdan, Adia-

⁴ Literatur dazu ist im oben ² angegebenen Buch von Neusner zu finden, Bd. I, S. 51 Anm. 1. Ferner: A. Schalit, Evidence of an Aramaic Source in Josephus' Antiquities of the Jews, ASTI 4 (1965), S. 163–188.

⁵ Dazu G. Alon, Geschichte der Juden im Land Israel zur Zeit von Mischna und Talmud (hebr.), S. 250–255; ferner die bei Neusner, op. cit., S. 70 f. angegebene Literatur.

⁶ Schalit, in: Tarbiz 7 (1936), S. 179 vertritt die Auffassung: »Sämtliche Anstrengungen der Juden im Zuge des Aufstands waren auf das eine Ziel gerichtet, das römische Reich im Osten und Westen zu besiegen und das Reich des Messias zu errichten«; in Trajans Niederlage erblickten die Juden – laut Schalit – »den Beginn der messianischen Erlösung«.

⁷ Dazu etwa die Bemerkungen von Firkoi ben Baboi, veröffentlicht von B. Lewin in: Tarbiz 2 (1931), S. 295 f., die auch in den Midrasch Tanchuma (P. Noach) eingedrungen sind als Teil eines Lehrvortrags zum Preise der Tora. Die Sonderstellung der Tora-Gelehrten aus Babylonien zur Zeit des Zweiten Tempels hebt auch Raw Scherira Gaon in seinem Brief hervor (Ed. Lewin, S. 73 f.).

⁸ Dazu besonders J. Halevi, Dorot Rischonim, Teil I, Bd. 3, S. 72: »Was nun Babylonien im einzelnen angeht, so stand Babylonien während der ganzen Epoche des Zweiten Tempels, von Anfang bis Ende, zusammen mit dem Land Israel an erster Stelle, wo es um Geist des Volkes Israel in seiner Grösse und Pracht, um das Lernen der Tora und ihre Einhaltung in Reinheit ging, und stand in vieler Hinsicht noch höher als das Land Israel.« So schrieb Halevi als Reaktion auf die von Historikern wie A. Weiss vertretene Ansicht, wonach die frühe Lehre des babylonischen Judentums gar nicht hoch einzuschätzen war, so etwa Dor Dor weDorschaw, Teil III, S. 129 ff. An einem Punkt pochten die babylonischen Juden auf ihren Vorzug gegenüber den Juden im Land Israel, und das waren ihre angeblich vornehmeren Familienverbindungen; dazu Kidduschin 71a et passim.

bene, Ginsek u. a.⁹ Ebenso war das blosse Wort »Diaspora« (hebr: *gola*) in der Sprache der Meister gleichbedeutend mit Babylonien. Aus Josephus, wo die jüdische Gemeinde in Babylonien nur sehr indirekt angesprochen wird, geht wenigstens das eine klar hervor, dass die babylonischen Juden »grenzenlose Mengen umfassten, deren Zahl sich nicht feststellen liess«.¹⁰ Diese seine Auskunft wird von Philon bestätigt, der beiläufig erwähnt, dass Petronius, der syrische Statthalter unter Caligula, unter anderem auch wegen der Machtstellung und des Einflusses der Juden im parthischen Babylonien davor zurückschreckte, das Kaiserbild im Jerusalemer Tempel aufzustellen (Legatio 216). Zweifellos wurde das babylonische Judentum zahlenmässig durch nicht wenige Proselyten verstärkt, worauf der babylonische Talmud ausführlich eingeht (Kidduschin 73a et passim). Die berühmte Erzählung vom adiabenenischen Königshaus, das zum Judentum übergetreten sei, wurde schon oben erwähnt. Interessant daran ist nicht allein die Tatsache des Übertritts und dessen positive Auswirkungen auf die Juden im Land Israel, sondern das blosse Wissen darum, dass es im parthischen Reich Juden gab, welche die Bewohner dazu anhielten, »Gott nach dem väterlichen Brauch der Juden zu dienen«. Freilich vermag Josephus nicht als eigentliche Quelle für die Geschichte der babylonischen Juden zu dienen, und wie gesagt, kommen sie bei ihm ja auch nur ganz gelegentlich vor.¹¹ Aus dem literarischen Schaffen des Judentums im parthischen Babylonien ist kein einziges Werk auf uns gekommen, so dass sich über den geistig-kulturellen Stand der jüdischen Gemeinde kaum etwas sagen lässt. Nach den Büchern Hesekiel, Daniel, der Esther-Rolle scheinen wir kein Stück jüdisch-babylonischer Literatur aus der Zeit des Zweiten Tempels mehr zu besitzen, abgesehen vom apokryphen Buch Tobias (und vielleicht dem Buch Susanna). Etwas anders sieht die Sache im Bereich der Lehre und der Halacha aus, denn dort sind wenigstens Männer anzutreffen, die entweder in Babylonien sitzen oder von dort stammen. Scheinbar lässt sich Hillel, einer der bedeutendsten Pharisäer zur Zeit des Zweiten Tempels, als Vertreter des babylonischen Judentums und damit auch als Vertreter der babylonischen Lehrtradition anführen, und manche Historiker haben dies auch getan.¹² Allerdings sind doch gewisse Zweifel angebracht, inwieweit Hillel für die Situation jüdischen Lernens in Babylonien überhaupt steht, denn in den Quellen ist sein Wirken in seinem Heimatland nie erwähnt, vielmehr darauf Wert gelegt, dass er Schemaja und Awtaljon ge-dient, also im Land Israel gelernt habe.¹³

⁹ Kidduschin 72a; Jewamot 16b; zur Ansiedlung von Juden ausserhalb der Grenzen des eigentlichen Babylonien: G. Widengren, *The Status of the Jews in the Sassanian Empire*, in: *Iranica Antiqua* 1 (1961), S. 117–120 und die dort angegebene Literatur. Zur Geographie der babylonischen Juden besonders zu nennen: J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats*, Frankfurt 1929.

¹⁰ Ant. XI, § 133; dazu Ant. XV, 14.39.

¹¹ Zum Beispiel: Der Empfang, der Hyrkan II. in Babylonien bereitet wurde, Ant. XV 14; ebenso die Ansiedlung von babylonischen Juden im Norden des Landes Israel unter Herodes, Ant. XVII, 23–25, ferner was Josephus in seiner Vita (54) von den »babylonischen Juden« im Norden zu berichten weiss.

¹² Dazu Halevi, *Dorot Rischonim*, Teil I, Bd. 3, S. 47–72; Bd. 5, S. 662–704; Teil II, S. 162–252. Ihm folgt in gewisser Weise Neusser, wenn er die These aufstellt, Hillel habe, wenn er zum Lernen von Babylonien ins Land Israel gezogen sei, offenbar in Babylonien schon so viel gelernt, dass er zu einer Fortsetzung seiner Studien in Israel angeregt worden sei!

¹³ Ein weiterer Mischnalehrer, der aus dem Bereich des Parther-Reiches stammt, ist Nachum der Medier, aber auch aus den Angaben zu seiner Person lassen sich keine Schlüsse auf den Stand des Tora-Lernens in Babylonien ziehen.

Erst gegen Ende des Zweiten Tempels finden wir eine rabbinische Autorität in Babylonien, die von den Gelehrten in Israel nicht nur anerkannt, sondern sogar hoch geschätzt wird. Zu Jehuda ben Betera sandten die Gelehrten aus Israel noch zu Tempelzeiten: »Sei gegrüsst, Rabbi Jehuda ben Betera, der du in Nisibis sitzt, aber deine Netze bis Jerusalem ausgespannt hast« (Pessachim 3b). In der Tat scheint dieser Gelehrte die Dynastie der wenigen Tannaiten, die uns aus Babylonien bekannt sind, begründet zu haben. Nach dem Bar-Kochba-Aufstand zogen einige Gelehrte aus Israel nach Babylonien hinab, »um bei Rabbi Jehuda ben Betera in Nisibis Tora zu lernen« (*Sifre, Dewarim*, § 80, S. 146), und dies war wohl der Enkel des ersten Rabbi Jehuda ben Betera. Möglicherweise war eine führende Persönlichkeit wie Rabbi Jehuda ben Betera auch die oberste rabbinische Instanz der babylonischen Judenheit, darauf lässt jedenfalls die weiter unten noch anzuführende Erzählung von Chananja, Rabbi Jehoschuas Brudersohn, schliessen. Die Talmudhochschule in Nisibis wird auch unter die bedeutenderen Talmudhochschulen zur Zeit der Mischna gerechnet, denn bei der Deutung des Schriftverses »dem Wahrspruch, dem Wahrspruch sollst du nachjagen« (Deut 16,20, in Bubers Übersetzung) darauf, den Gelehrten ins Lehrhaus zu folgen, wird neben den berühmten Hochschulen im Land Israel auch die des Rabbi Jehuda ben Betera in Nisibis genannt (Sanhedrin 32b).

Ein zweiter rabbinischer Gerichtshof, dessen Bestehen sicher belegt ist, befand sich in Nehardea, wohin sich sogar Rabbi Akiwa zur Festsetzung des Schaltmonats begab (Jewamot XVI, 7).¹⁴ Die Festlegung des jüdischen Kalenders gehörte zu den ausschliesslichen Obliegenheiten der Autoritäten im Land Israel, und wenn Babylonien daran beteiligt wurde, so spricht dies für die ausserordentliche Bedeutung, die dieser Diasporagemeinde zugemessen wurde.¹⁵ Darüber hinaus vertrat nach dem Bar-Kochba-Aufstand ein Gelehrter, Chananja, Rabbi Jehoschuas Brudersohn, die Auffassung, dass gewisse Machtbefugnisse von Israel auf Babylonien übergehen müssten. Dieser Gelehrte, ein Mischna-Lehrer, der zu Anfang des zweiten Jahrhunderts von Israel nach Babylonien hinabgezogen war, versuchte dort Schaltmonate festzusetzen, was jedoch von seiten der Führung, die sich in Israel nach dem Aufstand erhoben hatte, auf energischen Widerstand stiess. Letzten Endes sah sich Chananja, nach Rücksprache mit Rabbi Jehuda ben Betera in Nisibis, zum Nachgeben genötigt (jSanhedrin I 19a; bBerachot 63a/b). Der Anspruch eines Gelehrten wie Chananja, »der nicht seinesgleichen hinterliess«, gibt gewiss die einsetzende Veränderung des babylonischen Judentums von einer Diasporagemeinde unter anderen zu einer eigenständigen Gemeinde, die den Gemeinden im Land Israel in nichts nachsteht, wieder. Die babylonischen Juden wussten zweifellos um das Ausmass der Zerstörung, die der Bar-Kochba-Aufstand sowohl im Bevölkerungsstand als auch auf geistigem Gebiet angerichtet hatte. Offenbar zu dieser Zeit zogen einige Gelehrte von Israel nach Babylonien hinab, und dies hat möglicherweise zu einem neuen Aufschwung in der Gründung von Lehrinrichtungen in

¹⁴ Alon, *Geschichte der Juden* (hebr.), Teil I, S. 151 zur Analyse dieser Überlieferung.

¹⁵ In der Tat werden Diasporagemeinden in Babylonien und Medien schon zur Zeit des Zweiten Tempels ausdrücklich erwähnt, und zwar in den Sendschreiben, die aus dem Land in die Diaspora gingen und die Einschreibung eines Schaltmonats verkündeten; so etwa TSanhedrin II 6; jSanhedrin I 18d und bSanhedrin 11b; Midrasch Tannaim, S. 176; ferner Alon, op. cit., S. 150.

Babylonien geführt, jedoch sind die auf uns gekommenen Nachrichten noch zu spärlich, als dass sich sichere Aussagen machen liessen. Umgekehrt haben wir eindeutige Belege dafür, dass etliche Gelehrte aus Babylonien nach Israel hinaufzogen und sogar in die dortige Führungsschicht aufrückten. In den Midraschim aus dem Lehrhaus von Rabbi Jischmael tauchen etliche Schüler aus Babylonien auf,¹⁶ und nach dem Bar-Kochba-Aufstand sitzt im Gerichtshof des Rabban Schimon ben Gamliel ein Fürst namens Rabbi Nathan der Babylonier. Dieser Gelehrte, laut einer Andeutung im Talmud sowie einer Überlieferung aus gaonäischer Zeit ein Sohn des babylonischen Exilarchen, nahm in seiner Funktion als Vorsitzender des obersten Gerichtshofes die zweithöchste Stelle in der israelischen Ämterhierarchie ein. Dies ist keine vereinzelte Erscheinung, sondern damit beginnt sich eine Tendenz zur Beteiligung von Babyloniern an Fürsten-Regierung und Sanhedrin abzuzeichnen. So steht etwa neben Rabbi Jehuda dem Fürsten, dem Sohn von Rabban Schimon ben Gamliel, Rabbi Chija der Babylonier; und nach dem Tode von Rabbi Jehuda dem Fürsten wird Rabbi Chanina bar Chama zum Vorsitzenden des Gerichtshofes ernannt.

Dies alles lässt auf die gegen Ende der parthischen Epoche ständig zunehmende Bedeutung des babylonischen Judentums schliessen, das ist aber auch der einzige Schluss, zu dem wir kommen können. Aus dieser Zeit liegen noch keine deutlichen Nachrichten über die Institutionen des babylonischen Judentums vor, ebenso wenig über die Verbreitung und die Intensität des jüdischen Lernens innerhalb der jüdischen Gesellschaft. Zwar schreibt Raw Scherira Gaon in seinem Brief (S. 40): »unsere Meister in Babylonien vor Jehuda dem Fürsten besaßen Werke der Mischna, die Lehre, die sie an der Talmudhochschule beständig trieben, war nämlich gross unter ihnen«, aufgrund unserer sonstigen Quellen können wir diese seine Auskunft jedoch weder bestätigen noch widerlegen, wenn sie auch einen hohen Grad an Wahrscheinlichkeit für sich hat. Eines wird allerdings in den Quellen erwähnt, und das sind die »babylonischen Mischna-Werke«, die Raw Scherira Gaon mit der »Mischna des Rabbi Nathan« identifiziert (S. 41).¹⁷ Unter Umständen handelt es sich hier um Teile der vor-talmudischen babylonischen Lehrweisheit, wobei aber noch exakte Forschung vonnöten ist und geprüft werden muss, ob diese Überlieferungen sowie die Erläuterungen des babylonischen Talmud zur Mischna überhaupt frühe babylonische Rechtsnorm widerspiegeln, die selbständig neben der israelischen Lehre besteht.

