

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

IMMANUEL VIII/1979 Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

- I »Der den Geliebten geheiligt von
Mutterleib an.« Betrachtungen zum
Ursprung der Beschneidung. Von
Dr. David Flusser, Professor für Ver-
gleichende Religionswissenschaft, und
Dr. Shmuel Safrai, Professor für jüdi-
sche Geistesgeschichte zur Zeit des
Zweiten Tempels, beide an der He-
bräischen Universität Jerusalem . . 171 / IM 2
- II Utopie und Wirklichkeit im bibli-
schen Denken. Von Dr. Benjamin
Uffenheimer, Professor für Bibelwis-
senschaft an der Universität Tel
Aviv 175 / IM 6
- III Zur Herausgabe der »Tempelrolle«
durch Yigael Yadin. Von Professor
Dr. David Flusser 185 / IM 16
- IV Zum Andenken an Professor Moshe
Schwarcz. Von Zeev Levi, Dozent für
moderne jüdische Geistesgeschichte an
der Universität Haifa 189 / IM 20
- V Personenregister IMMANUEL,
Jg. VIII 192 / IM 23

I »Der den Geliebten geheiligt von Mutterleib an«

Betrachtungen zum Ursprung der Beschneidung*

Von Dr. David Flusser, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft,
und Dr. Shmuel Safrai, Professor für jüdische Geistesgeschichte
zur Zeit des Zweiten Tempels, beide an der Hebräischen Universität Jerusalem

In der Phönizischen Geschichte des antiken Gelehrten Philo von Byblos steht folgendes zu lesen¹: Bei den frühen Phöniziern habe der Brauch bestanden, dass wenn Katastrophen hereinzubrechen drohten, die Vornehmsten des Volkes der Kinder liebsten als Opfer darbrachten zur Sühne für die Dämonen der Rache, weil der oberste Himmelsgott Kronos, den die Phönizier El nennen, mit der Nymphe Anobret einen einzigen Sohn gezeugt hatte, dessen Name *Je'ud* (»Einziger«) genannt wurde – wie bei den Phöniziern der einzige Sohn bis zum heutigen Tage heisst. Wenn infolge von Krieg grosse Gefahren über das Land kamen, tat El eben diesen Sohn mit königlichen Gewändern an, errichtete einen Altar und brachte den Sohn seinem Vater Uranos, dem Himmels-gott, als Brandopfer dar, nahm an sich selbst die Beschneidung vor und gebot sie auch seinem Gefolge, den sogenannten »Göttern«.

Die Bedeutung dieser Ausführungen des Philo von Byblos sowie den wichtigen Beitrag, den sie zum Hintergrundverständnis der Abraham-Erzählungen darstellen, hat bereits S. A. Loewenstamm² erörtert. Bei dieser Begebenheit um El handelt es sich ganz eindeutig um eine kanaanaäische ätiologische Erzählung, die erläutern soll, weshalb die Beschneidung geübt wird und weshalb bisweilen Lieblingskinder, offenbar mit Vorliebe einzige Söhne, als Opfer dargebracht wurden. Beide Bräuche wurzeln im selben Ereignis, das wiederum erkennen lässt, was mit eben diesen beiden Bräuchen bewirkt werden sollte. El brachte, als grosse Gefahren über das Land hereinzubrechen drohten, seinen einzigen Sohn als Brandopfer dar zur Sühne für die Rachedämonen und tat ihn zu diesem Zweck eigens mit königlichen Gewändern an; da El selbst König war³, gelang es ihm durch die königliche Kleidung seines Sohnes, den ihm selbst drohenden Tod auf seinen Sohn, der geschlachtet wurde, abzulenken, und ausserdem wandte er das Verhängnis durch die Beschneidung von sich und seinem Gefolge ab. Beachtenswert, dass beide Motive, das der Beschneidung des Betreffenden sowie seines Gefolges und die Opferung des einzigen, geliebten Sohnes, bei den Phöniziern mit El verbunden werden und in der Bibel mit Abraham, wo sie allerdings von ihrer ursprünglichen Bedeutung, ihrer apotropäischen Funktion, völlig losgelöst sind. Apotropäische Züge finden sich weder in der Erzählung von der Opferung Isaaks, die ja auch mit der Rettung des einzigen, geliebten Sohnes endet, noch im Zusammenhang mit der Einsetzung der Beschneidung als des Bundeszeichens. Wenn auch nicht bei Abraham,

so findet sich die ursprüngliche Bedeutung der Beschneidung doch wenigstens angedeutet in der Erzählung vom »Blutbräutigam« (Ex 4, 24–26)⁴, wo die Beschneidung noch zur Abwendung unmittelbar drohender Lebensgefahr dient. Wäre demnach die ursprüngliche apotropäische Funktion der Beschneidung bei den Juden im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten, zugunsten ihrer Hauptbedeutung als Zeichen des Bundes, den der Gott Israels mit seinem Volk geschlossen?

Ganz offenkundig ist der apotropäische Ursprung des Pessach-Opfers, hatte doch das auf die Türpfosten gestrichene Blut die Macht, Tod von den Bewohnern des Hauses abzuwehren. »Schreitet ER einher, Ägypten dahinzustossen, und sieht das Blut am Türsturz und an den beiden Pfosten, dann überspringt ER den Einlass und gibt nicht zu, dass der Verderber in eure Häuser komme, zu stossen« (Ex 12, 23 und vgl. 12, 13). Folglich handelt es sich um Rettung vor dem Verderber, der in jener Nacht das Leben der Israeliten bedrohte. Daraus wird deutlich, weshalb in der Pessach-Vorschrift ausdrücklich das Verbot genannt wird, kein Unbeschnittener dürfe daran teilhaben (Ex 12, 48): »ähnlich wie das Pessach-Opfer hatte ja auch die Beschneidung eindeutig apotropäische Wirkung«⁵. Aus dem bei Loewenstamm angeführten Material geht hervor, dass die Meister die apotropäische Bedeutung der Beschneidung kannten und sie auch im Zusammenhang mit dem Blut des Pessach-Opfers erwähnten, wo der apotropäische Sinn in der Bibel selbst ausdrücklich genannt ist. Sowohl aus den Midraschim als auch aus den Targumim wird deutlich, dass die Meister sich dessen bewusst waren, welche ähnliche Rolle das Blut in beiden Zeremonien, beim Pessach-Opfer sowie bei der Beschneidung, spielt. Demnach war die ursprüngliche (in der Erzählung vom »Blutbräutigam« angedeutete) Überlieferung, ungeachtet dessen, dass aus der Abraham-Erzählung nicht hervorgeht, dass die Beschneidung den Menschen vor den Nachstellungen eines Verderbers bewahren sollte, nicht in Vergessenheit geraten, und die Meister brachten sogar das Blut von Pessach mit dem Blut der Beschneidung zusammen⁷. Für die Beschneidung wäre zusätzlich noch der Targum zu Hl 3, 8 anzuführen, wo der Vers »jedermann an seiner Hüfte sein Schwert, wegen des Schreckens in den Nächten« folgendermassen »übersetzt« wird: »jeder einzelne von ihnen soll das Siegel der Beschneidung an seinem

* Studies in Bible and the Ancient Near East, Jerusalem 1978, S. 329–336; aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. D. Mach (von Kries), Jerusalem.

¹ Eusebius, Praeparatio Evangelica I 10, 33, 44 = IV 6, 11; I 10, 20 (Ed. K. Mras, Berlin 1954 I, S. 49, 18–20; 52, 22–53, 6 = 192, 20–193, 7; 47, 23).

² S. A. Loewenstamm, Philo Byblius (hebr.), in: Perakim II, Jerusalem 1971, S. 326 f.

³ Eusebius, op. cit. I 10, 18.29.44 (Ed. Mras I, S. 47, 14; 49, 1; 52, 1).

⁴ Dazu auch S. A. Loewenstamm, in: Biblica 50 (1969), S. 429 f.

⁵ Zum ursprünglich apotropäischen Charakter des Pessach-Opfers S. A. Loewenstamm, Die Überlieferung vom Auszug aus Ägypten in ihrer Entwicklung (hebr.), Jerusalem 1972, S. 80–94.

⁶ Dazu Loewenstamm, op. cit., S. 87 f.

⁷ Womöglich hatte das Wort »Zeichen« (Gen 17, 11: »das sei zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch«) einmal apotropäische Bedeutung, wie im Zusammenhang mit dem Blut des Pessach-Opfers: »Das Blut aber werde zum Zeichen für euch an den Häusern« (Ex 12, 13, vgl. ferner Vers 23). U. Cassuto, Von Adam bis Noah (hebr.), Jerusalem 1953, S. 129 verbindet mit Recht das Schutzzeichen des Blutes von Pessach mit dem Kainszeichen (Gen 4, 15) und mit Jos 2, 12.

Fleische tragen, wie es ins Fleisch Abrahams, ihres Vaters, eingeschnitten war, und sie sollen damit umgürtet sein wie ein Mann, der mit dem Schwert an seiner Hüfte umgürtet ist, und deshalb brauchen sie sich nicht zu fürchten vor den Verderbern und Dämonen, die in der Nacht kommen«.

Zur Zeit des Zweiten Tempels vollzogen sich im jüdischen Denken und Empfinden zwei grundsätzliche Veränderungen: Es bildete sich eine theoretisch-theologische Haltung der jüdischen Lehre gegenüber heraus, und ebenfalls verstärkte sich damals der irrational-mythische Aspekt des Judentums, wobei sich allerdings der frühe Charakter dieses mythischen Elements weitgehend wandelte: die positiven wie negativen im Mythos wirkenden Kräfte wurden nunmehr als jeweils konkreter Ausdruck des Prinzips von Recht und Unrecht betrachtet, d. h., auch hier machte sich die theoretisch-theologische Haltung bemerkbar. Die zerstörerisch dämonischen Mächte gehören nun dem Reich des Bösen an, von dem auch die Hölle ein Bestandteil ist. So entsandte, z. B., laut dem Jubiläenbuch (49, 2–7), Gott sämtliche Streitkräfte des Fürsten der Feindschaft, um die Erstgeborenen Ägyptens zu töten⁸. Dieser Fürst der Feindschaft ist in der Literatur der Sekte vom Toten Meer mit Belial identisch, von dem es in der Kriegerrolle (13, 10–12) heisst: »Du hast Belial gemacht zum Verderben, zum Engel der Feindschaft. Und in der Finsternis seiner Herrschaft und in seinem Ratschluss sucht er Frevel und Verschuldung zu verursachen. Und alle Geister seines Loses sind Engel des Verderbens, in den Gesetzen der Finsternis wandeln sie, und danach steht ihr Verlangen insgesamt.«

Es stellt sich heraus, dass der Abschnitt, wo auch in der Damaskusschrift (16, 4–6) vom Engel der Feindschaft die Rede ist, mit dem apotropäischen Charakter der Beschneidung zusammenhängt: »Und an dem Tage, an dem sich der Mann verpflichtet, umzukehren zum Gesetz des Mose, wird der Engel der Feindschaft von ihm weichen, wenn er seine Worte einhält. Deswegen ist Abraham beschnitten worden⁹ am Tage seiner Erkenntnis.« Ungeachtet der offenkundigen Verderbtheit des Satzes über Abraham in diesem Zusammenhang geht doch eindeutig aus ihm hervor, dass der Verfasser den Eintritt in den Bund der Sekte mit dem Eintritt in den Bund unseres Vaters Abraham, d. h. den Bund der Beschneidung, zusammenbringt. Die Auffassung, dass die Frevler unter der Herrschaft Belials stehen, während diejenigen, die sich entschlossen haben, ein rechtes Leben zu führen, seiner Macht entzogen sind, findet sich in den »Testamenten der zwölf Patriarchen«, einem Werk, das der Sekte vom Toten Meer nahesteht; dort sagt etwa Naphtali zu seinen Söhnen¹⁰: »Wenn ihr das Gute tut, meine Kinder, so werden euch sowohl die Menschen als auch die Engel segnen, . . . und der Teufel wird von euch fliehen, und die wilden Tiere werden euch fürchten, und die Engel werden sich euer annehmen. . . . Den aber, der das Gute nicht tut, werden die Engel und die Menschen verfluchen, . . . und der Teufel wird ihn bewohnen wie sein eigenes Gefäß, und jedes wilde Tier wird über ihn herrschen.« Ganz entsprechend gilt also für denjenigen, der in den Bund der Sekte eintritt, laut der Damaskusschrift, dass »der Engel der Feindschaft von ihm fliehen« wird.

⁸ Dazu Loewenstamm, op. cit., S. 91.

⁹ Statt »beschnitten« liest der Herausgeber, Ch. Rabin, hier »errettet«, aber diese Konjekturen überzeugen keineswegs.

¹⁰ TestNaph 8, 4–6, sowie TextIss 7, 7; TestDan 5, 1 sowie Jak 4, 7 f.; dazu auch Herm mand XII 2. 4–6. Die Nähe von TestNaph 8, 4–6 zu Mk 1, 13 ist bereits C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* I, 1927, S. 9 aufgefallen. Auf die christliche Seite der Sache hoffe ich an anderer Stelle zurückzukommen.