Was die Führungsgremien der jüdisch-babylonischen Gemeinde, den Exilarchen und die Schulhäupter, betrifft, so ist deren umfassendere Beschreibung erst ganz vom Ende der parthischen Epoche und vom Beginn der sassanidischen an möglich, denn erst vom Ende der tannaitischen Zeit sind zuverlässige Nachrichten zu erhalten. Doch auch

hier ist ein kurzer historischer Überblick voranzuschicken, denn im Persien des beginnenden dritten Jahrhunderts haben grössere Umwälzungen stattgefunden, die auf das Leben der babylonischen Juden nicht ohne Einfluss bleiben sollten.

Die sassanidische Epoche

In den zwanziger Jahren des dritten Jahrhunderts¹⁸ vollzieht sich in der Regierung des persischen Reiches ein Dynastiewechsel, ausgelöst durch den erfolgreichen Aufstand einer Priesterfamilie aus der Gegend von Fars im Südosten des Imperiums. Allerdings handelte es sich dabei nicht um einen einfachen Wechsel der Herrscher-Dynastie, sondern um eine radikale Veränderung der Regierungsformen sowie des politischen und religiösen Charakters des Staates.¹⁹ Die Dynastie der Sassaniden-Könige, deren erster Ardaschir I. (224–241) war, trachtete danach, Persien wieder auf den Stand achämenidischer Macht und Herrlichkeit zu bringen. Zu diesem Zweck hoben die Sassaniden die feudalistische Regierungsform aus parthischer Zeit weitgehend auf und errichteten statt dessen eine ausgesprochen zentralistische Regierung, an deren Spitze der »Grosskönig des Iran« stand.²⁰ Die zahlreichen Regierungsbezirke innerhalb des Reiches wurden Angehörigen der Königsfamilie unterstellt, deren absolute Loyalität gegenüber dem Grosskönig über jeden Zweifel erhaben war. Diese nationale Erweckung war begleitet von einer Neubelebung der altpersischen Religion, des Zoroastrismus, und des Ahuramazda-Kultes. Durch die Verbreitung dieses Kultes bis in die hintersten Winkel des Reiches entstand eine Art Staatsreligion; ohne die religiöse Inbrunst und Begeisterung der neuen Herrscher in Zweifel stellen zu wollen, diente diese Religion doch auch deren politischen Zielsetzungen, nämlich einer weitestgehenden Einigung des Reiches. Parallel zur königlichen erhob sich eine priesterliche Hierarchie, deren Einfluss im Reich beträchtlich war; gelegentlich verschwammen die Grenzen zwischen den beiden Welten, und ein Hochpriester mochte in Sachen des Hofes und der Regierung durchaus etwas zu sagen haben.²¹

Ein direkter Zusammenhang besteht zwischen den Erfolgen der Sassaniden bei der Einigung des Reiches und ihren Erfolgen auf dem Schlachtfeld. Aus den grossen Inschriften von Schapur I., Ardaschirs Sohn, erfahren wir Näheres über drei persische Feldzüge gegen Rom um die Mitte des dritten Jahrhunderts. Im dritten davon (259–260) wurde der römische Kaiser Valerian besiegt und sogar gefangenengenommen. Dies war ein beispielloser Erfolg in der Alten Welt, und der persische König liess diese Leistung in Inschriften und Zeichnungen verewigen. Bei diesen Gefechten wurden sicher auch die jüdischen Wohnorte in Mitleidenschaft gezogen; Belege dafür finden sich

¹⁶ Dazu I. Epstein, Einleitungen in die tannaitische Literatur (hebr.), S. 570.

¹⁷ Die »Halachot der Babylonier« werden auch im Midrasch *Bereschit raba* 33,3 (Ed. Theodor/Albeck, S. 306) erwähnt als diejenigen Vorschriften, die Raw bei Rabbi Chija gelernt habe während der dreissig Tage, die dieser bei Rabbi Jehuda dem Fürsten in Ugnade gefallen war. Dazu insgesamt Epstein, op. cit., S. 168–171, sowie seine Ausführungen zu babylonischer Mischna und Baraita in: Einleitung in den Text der Mischna (hebr.), S. 171 f. Zuletzt hat sich damit befasst A. Goldberg, der nachzuweisen versucht, dass es bereits, als die Mischna von Jehuda dem Fürsten nach Babylonien gelangte, schwierig gewesen sei, diese mit der schon bestehenden babylonischen Halacha in Einklang zu bringen. Dazu in: Tarbiz 40 (1971), S. 144 ff.

¹⁸ Das Jahr des Regierungsantritts von Ardaschir I. variiert bei den verschiedenen Historikern zwischen 244 und 227.

¹⁹ Zum Sassaniden-Reich: Christensen, *Sassanid Persia*, in: CAH XII, S. 109–137; R. N. Frye, *The Heritage of Persia*, Kap. 6: Heirs of the Achaemenids, sowie G. Alon, *Geschichte der Juden*, Teil II, S. 162–168.

²⁰ Schon bei Schapur I. erscheint der Titel: König der Könige über alles, das da Iran und Nicht-Iran ist (*schahan schah Eran ut An-eran*).

²¹ So etwa war Kartir, Hochpriester unter Schapur I. und Inhaber einer zentralen Position unter Bahram II. (276–293), verantwortlich für die grausamen Religionsverfolgungen, von denen auch Juden betroffen waren. Literatur über ihn bei Widengren, *The Status...*, S. 127, Anm. 2 sowie im oben ¹⁹ genannten Buch von Frye, S. 209–213.

in der talmudischen Literatur.²² Nicht immer wird deutlich, auf wessen Seite sich die Juden schlugen; in der Regel, insbesondere beim Einfall des römischen Kaisers Julian nach Persien im Jahre 363, scheinen die Juden treue Gefolgsleute der Sassaniden gewesen zu sein.²³

Sowohl die neuerliche Zentralisierung der Regierungsgewalt als auch die Wiederbelebung des Zoroastrismus beeinflussten die jüdischen Gemeinden in Babylonien unmittelbar, was sich in der talmudischen Literatur merklich niedergeschlagen hat. Der Regierungswechsel und seine Bedeutung sind erwähnt im Traktat Baba kamma (117a), wo geschildert wird, unter welchen Umständen Raw Kahana ins Land Israel zog. Als dieser einmal vor dem grossen Amoräer Raw sass (und lernte), tauchte dort ein Mann auf und drohte, seinen Gefährten zu denunzieren. Der Denunziant bestand auf seinem Vorhaben, auch nachdem Raw ihn warnt hatte. Schliesslich wurde Raw Kahana tödlich gegen ihn und tötete ihn. Da »sprach Raw zu Raw Kahana: Bis jetzt die griechische Regierung hat nicht so auf Blutvergiessen geachtet, nun aber die persische Regierung achtet darauf peinlich genau... auf, zieh hinauf ins Land Israel!«²⁴

In diesem Bericht treten zwei wichtige Punkte zutage. Zum einen das Gefühl der Juden, dass die »griechische« Epoche in Persien zu Ende sei. In der Tat verschwindet seit Ardaschir I. die griechische Polis von der persischen Landkarte, und auch Seleukia wurde neu angelegt als Ardaschirs Stadt. Noch wichtiger in unserem Zusammenhang ist der zweite Punkt: Raws Warnung, die Sassaniden achteten peinlich genau auf Blutvergiessen. Was hier vorliegt, ist das erste Anzeichen einer drohenden Einmischung der neuen Regierung in die innerjüdische Autonomie, eine Einmischung, die zumindest in den Fällen, wo zu befürchten war, dass die Juden die Kapitalgerichtsbarkeit an sich rissen, akut wurde.²⁵ Ebenso wie die Machtergreifung der Sassaniden an der jüdischen Autonomie zu rütteln drohte, so war auch das religiöse Leben der Juden gefährdet, insbesondere an jenen empfindlichen Punkten, wo das Judentum scheinbar mit den Grundsätzen des Zoroastrismus in Widerspruch stand. Es begab sich einmal, dass einige jüdische Gelehrte vor Raw Jehuda sassen (und lernten), und während der Verhandlung erschien ein »Freund« (d. h. ein zoroastrischer Priester) und nahm ihnen die Lampe weg, die sie vor sich hatten. Da rief Raba bar bar Chana aus: »Barmherziger, entweder in deinem (Gottes) Schatten oder im Schatten Esaus (= Roms)!« (Gittin 16b/17a). Und die Beobachtung, dass Juden in Babylonien vor den Römern Zuflucht

gefunden hätten, wird im Talmud dahingehend modifiziert: »Das war, bevor »Freunde« nach Babylonien kamen«, d. h. vor der Restauration der mazdakitischen Staatsreligion. An anderer Stelle finden wir dreierlei Verhängnis, das über die babylonischen Juden herein gebrochen, und zumindest eines davon – die Schändung von Gräbern – basiert auf Grundsätzen der persischen Religion.²⁶

Allerdings lässt sich auch nicht sagen, dass die Juden während der gesamten sassanidischen Epoche religiösen Verfolgungen ausgesetzt gewesen seien. Es entsteht im Gegenteil der Eindruck, dass starke Herrscher wie Schapur I. (242–272) und Schapur II. (309–379), solange sie an der Macht waren, sehr wohl erkannten, dass gerade die Juden mit ihrem eingefleischten Hass auf Rom sicherlich keine Bedrohung des Regimes darstellten. Wie wir gesehen haben, hat Schapur I. drei Feldzüge gegen Rom geführt, und dabei war ihm bestimmt an der Unterstützung der verschiedenen ethnischen Elemente innerhalb seines Reiches gelegen. Nach der Christianisierung des römischen Imperiums unter Kaiser Konstantin (311) verfolgte die persische Priesterschaft ausgerechnet die christliche Kirche, und dieser Kampf trug sowohl politische als auch religiöse Züge.²⁷

Die Juden dagegen hatten überhaupt keine Veranlassung dazu, der Regierung untreu zu werden; und dem berühmten Ausspruch des Amoräers Schmuël »Staatsrecht ist geltendes Recht« (Baba batra 55a) liegt offenbar ein gegenseitiges Einverständnis zwischen der jüdischen Führungsschicht und der Obrigkeit zugrunde. Soweit die jüdischen Autoritäten – im Unterschied zu ihren Kollegen im Land Israel – die Legitimität der staatlichen Besteuerung anerkannten und die persische Gesetzgebung in bezug auf Vermögen und Grundbesitz übernahmen, waren die Sassaniden bereit, der jüdischen Gemeinde die interne Gerichtsbarkeit und Führung, die natürlich nach jüdischem Recht und durch die jüdisch akzeptierten Autoritäten ausgeübt wurden, zu belassen. Nur selten, wie etwa zur Zeit der fanatisch-religiösen Reaktion auf den Tod Schapurs I. hin, wurden die Juden ernsthaft verfolgt. Allerdings muss berücksichtigt werden, dass sich auch diese Verfolgungen im Rahmen eines allgemeinen Feldzugs gegen die nicht-zoroastrischen Religionen abspielten.²⁸ Gegen das vierte Jahrhundert erfreuten sich die Juden wiederum guter Beziehungen zum Königshaus, wofür die Erzählungen von der Sympathie, welche die Königinmutter Ifra Hurmizd für das jüdische Volk und seine Gelehrten hegte, zeugen.²⁹ Allerdings erfahren wir auch von der Verfolgung eines Gelehrten, Raba bar Nachmani, des Schulhauptes von Pumbedita, weil er Juden vom Bezahlen ihrer Steuern abgehalten habe;³⁰ Raba kam auf diese Denunziation hin ums Leben, aber hier scheint es sich um einen Sonderfall zu handeln. Andererseits ist

²² Moed katan 26a über die Tötung von 12000 Juden durch den König Schapur in Mazka. Laut Auskunft des babylonischen Talmud ist der Tradent dieser Überlieferung der Amoräer Schmuël, was problematisch ist, denn nach dem Brief des Raw Scherira Gaon wäre Schmuël im Jahre 254 gestorben, das kappadokische Mazka ist jedoch, wie das übrige Kleinasien, erst im Jahre 260 von Schapur angegriffen worden. Eine Zusammenfassung von Gelehrten-Meinungen zu dieser Sache bei Neusner, op. cit., Teil II, S. 46 f. und Anm. ²³ Dabei war das Verhalten der Sassaniden-Herrscher zu den Juden noch weit besser als das zu den übrigen Minderheiten, insbesondere den Christen. Dazu im folgenden, sowie Neusner, Babylonian Jewry and Shapur II's Persecution of Christianity, in: HUCA 43 (1972), S. 77–102.

²⁴ In den Druckausgaben des Talmud heisst es umgekehrt: »bis jetzt die persische, nun aber die griechische Regierung«, die richtige Lesart ist jedoch die von uns angeführte Münchener Handschrift (dazu auch *Dikduke Soferim*). Interessant, dass die Arsakiden als »griechisches Königtum« betrachtet werden. Eine Parallele zu dieser Erzählung findet sich *Halachot pessukot*, Ed. Sasson 85, 1.

²⁵ Taanit 24b zu einem Menschen, der infolge von Geißelung im Gerichtshof Rabas starb, und der obrigkeitlichen Reaktion. Ähnlich auch Berachot 58b, dagegen jedoch Alon, Geschichte der Juden (hebr.), Teil II, S. 113.

²⁶ Jewamot 63b; Baba batra 58a heisst es auch: »Jener Magier, der die Toten schändete...«.

²⁷ Im dritten Jahrhundert wurden noch Versuche unternommen, die Christen auf dem Weg über den Manichäismus zur persischen Religion zu bekehren. Schapur I. unterstützte Mani, den Begründer dieser Sekte, und beabsichtigte, Elemente des Christentums mit solchen des Zoroastrismus und des Buddhismus zu verschmelzen. Nach Schapurs Tod wurde Mani jedoch getötet zur Zeit der Mazda-Reaktion unter Leitung des Hochpriesters Kartir.

²⁸ In der bekannten Inschrift *Ka'aba of Zardust* rühmt sich Kartir der Verfolgung von Juden, Buddhisten, Christen und anderen; dazu den oben ⁹ angeführten Aufsatz von Widengren, S. 130.

²⁹ Baba batra 8a; Taanit 24b; Baba batra 10b; Sewachim 116b; Nidda 20b

³⁰ Baba mezia 86a; zugetragen hat sich dies laut Raw Scherira Gaon im Jahre 320, laut dem *Seder Tannaim w'Amoraim* jedoch entweder 330 oder 334.

die Tatsache ganz besonders hervorzuheben, dass sich die babylonischen Juden nicht den Truppen des Kaisers Julian anschlossen, als er ins persische Reich einfiel (363), und dies trotz seiner bekannten Zusicherungen bezüglich der Wiederherstellung von Jerusalem und des Tempelneubaus. Dies ist eindeutig ein weiterer Ausdruck für die wohlfundierte Treue der babylonischen Juden gegenüber der sassanidischen Herrschaft.

Diese gesicherte Stellung der jüdischen Gemeinde dauerte bis in den Beginn des fünften Jahrhunderts. Laut einer Pahlawi-Überlieferung ist es sogar möglich, dass König Jazdagird I. (399–420) die Tochter des Exilarchen namens *Šošenduxt*, d. h. Tochter der Susanna, zur Frau nahm. Zu dieser Nachricht hinzuzunehmen sind zwei talmudische Überlieferungen, die mit dem Namen von Raw Aschi, dem Schulhaupt von Sura zu jener Zeit, verknüpft sind und beide das freundschaftliche Verhalten des Königs zu den jüdischen Gelehrten sowie zum Exilarchen Huna bar Nathan hervorstreichen.³¹ Auch Jazdagirds Sohn, Bahram Gor (420–438),³² setzt diese positive Politik offenbar fort, jedoch seit Jazdagird II. (438–457) verschlechterte sich die Stellung sämtlicher ethnischen und religiöser Minderheiten im Reich, insbesondere der Juden und Christen, erheblich. Dieser Niedergang war direkt auf das Überhandnehmen extremer Elemente unter der persischen Priesterschaft zurückzuführen, und ins Ende von Jazdagirds Regierungszeit fällt der erste gewaltsame Eingriff ins religiöse Leben der Juden in Babylonien überhaupt: »da kam die Verfolgung, und Jazdagird verhängte Aufhebung des Sabbat«.³³ Jazdagirds Sohn Peros (457–484) trägt in jüdischen Quellen den Beinamen »der Frevler«, und die jüdische wie nicht-jüdische Literatur berichten einhellig über die schwierige Lage, in der sich die Juden unter diesem König befanden. Laut einer Überlieferung wurde gegen die Juden der Vorwurf erhoben, sie hätten zwei persische Priester geschlagen. Daraufhin wurden die Hälfte der Juden von Isfahan getötet und ihre Kinder zwangsweise in die persische Religion aufgenommen. Von Kindern, die den Magiern übergeben wurden, weiss auch Raw Scherira Gaon zu berichten und darüber hinaus von der Hinrichtung des Exilarchen Huna bar Mar Sutra. Im Jahre 477 kam auch der unter dem Namen *Raba Tosfaa* bekannte Gelehrte um, und im selben Jahr »wurden Lehrhäuser zerstört und über die Juden verhängt, sie sollten nach persischem Recht leben«.³⁴ Gegen Ende des fünften Jahrhunderts geriet die jüdische Welt in Babylonien noch stärker ins Wanken. Unter dem

König Kowad I. (488–531) trat ein persischer Priester namens Mazdak auf³⁵ und gab sich als Prophet aus (500). Mazdak predigte asketische Lebensweise, fleischlose Kost, gemeinsamen Besitz von Gütern und Frauen u. a. Kowad übernahm seine Lehre, und seine Forderungen wurden Staatsgesetz. Nach kurzer Zeit zettelte jedoch die konservative Hierarchie im Staate mit Unterstützung des Militärs einen Aufstand an, und letztere vermachte den König für einige Zeit abzusetzen. Durch diese Unruhen wurden auch die Juden in Mitleidenschaft gezogen, wobei sich allerdings nicht eindeutig feststellen lässt, auf wessen Seite sie standen.³⁶ Jedenfalls wissen die jüdischen Quellen zu berichten, dass zu jener Zeit das Schulhaupt Raw Jizchak umgekommen sei,³⁷ während der Exilarch Mar Sutra (der Sohn jenes Huna, der unter Peros hingerichtet worden war) an der Spitze einer jüdischen Aufstandsarmee stand. Jener Überlieferung zufolge kämpfte Mar Sutra mit den Persern und errichtete für sieben Jahre (ca. 495–502)³⁸ sein eigenes Reich, wurde aber schliesslich gefangen genommen und am Brückenkopf von Mechosa erhängt. Dem Sohn des Exilarchen, der ebenfalls Mar Sutra hiess, gelang die Flucht ins Land Israel, wo er zum *Resch Pirka* (Leiter eines Seminars) ernannt wurde. Dies bezeichnet den Schlusspunkt einer dreihundertjährigen Epoche in der Geschichte der babylonischen Juden. Laut der rabbinischen Überlieferung wurde der babylonische Talmud mit dem Tode des letzten Rawina (im Jahre 500) abgeschlossen (»Schluss des Lehrens«), d. h. auf dem eigentlichen Höhepunkt der Verfolgung, die über die jüdische Gemeinde hereingebrochen war. An diesem Punkt sind wir weit entfernt von jener idyllischen Darstellung der babylonischen Juden, »die weder Gefangenschaft noch Verfolgung noch Plünderung kannten«, wie Firkoi ben Baboi berichtet. Dessenungeachtet waren sich die babylonischen Juden dessen bewusst, dass ihre Situation von der ihrer Brüder im Lande Israel verschieden war. Während nämlich der Tiefstand des israelischen Judentums über Jahrhunderte anhielt, erholte sich die babylonische Diasporagemeinde relativ rasch, und mit der gaonäischen Epoche begann ein neues Ruhmeskapitel in der Geschichte des jüdischen Babylonien. Und zweifellos verdankt das babylonische Judentum keinen geringen Teil seines Beharrungsvermögens seinen Leitern und Institutionen.

³⁵ Zu ihm und seiner Bewegung: O. Klima, Mazdak, Prag 1957; zu Mazdaks Einfluss auf die Juden Klimas Aufsatz Mazdak und die Juden, in: AO 24 (1956) S. 420–431; ferner: Y. A. Solodukho, The Mazdak Movement and Rebellion of the Hebrew Population, in: Soviet Views of Talmudic Judaism, Leiden 1973.

³⁶ Manche (Funk, Klima und andere) meinen, die Juden hätten die Grundlagen der Mazda-Religion nicht unterstützen können und seien daher von der neuen Sekte sowie vom König bis zu dessen Absetzung verfolgt worden. Widengren dagegen sieht in den Judenverfolgungen nur eine Nebenwirkung, die Juden könnten sogar den König gegen die Priester der Mazda-Religion, ihre eingeschworenen Feinde, unterstützt haben. Jedenfalls finden wir nach Kowads Rückkehr an die Macht jüdische Soldaten unter seinen Truppen (dazu die von Widengren in seinem oben ⁹ angegebenen Aufsatz, S. 145, angeführte Literatur).

³⁷ *Seder Olam suta*, S. 76.

³⁸ Dazu S. Funk, Die Juden in Babylonien, 200–500, Berlin 1902, S. 143.

³¹ Ketubbot 61a; Sewachim 19a; im Zusammenhang damit interessant ist Raw Aschis Erlaubnis, den Persern Waffen zu verkaufen, denn »sie verteidigen uns«. Awoda sara 16a.

³² Vielleicht ein Sohn der jüdischen Königin, der Exilarchentochter?

³³ *Iggeret Raw Scherira Gaon*, S. 94 f.; *Seder Tannaim wAmoraim*, Ed. Neubauer, S. 184. Laut Auskunft von Raw Scherira Gaon beteten die Schulhäupter, und »da verschlang ein Schakal den König Jazdagird in seinem Schlafgemach, und die Verfolgung ward aufgehoben« (S. 96).

³⁴ *Seder Tannaim wAmoraim*, ebda; *Iggeret Raw Scherira Gaon*, S. 97; *Seder Olam suta*, Ed. Neubauer, S. 76; Graetz in seinem Geschichtswerk vertritt die Auffassung, infolge dieser harten Verfolgung hätten Juden angefangen, aus Babylonien nach Arabien und Indien auszuwandern.

»Der Heilige, gepriesen sei Er, hat uns diese Torah als Baum des Lebens gegeben, und jeder, der all das tut, was in ihr geschrieben steht, und Ihn mit vollkommener richtiger Erkenntnis erkennt, der erlangt dadurch das Leben der kommenden Welt, und zwar erlangt er es je nach dem Mass seiner Taten und je nach dem Mass seiner Erkenntnis.«

Mose ben Maimon (1138–1204),
Hilkot Teschubah IX, 3

III Ein mittelalterliches hebräisches Werk über die Geschichte des Judentums im Zeitalter des Zweiten Tempels*

kommentiert und eingeleitet von David Flusser

Ein Buchbericht

Das hebräische Buch Josippon spielte im christlich-jüdischen Dialog des Mittelalters und der frühen Neuzeit eine nicht unbeträchtliche Rolle. Auf christlicher Seite beteiligte sich zum Beispiel Baronius, auf jüdischer Seite Azaria de Rossi an der Debatte. Rabbenu Gerschom (960–1028), der Begründer der deutschen Diaspora, schrieb das Buch vor fast 1 000 Jahren eigenhändig ab. Alle wichtigen jüdischen Kommentatoren – auch Raschi – zitierten es. Den mittelalterlichen Juden war es eine wichtige Quelle, aus der sie Kenntnisse ihrer alten Geschichte schöpften. Schon im 11. Jahrhundert wurde der Josippon ins Arabische übersetzt und später aus dem Arabischen ins Äthiopische. In einer altrussischen Chronik des 11. Jahrhunderts ist ein Teil des Josippon enthalten, ohne dass jedoch die Quelle genannt wäre. Der Josippon wurde auch sehr früh gedruckt. Die gedruckten Ausgaben wurden dann ins Lateinische, Tschechische, Polnische, Judendeutsche und Judenspanische übersetzt. Das Buch war bei den Juden sehr populär. Es wurde besonders am Chanukha-Fest und am Jahrestag der Zerstörung des Jerusalemer Tempels gelesen. Josephus Flavius heisst darin Joseph ben Gurion. Der israelische Staatsmann David Ben Gurion wählte seinen Namen nach ihm. Im Josippon ist die Zeit des Zweiten Tempels vom Ende des babylonischen Exils (Kyros) bis zum blutigen Ende der jüdischen Aufständischen gegen Rom in Masada enthalten. Es gelangte deswegen und wegen seiner hohen historiographischen und künstlerischen Werte zu ausserordentlicher Wichtigkeit. Der Herausgeber, Professor Dr. David Flusser von der Hebräischen Universität Jerusalem, fand aufgrund innerer Kriterien und einer ausdrücklichen Erwähnung in einer Handschrift heraus, dass das Buch Josippon im Jahre 953 n. Chr. in Süditalien, und zwar im byzantinischen Bereich, geschrieben wurde. Seine erste Hauptquelle war – laut Flussers Forschung – eine lateinische Handschrift, die 16 der 20 Bücher der »Jüdischen Altertümer« (Antiquitates) des Josephus Flavius und eine lateinische Bearbeitung des »Jüdischen Krieges« (de bello Judaico), die man Hegesippus nennt, enthielt. Die zweite Hauptquelle des hebräischen Verfassers des Josippon waren die deuterokanonischen Bücher der Vulgata, die auch die Zeit des Zweiten Tempels behandeln.

Man vergass den Namen des Verfassers des Josippon sehr bald und hielt sein Werk dann – schon im 11. Jahrhundert – als das Werk des Josephus Flavius selbst, da dieser ja im Buch oft erwähnt wird. Dadurch gewann das Buch unter den Juden eine ausserordentlich hohe Bedeutung. Man betrachtete es als zuverlässige Quelle aus der Zeit des Zweiten Tempels und der Tempelzerstörung. Ein jüdischer Priester und Heerführer von damals habe es verfasst. Teilweise veranschlagte man den Quellen-

wert des Josippon sogar höher als jenen des Talmuds. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurde die vermeintliche Autorschaft des Josephus Flavius ins Buch selbst eingefügt. Aus jener Zeit gibt es eine hebräische Bearbeitung – die sich in allen üblichen späteren hebräischen Drucken wieder findet –, in der sich Josephus Flavius selbst als Verfasser legitimiert. Er habe den Josippon für die Juden hebräisch verfasst, während er die Römer in einem andern Buch über den unter den Völkern bekannten Jüdischen Krieg informiert habe.

Das angebliche hohe Alter des Buches Josippon und sein angeblich altherwürdiger Verfasser erregten bald das Interesse der Muslim und vor allem der Christen. Der islamische Spanier Ibn Hasm suchte schon 100 Jahre nach der Abfassung des Josippon darin Nachrichten über Johannes den Täufer und Jesus. Im 12. Jahrhundert sammelte ein gelehrter Kleriker in Oxford Exemplare des Buches, um in ihm nach dem »Testimonium Flavianum« zu fahnden. Er und auch spätere christliche Theologen wollten aus dem Josippon nicht nur erfahren, was Josephus Flavius über Jesus geschrieben hatte. Sie wollten vielmehr darüber hinaus mit Hilfe dieser Nachrichten die Juden des Unglaubens überführen. Diese absichtsvolle Benützung des Josippon durch die Christen gegen die Juden wurde auch im Zeitalter des Humanismus gepflegt, allerdings in etwas anderer Weise. In diesem Zusammenhang muss man sich vor Augen halten, dass der mittelalterliche Verfasser seine Identität nicht verschwiegen hatte. Er hatte Josephus Flavius nur als Quelle angegeben. Die Verwischung der Autorschaft geschah erst später: im 12. Jahrhundert. Die meisten Humanisten lasen den Josippon in der sekundären Bearbeitung, in der bereits Josephus Flavius selbst als Autor fungierte. Das für die Quellenkritik geschärfte Auge der Humanisten konnte aber leicht sehen, dass das Buch nicht von Josephus Flavius stammen konnte. Als »eine mehr als jüdische Frechheit« bezeichneten sie deshalb das Buch Josippon. Von einem Buch, in dem von den Franken, Alemannen und Burgundern die Rede sei, werde behauptet, es stamme von Josephus Flavius!