Wie schon darauf hingewiesen, kannten auch die Meister die Bedeutung der Beschneidung als Rettung vor drohendem Verderben. Demnach leuchtet ohne weiteres ein, inwiefern der Verfasser der Damaskusschrift den Eintritt in den Bund der Sekte mit dem Eintritt in den Bund unseres Vaters Abraham vergleicht: Offenbar hegte er die Auffassung, dass der Engel der Feindschaft über das Kind vom Augenblick seiner Beschneidung an keine Macht mehr habe.

Aufschlussreich sind die Äusserungen der Damaskusschrift auch für einen anderen Bereich, nämlich für den jüdischen Ursprung der christlichen Taufe. Sowohl von Josephus als auch aus den Schriften vom Toten Meer¹¹ erfahren wir, dass den in die Sekte der Essener Eingetretenen das Tauchbad erlaubt wurde; demnach hing das Tauchbad mit dem Eintritt in die Sekte zusammen, und wie wir eben gesehen haben, gab es unter den Sektenmitgliedern mindestens einige, die überzeugt waren, von dem Augenblick des Eintritts in die Sekte an sei jemand der Herrschaft des Fürsten der Feindschaft entzogen, und den Eintritt in den Bund der Sekte mit dem in den Bund der Beschneidung verglichen. Auch durch die christliche Taufe soll der Täufling von der Herrschaft des Teufels und seiner Verderbe-Engel frei werden. Zwar hat diese sich in verschiedenen besonderen Zeremonien äussernde christliche Überzeugung auch noch andere Wurzeln – die ihrerseits weitgehend essenischen Ursprungs sind –, aber aus dieser Stelle der Damaskusschrift wird doch klar, dass der christliche Glaube, laut dem der Täufling dem Reich des Bösen entzogen wird, durch die Auffassung der Sekte vom Toten Meer beeinflusst ist; in der Sekte wiederum ist dieser Glaube aus dem apotropäischen Charakter der Beschneidung hervorgegangen. Wir hoffen, auf dieses Thema an anderer Stelle zurückzukommen.

Nunmehr wollen wir uns dem wichtigsten Beleg für den apotropäischen Charakter des Beschneidungsakts zuwenden, einem Beleg aus den Tagen der Meister. Es ist der Segensspruch, der bis zum heutigen Tage in dem Augenblick gesagt wird, da der Beschnittene in den Bund unseres Vaters Abraham aufgenommen wird. Der Kern des Textes¹² lautet folgendermassen: »der den Geliebten geheiligt von Mutterleib an, ein Gesetz auf sein Fleisch gelegt und seine Nachkommen gesiegelt mit dem Zeichen des heiligen Bundes, kraft dieses Verdienstes, lebendiger Gott, ist es unser Teil¹³, das Liebste unseres Fleisches

¹¹ Josephus, bell II, 138 sowie Gemeinderegeln 5, 7–14, dazu den Kommentar von J. Licht, *Die Gemeinderegeln* (hebr.), Jerusalem 1965, S. 128 f. Zur Sekte vom Toten Meer und der christlichen Taufe D. Flusser, *Die Johannestaufe und die Sekte vom Toten Meer* (hebr.), in: *Mehkarim biMegillot genusot*, Jerusalem 1961, S. 209–239. Ferner auch J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology, Its Origins and Early Development*, Nijmegen, 1962.

¹² TBerachot VI 13; jBerachot IX (14a); bSchabbat 137b, ferner in den Gebetbüchern. Zu den verschiedenen Versionen des Segensspruches S. Lieberman, *Tossefta kiFschuta, Seder Seraim I*, New York 1976, S. 114 f.; Siddur R. Saadja Gaon, Edd. I. Davidson, S. Assaf, B. I. Joel, Jerusalem 1941, S. 99, Anmerkungen; Halachot gedolot, Ed. A. Hildesheimer, Jerusalem 1972² I, S. 215 und bes. den wichtigen Beitrag von N. Wieder, *Korrektur eines verderbten Responsums von R. Hai Gaon* (hebr.), in: *Sinai* 54 (1964), S. 285–289. Der angeführte Wortlaut folgt weitgehend der römischen Handschrift des jerusalemer Talmud (die Wieder nicht erwähnt), leicht angepasst dem Wortlaut der Tossefta. Die versehentliche Vertauschung der Wörter »lebendig« und »Gott« haben wir rückgängig gemacht sowie den Zusatz »und darum« weggelassen.

¹³ Die Textänderungen, die das Missverständnis von »Teil« als Gottesbezeichnung nach sich gezogen hat, sind bei Wieder, loc. cit. ausführlich diskutiert. Die hier wiedergegebene Lesart ist die beste, die sich aus den Quellen gewinnen lässt, stellt wahrscheinlich aber bereits eine Erweiterung dar; so ist der Anschluss »kraft dieses Verdienstes« schwierig. Vielleicht lautete der Spruch ursprünglich nur:

vor dem Verderben zu retten«. Schon die besondere dichterische Sprachform lässt darauf schliessen, dass dieser Segensspruch früh ist; wie wir noch sehen werden, war er vermutlich bereits zu Paulus' Zeiten in Gebrauch. Allem Anschein nach war dies einmal der einzige Segensspruch bei der Beschneidung, gesprochen vielleicht von demjenigen, der die Beschneidung vornahm, denn für ihn ist es sehr passend, beim Segen über den Wein zu sagen »es ist unser Teil, das Liebste unseres Fleisches vor dem Verderben zu retten«, nämlich den Säugling durch den Akt der Beschneidung. Weiter vorn im Text fällt der Parallelismus auf: »geheiligt den Geliebten von Mutterleib an, ein Gesetz auf sein Fleisch gelegt« – der hier gebrauchte Ausdruck für »Fleisch« kehrt bei der Bezeichnung des Kindes als des »Liebsten unseres Fleisches« wieder. Letzterer Ausdruck geht auf einen Vers bei Jeremia zurück: »das Liebste meiner Seele gab ich in den Griff ihrer Feinde« (12, 7). Die Bezeichnungen der Beschneidung selbst sind bis auf eine biblisch: »Gesetz« stammt aus Ps 105, 8–10, wo es vom »Bund« heisst: »er erstellte es Jakob zum Gesetz«, woraufhin die drei Erzväter erwähnt sind. »Bund« kommt beim Beschneidungsgebot an Abraham Gen 17, 10 f. vor, auch in Vers 14, im Vers 11 sogar zusammen mit dem Wort »Zeichen«: »das sei zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch«. Im Segensspruch heisst es, Gott habe Abrahams Nachkommen »gesiegelt mit dem Zeichen des heiligen Bundes«. Die Bezeichnung der Beschneidung als »Siegel«, Juden wohlvertraut aus dem Dankgebet nach dem Essen (»deinen Bund, mit dem du unser Fleisch gesiegelt«), ist sehr früh. Sie findet sich bereits im aramäischen »Testament Levis« beim Bericht über die Beschneidung der Leute von Sichem¹⁴. Eine in den Höhlen am Toten Meer gefundene Handschrift dieses Werkes ist ums Jahr 100 vor der christlichen Zeitrechnung geschrieben¹⁵; demnach muss das Werk mindestens aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert stammen. Den Ausdruck »Siegel« im Zusammenhang mit der Beschneidung im Targum zu Hl 3, 8 haben wir schon oben angeführt¹⁶. Auch Paulus nennt die Beschneidung »Siegel«, Röm 4, 11, eine Stelle, auf die wir noch zurückkommen werden; im Barnabas-Brief (4, 6) heisst die Beschneidung ebenfalls »Siegel«. Als Bezeichnung der christlichen Taufe erscheint der Ausdruck »Siegel« seit dem »Hirten des Hermas« (ums Jahr 100 christlicher Zeitrechnung).

Im Segensspruch ist davon die Rede, dass der Bund der Beschneidung den Beschnittenen »vor dem Verderben rette«, zweifellos ein Ausdruck der der Beschneidung

»der den Geliebten geheiligt von Mutterleib an, ein Gesetz auf sein Fleisch gelegt und seine Nachkommen gesiegelt mit dem Zeichen des heiligen Bundes, zu retten das Liebste unseres Fleisches vor dem Verderben«. — Zum Ausdruck »ein gutes Teil« S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942, S. 72 f.

¹⁴ »Schneidet die Vorhaut eures Fleisches ab, damit ihr aussieht wie wir und gesiegelt seid wie wir mit der Beschneidung...«, nach R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908, S. 245.

¹⁵ Dazu D. Flusser, *Qumran and Jewish Apotropaic Prayers*, in: *IEJ* 16 (1966), S. 195.

¹⁶ Zur Beschneidung als Siegel J. Ysebaert, op. cit. (Anm. 11), S. 250–253 (der allerdings wichtige Belege nicht kennt), als Ausdruck für die christliche Taufe u. ä. S. 281–246. Ferner auch P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV 1, München 1928, S. 32 f. sowie W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, Berlin 1958, S. 1577. Zum Ausdruck »Siegel« (signaculum) für die christliche Taufe A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Paris 1954, S. 758 f., und besonders das schöne Gleichnis von der Beschneidung als dem Siegel Abrahams im Midrasch Schemot rabba XIX 5. Zur Beschneidung als Siegel insbesondere S. Lieberman, *Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature*, in: *FS H. N. Wolfson*, Jerusalem 1965, S. 525–527.

seit eh und je zugrunde liegenden Auffassung, dass diese aus Lebensgefahr zu erretten vermöge. In der Tat gab es Meister, die dafür hielten, dass die Beschneidung den Beschnittenen vor dem höllischen Feuer bewahre. »Wohlgefällig ist die Beschneidung, denn der Heilige, gelobt sei er, hat dem Abraham geschworen, jeder Beschnittene werde nicht zur Hölle fahren«¹⁷, wobei der im Segensspruch gewählte Ausdruck »Verderben« eine der sieben Bezeichnungen für die Hölle ist (bEruwin 19a). Wenn allerdings beim Akt der Beschneidung selbst gesagt wird, »es ist unser Teil, das Liebste unseres Fleisches vor dem Verderben zu retten«, so ist damit wohl kaum das einstige höllische Strafgericht gemeint. Ausserdem scheint die Vorstellung, dass der Beschnittene nicht zur Hölle fährt, eine abgeschwächte Form der ursprünglich biblischen und dann in verschiedenen Quellen wieder auftauchenden Auffassung zu sein, dass die Beschneidung mit dem Zeitpunkt ihres Vollzugs einen Schutz vor Gefährdung durch dämonische Gewalten darstellt. So hätten wir also in der Damaskusschrift (16, 4–6) indirekt den Glauben erhalten, dass mit dem Augenblick der Beschneidung »der Engel der Feindschaft« von dem Beschnittenen weicht. Demnach leuchtet ein, dass mit dem »Verderben«, vor dem laut dem Segensspruch die Beschneidung das Kind retten soll, etwas wie der »Verderber« beim Auszug aus Ägypten (Ex 12, 23 sowie Vers 13) und wie der »Verderbe-Engel« 2 Sam 24, 16 (1 Chr 21, 15) gemeint ist. Laut bBerachot 16b bat Rabbi in seinem bekannten Gebet um Schutz vor »einem bösen Nachbarn und vor Satan, dem Verderber...«, wobei allerdings gerade die beiden Wörter »Satan, der Verderber« in einigen Versionen fehlen¹⁸; dessenungeachtet ist der Ausdruck »Satan, der Verderber« alt, er kommt nämlich schon in den Fragmenten zur Lobliederrolle vom Toten Meer vor: »du schiltst jeden verderbenbringenden Teufel« (Fragment 4, Z. 6, ähnlich »Teufel und Verderber« in Fragment 45)¹⁹. Die Stelle aus der Kriegerrolle (13, 10–12), wo es heisst »Du hast Belial gemacht zum Verderben, zum Engel der Feindschaft«, haben wir bereits beobachtet. Die Grundbedeutung des Wortes »Verderben« in der Lobliederrolle ist zwar »Grube, Unterwelt«, Ort des Frevels, aber die Mächte des Frevels gehen von dort aus: »Und die schwanger ist mit Wahn, gerät in schlimmen Schmerz, und Krampfwellen der Grube führen zu allerlei Werken des Bebens« (III 12); von daher kann der Verfasser der Rolle von »Pfeilen der Grube« (Vers 16), von »Fallen der Grube« (Vers 26) sprechen und davon, dass »alle Pfeile der Grube unabwendbar fliegen und hoffnungslos vernichten« (Vers 27). Folglich handelt es sich in unserem Segensspruch bei dem »Verderben«, vor dem das Kind gerettet werden soll, um einen poetischen Ausdruck für den Bereich der Schadensdämonen, die auch im Targum zu Hl 3, 8 erwähnt sind.

Unsere Vermutung, dass der Beschnittene laut dem Segensspruch aus der Herrschaft des Satans errettet wird, findet eine Bestätigung vom Anfang des Spruches her. Zwar wurde der dort angesprochene Beiname »Geliebter« im Laufe der Zeit allen drei Erzvätern beigelegt, aber ursprünglich und eigentlich gehört er nur Abraham

¹⁷ Tanchuma, *lech lcha* XX, ferner Bereschit rabba XLVIII 18 (Ed. Theodor/Albeck, S. 483), ebenso Jalkut Schimoni XVIII 82 (Band I, Jerusalem 1973, S. 250) und die angegebenen Parallelen.

¹⁸ Dazu Dikduke Soferim zur Stelle. Die Wörter fehlen auch in den Talmudfragmenten aus der Kairoer Genisa, Sammlung Antonin, Ed. A. I. Katsh, I Jerusalem 1976, S. 9, stehen jedoch in den Druckausgaben Venedig und Soncino sowie in den Gebetbüchern.

¹⁹ Bei J. Licht, *The Thanksgiving Scroll* (hebr.), Jerusalem 1957, S. 228.240.

fest zu²⁰. Die Worte des Segensspruches »der den Geliebten geheiligt von Mutterleib an« lassen sich auf dem Hintergrund eines von Rabbenu Tam angeführten Midrasch verstehen²¹: »Zum Segen über die Beschneidung, wo es heisst, »der den Geliebten geheiligt von Mutterleib an«, sagte Rabbenu Tam: Das ist Abraham, der allgemein »geliebt« heisst, und ihn hat der Heilige, gelobt sei er, von Mutterleib an geheiligt, er legt nämlich aus, dass bei Abraham geschrieben steht »ich habe ihn erkannt« (Gen 18, 19), und bei Jeremia heisst es auch »ehe ich dich bildete im Mutterleib, habe ich dich erkannt« (1, 5).« Demnach gründet sich der bei Rabbenu Tam überlieferte Midrasch darauf, dass Gott, bevor er herniederfährt, Sodom und Gomorrha zu vertilgen, zu sich selbst spricht: »Sollte ich Abraham²² verhüllen, was ich tun will? ... Wohl, ich habe ihn erkannt, auf dass er entbiete seinen Söhnen und seinem Hause nach ihm: sie sollen wahren SEINEN Weg, Wahrheit und Recht zu tun ...«; natürlich bedeutet dieses »Erkennen« ein »Vorher-Erkennen«, und eben dieses Erkennen findet der Midrasch bei Jeremia, wo es heisst: »ehe ich dich bildete im Mutterleib, habe ich dich erkannt, ehe du aus dem Schosse fuhrst, habe ich dich geheiligt«. Daraus wird gefolgert, dass der Heilige, gelobt sei er, auch Abraham von Mutterleib an geheiligt, von Geburt an erkannt habe.

Aus welchem Grunde ist diese Vorstellung entstanden? Offenbar sollte erklärt werden, wie Abraham noch im Zustande seiner Unbeschnittenheit ein Bewährter sein konnte. Er war dem Bereich des Bösen bereits vor seiner Beschneidung entzogen, bevor Gott »ein Gesetz auf sein Fleisch gelegt« hatte. Das umfassendere Problem, das sowohl in diesem Midrasch als auch in unserem Segensspruch gelöst wird, besteht darin, wie es schon unter unseren Vätern vor der Verleihung der Tora Bewährte geben konnte. In unserem Fall reduziert sich diese bekannte Frage auf das Beschneidungsgebot, das an Abraham selbst, längst vor dem Sinai-Bund, erging; allerdings stand dieser damals in vorgeschrittenem Alter und hatte sich bereits als ein Bewährter erwiesen. Ganz spezifisch liesse sich sagen, dass Abraham selbst, da er ja von Mutterleib an geheiligt war, im Unterschied zu seinen Nachkommen zur Rettung vor dem Verderben nicht der Beschneidung bedurfte. Und was ist mit den übrigen Bewährten unter unseren Vätern vor Abraham? In der Liste derjenigen, die beschnitten geboren wurden (Awot de Rabbi Natan Version A, 2. Kapitel, Ed. Schechter S. 12 f.), an deren erster Stelle Hiob steht, finden wir an biblischen Personen vor Abraham: Adam, Seth, Noah, Sem und Melchizedek, den König von Salem; unter denjenigen, die nach Abraham beschnitten geboren wurden, wollen wir nur Mose, Bileam den Frevler und den Propheten Jeremia nennen: »auch Jeremia ging beschnitten hervor, wie geschrieben steht: »ehe ich dich bildete im Mutterleib, habe ich dich erkannt, ehe du aus dem Schosse fuhrst, habe ich dich geheiligt.«« Folglich ist hier der Vers, auf den sich die Behauptung gründete, Abraham sei bereits während seines unbeschnittenen Lebens ein Bewährter gewesen, zum Beleg dafür geworden, dass Jeremia bei seiner Geburt bereits beschnitten war!

²⁰ Dazu L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1947, V S. 207 f., Anm. 4, auch Sifre, *Dewarim* 352 (Ed. Finkelstein, S. 409) und Medilta, *Bo* XVIII (Ed. Horovitz/Rabin, S. 70).

²¹ Tossafisten zu bMenachot 53b, s. v. »geliebter Sohn«, vgl. Tossafisten zu bSchabbat 137b, s. v. »geliebt von Mutterleib an«. Einige der frühen Erklärer führen diesen Midrasch aus »Pessikta« an, in der uns vorliegenden Pessikta steht er allerdings nicht, und seine Herkunft ist nicht bekannt.

²² Die Septuaginta setzt hier hinzu »mein Knecht« (vgl. Gen 26, 24), der Jerusalemer Targum »mein Geliebter«, ebenso Targum Neofiti.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass die Bewährten vor Abraham beschnitten geboren wurden, ihre Vorhaut also unversehrt war. Von Abraham selbst liess sich natürlich nicht erzählen, er sei beschnitten geboren worden, denn von ihm heisst es ja ausdrücklich, er habe die Beschneidung an sich vorgenommen, aber dessenungeachtet war er von Geburt an dem Verderben entzogen, denn Gott hatte »den Geliebten von Mutterleib an geheiligt«. Daraufhin ist die religiöse Tragweite des Segensspruchs bei der Beschneidung verständlich. Abrahams Rechtschaffenheit ist, auch bevor er das Beschneidungsgebot erhielt, über jeden Zweifel erhaben. Aber seine Nachkommen, unter ihnen auch das eben zu beschneidende Kind, müssen mit dem Zeichen des heiligen Bundes gesiegelt werden, um vor dem Verderben errettet zu werden. Somit ist uns deutlich geworden, dass dieser Segensspruch die Grundüberzeugung zum Ausdruck bringt, dass ein Aspekt der Beschneidung ein apotropäischer ist, womit wir Aufschluss über einen Punkt jüdischen Denkens bekommen haben²³.

Wie wir beobachtet haben, besteht eine gewisse dialektische Spannung zwischen dem ersten und dem zweiten Teil des Segensspruches. Abrahams Nachkommen werden durch die Beschneidung vor dem Verderben errettet, während er selbst die 99 Jahre seines Unbeschnittenseins von Mutterleib an geheiligt und ein vollkommen Bewährter war. Diese Vorstellung regte Paulus zu einem »sabbatianischen« Midrasch an (Röm 4, 9–12): »Wir reden ja doch davon, dass dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. Wie wurde er ihm nun angerechnet? Als er beschnitten oder als er noch unbeschnitten war? Nicht als er beschnitten, sondern als er noch unbeschnitten war. Und er empfing das Zeichen der Beschneidung als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er hatte, als er noch unbeschnitten war ...« Möglicherweise entwickelte Paulus diese Vorstellung aufgrund unseres Segensspruchs allein, dessen Bedeutung er erfasst hatte, vielleicht waren ihm aber auch weitere Midraschim bekannt, auf denen der Spruch aufgebaut war. Jedenfalls greift Paulus ganz deutlich auf den Wortlaut des Segensspruchs zurück: auch bei ihm steht der biblische Ausdruck »Zeichen« und der nicht biblische »Siegel«. Paulus spricht vom »Zeichen der Beschneidung als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens«, während es in unserem Spruch heisst, dass Gott Abrahams Nachkommen mit dem »Zeichen des heiligen Bundes siegelt«. In Paulus' besonderer Auslegung hat das Problem, um das sich der Verfasser des Segensspruches bei der Beschneidung bemüht und dem er eine tiefe und interessante Lösung gefunden hatte, eine unerwartete Wendung erhalten. Der Segensspruch stellt fest, dass Abrahams Nachkommen kraft der Beschneidung vor dem Verderben errettet werden, Abraham selbst aber auch in unbeschnittenem Zustand gerecht war, da ihn Gott von Mutterleib an geheiligt hatte. Daraus folgert Paulus, dass der Mensch nicht durch die Beschneidung Gerechtigkeit erlangt, sondern durch den Glauben. Die Dialektik, aus der unser Segensspruch entstanden ist, wird bei Paulus neu und überraschend gedeutet. Und noch eine Quelle hat Paulus für seine Zwecke zurechtgebogen: laut Mechilta zu Ex 22, 20 (Ed. Horovitz/Rabin 311) wurde

²³ Auf anderer Ebene zeichnet sich eine unserem Segensspruch parallele Haltung ab, und zwar in einem Zitat »wie im Lehrhaus des Rabbi Elieser gelehrt«, Midrasch hagadol zu Gen 17, 1 (Ed. M. Margalit, Jerusalem 1947, S. 269): Die Beschneidung vermag vor dem Untergang zu bewahren, und Abraham ward würdig erfunden, dass das Beschneidungsgebot durch ihn gegeben werde, weil er in Aufrichtigkeit und Rechtschaffenheit wandelte.

Abraham erst »im Alter von 99 Jahren beschnitten...«, um den künftigen Proselyten die Tür offen zu halten«, damit sie sozusagen bis zu diesem Alter noch als Proselyten angenommen werden könnten, da ja Abraham bis dahin auch noch unbeschnitten war. Die jüdische Quelle

entnimmt aus Abrahams hohem Alter bei seiner Beschneidung, dass ein Heide, der Jude werden will, in jedem Stadium seines Lebens kommen kann, Paulus dagegen versteht daraus, dass Abraham der Vater aller unbeschnittenen Gläubigen sei.

II Utopie und Wirklichkeit im biblischen Denken*

Von Dr. Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft, Universität Tel Aviv

Das weite semantische Feld des Begriffs »Utopie« zwingt mich, zu Beginn meiner Ausführungen zu erläutern, in welcher seiner Bedeutungen ich ihn im folgenden verwenden will, sowie meine Einstellung zur Wechselbeziehung zwischen Utopie und Wirklichkeit in Grundzügen kurz zu skizzieren. Dieses Problem ist in der philosophischen und soziologischen Literatur der letzten Generation ausführlich behandelt worden; an Forschern wären etwa Karl Mannheim und Ernst Bloch zu nennen sowie die aufschlussreichen Beiträge von Buber¹. Was diese Denker verbindet, ist der Ernst und die Sorgfalt, mit der sie an die Sache herangehen, ganz im Gegensatz zu der demonstrativen Verachtung von Marx und Engels, die sich bemühten, ihre eigene Lehre dem Begriff der Utopie möglichst fernzurücken, obwohl gerade sie ganz offenkundig unter die grössten Utopien menschlichen Denkens zu rechnen ist.

Heutzutage ist man sich einig darüber, dass Utopie nichts mit wilder Phantasie oder mit Kritzeleien zu tun hat, die aus dem Unterbewusstsein aufsteigen und sich der wehrlosen Seele bemächtigen. Darüber hinaus besteht Utopie auch nicht in blosser Spekulation, die sich in rein geistigen Gefilden aufhält, sondern in einer Idee, die in die Sprache der Realität übertragen werden will, einer Idee, die Ansprüche an die Wirklichkeit stellt. Utopie ist der innige Wunsch nach dem, was sein sollte, Aufzeichnungen des noch nie dagewesenen Rechten und Guten, folglich vollzieht sich ihre Verwirklichung nicht im Bereich des Individuums, sondern in dem der Gesellschaft. Der Wunsch als solcher ist allerdings nicht nur eine Funktion der räumlichen und zeitlichen Bedingungen; er liegt vielmehr jenseits jeglichen gesellschaftlichen Rahmens, wenn auch seine Form und die Wege zu seiner Verwirklichung von den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen abhängig sind. Weiterhin folgt die innere Echtheit einer bestimmten Utopie unmittelbar aus ihrem organischen Charakter, insofern als die Absicht ihrer Schöpfer und Bildner auf Überwindung der im Topos, d. h. der gegebenen gesellschaftlichen Realität, immanenten Widersprüche gerichtet ist.

Wer jedoch den Begriff der Utopie ganz auf den gesellschaftlichen Bereich einschränken möchte, wird die biblische nicht miteinbeziehen können, denn diese reicht weit über die Gesellschaft hinaus und nimmt kosmische Dimensionen an, wobei eine harmonische Integration von Mensch und Gesellschaft in die natürliche Umwelt intendiert ist und die zu erwartenden Veränderungen im

Leben der Gesellschaft und in der Stellung Israels von revolutionären Veränderungen im Aufbau des Seins, einer Art mystischer Vollendung des Schöpfungswerks, begleitet sein werden.