Im ursprünglichen Text des Josippon, der nun in der von David Flusser besorgten neuen kritischen Ausgabe vorliegt, finden sich zwar – nach Hegesippus – Abschnitte über Johannes den Täufer, nicht aber über Jesus. Allerdings wurde schon sehr früh eine unfreundliche Geschichte über Jesus und den Ursprung des Christentums in manche Handschriften des Josippon hinein interpoliert. Diese Interpolation ist den modernen Forschern bekannt. In der Flusserschen Edition ist sie mit Anmerkungen abgedruckt (S. 439–442). In manchen Handschriften wurde die Interpolation über Jesus mit einem Satz zusammengefasst. Dieser Satz über Jesus existierte bereits in der Bearbeitung des Josippon in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, wie man aus den zwei Handschriften dieser Rezension erkennen kann. In den

* The Josippon (Josephus Gorionides), Edited with an Introduction, Commentary and Notes (hebr.) by David Flusser, Jerusalem (Bialik Institute) 1978.

ersten Druckausgaben findet er sich nicht mehr. Es ist fast sicher, dass er durch einen christlichen Zensor aus der handschriftlichen Vorlage gestrichen wurde. Man kann diesen Streichungsvorgang noch in einer Borgianus-Handschrift erkennen. In dieser Handschrift wütete ein Zensor an mehreren Stellen mit einer dicken Feder. Der katholische Gelehrte Baronius sah den dicken Strich über dem Satz über Jesus, als er Bibliothekar in der Vaticana war. Er meinte, der Satz sei von den »verstockten Juden« gestrichen worden. Empört schrieb er: »Es scheint, die Seite schreie selbst.« Hätte er die Handschrift weiter untersucht, hätte er erkennen müssen, dass die Missetat auf das Konto der kirchlichen Zensur, nicht des jüdischen Unglaubens zu buchen war.

Die Tatsache, dass der Josippon zu einem Pseudepigraphon geworden war und dass sein ursprünglicher Text den früheren Druckausgaben unbekannt war, führte dazu, dass man in der Forschung oft phantasiereiche Aussagen machte. Man forschte im angeblich hebräischen Volksbuch nach Spuren des alten jüdischen Volksglaubens. Dabei erhöhte man bisweilen sein Alter, um mit alten verborgenen Quellen über das Judentum aufwarten zu können. Es gelang nun David Flusser, Handschriften der ursprünglichen Fassung zu finden und diese ursprüngliche Fassung herauszugeben. Damit hat sich der falsche romantische Glanz des Josippon verflüchtigt. Wir besitzen nun ein mehr als 1 000 Jahre altes Werk, ein Denkmal der alten hebräisch-jüdischen Kultur des süditalienischen Mittelalters, das seinesgleichen kaum findet. Der alte hebräische Verfasser war kein Phantast, sondern ein Realist, ein gottbegnadeter Künstler und bedeutsamer Historiker, der seinen – uns auch bekannten – Quellen treuer folgt als seine jüdischen und nichtjüdi-

schen Zeitgenossen. Dies alles wird aus der neuen kritischen Ausgabe von David Flusser ersichtlich. Der Verfasser des Josippon ist nun in seinen Tendenzen greifbar. Er war kein Sklave seiner Quellen, sondern ein wahrer Historiker, der richtige Rückschlüsse aus seinen Quellen zu ziehen wusste. Auch heute, da wir die Quellen des Verfassers des Josippon unabhängig von ihm studieren, können von ihm viel für unser Verständnis der jüdischen Geschichte des Zweiten Tempels lernen. Das Buch Josippon ist ferner ein wichtiger indirekter Zeuge des Judentums seiner Zeit und seiner Umgebung. Wenn wir jetzt den ursprünglichen Josippon lesen, entdecken wir ein grosses Kunstwerk eines ausserordentlichen hebräischen Schriftstellers.

Die neue Ausgabe des Josippon ist als grundlegender erster Hauptteil für weitere Publikationen in Sachen Josippon gedacht. Sie enthält den kritisch edierten und kommentierten Josippon-Text samt einer ausführlichen Einleitung über allgemeine historische, textkritische und literaturgeschichtliche Probleme. In einem zweiten Teil werden der apparatus criticus, auf den sich der Text stützt, sowie die ausführliche Einleitung und die Indices folgen.

Die vorliegende, 491 Seiten umfassende, kommentierte und eingeleitete Ausgabe ist eine bedeutsame Tat. David Flusser arbeitete mit erstaunlicher Akribie, wobei ihn eine meisterhafte Beherrschung seiner Quellen begleitete. Weder die Mediaevisten noch die Judaisten noch die christlich-jüdischen Dialogiker werden in Zukunft an diesem Werk vorbeisehen dürfen. David Flusser verdient Dank und Anerkennung für seinen engagierten Willen zur wissenschaftlichen Kommunikation.

Clemens Thoma nach Rücksprache mit Professor Flusser

IV Rabbi David Kimchis polemische Auseinandersetzung mit dem Christentum*

Von Dr. Frank Talmage, Dozent für Judaistik an der Universität Toronto

Die Familie Kimchi

Unter den jüdischen Gelehrten, die angesichts der Verfolgung durch eine fanatische Sekte innerhalb des Islam, die Almohaden, im Jahre 1148 in Spanien in die Provence flüchteten, befanden sich auch Angehörige der Familie Kimchi: Rabbi Josef (1105–1170) und sein Sohn Mosche (gest. ca. 1190). In Narbonne, einem Zentrum jüdischen Lernens, befassten sie sich mit hebräischer Grammatik und mit Biblexegese¹. Rabbi Josef gehörte mit zu den ersten, die wissenschaftliche Werke aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzten; neben seinen Bibelkommentaren verfasste er noch zwei Grammatiken, *Sefer haSikaron* und *Sefer hagalui*. Sein Sohn Mosche trat in seines Vaters Fussstapfen und verfasste ebenfalls Bibelkommentare und sprachliche Abhandlungen wie etwa die Bücher *Mahalach Sche-*

wile haDaat und *Sefer Tachboschet*. Ein weiterer Sohn von Rabbi Josef, David Kimchi (1160–1235), verlor seinen Vater in früher Jugend und empfing sein jüdisches Wissen von seinem Bruder Mosche, den er stets »meinen Bruder und Lehrer« nennt. Nach eigener Auskunft² beschäftigte er sich die meiste Zeit seines Lebens damit, »Knaben in Talmud zu unterweisen«. Er ist der berühmteste unter den Kimchiden geworden; unter seinem Gelehrtennamen RaDaK (nach den Anfangsbuchstaben seines Titels und Namens: Rabbi David Kimchi) ist er als eine der Säulen jüdischer Sprachwissenschaft und Biblexegese im Mittelalter bekannt. In seinen beiden Büchern *Michlol* (Kompendium) und *Sefer haSchoraschim* (Buch der Wurzeln) hat er die sprachlichen Entdeckungen seines Vaters und Bruders samt seinen eigenen wohlgeordnet und in gut verständlicher Sprache dargelegt. Wie sein Vater, so gehörte auch RaDaK der rationalistischen Strömung innerhalb des Judentums an. In hohem Alter, im Jahre 1232, reiste RaDaK ins spanische Toledo und bemühte sich dort, die Anhänger des Maimonides in der heftigen Auseinandersetzung, die in der Provence und in Spanien um dessen philosophisches Werk entbrannt war, zu unterstützen. RaDaKs eigene rationalistische Neigung findet

* Einleitung zur hebräischen Ausgabe dieser polemischen Schriften: F. Talmage, *The Book of the Covenant and Other Writings*, Bialik Instit. Jerusalem 1974, S. 7–18; aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

¹ Über ihre Erwerbsquelle haben wir keine Nachrichten. Die Vermutung hat jedoch einiges für sich, dass Rabbi Josef von Beruf Lehrer war. Sowohl er als auch sein Sohn (in der Einleitung zu seinem Kommentar zum Buch der Chronik) sprechen von seinen Schülern, unter denen Rabbi Josef ibn Sabara und Rabbi Menachem ben Schimon, der seinerseits einen Kommentar zu den Büchern Jeremia und Hesekiel verfasste, bekannt sind.

² Einleitung zum *Sefer haSchoraschim*.

auch darin ihren Ausdruck, dass er viel Philosophisches in seine exegetischen Werke miteinbringt. Diese verstreuten Bemerkungen fügen sich nicht zu einem einheitlichen Ganzen zusammen, sondern wollen unter den Lesern Interesse an philosophischer Tradition, Literatur und Forschung wecken. Ob der Klarheit und Schlichtheit der Gedankenführung sowie des volkstümlichen Stils haben seine Kommentare weithin Berühmtheit erlangt.

Wie die Kimchiden darauf bedacht waren, die rationalistische Tradition innerhalb des Judentums zu verteidigen, so verteidigten sie auch das Judentum als ganzes gegen seine Rivalin, die christliche Kirche. Zu diesem Zweck verfasste Rabbi Josef das *Sefer haBerit* (Buch des Bundes) als eine Art Handbuch und Leitfaden für Juden, die sich genötigt sahen, mit Christen zu disputieren. Von diesem Werk ist bislang keine Handschrift bekannt; die einzige Fassung ist die gedruckte aus dem Sammelwerk *Milchemet Chowa* (Konstantinopel 1710), die auch der vorliegenden Ausgabe zugrunde liegt³. Nach Auffassung der meisten Forscher ist diese Abhandlung nicht aus einem Guss; der letzte Teil stammt von einem anderen Verfasser⁴, und auch der erste Teil ist nicht von einer Hand⁵. Ein eigenes Werk zur Disputation mit den Christen wie diese Abhandlung seines Vaters ist aus der Feder von RaDaK nicht auf uns gekommen. Es gibt jedoch Anzeichen dafür, dass auch ihm die Auseinandersetzung mit dem Christentum am Herzen lag, denn in seine Kommentare ist etliches an Polemik eingegangen. Vermutlich glaubte er, damit den Disputanten besser zu dienen, die doch in der Regel auf eine feste Reihe von Schriftversen hin angesprochen wurden, so wie die Christen ihre *testimonia* angelegt hatten. Das meiste polemische Material findet sich über seine Psalmen-Kommentare verstreut; es ist sogar zusammengestellt und als gesonderte Abhandlung herausgegeben worden unter dem Titel »Erwiderung des RaDaK an die Christen«⁶.

Unter dem Namen des RaDaK laufen noch weitere polemische Abhandlungen, so besonders *Wikuach leRaDaK* (Disputation von RaDaK), abgedruckt ebenfalls in dem Sammelband *Milchemet Chowa*. Dem RaDaK wird dieses Werk offensichtlich wegen der Einleitung zugeschrieben, die auf seinen Psalmen-Kommentar zurückgeht. In Wirklichkeit aber hat diese Einleitung mit der eigentlichen Abhandlung gar nichts zu tun; letztere zerfällt in zwei Teile: 1. eine kurze Disputation zwischen einem Juden und einem Franziskaner über das Kommen des Messias und 2. eine zweite längere Disputation über verschiedene Glaubensfragen. Aus den fremdsprachigen Wendungen und Zitaten

³ Ein zweites Mal gedruckt durch J. D. Eisenstein im *Ozar haWikkuhim* (New York 1922), allerdings in sehr entstellter und verderbter Form. Das *Sefer haBerit* ist in englischer Übersetzung erschienen: *The Book of the Covenant*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1972.

⁴ Scheinbar stammen diese Zusätze von der Hand eines Verfassers, der im 13. Jahrhundert gelebt hat, denn zweimal heisst es dort, dass die Zerstreuung des jüdischen Volkes nun schon mehr als 1200 Jahre andauere. Dazu jedoch die Ausführungen von Ch. H. Ben-Sasson, in: *Perakim II*, Schocken Institute, Jerusalem 1971, S. 86 Anm. 215.

⁵ Als verbessernde Zusätze sind unter anderem folgende Stücke in den Text eingebracht: 1. Ein Zitat aus der Disputation des Nachmanides in Barcelona; vgl. die Gesamtausgabe der Schriften des Nachmanides, Ed. Chavel, Jerusalem 1963, Bd. II, S. 317. 2. Ein Passus, der einem Rabbi Jizchak haLevi zugeschrieben ist. Letzterer wird mit Rabbi Jizchak bar Jehuda haLevi identifiziert, dem Verfasser des Werkes *Paaneach Rasa*, der im ausgehenden 13. Jahrhundert lebte (dazu S. Posnanski, *Der Kommentar zu Hesekiel und den Kleinen Propheten von Rabbi Elieser von Valencia*, Warschau 1909–1911, S. CVI f.). Möglicherweise ist er auch mit Rabbi Jizchak haLevi, Raschis Lehrer zu identifizieren (dazu A. Aptovitzer, *Einleitung zum Sefer Ravia*, Jerusalem 1936, S. 367).

⁶ Erstmals gedruckt als Anhang zum *Sefer haNizzachon* von Rabbi Jom-Tow Lipman, Mühlhausen, 1664.

innerhalb dieses Werkes geht hervor, dass diese Polemik tatsächlich zur Zeit des RaDaK oder nur wenig später, Ende 12. oder Anfang 13. Jahrhundert, abgefasst wurde und dass ihr Verfasser oder doch jedenfalls ihr Endredakteur in Norditalien sass⁷.