I Zwei Grundformen biblischer Utopie lassen sich unterscheiden: Die frühe – sie setzt am bestehenden gesellschaftlichen Gefüge an, und ihre Träger sind von der Sicherheit durchdrungen, dass Israel imstande ist, das ihm Auferlegte zu vollbringen. Der zweite Grund-Typ trägt Züge visionärer Schau, und sein Verhältnis zur bestehenden Realität ist gekennzeichnet von kritischer Distanz. Zumeist ist er aus der Enttäuschung über Israels Mangel an Fähigkeit oder Willen zur Verwirklichung erwachsen; er ist in der prophetischen Literatur verbreitet. Das Verhältnis zwischen dem Mass an Selbstvertrauen und den Dimensionen visionärer Schau ist umgekehrt proportional. Die frühe Utopie, wo das Selbstvertrauen noch gross ist, ist an ihr vom Menschen zu meisterndes gesellschaftliches und ökologisches Volumen gebunden, während das Kennzeichen der visionären Utopie der Propheten der ständige Kampf gegen den deterministischen Fatalismus für die Entscheidungsfreiheit des Menschen ist. Allerdings ist der latente Determinismus der Apokalyptik durchaus imstande, sich unter gewissen geschichtlichen Umständen in glühenden Aktivismus zu verwandeln, wie aus der zeitlichen Nähe der im ersten Makkabäerbuch berichteten Ereignisse zu denen des Danielbuches zu entnehmen².

All diesen verschiedenen Formen gemeinsam ist die Tendenz zur Loslösung von Zeit und erwünschtem Lebensrhythmus vom sinnlosen biologischen Zyklus, der den Keim der Vernichtung schon in sich birgt. Die Resignation des Predigerbuches beruht auf der Erkenntnis, dass der Mensch dieser mörderischen Gesetzmässigkeit der Natur, welche die Veränderungen, die sie bewirkt, gleichzeitig wieder aufhebt, im Grunde nicht enttrinnen kann: »Ein Geschlecht geht, ein Geschlecht kommt, und die Erde steht in Weltzeit. ... Ermüdend sind alle beredbaren Dinge, niemand kann sie zu Rede machen. Nicht sättigt sich das Auge am Sehn, nicht füllt sich das Ohr mit Hören. Was im Sein war, ist was sein wird, und was man tat, ist was man tun wird, keinerlei Neues unter der Sonne!« (Koh 1, 4.8.9). Der biblischen Utopien eigene Optimismus gründet sich auf die Schaffung eines teleologischen zeitlichen Rhythmus, der das Prinzip von Erneuerung und Auffrischung in sich trägt. In der frühen Utopie wird der biologische vom teleologischen Rhythmus überlagert, während die visionäre Utopie der Propheten darauf aus ist, Israels historische Zeit vom natürlichen Kreislauf *loszulösen*, denn darin verwirklicht sich schrittweise das göttliche Wort von alters her,

* Vortrag, gehalten vor der israelischen National-Akademie der Wissenschaften am 25. 6. 1978 innerhalb des Symposiums über »Utopie und Wirklichkeit« aus Anlass von M. Bubers 100. Geburtstag; englisch erschienen in: Immanuel 9 (Spring 1979), S. 5–15; vom hebräischen Original übersetzt von Dr. D. Mach (von Kries), Jerusalem.

¹ K. Mannheim, *Ideology and Utopy*, New York 1936. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I–IV, Frankfurt/M. 1959. M. Buber, *Der utopische Sozialismus*, Köln 1967, S. 19 ff.

² Zu dieser Frage vgl. mein Buch: *Secharjas Visionen* (hebr.), Jerusalem 1961, S. 153–160.

und das ist die Erlösung, wie die Propheten sie schauten. Beide genannten Grundformen von Utopie will ich exemplarisch aufweisen, zunächst die frühe, die sich um das bestehende gesellschaftliche Gefüge rankt, die auf den Bundesgedanken gegründete Vorstellung vom Königtum Gottes.

Wie ich in meinem Buch über die frühe Prophetie in Israel³ aufzuzeigen versucht habe, ist der Monotheismus weder als abstrakte Idee einzelner grosser Protestgestalten anzusprechen, die sich dann in einem kontinuierlichen langsamen historischen Prozess entwickelt und vervollkommen hätte, wie die protestantische Bibelkritik Wellhausenscher Prägung gerne wollte, noch als intuitive Kollektivschöpfung, ein aus den Tiefen der Volksseele in dessen Frühzeit entsprungener Funke, wie Kaufmann anzunehmen beliebte⁴. Nein, im Grunde genommen handelt es sich um einen gesellschaftlich-geschichtlichen Akt ausgesprochen utopischer Tendenz (Ex 19–24) – den Bundesschluss des Volkes Israel mit seinem göttlichen König – einen Akt, der von Zeit zu Zeit durch die öffentliche Verlesung der Tora vor allem Volke (Dtn 31, 9–13; Jos 8, 30–35) erneuert wurde. Die Quellen verklären den Bundesschluss zwar legendär, dabei liegt aber doch keine literarische Erfindung späterer Generationen vor, sondern ein historisches Ereignis, das sich in der Frühzeit wirklich ereignet hat, wobei die Stämme Israels – allesamt oder teilweise – den Herrn, ihren Gott, zum König über sich setzten und sich verpflichteten, seine Gebote zu halten und ihm Volk zu werden⁵.

Im Gegensatz zur pharaonischen Tyrannei, die Israel als das Bild völliger Versklavung an menschliche Bosheit im Herzen trägt, unterwirft es sich freiwillig dem Königtum Gottes, indem es dessen Gesetze und Gebote auf sich nimmt. Dies war die existentielle Antithese zur Pharaonenherrschaft, die Israel zum nationalen Trauma geworden war. Dass der Bund und die Idee vom Königtum Gottes früh sind sowie dass sie auf antimonarchischer Tendenz fussen, ist aus zwei Tatsachen ersichtlich: 1) aufgrund der Beziehung, welche die einschlägigen Abschnitte zu den altorientalischen, besonders den hethitischen Vasallenverträgen vom ausgehenden zweiten Jahrtausend haben, und 2) aufgrund der Tatsache, dass sich das Gros der direkten literarischen Belege für das Königtum Gottes in den frühesten dichterischen Stücken wie dem Lied Bileams (Num 23, 24), dem Lied der Lade (Num 10, 35 f.), dem Lied der Debora (Jud 5), im Rahmen des Moses-Segens (Dtn 33, 1–5) sowie in Gideons Spruch und in Jothams Fabel (Jud 8, 22 f.; 9, 9–16) konzentriert findet.

Buber kommt das Verdienst zu, auf die anti-monarchische Bedeutung von Jothams Fabel und auf die Echtheit von Gideons Spruch hingewiesen zu haben, und seine Folgerungen vermögen selbst Kaufmanns scharfer Kritik getrost standzuhalten⁶.

Gottes Königtum fand seinen konkreten Ausdruck

hauptsächlich in Kriegszeiten, in den beiden symbolhaften Verkörperungen der göttlichen Führung, der Bundeslade und der heroischen Gestalt des Richters.

In Friedenszeiten wird das Königtum Gottes an seiner negativen politischen Wirkung erkennbar, d. h. am Fehlen einer zentralen Herrschaft in Israel, die jedoch durch zwei feste Stützpfeiler ersetzt wird, deren einer die Infrastruktur der frühen Stämme-Herrschaft ist, die man wohl als eine primitive Oligarchie bezeichnen dürfte⁷. Der zweite Stützpfeiler war ausgesprochen wirtschaftlicher Art; ich meine die Bodengesetzgebung, die sich den Sabbat-Vorschriften anschloss, wie wir im folgenden sehen werden. In einer kurzen Betrachtung der Bodengesetzgebung will ich den entscheidenden Einfluss der Utopie auf die Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit dartun⁸.

Gegen die in der protestantischen Wissenschaft übliche Spätdatierung von Brach- und Jubeljahr als ein Phantasiegebilde priesterlicher Kreise zur Zeit des babylonischen Exils ist mit Recht eingewandt worden⁹, dass die Ausführungsbestimmungen (Lev 25, 14 ff.), die dem Text der ursprünglichen Verordnung (ebd. 1–13) beigelegt wurden, von der tatsächlichen Durchführung des Gesetzes zur Zeit des Ersten Tempels zeugen. Vermutlich wurden zur Königszeit, wahrscheinlich noch unter Salomo, das Wohngebiet ummauerter Städte sowie die aus Tempelgut verkauften Immobilien aus dem Geltungsbereich des Gesetzes herausgenommen, wonach im Jubeljahr der Boden an seinen ursprünglichen Besitzer zurückfallen sollte; das Hauptanliegen dieses Gesetzes bestand in der Wahrung der ursprünglichen Bodenbesitzverhältnisse – entsprechend der Sicht der Priesterquelle – wie sie unter den Stämmen nach der Landnahme hergestellt worden waren; darauf gehen die frühen Erbvorschriften aus (Num 27, 9–11; 36, 1–9); dort nennt der Gesetzgeber Wahrung des »väterlichen Erbes« als den Zweck des Gesetzes (Num 36, 3).

Die Sonderstellung der Brach- und Jubeljahrgesetzgebung ergibt sich auch bei ihrem Vergleich mit den »mīšarum«-Bestimmungen des zweiten Jahrtausends, wo es um Schuldenerlass und Freilassung von Sklaven geht¹⁰. Ausserordentlich aufschlussreich sind jedoch zwei grundlegende Unterschiede zwischen der hebräischen Bodengesetzgebung und diesen Bestimmungen:

1. Letztere wurden auf Initiative und nach Gutdünken verschiedener mesopotamischer Könige, in völlig unregelmässigen Abständen, erlassen. Ihre Festsetzung war ins freie Belieben eines menschlichen Königs gestellt. Demgegenüber ist die zyklische Wiederkehr von Brach- und Jubeljahr von keiner menschlichen Entscheidung abhängig, sie ist ein Gebot des Gottes, welcher der wahre Herr über Israels Grund und Boden ist, wie geschrieben steht: »Nicht werde das Land in die Dauer verkauft, denn mein ist das Land, denn Gäste und Beisassen seid ihr bei mir. In allem Land eurer Hufe gebet Einlösung für das Land« (Lev 25, 23–25).

³ B. Uffenheimer, Die älteste Prophetie Israels (hebr.), Jerusalem 1973, S. 120–170; eine kurze Anzeige des Buches (im folgenden: API) vom Verfasser selbst findet sich FrRu XXV/IM II (1973), S. 218–220.

⁴ Dazu mein Aufsatz: Jecheskel Kaufmann – der Bibelwissenschaftler der jüdischen Renaissance, in: FrRu XXVII (1975), S. 159–167.

⁵ Dazu API, S. 70 ff.; zur Verbindung vom Bundesgedanken mit der Idee des Königtums Gottes M. Weinfeld, Die Bibelwissenschaft am Scheidewege (hebr.), in: Molad 25 (1969), S. 256 ff.; ferner: derselbe, Deuteronomy and the Deuteronomist School, 1972, S. 82 ff.

⁶ Dazu M. Buber, Werke II, S. 548–574; vgl. Kaufmanns kritische Bemerkungen in: KS 10/1 (1934), S. 62–66; derselbe, Geschichte des jüdischen Glaubens (hebr.), I, Tel Aviv 1956, S. 704 f., Anm. 25. Erörtert habe ich die Auseinandersetzung zwischen den beiden Gelehrten API, S. 121 ff.

⁷ Kaufmann war es, der den Einfluss der frühen Stämmeherrschaft auf die Gestalt des Richters hervorgehoben hat. Dazu Geschichte des jüdischen Glaubens I, S. 698 ff.

⁸ B. Uffenheimer, Die biblische Vorstellung vom Königtum Gottes und deren Dynamik, in: Zukunft in Gegenwart, ed. C. Thoma, Bern–Frankfurt/M. 1976, S. 18–39.

⁹ S. A. Loewenstamm »Jowel«, Encyclopaedia Mikrait III (1958), S. 579–582; zum hohen Alter von Brach- und Jubeljahr M. Weinfeld, in: Bet Mikra 44 (1971), S. 15 f., Anm. 19.

¹⁰ J. J. Finkelstein, Some New Misharum Material and its Implication, in: FS B. Landsberger, ed. Güterbock/Jacobson, Chicago 1965, S. 233–246. F. R. Kraus, Ein Edikt des Königs Ammi-Saduqa von Babylon (Studia e documenta ad iura Orientis antiqui pertinentia V), 1958.

2. Wie aus ihrer ständig wiederholten Einleitung – »da der König Gerechtigkeit im Lande aufrichtet« (aššum šarrum mišaram ana mātīm iškunu)¹¹ – hervorgeht, waren die mišaram-Bestimmungen zwar auf die Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände gerichtet, faktisch davon betroffen wurden jedoch nur die ganz bestimmten Gesellschaftsschichten, denen der König wohlwollte, während die Gesetzgebung von Brach- und Jubeljahr ausnahmslos auf ganz Israel zutraf, wodurch ein die gesamte Gesellschaft umfassender Lebensrhythmus geschaffen wurde. Wie dieser Rhythmus beschaffen ist, erfahren wir aus der stilistischen Beziehung von Lev 25 zu den Sabbatvorschriften.

Seit dem Beginn unseres Jahrhunderts bemüht sich die Wissenschaft, den mesopotamischen Hintergrund des israelitischen Sabbats zu erhellen; heutzutage weiss man, dass in Mesopotamien zwischen zwei Einrichtungen zu unterscheiden ist: zum einen gibt es dort den »Sabbat« (šapattu), den fünfzehnten Tag des Monats, den Neumondstag, der in einem frühen lexikalischen Text um nuḫ libbi = »Tag der Herzensruhe (des Gottes)« genannt wird, ein Tag, an dem das Herz des Gottes durch Opfer und andere Kulthandlungen beschwichtigt wird; zum anderen die »Unglückstage« der Assyrer, die bisweilen im Abstand von sieben Tagen auftraten. Wegen ihrer Gefährlichkeit sind diese Tage für Tätigkeit jeglicher Art ungeeignet. Die Verbindung von diesen beiden Institutionen zum israelitischen Sabbat ist aus Mangel an ausreichenden Belegen noch ungeklärt. Eines steht zweifelsfrei fest, nämlich die sprachliche Nähe des hebräischen »Sabbat« zum akkadischen »šapattu«¹². Ferner ist klar, dass der frühe hebräische Gesetzgeber den Sabbattag vom Mondkalender, der in der erwähnten Epoche in Mesopotamien üblichen astronomischen Zeitberechnung, losgelöst hat¹³. In den Versen am Ende der biblischen Schöpfungsgeschichte ist dreimal ausdrücklich vom siebenten Tag, nicht vom »Sabbat«, die Rede: »Vollendet waren der Himmel und die Erde, und all ihre Schar. Vollendet hatte Gott am siebenten Tag seine Arbeit, die er machte, und feierte am siebenten Tag von all seiner Arbeit, die er machte. Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm feierte er von all seiner Arbeit, die machend Gott schuf« (Gen 2, 1–3). Die hebräische Wurzel š-b-t erscheint hier nur als Verbalstamm (»feiern«), »Sabbat« als Begriff für den Tag gab es noch nicht. Der Tag heisst hier dreimal »der siebente Tag«, um klarzustellen, dass seine Festsetzung von keiner astronomischen Berechnung abhängig ist; er ist nicht durch den Gang der Gestirne bedingt, wie der Abschnitt auch ganz bewusst mit den Worten beginnt: »Vollendet waren der Himmel und die Erde, und all ihre Schar«, d. h. Sonne, Mond und Sterne, sind nur himmlische Heerschar, keine eigenständigen Grössen, wie sie im mesopotamischen Astralkult gewesen waren, wo ihnen göttliche Macht zugeschrieben wurde. Im Buche Exodus wird das Sabbatgebot als Nachahmung des Schöpfungswerks aufgefasst, wie geschrieben steht: »Denn ein Tagsechst macht ER den Himmel und die Erde, das Meer und alles, was in ihnen ist, und ruhte am siebenten Tag« (Ex 20, 11). Der in der Sabbatrube latente Prozess von Frische und Erneuerung umfasst alle, einschliesslich der Sklaven, Bei-

sassen und Arbeitstiere: »du, dein Sohn, deine Tochter, dein Dienstknecht, deine Magd, dein Tier, und dein Gastsasse in deinen Toren« (ebd. 10).

Laut Lev 25, 1–13 ist das Brachjahr das Sabbat-Jahr, das Feierjahr des Landes; der Brachjahr-Rhythmus ist nichts anderes als die Übertragung des Siebener-Rhythmus auf einen weiteren konzentrischen Kreis. So wie es dort heisst: »Ein Tagsechst wirk deine Werke, aber am siebenten Tag feiere« (Ex 23, 12), steht hier: »Sechs Jahre säe dein Feld, sechs Jahre schneite deinen Weinberg und hole seinen Ertrag ein, aber im siebenten Jahr sei Feier, Feier dem Land, Feier IHM.« Ähnlich wie der Sabbat-Tag, so ist auch das Sabbat-Jahr »heilig IHM«; es soll deutlich machen: »denn mein ist das Land, denn Gäste und Beisassen seid ihr bei mir«. Der Brachjahrkreis bezieht auch das Land in den Prozess der Erneuerung mit ein und schafft Bedarfsgleichheit für ein Jahr, dadurch dass der Feldertrag Allgemeingut wird. Diese Gleichheit umfasst diesmal auch die wilden Tiere. Zu dieser Bedarfsgleichheit fügt der Jubeljahrzyklus – $7 \times 7 + 1$ ¹⁴ – noch die Gleichheit an Landbesitz, dadurch dass das Gleichgewicht der Stämme untereinander wiederhergestellt und jeder Israelit wieder ein freier Mensch wird: »und heiligt das Jahr, das Fünfzigerjahr, ausrufen Freilass im Land all seinen Insassen: Heimholer (jowel) sei es euch, da kehrt ihr zurück jeder zu seiner Hufe, jeder zu seiner Sippe sollt zurück ihr kehren« (Lev 25, 10).

Mit dem Ausrufen des Freilass (hebr. *derōr*) kehrte jeder Israelit auf sein Erbteil und zu seiner Familie zurück. Das hebräische Wort *derōr* geht zusammen mit dem akkadischen *andurārum*, seinerseits Parallelausdruck zu *mišaram*. Die Hauptverordnungen des Jubeljahrs¹⁵ be-

¹⁴ Die Abfolge von Brach- und Jubeljahr ist nicht ganz klar, schon zur Zeit der Mischna gingen die Meinungen der Gelehrten darüber auseinander, wie die Bibelverse in dieser Hinsicht zu interpretieren seien. Einigkeit herrscht darüber, dass das Jubeljahr unmittelbar auf das siebte Brachjahr folgt, dies also zwei Jahre sind. Nach Ansicht der Meister steht das Jubeljahr ausserhalb des Zyklus der sieben Jahrwochen, und das erste Brach- nach dem Jubeljahr fällt ins 57. Jahr, d. h. acht Jahre nach dem vorhergehenden Brachjahr. Nach Rabbi Jehuda hingegen ist das Jubeljahr selbst, d. h. das 50. Jahr, gleichzeitig das erste Jahr des neuen Brachjahrzyklus, demnach fiel das erste Brachjahr ins 56. Jahr, so dass der Abstand zum vorhergehenden Brachjahr tatsächlich sieben Jahre betrüge (dazu bRosh haSchana 9a, bNedarim 61a; bArachin 24b); verbindlich ist natürlich die Ansicht der Meister (dazu Maimonides, Hilchot Schemitta weJowel X 7). Ein Teil der modernen Forscher hält es für unwahrscheinlich, dass das Jubeljahr direkt auf ein Brachjahr gefolgt sein sollte, da dies eine so strenge Forderung gewesen wäre, dass die Mehrheit Israels ihr nicht gewachsen gewesen wäre. Deshalb neigen einige zur Auffassung von Rabbi Jehuda, die sich auf ein frühes Verfahren der Zahlung stützt. Demnach wäre das 50. Jahr gleichzeitig Abschluss des alten und Beginn des neuen Brachjahrzyklus gewesen. Dazu N. H. Tur-Sinai, *The Language and the Book* (hebr.) III, Jerusalem 1955, S. 209 ff.; B. Landsberger, in: JNES 8 (1949), S. 291; H. Cazelles, in: VT 5 (1955), S. 319 ff.; S. A. Loewenstamm, »Jowel«, *Encyclopaedia Mikrait* III (1958), S. 578–582.

¹⁵ Der Name »Jowel« (»Jubel-jahr«), oben entsprechend seiner hebräischen Etymologie mit »Heimholer« übersetzt, hat in der Exegese verschiedene Deutungen erfahren. Laut Aussage von Rabbi Akiwa ist »jowel« ein Widder: »Als ich nach Arabien kam, nannte man dort einen Widder »jowel«« (bRosh haSchana 26a); laut Rabbi Levi wäre es die Bezeichnung für ein Schaf: »In Arabien nennt man das Schaf »jowel«« (jBerachot IX 1). Nachmanides war der erste, der diese von den meisten Exegeten und Forschern akzeptierten Deutungen zu erschüttern wagte (in seinem Kommentar zu Lev 25); er stellt dort die provokative Frage: »Warum heisst das Jahr nun eigentlich Widder-jahr?« Er dagegen leitet den Namen vom Kausativ-Stamm der hebräischen Verbalwurzel J-B-L ab: »vielmehr sag: es ist ein »Jowel«-jahr, ein Jahr, in dem jedermann zu seiner Hufe gebracht werden soll (jowel), seine Füsse ihn zu seiner Familie bringen sollen (jowiluhu), und wohnte er auch weit«. Belege für seine These sind die Verse, in denen das betreffende Verb mit dem anderen hebräischen Verb für »bringen« parallel gebraucht wird; so etwa Jes 23, 7; Jer 31, 9; Jes 18, 7; Jos 10, 6; 12, 2; Ps 45, 15 f.; 68, 30; 108, 11; einmal

¹¹ Zur Parallelität zwischen dem akkadischen Begriff *mišaram* *šakanum* und dem biblischen Ausdruck »Recht setzen« (Ex 15, 25; 21, 1; Jos 24, 14) M. Weinfeld, *Deuteronomy*, S. 152 f.

¹² Zu dieser Frage hat sich in letzter Zeit geäussert J. Ch. Tegai, »Sabbat«, *Encyclopaedia Mikrait* VII (1976), S. 504–517.

¹³ Dazu U. Cassuto, *Von Adam bis Noah* (hebr.), Jerusalem 1953, S. 38–44.

ziehen sich auf Freilassung von Sklaven und auf Rückerstattung von Landbesitz an den ursprünglichen Eigentümer. Und der Hauptgrund dafür: »Denn mir Dienstknechte sind die Kinder Israels, meine Dienstknechte sind sie, die ich aus dem Land Ägypten führte« (Lev 25, 55).

Die beiden äusseren Kreise, Brach- und Jubeljahr, umfassen auch die Erde; sie sind gegründet auf eine personenhafte Auffassung vom Land, das ebenfalls Anspruch auf Ruhe und Erneuerung hat. Ja noch mehr: Lev 20 werden die Israeliten gewarnt, keine unerlaubten Beziehungen einzugehen, und die Begründung lautet: »dass nicht euch ausspeie das Land, wohin ich euch nun bringe, darin zu siedeln« (Lev 20, 22). Und in einer Scheltrede heisst es, zur Zeit von Exil und Zerstörung »schätzt das Land seine Feierjahre nach«, oder: »dann feiert das Land, es schätzt seine Feiern ein« (Lev 26, 34.35.43). Das Land wird also voll und ganz als Teilnehmer am Prozess der Erneuerung begriffen.

Diese zyklische Auffassung vom Lebensrhythmus in drei konzentrischen Kreisen soll Israels Leben der Gefahr der Vernichtung durch den jeglichen Sinnes entbehrenden biologischen Kreislauf entziehen. Der innerste Kreis beruht auf Nachahmung des Schöpfers, der am siebenten Tag ruhte; sein Kennzeichen ist das Ruhegebot, welches die Gesellschaft ganz und gar umfasst. Der zweite Kreis dehnt die Ruhe auch auf den Boden aus und erhält dadurch das ökologische Gleichgewicht zwischen dem Menschen und seiner Umwelt. Dadurch, dass der Feldertrag Gemeingut wird, kommt Bedarfsgleichheit zustande. Der Jubeljahr-Kreis fügt zu diesen Elementen noch Freilassung der Sklaven und Rückerstattung von Grundbesitz hinzu und stellt damit die relative Besitzgleichheit und die Freiheit des Menschen wieder her. Der Gesetzgeber erklärt dies als Verwirklichung des göttlichen Besitzrechts über den Boden sowie seiner ausschliesslichen Königsherrschaft über Israel: »Denn mir Dienstknechte sind die Kinder Israels, meine Dienstknechte sind sie, die ich aus dem Land Ägypten führte.« Allerdings weiss die Bibel recht wohl darum, dass absolute Freiheit und Gleichheit auch im Königtum Gottes unerreichbar sind: »Denn nicht werden Dürftige aufhören im Innern des Landes« (Dtn 15, 11). Demnach stellt der durch diese Gesetze erzielte Lebensrhythmus

steht das Verb parallel als Gegensatz zu »hinausziehen«: »Ja, dann, in Freuden fahrt ihr aus, in Frieden werdet ihr hergebracht« (Jes 55, 12). Von daher läge die Deutung nahe: bringen — zurückbringen, die durch die wiederholte Betonung des Rückkehrgedankens unterstützt wird: »da kehrt ihr zurück jeder zu seiner Hufe, jeder zu seiner Sippe, ... kehrt ihr zurück jeder zu seiner Hufe ... und kehre zu seiner Sippe, zur Hufe seiner Väter soll er kehren« (Lev 25, 10.13.41). Zur Ableitung des Namens von der entsprechenden Verbalwurzel und seiner Parallele im akkadischen *wussurum* J. M. Grintz, in: *Leschonenu* 40 (1976), S. 6—11.