Die mittelalterlichen Disputationen

Seit seinem Entstehen unterhielt das Christentum einen ständigen Dialog mit seiner Mutter-Religion, dem Judentum. In der jüdischen Literatur finden sich von der tannaitischen Epoche an polemisch anti-christliche Äusserungen sowie Spuren eines Propagandafeldzugs gegen christliche Glaubenssätze. Andererseits sah sich die Kirche verpflichtet, das jüdische Volk unter ihre Fittiche aufzunehmen. Im mittelalterlichen Europa fanden sich die Juden fortwährend Christen gegenüber, die auf Auseinandersetzung mit ihnen erpicht waren, sei es im persönlichen Gespräch, sei es in öffentlichen Disputationen an Königs- und Fürstenthöfen. Und es kam vor, dass es den Vertretern des Christentums gelang, Juden zum Abfall von der Religion ihrer Väter zu bewegen; Rabbi Josef berichtet als Augenzeuge, »dass hochgestellte Persönlichkeiten aus unserem Volke sich anmassen, falsche Behauptungen aufzustellen . . . Ihre Torheit verleitete sie, Worte des lebendigen Gottes zu verkehren, nämlich die Worte der Propheten, und sie mit dem Glauben an Jesus zusammenzubringen . . .«. Für diejenigen, die der rhetorischen Überredungskunst nicht mächtig und auch mit den Grundsätzen der christlichen Religion nicht vertraut waren, bedurfte es einer schriftlichen Handreichung, wo der Disputant Anregung und Vorlagen finden konnte. So schreibt etwa Rabbi Josef: »Einer meiner Schüler hat mich gebeten, sämtliche Visionen und Prophezeiungen zu sammeln und zusammenzustellen, aus denen eine Erwiderung auf die Argumente der Ketzer und Ungläubigen zu gewinnen ist, die gegen unsere Religion Disputationen führen.« Ebenso schreibt auch RaDaK: »Hiermit habe ich dich unterwiesen, was ihnen zu diesem Psalm (II) zu erwidern, du füge nach eigenem Ermessen hinzu im Sinne dieser Ausführungen.«

Die mittelalterliche Polemik drehte sich immer um dieselben Themen: das Wesen der Gottheit, die Bedeutung der Erlösung, Vergeistigung in sakramentaler Form und Gebotsausübung. Die beiden disputierenden Parteien hatten dazu ihre festen Meinungen, jede die ihrigen, aber beide glaubten, die Wahrheit aus der Heiligen Schrift ableiten zu können. Schriftauslegung ist für den mittelalterlichen Menschen – Juden wie Christen – der beste und heiligste Weg zum Erweis der Wahrheit, welche Wahrheit dies auch sein möge. Daher finden sich in den jüdisch-christlichen Disputationen streckenweise wissenschaftlich formulierte und verstandesmässig wohlfundierte Ausblicke auf die Erklärung einzelner Verse oder Wörter. Manchmal umgekehrt; jedenfalls dürfen diese beiden in keiner Disputation fehlen. Dies wird ganz deutlich am Verhältnis zur Heiligen Schrift, die bei den Christen bekanntlich »Altes Testament« heisst. Sie fassten die hebräische Bibel als eine Art phrophetischen Vorspann zu ihrem Neuen Testament auf; demnach sei alles, was der Gottessohn vollbringen sollte, in den historischen Ereignissen des »Alten Testament« vorgebildet. So spricht RaDaK davon, dass die Christen »geistig« (*spiritualiter*) interpretieren, während die Juden die Schrift »körperhaft« (*corporealiter*) auslegen, ein in den Augen der Kirche verfehltes Schriftverständnis. Rabbi Josef Kimchi erwähnt zwei Deutungsweisen, nach dem »Buchstaben« (*litera*) und nach der »Ge-

⁷ Dazu mein Beitrag *An Hebrew Polemical Treatise: Anti-Cathar and Anti-Orthodox*, in: *HTThR* 60 (1967), S. 323 ff.

stalt« (*figura*), laut denen Vorbild in der hebräischen Bibel und Abbild im Neuen Testament einander entsprechen⁸. So handeln die vorliegenden Abhandlungen von den klassischen christologischen Stellen in der christlichen Argumentation, Stücke aus Psalmen (zusammengestellt aus dem Psalmen-Kommentar von RaDaK), Jesaja 9, 6, die christliche Belegstelle für Jesu Jungfrauengeburt, Daniel 9, 22, die auf den Messias Jesus gedeutet wurde, Genesis 49, 10, woraufhin der dort erwähnte *Schilo*-Gesandte Jesus sein sollte, mit dessen Kommen die Herrschaft von Israel gewichen sei. Die Juden dagegen ziehen, ausgerüstet mit Schriftbeweisen, gegen christliche Dogmata zu Felde: den Begriff der Dreieinigkeit, die Jungfrauengeburt, die Erbsünde, durch die von Adam her die ganze Menschheit befleckt sei, Jesu Niederfahrt zur Hölle, um die Seelen der Gerechten, die bis zu seinem Kommen kraft eben jener Erbsünde dort schmachteten, zu erlösen, die Vermittlerrolle der Heiligen zwischen Gott und Mensch, die Aufhebung der Gebote u. a. m.

Von jüdischer Seite wird in diesen Abhandlungen Wert gelegt auf die Rationalität des Judentums gegenüber der Irrationalität des Christentums. Juden konnten offenbar die fideistische These vernehmen: »Wer glauben will, braucht Jesu Worte nicht« (dazu im folgenden), woraufhin der jüdische Gesprächspartner sein Gegenüber an die religiöse kritische Rationalität verweist: »Warum gehst du deinen Glauben nicht mit dem Verstand und auf dem Weg der Rechtschaffenheit an? – wenn er mit einem Grossen spricht, einem Menschen, der seinen Glauben zu hinterfragen versteht, soll er darauf achten, denn das ist das Hauptstück – Du glaubst ja an einen Glauben, den der Verstand nicht zu rechtfertigen vermag.« Wenn ihre Gegner so argumentieren, brechen unsere Verfasser in die Worte aus: »Behüte uns der Himmel vor so einem Glauben, der nicht vom Verstand getragen ist!«, denn ein wahrer Glaube muss aufgrund der menschlichen Vernunft möglich sein. »Der Glaube wurzelt an den Wassern von Verstand und Vernunft in Weisheit und richtiger Kenntnis.« So werden sämtliche christlichen Glaubenssätze mit dem Massstab der Ratio gemessen, und Rabbi Josef schreibt gegen den christlichen Gesprächspartner: »Mein Verstand lässt es nicht zu, dass ich die Grösse Gottes herabmindere...«⁹. Das Prinzip besteht darin, Abweichungen vom »Weg der Wahrheit« oder vom »Weg des Verstandes« nicht zu dulden und auch selbst zu vermeiden, in der Hoffnung, dass dann »die Blinden ihre Augen auf tun und sagen: für wahr, Trugwerk haben unsere Väter übernommen, eitel Zeug, das nichts taugt«.

In der Tat nahm die Frage nach dem Verdienst der Väter und nach der Erwählungskontinuität in solchen Disputationen einen Ehrenplatz ein. Den modernen Zuhörer mögen die Argumente in diesem Streitfall ironisch verkehrt anmuten. Seit Beginn ihres Bestehens erhebt die Kirche den Anspruch: »Ich bin das wahre Israel (*verus Israel*), mir und meinen Gliedern gehören Erwählung, Verdienst der Väter und Verheissung«, deren die Synagoge – Israel nach dem Fleische – ob der Verwerfung Jesu verlustig gegangen sei. Die Juden behaupten dagegen: Falsch, ihr könnt gar nicht Israel sein, weder vom Namen, noch von der Sprache, noch von der innerlichen Solidarität mit der

konkreten historischen Vergangenheit, noch von der realen Gegenwart her¹⁰. Darüber hinaus stellten sie noch tief-schürfendere Fragen und gelangten zu der Feststellung, dass nicht der Name ausschlaggebend ist, sondern die Lebensführung, denn Israel ist an einem Israel-würdigen Verhalten zu erkennen. So gewann die Gesellschaftskritik bedeutenden Raum in der Geschichte der Disputationen. So erhebt im *Sefer haBerit* der Gesprächspartner den Vorwurf: »Ihr habt ja weder Glauben noch gute Werke noch Herrschaft noch Königtum, vielmehr alles eingebüsst.« Wenn der Jude auch auf die Entwendung der Königsherrschaft von Israel nichts zu erwidern weiss, so stellt er doch anhand der Zehn Gebote eine ausführliche Liste von guten Werken auf und legt dabei das Hauptgewicht – im Gegensatz zum Christen – nicht auf die »innerlichen« Gebote wie das erste, sondern auf die »praktischen«. Rabbi Josef geht ausführlich auf die Erziehung und Unterweisung der Kinder im Judentum ein und betont, dass die Eltern ihren Söhnen alles Böse verwehren und ihre Töchter nicht auf die Strasse lassen, »nicht so unkeusch wie die Töchter von Nichtjuden, die sich allenthalben herumtreiben«. Das läuft darauf hinaus: »Vom Kleinsten bis zum Grössten werden die Kinder in der Tora unterwiesen.« Dazu fügt der anonyme Kompilator der Zusätze zum *Sefer haBerit*: »Wir vergessen die heilige Lehre nicht, denn selbst die Frauen kennen sich in Geboten und Vorschriften aus und sind schriftkundig...« Alle diese jüdischen Tugenden – Anleitung der Kinder zum Leben nach der Tora, ihre Barmherzigkeit gegenüber ihren Brüdern, die in der Gastfreundschaft und im Verzicht auf Zinsnahme zum Ausdruck kommt und viele andere mehr – treten noch deutlicher in Erscheinung im Vergleich zum Verhalten der Christen, »die Menschen unterwegs ausplündern, sie aufhängen und ihnen teilweise die Augen ausstechen, Gästen entgegenziehen, aber nicht um ihnen einen ehrenvollen Empfang zu bereiten, sondern um sie zu quälen und ihnen ihre Verpflegung wegzunehmen«. Ausserdem erwidert der Jude auf die Beschuldigung des Christen, er nehme doch Zins: »Ihr aber, die ihr keinen Zins nehmt, verkauft euren Brüdern jegliches Handelsobjekt auf Zeit und zum doppelten Preis.« Solche Vorwürfe, die nicht nur von Juden, sondern auch von innerchristlichen Kreisen gegen den Ritterstand erhoben wurden, sollten den Christen an seiner empfindlichsten Stelle treffen. Und selbst auf den Einwand des Christen, es gäbe doch unter den Christen »Leute, die sich von der Welt und ihren Lüsten absondern und zurückgezogen in Wäldern und Wüsteneien ein asketisches Leben führen«, weiss der Jude zu erwidern: »Das ist einer unter tausend oder unter zehntausend, alle übrigen beflecken sich mit weltlichem Wandel.«¹¹

Das »Buch des Bundes« (*Sefer haBerit*)

Es lässt sich kaum entscheiden, ob es sich beim *Sefer haBerit* um das Protokoll einer tatsächlich stattgefundenen Disputation oder um einen imaginären Dialog handelt, der ausschliesslich zu didaktischen Zwecken verfasst wurde. Der Vergleich mit einer gleichzeitig entstandenen Abhandlung, den *Milchamot haSchem* (Gotteskriegen) von Rabbi Jaakow ben Rëuwen, ergibt, »dass die Disputation im *Sefer haBerit* offenbar nicht wirklich stattgefunden hat, denn die dort gestellten Fragen sind typische Routinefragen«¹². Allerdings sind im *Sefer haBerit* auch Spuren einer authentischen Disputation erhalten. Die Gesprächs-

⁸ Zum Begriff der »figura«. E. Auerbach, *Figura*, in: *Archivum Romanicum* 22 (1938), S. 436–89. Zu den Methoden der mittelalterlich-christlichen Exegese überhaupt B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952.

⁹ Er benützt sogar die ihm vorliegende jüdisch-philosophische Literatur und beruft sich an einer Stelle auf die *Chowot haLewawot* (Herzenspflichten) von Bachja ibn Pakuda; bekanntlich hat Rabbi Josef dieses Buch aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt.

¹⁰ Das *Sefer haBerit* endet mit einem Fragment, wo es um eben diese Frage geht.

¹¹ Zur im *Sefer haBerit* enthaltenen Gesellschaftskritik heranzuziehen der oben in Anm. 4 genannte Beitrag von Ben-Sasson.

¹² J. Rosental, *Milchamot haSchem*, Jerusalem 1963, S. XXII.

gegner äussern ihre Ungeduld bisweilen recht lautstark, und die Spannung zwischen beiden ist durchaus spürbar: »Nun komm doch zum Ende!«, »das ist doch alles müssiges Geschwätz!«, »das habe ich nun oft genug von dir gehört!«, »jetzt warte ich noch ein paar von deinen Fragen ab, . . . dann musst du das Feld räumen, und danach bringe ich meine Fragen an.« Beachtenswert ist auch das französische Substrat, das gelegentlich unter dem hebräischen Stil des Verfassers hervorschimmert. So sagt etwa der Christ: »Wer glauben will, braucht Jesu Worte nicht *aufzusuchen*«, d. h. das hebräische Verb ist wie das lateinische *petere* verwendet, und der Jude fragt: »Was sagt ihr *vom* Sabbat?« oder »*vom* Zins« und »nach einhelligem Zeugnis von unseren Vätern, von unserem Lehrer Mose und von unseren Propheten«, worin sich die französische Präposition »de« (von) widerspiegelt¹³.

Die »Disputation des RaDaK« und die Albigenser

Im 12. und 13. Jahrhundert erlebten die Juden den erbitterten Kampf der katholischen Kirche gegen die Sekte der Albigenser¹⁴ oder Katharer¹⁵ mit. Nach Meinung mancher war dies eine Weiterführung des antiken Dualismus, wie des von Marcion verkündeten, wonach Jesus die Verkörperung der guten Gottheit war, während der Gott Israels die böse Gottheit ist. Laut der gegen sie erhobenen Vorwürfe hielten die Albigenser die Materie für im Grunde böse, für einen Kerker der reinen Seele, und die Aufgabe des Menschen auf Erden bestehe darin, die Seele aus den Banden des Körpers zu befreien und zu ihrem Urgrund zurückzuführen. Sie untersagten den Genuss von Fleisch und Wein, und ihre Gegner unterstellten ihnen sogar, sie sähen in der Fortpflanzung nur die Auslieferung weiterer reiner Seelen an die Gefangenschaft dieser Welt. Das gespannte Verhältnis dieser Sekte zur römischen Kirche verschärfte sich zusehends, bis es in der Ausrufung eines Kreuzzugs gegen die Albigenser zu Beginn des 13. Jahrhunderts gipfelte¹⁶. So entstand eine dreiseitige Konfrontation zwischen der katholischen Kirche, der Sekte und den Juden. In der dem RaDaK zugeschriebenen Disputation sind Spuren dieser Frontstellung deutlich zu erkennen¹⁷. So zieht der Jude gegen beide Lager gleichzeitig zu Felde und schöpft seine Argumente gegen die einen wie die andern aus den Streitigkeiten zwischen Orthodoxie und Heterodoxie. Besonders interessant ist das zwiespältige Verhältnis der Kirche zum »Alten Testament«, das hervortritt, sobald sie sich genötigt sieht, dieses einerseits den Albigensern gegenüber in Schutz zu nehmen, es aber andererseits den Juden gegenüber als von untergeordneter Bedeutung darzustellen. Die Argumente innerhalb dieser Disputation lassen sich folgendermassen zusammenfassen:

a) Gegen die Katharer

Ein Teil der Katharer, hauptsächlich die extremen unter ihnen, erkannten Jesu Fleischwerdung nicht an, denn nach ihrer Auffassung war die Materie etwas Böses, daher durfte er nur Geist sein. Manche gingen sogar so weit, diese Behauptung auf seine Mutter Maria auszudehnen. Daher konnten sie nicht zugeben, dass Maria auf natürlichem Wege schwanger geworden sei, sondern behaupteten, Jesus sei durch ihr Ohr in ihren Leib gelangt und darin verblieben bis zum Zeitpunkt der »Geburt«. Der Gesprächspartner unseres Verfassers glaubte offenbar nicht

an die völlige Unkörperlichkeit Jesu, hielt aber trotzdem an der Schwängerung durchs Ohr fest.

b) In der Verlängerung des Glaubens an Jesu Unkörperlichkeit waren die extremen Katharer überzeugt, er könne sich in Marias Leib nicht von ihrem Blut ernährt haben und habe auch nach seiner Geburt weder gegessen noch getrunken. Unser Verfasser hält dafür, dass das Menstruationsblut, woraus der Fötus ernährt sowie die Muttermilch gebildet wird, ein schädliches Element enthalte, weshalb ein menschlicher Säugling schwach und hilflos zur Welt komme, während die Tierjungen bei der Geburt schon viel weiter entwickelt seien. Demnach – gibt der Jude zu bedenken – hätte Jesus, der ja weder dieses Blut noch diese Milch zu sich genommen habe, als Erwachsener und nicht als pflegebedürftiges Kind auf die Welt kommen müssen.

c) Laut dualistischer Überlieferung, wie aus der patristischen Literatur hervorgeht, wurde Adam verheissen, er werde fünf und einen halben Tag nach dem Sündenfall erlöst werden, und diese Tage bedeuten nach göttlicher Zeitrechnung (Ps. 90, 4) Jahrtausende. Dies stimmt genau überein mit den Berechnungen christlicher Chronisten zu jener Zeit, die Jesu Geburt im Jahr 5500 nach Erschaffung der Welt ansetzten.

d) Anti-katholische Argumente, die sowohl von Juden als auch von Katharern vorgebracht wurden:

1. Jesu Abstammung von David laut dem »Neuen Testament.« Nach kirchlicher Tradition galt Jesus als ein Nachfahre König Davids kraft seiner Geburt durch Maria; allerdings steht das nicht ausdrücklich im Neuen Testament, sondern dort ist nur Josef stammbaumässig auf David zurückgeführt (Matth 1, 16; Lk 3, 23). War Josef aber nur Jesu Pflegevater, so fiel den christlichen Theologen die Beweislast zu, auch Marias Abstammung von David abzuleiten; dies geschah mit dem Hinweis darauf, dass es in Israel üblich gewesen sei, Mädchen in die Familie ihres Vaters zu verheiraten, wie es bei den Töchtern Zelophehads (Num 27, 1–11) der Fall gewesen. In der anti-christlichen Polemik machten sich sowohl Juden als auch Katharer diese Schwierigkeit zunutze, die einen, um darzutun, dass Jesu in Wirklichkeit gar nicht aus dem Hause Davids stammte, die anderen, um zu erweisen, dass Maria keine menschliche Frau gewesen sei, sondern ein Engelwesen, das einen reinen Geist zur Welt gebracht habe.

2. Die Niederfahrt des Messias zur Hölle. Laut kirchlicher Überlieferung stieg Jesus in die Unterwelt hinab, um die Seelen der Patriarchen und der Gerechten, die vor seiner Ankunft gelebt hatten, von dort zu erlösen. Sowohl die Juden als auch die Dualisten konnten dies nicht annehmen, die einen, weil sie nicht zugeben wollten, dass die Patriarchen in die Hölle gefahren seien, die anderen, weil es für sie undenkbar war, dass die Erzväter, Gestalten des verderbten »Alten Testaments«, der Erlösung würdig gewesen sein sollten.

3. Die Verdammung Johannes des Täufers. Johannes der Täufer, laut kirchlicher Lehre der Begründer der konkreten Taufe mit Wasser, wird bei den Katharern sehr negativ dargestellt, und sie suchen ihm eine Kardinalsünde anzuhängen. Aufgrund einer Evangelienstelle behaupteten sie, Johannes sei in seinem Glauben an Jesus irre geworden und daher nicht wert, als einer seiner Anhänger zu gelten¹⁸.

¹³ Auch Einflüsse des Arabischen, Rabbi Josefs Muttersprache, sind erkennbar.

¹⁴ Albigenser = Einwohner der Stadt Albi.

¹⁵ Katharer = die Reinen (griech.).

¹⁶ Über die Katharer hat geschrieben A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, und dort ist die vorangegangene Literatur zu finden.

¹⁷ Ausführlicher ist dieser Punkt in meinem oben in Anm. 7 genannten Beitrag erörtert.

¹⁸ Matthäus 11, 2–10 ist berichtet, dass Johannes nach seiner Gefangennahme durch Herodes im Gefängnis von Jesu Auftreten gehört und zwei seiner Jünger zu ihm entsandt habe: »Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten? Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Gehet hin und saget Johannes wieder, was ihr sehet und höret: die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen

4. Jesu Göttlichkeit. Sowohl Juden als auch Dualisten lehnten die Vorstellung von Jesu Göttlichkeit ab. Die Katharer sprachen sich, ähnlich wie unser Verfasser, dahingehend aus, dass der Ausdruck »Sohn Gottes« rein metaphorisch zu verstehen sei, denn was vorliege, sei keine gemeinsame Substanz, sondern rein geistige Ähnlichkeit.
5. Die christliche Kirche erkennt die hebräische Bibel, das »Alte Testament« als eine legitime göttliche Offenbarung an, allerdings als dem »Neuen Testament« an Bedeutung untergeordnet, da diesem der Vorrang gebühre. Von der neutestamentlichen Offenbarung an sei die hebräische Bibel nur noch in deren Geiste zu interpretieren. Juden wie Katharer wandten an dieser Stelle ein, die Kirche

werden rein und die Tauben hören, die Toten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt; und selig ist, der sich nicht an mir ärgert.« Hieronymus versteht dies so, dass Johannes gar keine Zweifel an Jesu Messianität gehegt habe, sondern vielmehr habe fragen wollen, ob Jesus selbst in die Unterwelt hinabsteigen werde, um die Seelen der Gerechten zu erlösen, oder ob er zu diesem Behufe einen Boten entsenden werde.

hinke an diesem Punkt auf beiden Seiten. Die Katharer, welche in der hebräischen Bibel ein Werk der bösen Gottheit sahen, trachteten danach, diese völlig zu verwerfen, während die Juden zu erweisen suchten, dass sie weiterhin in Kraft und niemals aufgehoben worden sei.

6. Ein weiterer Einwand war gegen das orthodoxe Christentum wie gegen die Sektierer gleichermaßen gerichtet, nämlich die Sache mit Luzifer¹⁹, dem gefallenen Engel, der nach christlicher Lehre zum Teufel geworden ist. Nach dem Glauben eines erheblichen Teils der Dualisten hatte Gott zwei Söhne, Jesus und Satanael. Letzterer wurde ob seiner Überheblichkeit vom Himmel auf die Erde geschleudert und schuf daraufhin die irdische Welt. An dieser Stelle bringt der jüdische Disputant Argumente, die sowohl gegen die Lehre der katholischen Kirche als auch gegen die der Katharer stichhaltig sind.

¹⁹ »Lucifer«, Lichtträger, ist die Übersetzung des Ausdrucks in Jes 14, 12, den etwa Buber-Rosenzweig als »Schimmerer, Sohn des Frührots« wiedergeben; Luther übersetzt: »schöner Morgenstern«.

V Religion und Wissenschaft in Mittelalter und Neuzeit

Von Dr. Yeshayahu Leibowitz**, Professor emeritus für Organische und Biologische Chemie und Neurophysiologie an der Hebräischen Universität, Jerusalem */**

Innerhalb des weitgespannten Themas »Religion und Wissenschaft« möchte ich nur auf eine Sache eingehen, nämlich auf die Frage, ob die mittelalterlichen Diskussionen über Kontakte bzw. Wechselwirkungen zwischen Religion und Wissenschaft auch für die heutigen Diskussionen zum Verhältnis der beiden zueinander noch von Belang sind.

Vorweg gleich meine Antwort auf diese Frage; sie lautet: nein.

Diese negative Antwort stützt sich auf zwei verschiedene Faktoren: der eine historischer Art – die grundlegende Bedeutungsverschiebung, die sich innerhalb des Wissenschaftsbegriffes vollzogen hat; der zweite besteht in der Unterscheidung zweier verschiedener Möglichkeiten der religiösen Stellungnahme zur Wissenschaft, ein Unterschied, der zu allen Zeiten vorhanden war und fortbesteht bis heute.

Der hauptsächliche und entscheidende Unterschied zwischen dem, was man früher unter »Wissenschaft« verstand, und dem, was für uns Heutige »Wissenschaft« ist, liegt in der gewandelten Auffassung von der Beziehung zwischen dem kognitiven Element in unserer Erkenntnis der Wirklichkeit und dem wertenden Element dieser Erkenntnis. Mit anderen Worten: zwischen dem Wahrnehmen der Wirklichkeit bzw. ihrer Bedeutung. Bevor ich mich an verbindliche Aussagen im Reich der Geistes- und Gesellschaftswissenschaften wage, möchte ich zunächst von den Naturwissenschaften reden.

In der antiken Wissenschaft, die von Aristoteles ausgeht und von der Stoa sowie all ihren Tochterbewegungen

übers ganze Mittelalter hin ausgebaut worden ist, erhält die zu erforschende Wirklichkeit einen bestimmten Sinn beigelegt und wird unter dem Aspekt dieses Sinnes erforscht. Besonders deutlich kommt dies zum Ausdruck in den Begriffen »Form-« und »Zweckursache« (zwei von den vier »Ursachen« in der aristotelischen Lehre), die im methodischen Rahmen unserer wissenschaftlichen Forschung bedeutungslos sind. Unsere Naturwissenschaft fusst auf »Naturgesetzen«, während die antike und mittelalterliche Wissenschaft mit »Naturprinzipien« arbeitete. Dies ist ein so tiefgehender Unterschied, dass wer sich heutzutage mit Wissenschaftsmethodologie befasst, sich gelegentlich fragen muss, ob bis zum 17. Jahrhundert überhaupt eine Wissenschaft in unserem Sinne existiert hat, und das ungeachtet der bedeutenden Einsichten, zu denen die Wissenschaft früherer Epochen bereits gelangt war.

Die Sicht von Natur und Welt im Lichte des ihnen jeweils beigelegten Sinnes führte den antiken Forscher dazu, hinter den natürlichen Gegebenheiten etwas zu suchen, dessen Ausdruck sie darstellen; und wenn der Sinn der Naturerscheinungen nicht offenkundig war, so oblag es der wissenschaftlichen Erkenntnis, den in ihnen latent vorhandenen Sinn sichtbar zu machen. Daher bestanden im Mittelalter keine klaren Grenzen zwischen dem, was wir heute als Natur- bzw. Geisteswissenschaft bezeichnen – zwischen Wissenschaft und Philosophie. Da die Natur als solche als Ausdruck von irgend etwas, einer Tendenz oder eines Sinnes, oder als sich in den Erscheinungen äussernder Wert aufgefasst wurde, galten die Naturwissenschaften so wie uns heute die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften gelten.

So vollzieht sich etwa bei Maimonides, in den ersten vier Kapiteln seines »Buch des Wissens« (dem ersten seines grossen Werkes *Mischne Tora*), der Übergang von Theologie und Philosophie zur Naturwissenschaft ganz

* Hebräisch erschienen in: M. Hallamish/M. Schwarcz (Eds), *Revelation – Faith – Reason*, a collection of papers, Bar-Ilan University, Ramat-Gan, Israel, 1976, S. 9–18; übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

** In dem in Jerusalem in englischer Sprache erscheinenden »IMMANUEL« Nr. 8, Spring 1978, S. 106–111: »Religion and Science in the Middle Ages and in the Modern Era«.

unmerklich. Die Welt der analytischen Ratio, die Welt der Sphären und die Welt der Elemente bilden eine dynamische Einheit, denn die Erscheinungen im Bereich der Sphären oder der Elemente bringen eigentlich jeweils einen Sinn zum Ausdruck, und der Sinn ist das konstitutive Element der von der Ratio beherrschten Welt. Was sich in der wissenschaftlichen Sicht seit dem 17. Jahrhundert verändert hat, ist der damals neu eingeführte Begriff der funktionalen Beziehungen zwischen den Erscheinungen der von der Wissenschaft erforschten Welt; und funktionale Beziehungen haben keinen Sinn.

»Alles geht seinen gewohnten Gang« – nach unserer wissenschaftlichen Auffassung bedeutet dieser Grundsatz etwas ganz anderes als ursprünglich im Munde unserer Meister oder in der aristotelischen Wissenschaft. Auch die Alten wussten um Regel- und Gesetzmässigkeit im Lauf der Welt, und die antike, sogar die vorgriechische Astronomie ist der beste Beweis dafür. Schon früh äussert sich das Wissen um Regel- und Gesetzmässigkeit in der hebräischen Bibel (»solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht« – Gen 8, 22), und es liegt der Philosophie (= der Wissenschaft) seit Thales zugrunde. Jedoch rührte solche Gesetzmässigkeit nicht aus der Welt her, sondern aus deren Sinn: alles geht seinen gewohnten Gang, nicht weil die Welt diesen Gang geht, sondern weil sich darin etwas von ihrem latenten Sinn äussert.