Nach dem Wortlaut des Verses handelt es sich bei »jowel« um die Ausrufung von Freilass, d. h. die Aufhebung der Sklaverei in bezug auf jeden Israeliten. Zum entsprechenden akkadischen Ausdruck *andurarum* J. Lewy, *The Biblical Institution of deror in the Light of Accadian Documents*, in: *Erez Israel* 5 (1958), S. 21—31. Der sumerische Ausdruck für Ausrufung von Freilass lautet *ama ar-gia*, d. h. zur Mutter zurückführen, was durchaus zum oben über die Funktion des Jubeljahrs ausgeführten passt. Dazu S. N. Kramer, *The Sumerians*, Chicago 1963, S. 79; zur biblischen Entsprechung M. Weinfeld, in: *Bet Mikra* 44 (1971), S. 16, Anm. 19. Die Septuaginta bringt eine freie, sachgemässe Übersetzung: Lev 25, 10 lautet dort: καὶ διαβοήσετε ἄφεσιν ἐπὶ τῆς γῆς πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν αὐτήν· ἐνιαυτὸς ἀφέσεως σημασία αὕτη ἔσται ὑμῖν = und ihr sollt ausrufen Freilass über das Land allen, die es bewohnen; Freilassjahr, ein Zeichen wird es euch sein. Demnach ist das hebräische Wort *deror* mit ἄφεσις = Freilass übersetzt, für *jowel* hingegen steht ἀφέσεως σημασία = Zeichen von Freilass. Dazu A. Schalit, Anm. 208 zu Ant III 283 in seiner hebräischen Übersetzung von Josephus' *Antiquitates* Bd. II, Jerusalem/Tel Aviv 1955, Anm. S. 74.

für Israel zwar eine weitmöglichste Annäherung an das ersehnte Ziel dar, dieses selbst aber ist dem Menschen überhaupt unerreichbar. Mit anderen Worten: Der utopische Abstand vom Ziel fungiert als ständiger Ansporn zu weiterer Verwirklichung. Andererseits rechnet der Gesetzgeber mit Rückschlägen, er weiss, dass die utopische Spannung unter dem Einfluss des kanaanäischen Heidentums etwa mit seinen sexuellen Verlockungen nachlassen kann. Somit kommen wir zu dem Schluss, dass der utopische Rhythmus ständiger Auffrischung und Erneuerung nicht nur die Gefahr der Selbstaufgabe bannt, die in der bedingungslosen Hingabe an den biologischen Rhythmus liegt, sondern darüber hinaus zu einer neuerlichen Harmonie zwischen Mensch, Land, Flora und Fauna führt — einer Harmonie, die sich auf das Prinzip des Willens gründet und nicht auf das vitale biologische Kontinuum.

Im Gegensatz zur Ziellosigkeit der kreisförmig verlaufenden biologischen Zeit haben wir diesen Rhythmus »teleologische Zeit« genannt, denn die Verwirklichung des innersten Kreises, die Wahrung des Sabbat-Tages, wird hier als Nachahmung des Schöpfungswerks durch eine ganze Gesellschaft gesehen: *imitatio dei* ist zum gesellschaftlichen Ideal geworden, das diesem Rhythmus seinen Sinn verleiht. Auf der Ebene der Gesellschaft zielt dieses Gesetz auf Schaffung von Gleichheit; unterstützt wird dies noch durch das historische Argument, das im Buch Deuteronomium neu hinzukommt: »damit ausruhe dein Knecht und deine Magd, dir gleich. Gedenke, dass du Knecht warst im Land Ägypten und ER dein Gott dich von dort mit starker Hand, mit gestrecktem Arm ausgeführt hat, deshalb gebot dir ER dein Gott, den Tag der Feier zu machen« (Dtn 5, 14 f.). Ihren in wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Hinsicht vollsten Ausdruck erhält die Gleichheit jedoch erst in den beiden äusseren Kreisen, d. h. in der Einrichtung des Brach- und Jubeljahrs. Die umfassende gesellschaftliche und wirtschaftliche Gleichheit wird in den Quellen als Verwirklichung von Königtum Gottes gedeutet. Die oben angedeutete unablässige Spannung zwischen der Vollkommenheit des Ideals und der mangelhaften menschlichen Wirklichkeit fungiert als ständiger Ansporn zu weiterer Verwirklichung. Mit anderen Worten: Die Distanz zwischen Utopie und Realität ist der Garant für die Erhaltung der Kritik, welche ständige weitere Annäherung ans Ideal fordert.

II Hosea

Ungeachtet der leisen Hinweise auf mögliches Scheitern, die sich innerhalb der Bodengesetzgebung finden, zeugt der ganze Komplex doch in erster Linie von Gewissheit, dass sich Israel der dort geschilderten utopischen Lage weitestgehend anzunähern vermag. Der Prophet, der in der Endphase des Nordreichs lebte, war von der niederdrückenden Gewissheit durchdrungen, dass Israel gescheitert sei. Zur gleichen Zeit, da die Beziehungen zwischen Israel und seinem Gott in den pentateuchischen Quellen, die auf dem Sinai-Bund fussen, in juristische Termini gefasst werden, operiert Hosea — nicht wenig beeinflusst von der deuteronomistischen Überlieferung — mit Begriffen wie Liebe und Gnade, und sein Bild ist das Verlöbnis zwischen Gott und seinem Volk. »Ich verlobe dich mir auf Weltzeit, ich verlobe dich mir in Wahrheit und in Recht, in Huld und in Erbarmen, ich verlobe dich mir in Treuen, erkennen wirst du MICH« (Hos 2, 22).

Das Scheitern an der Verwirklichung der Utopie wird von ihm verstanden als Ehebruch, als Verrat, den Israel

an seinem Gott begangen hat. Im zweiten Kapitel spricht er davon, wie das Volk von Gott neuerlich in die Wüste geführt werden soll, um dort gereinigt und geläutert zu werden: kraft seiner Liebe wird Gott das Volk auf den rechten Weg zurückführen. Dieser Vorgang gipfelt in der Schliessung eines neuen Bundes, den Gott für sie mit dem Getier des Feldes, mit den Vögeln des Himmels und dem Gewürm der Erde schliessen wird; ebenso ist dort davon die Rede, dass »Bogen, Schwert und Kriegszug« zerbrochen werden sollen, »vom Erdland hinweg« (Hos 2, 20). In diesem neuen Verlöbnis, mit dem sich Gott Israel anverloben will, werden sich die göttlichen Eigenschaften, als da sind Gerechtigkeit und Gericht, Gnade und Erbarmen, Treue und Erkenntnis des Herrn, verwirklichen. Im letzten Abschnitt (2, 23 f.) zeichnet sich die kosmische Harmonie, die mit dem neuen Bundeschluss geschaffen werden soll, als eine Kette des Willfahrens ab: Gott willfährt dem Himmel, dieser willfährt der Erde, und die Erde willfährt dem Korn, dem Most, dem Olivensaft, und diese willfahren Jesreel (dem Den-Gott-sät). Er schliesst mit den Worten: »Ich säe sie mir ein im Erdland, der Ihr-wird-Erbarmen-nicht erbarme ich mich, zu Nicht-mein-Volk spreche ich: Mein Volk bist du! und er spricht: Mein Gott!«

Demnach wird die neue dialogische Beziehung, die zwischen Israel und Gott geschaffen werden soll, hier im Rahmen einer neuen das ganze Sein umfassenden Harmonie begriffen. Der personhafte Sprachgebrauch, womit der antike Gesetzgeber die Beziehung zwischen Israel und seinem Land andeutet – etwa: dass euch das Land nicht ausseie, das Land schätzt seine Feierjahre nach, dann feiert das Land – wird hier erweitert zu einer idealen kosmischen Integration: das historisch-gesellschaftliche und das kosmische Element durchdringen einander¹⁶. Im kanaänischen Heidentum, gegen das Hosea zu Felde zieht, beruht das kosmische Kontinuum auf dem biologischen Prinzip der Vitalität, dagegen bildet nach seinen Worten die Nachahmung der göttlichen Eigenschaften die Grundlage für eine neue kosmische Integration des künftigen Israel, eine Integration, die auf der Erneuerung des Dialogs zwischen Israel und seinem Gott und dessen Ausweitung auf den gesamten Kosmos beruht. Dies wird eine noch nie dagewesene Vollkommenheit sein, und sie wird aus göttlicher Initiative hervorgehen, nachdem das Volk in der Vergangenheit versagt hat.

Ausserdem hat Hoseas Eschatologie einen politischen Aspekt: »Danach werden umkehren die Söhne Israels und suchen IHN, ihren Gott, und David, ihren König, und hinbeben zu IHM und zu seiner Güte in der Späte der Tage« (Hos 3, 5). Zwar betrachten die meisten Forscher diese Verse als späten Zusatz¹⁷; jedoch lässt sich die Möglichkeit nicht ganz von der Hand weisen, dass Hosea, der die Zerstörung des Nordreichs miterlebte, Gedanken zur Vereinigung beider Reiche und Wiederaufrichtung des davidischen Königtums hegte, wie wir sie ähnlich bei Jeremia, der im Südreich sass, finden. Es lässt sich allerdings nicht leugnen, dass diese Verse vereinzelt stehen. Dies ist jedoch kein ausreichender Grund, sie Hosea abzusprechen. Er integriert also in die von ihm

geschauten künftige kosmische Harmonie das restaurative Motiv der Erneuerung des davidischen Königtums über ganz Israel.

Jesaja

Eine von ihrer inneren Struktur her völlig andere Utopie findet sich bei Jesaja ben Amoz; ich beziehe mich hier auf die endzeitliche Schau (2, 1–4)¹⁸ und auf die Weissagung vom Spross aus dem Stamme Isaia (11). Wir haben keinerlei Anhaltspunkte für den realhistorischen Hintergrund der endzeitlichen Schau, und der Streit der Gelehrten, ob sie eine Schöpfung seiner Frühzeit (Kaufmann)¹⁹ sei oder ein Alterswerk von ihm (Proksch, Buber)²⁰, ist immer noch unentschieden. Was die Ideen betrifft, so ist sie das positive Gegenstück zur Theorie von der »Rute des Zorns« (10, 5 ff.). Letztere geht von der unausgesprochenen Voraussetzung aus, dass das Volk Israel das bedeutungsschwere Zentrum der Weltgeschichte sei. Der einzige Sinn und Zweck beim Aufstieg des frevlerischen assyrischen Reiches ist Gottes Wille, an seinem Volk Israel dessen Sünden heimzuzuschicken. Mir scheint, dass von hier aus gefolgert werden darf, dass das Geschehen der Weltgeschichte in Jesajas Augen keinen immanenten Sinn hat: es ist einzig und allein eine Funktion von Israels Verhältnis zu seinem Gott. Demnach würde die empirische Geschichte negativ die Annahme von Israels bedeutungsmässig zentraler Stellung in der Welt bestätigen, während die endzeitliche Schau das positive Gegenstück dazu darstellt, das Bild einer Zukunft, da die Völker diese Tatsache anerkennen und zum Hause des Herrn wallfahren werden, um Rechtsatzung zu erbitten, und das Wort des Herrn, welches von Zion ausgeht, die oberste Instanz im internationalen Recht sein wird. Der auf dieser Grundlage zustande kommende Friede wird dadurch gekennzeichnet sein, dass sie »ihre Schwerter zu Karsten umschmieden, ihre Speere zu Winzerhippen, nicht hebt mehr Stamm gegen Stamm das Schwert, nicht lernen sie fürder den Krieg«.

Das Neue dieser Vision besteht in der universalen Ausweitung von Elementen, die Jesaja aus der Überlieferung kannte: zu den als Wallfahrer geschilderten Völkern – »Lasst uns gehn, aufsteigen zu SEINEM Berg, zum Haus von Jakobs Gott« (Jes 2, 3) – lässt sich Jer 31, 5 vergleichen: »Macht euch auf, steigen wir nach Zion hinan, zu IHM unserm Gott!«, und Jerusalem als Zentrum der universalen Rechtsprechung folgt den Ausführungen Dtn 17, 8–13, wo vom Gerichtshof am auserwählten Ort die Rede ist, und erinnert an Ps 122, 5: »Ja, dorthin sind Stühle gesetzt fürs Gericht, Stühle für Davids Haus.« Schliesslich und endlich wird hier dem antiken Glauben, dass der Tempel Gottes Wohnsitz auf Erden sei, eine utopisch-universale Bedeutung verliehen. So wie einzelne und Stämme in der Frühzeit ihre Meinungsverschiedenheiten und Rechtsstreitigkeiten beilegten, wozu sie vor dem Gerichtshof am »erwählten Ort« oder vor dem königlichen Richterstuhl erscheinen mussten (Dtn 17, 8–12; Ps 122, 4 f.), werden dereinst die Völker Gottes Spruch vom Zion aufsuchen, um Recht und Gerechtigkeit unter ihnen zu setzen. So wie der unanfechtbare Schiedsspruch des königlichen Gerichts vor alters den Frieden

¹⁶ Ausführlich behandelt habe ich diesen Fragenkomplex in meinem Beitrag »Amos und Hosea — zwei Wege israelitischer Prophetie«, in: FS S. Schazar, Ed. B. Z. Luria, Jerusalem 1973, S. 284–319.

¹⁷ Manche leiten die Ausdrücke »David, ihr König«, »ER, ihr Gott« (Jer 30, 9), sowie »Späte der Tage« aus der jüdischen Eschatologie ab (vgl. Jes 2, 2; Mi 4, 1; Jer 23, 20; 30, 24; Hes 38, 16 et passim). Aber selbst wenn wir dem zustimmen wollen, geht daraus noch nicht notwendig hervor, dass es sich um eine spätere Zufügung handeln muss: dazu H. W. Wolff, Hosea, BK.AT XIV/1, 1976, S. 79 f.

¹⁸ Von der Authentizität dieser Vision habe ich meinem Beitrag »Historie und Eschatologie bei Micha« (hebr.), in: Bet Mikra 16 (1963), S. 48–65 gehandelt. Unlängst hat sich dazu geäussert: H. Wildberger, Jesaja Kap. 1–12, BK.AT X/1, 1972, S. 75 ff.

¹⁹ Dazu Y. Kaufmann, Geschichte des jüdischen Glaubens (hebr.) III, Tel Aviv 1960, S. 199 ff.

²⁰ M. Buber, Der Glaube der Propheten, Zürich 1950, S. 138 ff.

zwischen den Stämmen Israels garantierte, wie aus dem dichterischen Wortspiel Schalom–Friede und Jeruschalaim–Friedensstadt (Ps 122, 6 f.) hervorgeht, wird das Erbitten des göttlichen Spruchs von seiten der Völker einen Weltfrieden einleiten, in dessen Zuge das Kriegsgesetz vernichtet werden wird. Nach Jesajas romantischem Urteil ist der utopische Friede eigentlich nur die Universalisierung der idealen Beziehungen, die vor der Spaltung des Königtums innerhalb Israels herrschten.

Auch das Bild vom Spross in Kapitel 11 basiert auf dem überlieferten Bild vom idealen israelitischen König, das allerdings eine Spiritualisierung erfahren hat; die Dimensionen der Vision dehnen sich aus durch die Zufügung und Einarbeitung von Vorstellungen, die aus der mythischen Paradies-Überlieferung stammen.

Diesen beiden Punkten wollen wir kurz nachgehen: In den Psalmen 2, 45, 72 und anderwärts wird der ideale König als gerechter Richter geschildert, der den Dürftigen aufhilft und die Frevler beugt, was wir so ähnlich in den Literaturen des alten Orient finden. Seine zweite Eigenschaft, die in diesen Quellen hervorgehoben wird, ist die eines Kriegerhelden, der sein Volk aus Feindeshand erettet und »der da herrscht von Meer zu Meer und vom Strom bis an die Enden der Erde«. Der Prophet Micha skizziert nach diesen Zügen das Bild des designierten Königs aus dem Hause Davids (5, 1–5). Davon unterscheidet sich Jesajas Auffassung in zweierlei Hinsicht: Er spart den kriegerischen Charakter der überkommenen Gestalt aus: Bei ihm ist der künftige König nichts als gerechter Richter; seine Tugenden, als da sind »Weisheit und Unterscheidung, Rat und Heldenkraft, Gotteserkenntnis und Fürchtigkeit« – laut Spr 8 die Gaben, welche die personifizierte Weisheit Königen und Fürsten verleiht – werden hier wie in Salomos Traum als Gabe des göttlichen Geistes geschildert, der auf dem designierten König ruhen wird. Die Waffe, mit der er den Tyrannen²¹ schlagen wird, ist der »Stab seines Mundes«, und »mit dem Hauch seiner Lippen tötet er den Frevler« (Vers 4). Gegenüber Ps 2, 9: »du magst mit eisernem Stab sie zerschellen, sie zerschmeissen wie Töpfergerät« und Ps 45, 4: »Gürte, Held, dein Schwert an die Hüfte, deine Ehre und deinen Glanz! Dein Glanz ist's: dringe durch! reite für die Sache der Treue, der gebeugten Wahrhaftigkeit« heisst es hier vom designierten König in Jes 10, 5: »Wahrspruch wird der Gurt seiner Hüften sein, Treue der Gurt seiner Lenden.« Nach innen wird er des Herrscherstabs nicht bedürfen, sondern kraft Stab seines Mundes regieren; durch die Macht des Geistes wird er Recht und Gerechtigkeit zur Herrschaft verhelfen.

Er ist kein Kriegerheld, denn der assyrische Feind wird bereits vor seinem Auftreten von Gott in die Flucht geschlagen werden. Dies geht hervor aus der assoziativen Zusammenordnung von Jes 10, 34 f. und 11, 1; zunächst heisst es: »Da aber: der Herr, ER der Umscharte, entzweigt Laubkronen mit Schreckensgewalt, die Stolz wüchsigen sind schon gekappt, die Ragenden werden geniedert, die Gestrüppe des Walds mit dem Eisen zerfetzt, mit seiner Herrlichkeit wird der Libanon fallen.« Die gekappten Stolz wüchsigen, die erniedrigten Ragenden, der gefallene Libanon sind alles Bilder für die assyrischen Heerscharen, die vor den Mauern Jerusalems fallen sollen. Nachdem die aufragenden und anmassenden Kräfte des Bösen abgeschlagen, gefallen und erniedrigt sind, heisst es: »Dann fährt ein Reis auf aus dem Strunke Isais, ein Schössling aus seinen Wurzeln

fruchtet.« Demnach wird Israels künftiger König aus Davids Haus ein Spross sein; ein zartes Reis. Nicht mit Schwertgewalt, sondern durch Geistesmacht, des göttlichen Geistes, der auf ihm ruhen wird, soll er regieren. Die Völker werden freiwillig zu ihm kommen; er wird das »Banner der Völker« sein (Vers 10). Diese vergeistigte Deutung der Königsgestalt geht mit Jesajas Überzeugung zusammen, dass Gott Assyrien noch vor dem Auftreten dieses Königs besiegen wird, wie aus den oben angeführten Versen und anderen Stellen (etwa 14, 24 f.) zu entnehmen.

Die Vorstellung vom Frieden der Tiere untereinander (11, 6–9) wird von manchen als Sinnbild für das Verhältnis Israels zu den Weltvölkern genommen; darauf fehlt jedoch jeder Hinweis. Ausserdem steht schon Lev 26, 6: »ich verabschiede aus dem Lande böses Getier«, und bei Hosea: »Einen Bund schliesse ich ihnen an jenem Tag mit dem Getier des Feldes und mit dem Vogel des Himmels und dem Gewürm des Bodens. Bogen, Schwert und Kriegszeug zerbreche ich, vom Erdland hinweg, und in Sicherheit lasse ich sie ruhn« (2, 20). Und bei Jesaja 65, 25 kehrt dieses Motiv wörtlich wieder; folglich ist diese Stelle ganz wörtlich zu nehmen: wie bei Hosea greift das Prinzip des Friedens auf die Tierwelt über, und der Blutdurst wird aus den Herzen der wilden Tiere getilgt. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, dass in diese Vision gewisse Anklänge an biblische Paradies-Szenen eingearbeitet sind; vor dem Sündenfall herrschte dort Friede zwischen Mensch und Tier, erst nach der Sintflut wurde der Verzehr von Fleisch gestattet. »Der Löwe frisst Stroh wie ein Rind« ist demnach eine Paradies-Szene. Allerdings sind diese Züge letzten Endes doch nur randhaft, und die Hauptdarstellung von Kapitel 11 ist auf etwas gerichtet, was so noch nie da war, nicht einmal in den Erzählungen vom Paradies. Dies ist die kosmische Ausweitung des Prinzips vom universalen Frieden aus Kapitel 2.

Demzufolge sind Jesajas politische Haltung, seine Geschichtsauffassung und seine utopische Schau aus einem Guss. Ihr Hauptstück ist eine neue Deutung der historischen Situation mit Hilfe von Zügen, die aus der literarischen Überlieferung genommen sind. Die Theorie von der Rute des Zorns, derzufolge Israels Feinde Werkzeuge des göttlichen Ratschlusses sind, half das religiöse Problem, die Frage nach der Gerechtigkeit des Geschichtsverlaufes, lösen, die sich mit dem Aufstieg von Assyrien in aller Schärfe stellte²². In der Antwort wird die universale Bedeutung von Israels Beziehung zu seinem Gott hervorgehoben; die Vision vom Tempelberg, die davon ausgeht, dass der Tempel Gottes Wohnstatt auf Erden ist, bildet die organische utopische Fortsetzung seiner religiösen Realitätsauffassung, wonach der Tempelberg zu Jerusalem am Ende der Tage als Bedeutungszentrum der Weltgeschichte erkannt werden wird. Wiederum geht die geistige Gestalt des unkriegerischen künftigen Königs faktisch zusammen mit der Schilderung des allgemeinen Friedens, und das auf dem realen historischen Hintergrund von Israels Schwäche angesichts von Assyriens Übermacht, so dass Utopie und Beurteilung der Wirklichkeit untrennbar ineinander verschlungen sind.

Auch in den Reden des Propheten vom Jahre 735 (Kapitel 7) und vom Jahre 701 (Kapitel 36 f.) tritt diese

²¹ So zu lesen (*'ariz*), nicht »das Land« (*erez*).

²² Zu Jesajas politischer Einstellung vgl. meinen Beitrag »Politisches Denken und Handeln bei den Propheten des Ersten Tempels«, in: Typen biblischen Führertums (hebr.), Veröffentlichungen der israelischen National-Akademie der Wissenschaften, Jerusalem 1973, S. 37 bis 54.

Verknüpfung von Utopie einerseits sowie seiner politischen Tätigkeit und seiner Einstellung zu aktuellen Fragen andererseits deutlich zutage. Während der Krise des Jahres 735 gipfelt seine Haltung etwa in der Mahnung, auf der Hut zu sein und Ruhe zu bewahren, d. h., der König soll sich zu keiner übereilten Panikhandlung hinreissen lassen; er muss beiden Feinden, den Aramäern und den Israeliten des Nordreichs, unerschütterlich standhalten, da diese ja nur »zwei qualmenden Fackelstummeln« (7, 4) gleichen. Seine Worte implizierten eine Warnung an Ahas, nicht den assyrischen König zu Hilfe zu rufen, was dieser kurz darauf dann doch tat (2 Kge 16, 7 ff.). Tatsächlich prophezeite Jesaja dann auf Ahas' ausweichende Antwort hin, dass die assyrischen Truppen zum Gericht über das Land kommen würden (7, 10 ff.; 8, 5 ff.). Demnach enthüllte Ahas' übereilter Schritt nicht nur mangelndes Vertrauen in den Herrn, den Heiligen Israels, sondern stellte in politischer Hinsicht nationalen Selbstmord dar, womit der Machtübernahme Assyriens Tür und Tor geöffnet waren.

Zu einem späteren Zeitpunkt, in den Jahren 705–701, baute er diese seine Haltung weiter aus, indem er König Hiskia ob seiner Bemühungen um die Freundschaft Ägyptens tadelte (30, 1–5; 15–18; 31, 1–3). Vermutlich schlug Hiskia seinen pro-ägyptischen Kurs seit 705 ein, da in diesem Jahre Asarhadon gestorben war, was in Assyrien Unruhen auslöste. Mit ägyptischer Hilfe hoffte er, das assyrische Joch abzuschütteln. Auch diesmal spielt die Kritik des Propheten auf zwei Ebenen: Im realpolitischen Bereich warnte er davor, sich »auf dieses angeknickte Rohr« Ägypten zu stützen (36, 6), und kündigte ferner an: »So wird der Schutz Pharaos zur Enttäuschung euch werden, das Bergen in Ägyptens Schatten zur Schmach!« (30, 3). Und im religiös-ideologischen Bereich griff er auf sein Anfangsmotiv zurück mit den Worten: »In Umkehr und Ruhe werdet ihr befreit, in Stille, in Gelassenheit geschieht euer Heldentum« (30, 15). Mit anderen Worten: Wahres Heldentum ist Handeln aus ruhiger Überlegung, ohne sich von spontanen Gefühlsregungen hinreissen zu lassen. Ja noch mehr: Die Verfehltheit von Hiskias Politik besteht darin, dass er sich auf Pferde und Wagen, auf Fleisch und Blut verlässt statt auf den Geist, auf den Heiligen Israels. Aus seinen Worten spricht eine grundsätzliche Verurteilung der Bündnispolitik, da diese ein Ausdruck von Kleinglauben, von mangelndem Vertrauen in den Heiligen Israels ist. Erst im Jahre 701, in der Stunde höchster Gefahr, als Sanheribs Truppen schon vor Jerusalem lagen, schlug er eine andere Saite an. Das auslösende Moment dafür war wohl die Erschütterung Hiskias selbst, der trauerte, seine Kleider zerriss, einen Sack anlegte und zum Propheten schicken liess, er möge zu Gott beten und um Erbarmen bitten »für den Rest, der sich noch findet« (37, 4). Darüber hinaus weicht Hiskia in dem ihm in den Mund gelegten Gebet faktisch von seinem jahrelang eingehaltenen politischen Kurs ab. Der König prangert die Äusserungen des assyrischen Abgesandten als Gotteslästerung an; dieser hatte ihn gewarnt, sich nicht auf die trügerischen Verheissungen seines Gottes zu verlassen, denn auch dieser werde Juda nicht retten können, sowenig die Götter der übrigen Völkerschaften es vermocht hätten, ihre Länder vor den assyrischen Königen zu retten (36, 18–20; 37, 6.11–13). In seinem Gebet betont Hiskia, dass diese ja keine Götter sind, »sondern Gemächte von Menschenhänden, Holz und Stein« (37, 19). In seiner grossen Schmäherei enthüllte Jesaja das Trügerische in der Überheblichkeit des assyrischen Königs, da dieser doch bei all seinem Tun nichts als

ein blindes Werkzeug zur Durchführung des von alters her bestimmten göttlichen Planes sei: »Hast du es nicht gehört: von fernher habe ich das bereitet, von Urtagen an es gebildet!? kommen liess ich es jetzt: du wurdest, befestigte Städte niederzukurachen, nun wüste Trümmerruine, dass ihre Sassen, kurz von Arm, bestürzt zuschanden werden, sind Kraut des Feldes, grünend Gras, Dachbinse, Flur vorm Halmwuchs!« (37, 26 f.).