Das aristotelisch-ptolemäische Weltbild von den Himmelskörpern, die sich in gleichförmiger Kreisbewegung befinden, ist nicht auf Naturbeobachtung gegründet: dass die Anschauung durchweg darauf schliessen lässt, dass es sich nicht um gleichförmige Kreisbewegungen handelt, war den Alten wohlbekannt. Sie unternahmen jedoch eine gewaltige intellektuelle Anstrengung, um sich selbst eine Astronomie aufzuzwingen, die zur Anschauung in Widerspruch stand, denn die gleichförmige Kreisbewegung galt als die »vollkommene Bewegung« schlechthin. Übrigens gehört in diesem Sinne Kopernikus noch zur mittelalterlichen Wissenschaft und hat keine neue wissenschaftliche Epoche eröffnet; ein Neuansatz hat hier erst mit Kepler stattgefunden, der die Bewegungen der Himmelskörper aus sich selbst betrachtete und sie nicht mehr an der »vollkommenen Bewegung« mass.

Deutlicher wird dies, wenn wir uns einem Bereich der modernen Wissenschaft zuwenden, wo diese Dinge noch nicht bis zu Ende gedacht und geklärt sind, nämlich der Biologie.

Die physikalischen Wissenschaften waren allesamt auf die Betrachtung der funktionalen Beziehungen zwischen den faktischen Gegebenheiten gegründet; in der Biologie dagegen wird noch heftig darüber diskutiert, ob die Biologie ganz auf diese Grundlage zu stellen sei oder ob darauf bestanden werden muss, dass die Erscheinungen des Lebens – mögen sie mit den Kategorien der physikalischen Wissenschaften auch noch so vollständig zu beschreiben sein – im Gegensatz zu den Erscheinungen der physikalischen Welt, nur als Ausdruck des »Lebens« aufgefasst werden dürfen. Heutzutage werden diese beiden Hauptrichtungen von Jacques Monod und Adolf Portmann vertreten. Auf biologischem Gebiet tendiert die experimentelle Forschung immer mehr dazu, sich vom Problem des Lebens ab- und den Mechanismen, die das Leben in Gang halten, zuzuwenden. Diese Mechanismen lassen sich mittels der funktionalen Beziehungen zwischen den Erscheinungen beschreiben. Die Frage, ob es sich bei diesen Mechanismen um das Leben selbst handelt oder

ob sie es nur in Gang halten, bleibt davon völlig unberührt.

Von dieser Einzelerscheinung können wir auf das Ganze schliessen. Die antike Wissenschaft, nämlich die mittelalterliche, machte keinen Unterschied zwischen den in Natur und Welt wirksamen Mechanismen und der Natur und der Welt selbst. Daher die Gegenüberstellung von »Natur und Wissenschaft« im Mittelalter: wenn Gehalt und Resultate der Wissenschaft einen Sinn haben und diesen zum Ausdruck bringen, so befindet sich der wissenschaftlich Tätige auf derselben Ebene wie derjenige, der sich mit der Stellung des Menschen vor Gott, einem sinnhaften Geschehen, befasst.

Ohne nun die Frage zu entscheiden, ob Religion und Wissenschaft ineinander verwoben sind, ob sie auseinander- oder zusammengehen – so steht doch jedenfalls fest, dass sie einander begegnen, und zwar auf der Ebene der Suche nach dem Sinn.

Wenn die Wissenschaft aber nicht mehr als das Gefüge der funktionalen Beziehungen ist, die wir zwischen den faktischen Gegebenheiten wahrzunehmen vermögen, dann kann die von der Wissenschaft geschilderte Welt keinen Sinn zum Ausdruck bringen. Wir reden vom »Lauf der Welt« im wörtlichen Sinne und lassen es dabei bewenden.

Das bedeutet, dass Naturwissenschaften und sämtliche Richtungen und Bereiche des menschlichen Denkens, wo es um den Sinn geht, sich auf keiner gemeinsamen Ebene treffen können. Unsere Wissenschaft ist wertfrei und bezieht gerade daraus ihre objektive Verbindlichkeit: unsere Wissenschaft ist eine und dieselbe für alle, die sie verstehen, unabhängig vom sinnhaften Denken der einzelnen Wissenschaftler, deren Weltbilder jeweils voneinander abweichen mögen.

Heutzutage findet eigentlich gar keine Konfrontation mehr statt zwischen Naturwissenschaften und Philosophie, zwischen Natur- und Gesellschaftswissenschaften oder zwischen Naturwissenschaften und Geschichte, von Naturwissenschaften und Religion ganz zu schweigen. Die wissenschaftliche Naturerkenntnis wird mehr und mehr ihres Sinngehalts entleert. Einen gewissen Höhepunkt hat dieser Prozess in der vorigen Generation innerhalb der Physik erreicht, in der durch die Relativitätstheorie ausgelösten Umwälzung, die vom Laienpublikum als philosophische Revolution betrachtet wird, wohingegen ihre Bedeutung darin liegt, dass die Physik sich unbewussten, zum Teil sogar bewussten Ballastes metaphysischer Kategorien entledigte, die der klassischen Physik vom 17. bis ins 19. Jahrhundert anhafteten.

Bei der Relativitätstheorie handelt es sich um keine Philosophie von Raum und Zeit, sondern um eine Kritik an der Methode, nach der Raum und Zeit bis dahin beobachtet und gemessen wurden. Sie hatte die philosophischen Voraussetzungen, die Newtons Physik noch in sich barg, abgelegt. Newton hatte noch den dunklen Anspruch tun können, der Raum sei das *sensorium* Gottes. Dagegen geht es dem heutigen Wissenschaftler nicht um das Wesen von Raum und Zeit; was er seinen Vorgängern voraus hat, ist jedoch ein Wissen um die Probleme, die sich ergeben, wenn man den Umfang von Raum und Zeit festzustellen sucht, der bei der Formulierung der funktionalen Beziehungen auftaucht, um deren Erforschung sich die Physik bemüht.

Auch aus diesem Detail lässt sich auf das Ganze schliessen. Die moderne Wissenschaft wirft keine philosophischen Fragen auf, und ihr Fortschritt im Sinne von erweiterter Erkenntnis und tieferem Verständnis der realen

Gegebenheiten besteht darin, dass sie die Fragen nach dem Sinn der Realität immer weiter hinter sich lässt. Daher ist sie so objektiv: sie ist eine und dieselbe für die Angehörigen der verschiedensten Weltanschauungen. Sokrates und seine Nachfolger trachteten danach, die Erkenntnis der Wahrheit (*episteme*) von den verschiedenen »Ansichten« (*doxai*) über dieselbe frei zu machen. Dieses Ziel verfolgt die moderne Wissenschaft im Bereich der Naturerkenntnis.

Ist demnach ein Kontakt zwischen Religion und Wissenschaft überhaupt noch möglich?

Im Mittelalter bewegten sich religiöses und wissenschaftliches Denken auf einer gemeinsamen Ebene. Dagegen beschränken sich heutzutage die Kontaktpunkte zwischen Religion und Wissenschaft auf den schmalen Bereich der kognitiven Grundlagen der Religion, wohingegen die Wissenschaft im Hinblick auf sämtliche übrigen Bereiche religiösen Denkens und Handelns indifferent geworden ist.

Es ist sehr fraglich, ob die kognitiven Grundlagen ein wesentlicher Bestandteil der Religion sind, und diese Frage stellt vielleicht den interessantesten und wichtigsten Gegenstand der heutigen Religionsphilosophie dar. Vermittelt die Religion Wissen?

Mittelalterlichen Menschen, die gedanklich nicht zwischen Wissen und Sinn unterschieden, war dies selbstverständlich. Der Sinn, den sie der Wirklichkeit beilegen, bestand in dem Wissen von der Welt, das sie besaßen oder zu besitzen glaubten. Um noch einmal auf das Beispiel von der Bewegung der Himmelskörper zurückzukommen: Ihr Wissen um diese Bewegung beruhte nicht auf Beobachtung oder auf darauf gegründeten Berechnungen, sondern auf ihrer Überzeugung, dass dies eine vollkommene Bewegung sein müsse, demnach eine gleichförmige Kreisbewegung. Nicht weil es eine gleichförmige Kreisbewegung ist, ist sie vollkommen, sondern weil es eine vollkommene Bewegung ist, muss es eine gleichförmige Kreisbewegung sein. Der Sinn war es, der das Wissen ausmachte. Heutzutage dagegen braucht das aus der Wissenschaft gewonnene Wissen keinen Sinn zu haben, genausowenig wie wir im religiösen Denken einen Wissensgehalt zu suchen brauchen.

Wir haben eine Quelle des Wissens (der Information), nämlich die Wissenschaft, und psychologisch gesehen drängt sich das von ihr vermittelte Wissen dem Bewusstsein des sie Verstehenden auf, denn der Mensch hat keine Möglichkeit, *nicht zu wissen*, was er weiss. Das entscheidende Moment der religiösen Empfindung und des religiösen Bewusstseins besteht nicht in dem Sachwissen, das aus der Religion zu gewinnen oder nicht zu gewinnen ist, sondern im Wesen der Religion als einer an den Menschen gerichteten Forderung: Gott zu dienen. Schon von jeher war dies der Grundzug des Judentums, der nur heutzutage viel stärker hervortreten mag als im Mittelalter, als der Religion noch zusätzlich ein informativer Wert zugeschrieben wurde.

Wenn die Wissenschaft, aus der wir unser Wissen beziehen, glaubens- und wertfrei ist, dann ergreift die Welt des Menschen, der sich seiner Stellung vor Gott bewusst ist, ihn nicht vom ihm vermittelten Wissen her, sondern sein religiöses Bewusstsein konzentriert sich um den Punkt, wo er den aus dieser Stellung resultierenden Anspruch vernimmt: das Joch der Weisung und der Gebote auf sich zu nehmen.

Angedeutet finden wir den Unterschied zwischen diesen beiden Aspekten im Judentum vielleicht – wenn auch indirekt – wenn wir den Anfang von Maimonides'

»Buch der Erkenntnis« und den des *Schulchan Aruch*, des verbindlichen Ritualkodex, einander gegenüberstellen: »Das tragende Fundament und das Rückgrat der Weisheit besteht im Wissen darum, ...« einerseits und »so soll sich der Mensch am Morgen mit Löwenmut erheben, Gott zu dienen« andererseits.

Um jedem Missverständnis vorzubeugen, bei dem »Wissen«, auf das Maimonides zielt, handelt es sich um kein wissenschaftliches Sachwissen, sondern um Gotteserkenntnis (im Sinne des Verses Jer 9, 23: »Zu begreifen und mich zu erkennen«), und der Kommentator des *Schulchan Aruch* hat sehr richtig Maimonides' »Wissen« als den Wurzelgrund von Glauben und Dienst an Gott erkannt und deshalb den ersten Paragraphen des *Schulchan Aruch* durch einen Abschnitt aus dem »Führer der Verirrten« von Maimonides ergänzt.

Anders als im Mittelalter treffen sich heutzutage wissenschaftliches und religiöses Denken auf keiner gemeinsamen Ebene; mit anderen Worten: die Gemeinsamkeit von Sicht der Welt als solcher und Sicht der Verpflichtung des Menschen in seiner Welt ist aufgehoben. Über einiges vom »Lauf« der Welt wissen wir dank der Wissenschaft Bescheid. Wissenschaftler wissen allerdings, wie wenig wir eigentlich wissen, so dass jede zusätzliche Information neue Horizonte des Nicht-Wissens vor uns aufreißt; das wenige jedoch, das wir wissen, *wissen* wir wirklich, und dieser Inhalt unseres Bewusstseins lässt sich nicht durch Faktoren von ausserhalb der wissenschaftlichen Erkenntnis erschüttern. Die mit den Mitteln wissenschaftlicher Erkenntnis erfasste Welt ist jedoch glaubens- und wertfrei, sie hat keinen Sinn und bringt nichts zum Ausdruck. Erst das Bewusstsein des Menschen, dass er vor Gott steht, stösst ihn auf die Frage nach dem Sinn.

Übrigens ist darauf hinzuweisen, dass das oben über den religiösen Glauben Gesagte in diesem Zusammenhang auch für andere Bereiche des menschlichen Lebens gilt, die einen Sinngehalt haben, wie Geschichte, Psychologie, Soziologie u. ä.; auch diese lassen sich nicht mit den Mitteln der modernen Wissenschaft (= Naturwissenschaft) behandeln, nur dass sich die Religion von ihnen noch darin unterscheidet, dass ihr Sinn normativer Art ist: sie verpflichtet den Menschen zum Dienst an Gott. Was die Reduktionstendenzen innerhalb der Wissenschaftsphilosophie betrifft, wo versucht wird, auch die Welt von Sinn und Wert auf die Grundlage von funktionalen Zusammenhängen, die sich aus der Realität zwangsläufig ergeben, zu stellen, so haben sie sich bis heute allesamt als Fehlschlag erwiesen. Nicht nur die Suche nach »Wissenschaft an sich«, die sämtliche Natur-, Geistes- und Gesellschaftswissenschaften umfassen sollte, ist gescheitert, sondern selbst innerhalb der Naturwissenschaften hat sich etwa die Biologie nicht auf Physik und Chemie zurückführen lassen.

Zusammenfassend bleibt festzustellen: Das Bewusstsein des Menschen, vor Gott zu stehen, ist unabhängig von seiner Erkenntnis der wissenschaftlich erfassbaren Welt. Dieses grosse Wort wurde bereits am Ende des Versöhnungstages, im Schlussgebet gesagt: »und da ist kein Vorrang des Menschen überm Tier, denn alles ist Dunst« (Eccl. 3, 19, in Bubers Übersetzung). Der Mensch als Naturprodukt unterliegt wissenschaftlicher Erforschung und ist ein Rädchen im Getriebe der funktionalen indifferenten Beziehungen zwischen den in der Natur wirksamen Faktoren; weiter heisst es jedoch im Gebet: »Du hast den Menschen ausgesondert von Anbeginn und ihn erkannt, dass er vor dir stehe.«

Demnach ist es dem mittelalterlich religiösen Denker, der

die Versöhnungsgebete sprach, schwergefallen, den Vers »da ist kein Vorrang des Menschen überm Tier« so ganz zu akzeptieren. Nur dem Grössten im Glauben, Maimonides, war es beschieden, den Sinn dieses Verses in seiner ganzen Tiefe auszuschöpfen, sich über die »wissenschaftliche Erkenntnis« seiner Epoche zu erheben und die Auffassung vom Menschen als dem Ziel der Schöpfung zu negieren (Führer der Verirrten III, 13–14). Die meisten Religionsphilosophen schlossen aus ihrer »Wissenschaft« darauf, dass die natürliche Wirklichkeit nur einen Sinn zum Ausdruck bringt. Und dieser Sinn besteht in der Ausrichtung auf den Menschen hin.

In der Welt *unserer* Wissenschaft ist der Mensch – in seiner Eigenschaft als Naturprodukt – ein Objekt wissenschaftlicher Forschung ebenso wie das Tier: und diese Forschung gründet sich auf eine Methode, die keinerlei Rücksichten auf Wert und Sinn enthält, und folglich ist der Forscher nicht gebunden, in der natürlichen Realität des Menschen Sinn und Wert zu finden. Wenn der Mensch als ein Wesen, das Gefühle und Empfindungen, Gedanken und Meinungen, Willen und Verlangen besitzt, nicht aufhören darf, in Sinn- und Wertvorstellungen zu denken, so muss er sich notgedrungen nicht an die Wissenschaft, sondern an eine atheistische Metaphysik oder an einen religiösen Glauben halten.

Für uns Heutige gibt es keine Welt der »Wissenschaft« im mittelalterlichen Sinne, wo sich Religion und Wissenschaft – freundlich oder feindlich – begegneten: die beiden stehen einander völlig fremd gegenüber.

Frage: Prof. Leibowitz hat von Werten in wissenschaftlicher und religiöser Hinsicht gesprochen; ich möchte nach den Werten überhaupt fragen: ist etwa auch das Verhältnis der Wissenschaft zur Wahrheit irrelevant?

Antwort: Der Begriff »Wahrheit« hat zweierlei Bedeutung: es gibt eine instrumentale und eine werthafte Wahrheit. Die Wahrheit der Wissenschaft ist die instrumentale. »Wissenschaftliche Methode« und »Wahrheit« sind eine Tautologie: ich kann eine Differentialgleichung nur mittels korrekter Mathematik integrieren; mit falscher Trigonometrie kann ich die Entfernung der Sonne von der Erde nicht berechnen. Die Methode der wissenschaftlichen Forschung ist die Wahrheit der Realität, ob es dem Forscher nun passt oder nicht, ebenso wie jemand eine Maschine nur gemäss der Wahrheit der Mechanik in Gang setzen kann. Aufgrund einer falschen oder fehlerhaften Mechanik funktioniert die Maschine nicht. Die »richtige« Behandlung der Maschine ist nicht Ausdruck eines Strebens des Mechanikers nach »Wahrheit«, sondern nur dafür, dass »Wahrhaftigkeit« dabei unumgänglich ist, wenn er mit Hilfe der Maschine etwas erreichen will. Entsprechend bringt auch die wissenschaftliche Forschung eigentlich nicht ein Streben nach Wahrheit zum Ausdruck, denn auch hier wird die Wahrheit dem Forscher aufoktroiert, will er zu theoretischen oder praktischen Resultaten gelangen. Auch die Möglichkeit böswilliger Täuschung ist ausgeschlossen, denn jeder wissenschaftliche Forscher unterliegt der Kontrolle seiner sämtlichen Kollegen, und hier lässt sich Betrug eindeutig als solcher erweisen, im Unterschied zu falschen Aussagen im Bereich von geäusserten Ansichten und Einsichten, politischen und sozialen Schlagworten, metaphysischen Lehren u. ä. Dort lässt sich eine falsche Aussage zwar zurückweisen, aber nicht als Betrug *erweisen*. Folglich stellt die »Wahrheit« innerhalb der Wissenschaft ein unentbehrliches Mittel für das Funktionieren dieser Wissenschaft dar.

Es gibt jedoch auch eine Wahrheit in ganz anderem Sinne: die werthafte Wahrheit, die dem Menschen nicht auf-

gezwungen wird, die er nicht anzuerkennen und nach der er nicht zu handeln braucht, es sei denn, er entschliesse sich bewusst dazu. Solcher Art ist die Wahrheit in den Beziehungen des Menschen zu seinem Mitmenschen, zwischen Mann und Frau, zwischen dem Menschen und der ihm gestellten Aufgabe, zwischen dem Menschen und seinem Volk oder Vaterland. In all diesen Bereichen ist Täuschung möglich. Der Erfolg eines Menschen in all diesen Bereichen hängt nicht davon ab, ob er ehrlich ist; mag er ein Lügner, Betrüger oder Verräter sein. Man kann ihm nicht nachweisen, dass er betrügt. Jemand kann in der Politik Karriere machen und dabei Prinzipien und Vorstellungen vertreten, die er im Grunde seines Herzens für falsch hält, aber nur der Herzen und Nieren prüft, kann feststellen, dass dieser Mensch ein Lügner ist. Demnach besteht keinerlei Korrelation zwischen der instrumentalen Wahrheit der Wissenschaft und der werthafte Wahrheit menschlichen Verhaltens. Die Wahrheit der Wissenschaft ist kein »Wert«, sondern ein wissenschaftliches Faktum. Werte dagegen sind nicht in der Realität verankert, sondern der Mensch trachtet danach, sie der Realität (einschliesslich seiner selbst) überzustülpen. Alles was in der Realität verankert ist, ist wertfrei, denn es ist *so und nicht anders*.

Frage: Woher erhalten wir dann eigentlich werthafte Wissen, wie gelangen wir zur werthafte Wahrheit?

Antwort: Die werthafte Wahrheit ist nicht eine Sache von Wissen. Sie ist nicht kognitiv, sondern intentional. Sie besteht darin, dass der Mensch wahrhaftig sein *will*. Ein Forscher dagegen, der zu wissenschaftlichen Resultaten gelangen will, *muss* wahrhaftig sein.

Frage: Können Sie bitte kurz etwas dazu sagen, wie Denken und Biologie zusammenhängen? Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem, was Sie über die Biologie gesagt haben, und dem Denken des Menschen?

Antwort: Ein Biologe, der den Menschen erforscht, stösst auf das Phänomen des Denkens, d. h. auf die Tatsache, dass der Mensch ein denkendes Wesen ist, überhaupt nicht. Die Methode der biologischen Forschung führt den Forscher auf physisch-chemische Gegebenheiten innerhalb von materiellen Strukturen (Organismen) und auf die sich dort abspielenden Vorgänge: Umwandlung von Materie in Energie und umgekehrt. Sie führt ihn jedoch niemals auf psychische Vorgänge. Ein grosser Zweig der Biologie ist die Hirnforschung, die anatomische und physiologische Erforschung des Gehirns. Dort wird die Struktur des Gehirns aufgedeckt, vielleicht die komplizierteste überhaupt in der Wirklichkeit des Kosmos, dort wird festgestellt und vielleicht sogar gemessen, was sich physikalisch und chemisch im Gehirn abspielt. Die Tatsache, dass der Besitzer dieses Gehirns denkt, fühlt oder empfindet, sich erinnert oder will u. ä., ist mit den Kategorien der Biologie nicht fassbar.

Frage: Vermitteln die heiligen Schriften wissenschaftliche Information?

Antwort: Es ist sehr zweifelhaft, ob der Bibel – selbst ihren erzählerischen Teilen – informativer Wert zugewiesen werden darf wie dem Inhalt von Geschichts- oder sonstigen Lehrbüchern. Worin besteht der Unterschied zwischen heilig und profan? In religiöser Glaubenshinsicht lassen sich die Weisung und die gesamten heiligen Schriften nur als Darstellung des Menschen gegenüber einem menschlichem Wissen übergeordneten Anspruch verstehen – der Forderung, Gott zu erkennen und ihm zu dienen, eine Forderung, die in verschiedene mensch-

liche Ausdrucksweisen gekleidet wird: Gebote, prophetische Schau, Poesie, Gebet, Betrachtung, Erzählung. Der erste Vers der Bibel vermittelt mir keinerlei sachliche Information, denn ich kann daraus kein Faktum entnehmen, das meinem Bewusstsein fasslich wäre: sobald ich versuche, dem ersten Wort der Bibel einen Sinn – d. h. einen mir verständlichen Inhalt – zu geben, verstricke ich mich unwillkürlich in die Jahrtausendealte metaphysische Frage nach dem Anfang der Zeit, eine Frage, die Antinomien und Paralogismen nach sich zieht. Auch das zweite Wort der Bibel lässt sich nicht in einen Begriff übersetzen, der eine Tat, ein Geschehen oder einen Vorgang zum Ausdruck brächte, den ich mir bewusst machen könnte. Aus dem ersten Vers erhalte ich keinen Aufschluss über etwas, das sich zugetragen hat, sondern erfahre ein Grundprinzip des Glaubens: *die Welt ist nicht Gott* – womit sowohl Atheismus als auch Pantheismus zurückgewiesen sind. Ähnlich lese ich »Gott stieg herab auf den Berg Sinai« – wenige Worte in ganz einfacher Sprache! Dabei verlange ich doch bereits von einem siebenjährigen Kind, das Bibel lernt, dass es versteht, dass Gott nicht irgendwo oben wohnt und von dort herunterkommt. Folglich deckt sich auch hier der Sinn der »menschlichen Sprache«, in der die Bibel angeblich spricht, nicht mit der Bedeutung der angesprochenen Sache. Darüber hinaus möchte ich noch grundsätzlich fragen: Würden die heiligen Schriften dem Menschen nur Wissen vermitteln, inwiefern wären sie dann »heilige« Schriften? Alles, was der Mensch wissen muss, ist profan. Wissen erlange ich durch historische, philologische, physikalische, chemische oder biologische Forschung. Und Wissen vermittele ich meinen Schülern in einigen dieser Fächer. Die Vorstellung, dass Gott auf den Berg Sinai herabgestiegen sei (in allen möglichen Bedeutungen dieser Aussage), um in Konkurrenz zu treten mit einem Professor, der über Geschichte, Physik oder dergleichen doziert, ist entweder eine Torheit oder eine Blasphemie.

Frage: Eine kleine Bemerkung möchte ich anbringen. Eine gewisse Andeutung – ein Bemühen, die Religion

von der Wissenschaft zu trennen – finde ich bei Ibn Esra. Er hat bereits die grosse Menge wissenschaftlicher Aussagen in Büchern über religiöse Dinge als fehl am Platze empfunden. Davon spricht er in der Einleitung zu seinem Bibelkommentar. Das wäre in unserem Zusammenhang vielleicht interessant.

Antwort: Weit mehr als eine Andeutung findet sich in diesem Stücke bei Maimonides, und dort sind die Dinge sehr scharf und rühren an die Grundfesten des Glaubens, denn sie beziehen sich nicht nur auf das Wissen der Wissenschaft, sondern auch auf das der Metaphysik. Das Hauptanliegen des »Führers der Verirrten« besteht scheinbar darin, das in den heiligen Schriften verborgene metaphysische Wissen aufzudecken; sobald Maimonides jedoch zum Buche Hiob gelangt, scheint sich seine Einstellung von Grund auf zu verändern. Maimonides legt Wert darauf, dass die Gott in den Mund gelegte Antwort auf Hiobs Vorwürfe betreffs der göttlichen Vorsehung nicht abweicht von »den natürlichen Dingen, seien es Elemente, höhere Zeichen (im Bereich der Sphären), natürliche Organismen oder sonst etwas« – ohne diese »natürlichen Dinge« irgendwie zu begründen oder zu deuten; und Hiob gibt sich mit dieser Antwort zufrieden, denn bei dieser göttlichen Offenbarung ist ihm deutlich geworden, »dass seine Vorsehung nicht ist wie unsere, seine Leitung seiner Geschöpfe nicht wie unsere Leitung unserer Angelegenheiten ... sein Wissen nicht wie unser Wissen, noch seine Absicht, Vorsehung oder Leitung wie unsere Absicht, Vorsehung oder Leitung«; sobald ein Mensch zur Erkenntnis dieser Wahrheit gelangt, und dies ist der Glaube, fordert er keine Antworten auf metaphysische Fragen mehr: »ob (Gott) weiss oder nicht, ob er den Menschen durch Vorsehung leitet oder im Stich lässt, liebt er ihn doch immer mehr« – an die Stelle der Forderung nach Wissen über Gott tritt die »Liebe«. Zum Abschluss seines *Mischne Tora* erklärt Maimonides das Wissen um das endzeitliche Geschehen für unwichtig: »(die Aussagen über die messianische Erlösung) sind nicht zum Prinzip zu erheben, denn sie führen den Menschen weder zu Gottesfurcht noch -liebe.«

»Das ist die Alternative, keine andere gibt's. Ist das Judentum Gottesstiftung, so ist es bestimmt, die Zeiten zu erziehen, nicht aber sich von den Zeiten erziehen zu lassen. Von Anfang an hat Gott das Judentum und somit seine Bekenner in Gegensatz zu den Zeiten gesetzt. Jahrtausendlang war das Judentum der einzige Protest gegen eine ganze heidnische Welt, und wenn dieser Gegensatz von Jahrhundert zu Jahrhundert abgenommen, so war dies nicht, weil das Judentum sich den nichtjüdischen Zeitverhältnissen gemäss gestaltete, sondern weil immer mehr und mehr Keime des jüdischen Geistes, Funken vom jüdischen Gottesworte im Schosse der nichtjüdischen Welt aufgegangen, weil immer mehr und mehr das jüdische Gotteswort seine stille Mission auf Erden erfüllt.«

Samson Raphael Hirsch (1808–1888),
Gesammelte Schriften, Bd. 1, S. 152 f.