Mit den der Weisheitsliteratur (Ps 90, 5 f.) entlehnten Pflanzenmetaphern schildert er die Endlichkeit der Völker, die dem Gesetz des biologischen Vergehens unterliegen. Demnach ist die Verheerung der Völkerschaften durch den assyrischen König nichts als die Erfüllung uralten göttlichen Spruchs, denn der assyrische König vollzog nur das Schicksal, welches Gott über die Völker verhängt hatte. Sein verheerender »Erfolg« ist keinerlei Erweis für seine eigene Kraft und Stärke. Ganz im Gegenteil: »weil du wider mich aufstobst und deine Sorglosigkeit in meine Ohren stieg, lege ich meinen Haken in deine Nase und meinen Zaum in deine Lippen und heisse dich heimkehren auf dem Weg, den du gekommen bist« (37, 29). Wie einen Ochsen am Strick wird Gott ihn dahin zurückführen, woher er gekommen ist. Auch auf Juda und Jerusalem wendet er ein Pflanzengleichnis an, wie wir es in der altorientalischen Literatur finden können: »Und das Entronnene des Hauses Jehuda, es, das als Rest verblieb, fügt Wurzeln an nach unten, bereitet Frucht nach oben: denn von Jerusalem fährt ein Rest aus, Entronnenes vom Berge Zion« (37, 31 f.).²³ Während er jedoch im ersten Falle das Gesetz der Vergänglichkeit als das entscheidende Moment im Gescheh der Völker betont, dient ihm die Natur im Hinblick auf Israel als Beispiel für neues Erwachen und Wiederbelebung. Ähnlich wie den Spross aus dem Stamme Isaïs schildert er den heiligen Rest, von dem er bereits in seiner einleitenden Weissagung gesprochen hatte, als Ausdruck für diese ihre Fähigkeit. Zwei völlig entgegengesetzte Dinge, das Schicksal der Völker, die der Vernichtung unterworfen sind, und das Schicksal Israels, das der Herrschaft des Todes entzogen ist, zeichnet Jesaja mit Bildern aus der Pflanzenwelt. Was die Lehre von Leben und Heil betrifft, so begnügt er sich allerdings nicht mit bildlicher Rede; er gibt die metaphorische Redeweise auf und nennt das Wort des Herrn als Hauptmoment, wie aus seinem berühmten Ausruf zu vernehmen: »ich überschilde diese Stadt, sie zu befreien, um meinetwillen und um Davids willen, meines Knechts« (37, 35). »Um meinetwillen« – das entspricht Hiskias Gebet: »jetzt aber, DU, unser Gott, befreie uns aus seiner Hand, dass alle Königreiche des Erlands erkennen: ja, einzig da bist DU!« (37, 20). »Um Davids willen, meines Knechts« – da er mit dem Bau des Tempels Jerusalem als göttliche Wohnstatt erwählt hatte, wie aus Nathans Weissagung und Salomos Gebet hervorgeht (2 Sam 7; 2 Kge 8, 1–21). In diesem Spruch, der König und Volk zur Standhaftigkeit aufrief in der Stunde höchster Bedrängtheit der ganzen Nation, spiegelt sich seine historische Auffassung von der zentralen Sinnstellung, die Jerusalem und Juda in der Weltgeschichte einnehmen – die utopische Auffassung, welche die Vision

²³ Ähnlich sagt Amos in bezug auf den Amoriter: »dessen Wuchs wie Zedernwuchs war, und sperrig war er wie die Eichen, ich verteilte seine Frucht droben und seine Wurzeln drunten« (2, 9). In einer Inschrift von Eschmaneser II., König von Sidon, werden etwaige Grabräuber mit folgenden Worten verflucht: »Sie mögen keine Wurzel drunten haben und keine Frucht droben, und keinen Anblick im Leben unter der Sonne«; dazu N. Slouschz, *Thesaurus of Phoenician Inscriptions*, Tel Aviv 1942, S. 20, Z 11 f.; ferner KAI, Nr. 14, Z 11 f.

vom Ende der Tage (2, 1–5) und die Weissagung vom Spross aus dem Stamme Isaïs geprägt hat (11, 1–10). Von da aus ist es nicht mehr weit zur Geschichtsbetrachtung eines Deuterjesaja, der verkündete: »alles Fleisch ist Gras, all seine Holdheit der Feldblume gleich! Verdorrt ist das Gras, verwelkt ist die Blume, da SEIN Windbraus sie angeweht hat! – Gewiss, Gras ist das Volk, verdorrt ist das Gras, verwelkt ist die Blume, aber für Weltzeit besteht die Rede unseres Gottes« (40, 6 f.). Der erste Jesaja hatte mit dem Ausdruck »Geist des Herrn« (SEIN Hauch) die besonderen Eigenschaften bezeichnet, mit denen der designierte König aus dem Hause Davids begnadet sein würde (11, 2 ff.); ebenso stellt er SEINEM Hauch die fleischliche, menschliche oder tierische Macht gegenüber (31, 3). Parallel dazu spricht er vom sich Verlassen auf den Heiligen Israels und vom Aufsuchen des Herrn im Gegensatz zum Vertrauen auf Ross und Wagen. Dagegen bringt Deuterjesaja des Herrn Wort als Gegenstück zur Natur. 40, 7 ist es SEIN Windbraus, der draussen weht, wohingegen SEIN Wort eine ausdrückliche göttliche Verheissung ist, die von alters her wörtlich überliefert wurde. Mit der Aussage, dass es des Herrn Wort ist, was sich in Israels Geschichte verwirklicht, wird Israels Geschick jeglicher Gebundenheit an die Naturgesetzlichkeit, also an das Gesetz der Weltgeschichte, entzogen. Man könnte sagen, Deuterjesaja habe die Gedankengänge der Propheten vor ihm folgerichtig zu Ende gedacht und verkündet, dass Israels Geschichte einzig und allein an das Wort des Herrn, eine metahistorische Grösse, gebunden sei. Bei seinen Betrachtungen zog er also einen klaren Trennungsstrich zwischen Israels Geschichte und dem natürlichen Kreislauf der Weltgeschichte, die in den Untergang mündet; das Ziel von Israels Geschichte war schon in der Frühzeit durch das Wort des Herrn bestimmt. Diesem Glauben von Deuterjesaja war schon Hesekiel nahegekommen mit seiner Lehre vom neuen Herzen, vom Fleischherzen, das Gott dem Volk anstelle des Steinherzens einpflanzen wolle (11, 19; 36, 26), und mit seiner Vision von den dürrn Gebeinen, in der er die Wiedererweckung des Volkes zum Leben schaute: SEIN Hauch wird Tote beleben; sie werden ihre Gräber auftun und heraussteigen. Die Vision endet mit den Worten: »Sie standen auf ihren Füßen, ein sehr, sehr grosses Heer« (37, 10). Hesekiel sah demnach die künftige Erlösung unabhängig von der Naturgesetzlichkeit: dank Gottes wunderbaren Eingreifens werden die Toten auferstehen und wird dem Volk ein neues Herz eingepflanzt werden anstelle des Steinherzens, das dessen gegenwärtige Haltung symbolisiert. Deuterjesaja zog aus all diesem die letzte historiosophische Konsequenz und gründete das Prinzip der Hoffnung auf die lineare Zeitauffassung, die in ihrem Verlauf aktualisiert, was im Wort des Herrn von Ur an beschlossen war. Diese radikale Auffassung ist keine Sache der fernen Zukunft; in seinen Augen ist sie von aktueller Bedeutung, sofern sie mit der Hoffnung auf Veränderung der Schöpfungsordnung einhergeht, damit die Erlösten auf ebenen Pfaden wandeln können: »Alles Tal soll sich heben, aller Berg und Hügel sich niedern, das Höckrige werde zur Ebne und die Grate zum Gesenk!« (40, 4).

Durch die Hinzunahme von Elementen aus der alten Geschichte verstärkt sich das utopische Element in seiner Prophetie zunehmend: Null und nichtig werden die Wunder beim Auszug aus Ägypten erscheinen angesichts der wundersamen Dinge, die sich bei der Heimführung der Zerstreuten ereignen sollen (52, 12). Um dies plausibel zu machen, nimmt er eine Neu-Interpreta-

tion des Auszugs aus Ägypten vor, indem er Moses, den Gesandten Gottes, ignoriert und die damaligen Ereignisse als Ausdruck der unmittelbaren Leitung Gottes darstellt, wobei Gottes Antlitz sie herausführte – so jedenfalls geht aus der Septuaginta-Version von Jes 63, 8 f. hervor²⁴. Er greift sogar auf den alten Mythos von Gottes Kampf gegen die See-Ungeheuer zurück, der erstmals im Zusammenhang der Schöpfungsgeschichte erwähnt war. Jesaja zieht diesen Mythos in den Bereich der aktuellen Geschichte hinein, denn er bittet darum, dass Gottes Arm wiedererstarke wie in der Urzeit, die Tiefen des Meeres zum Durchzugsweg für die Erlösten zu machen, auf dass sie »kommen nach Zion mit Jubel, Weltzeit-Freude um ihr Haupt« (51, 9–11). Seine glühende Hoffnung auf Veränderung der Schöpfungsordnung gipfelt in dem Ausspruch: »Denn, wohlan, ich schaffe den Himmel neu, die Erde neu« (65, 17); das heisst, die herannahende Erlösung soll die ganze Geschichte und den gesamten Kosmos umfassen.

III Zum Abschluss meiner Ausführungen will ich folgende Punkte hervorheben: Wenn der Hauptzug der Utopie im aktiven Streben nach dem, was sein sollte, besteht, dann sind die Sabbatvorschriften und die frühe Bodengesetzgebung ein ausgesprochener Versuch, dieses Streben zu verwirklichen. Das Ziel des antiken hebräischen Gesetzgebers bestand darin, den ziellosen zyklischen Ablauf der physikalisch-kosmischen, biologischen Zeit, die den Tod mit sich bringt, zu überwinden und einen Rhythmus teleologischer Zeit zu schaffen, deren Hauptkriterien Auffrischung und Erneuerung sind, wobei die Wahrung der Sabbatruhe als kollektiver Nachvollzug der Ruhe des Schöpfers durch die ganze Gesellschaft aufgefasst wird und die Brach- und Jubeljahrsetzung ein kollektives Anerkennen von Gottes ausschliesslichem Besitzrecht am Lande bedeutet. Die Allgemeingültigkeit dieser Vorschriften schafft die Voraussetzungen für eine egalitäre Gesellschaft; darüber hinaus garantiert die Einbeziehung von Grund und Boden in den Kreis der Auffrischung und Erneuerung den festen Bestand der ökologischen Grundlage, auf welcher der Lebensrhythmus dieser Gesellschaft beruht.

Eine kurze Betrachtung der Vorschriften zu den drei Wallfahrtsfesten wird uns deutlich machen, welche Anstrengungen unternommen wurden, um die biologische zyklische Zeit in den Rhythmus der historischen Zeit zu überführen, der seinerseits aus dem kreisförmigen Leerlauf der biologischen Zeit ausbricht. Dieser Vorgang zog sich von der Bibel bis in die rabbinische Literatur.

Beim Pessach-Fest ist die Einbeziehung in das historische Gefüge am weitesten durchgeführt; insofern ist dieses Fest vom Laubhüttenfest, dessen historische Grundlage keineswegs fest steht, und vom Wochenfest, dessen historische Verankerung erst in nachbiblischer Zeit geschah, verschieden. An vielen Stellen in der Bibel wird das Pessach-Opfer als ein Gebot zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten genannt (Ex 12, 48; Num 9, 2;

²⁴ Nach der Massora lauten die Verse Jes 63, 8 f. folgendermassen: »Er sprach: Sie sind gewisslich mein Volk, Söhne, dies nicht verleugnen! Und er ward ihnen zum Befreier. In all ihrer Drangsal wars nicht ein Herold und Bote, sein Antlitz wars, das sie befreit hat, in seiner Liebe, in seiner Milde hat er selber sie ausgelöst.« In der Septuaginta ist der Mittelteil folgendermassen übersetzt: καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σωτηρίαν ἐκ πάσης θλίψεως. οὐ πρεσβὺς οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ' αὐτὸς κύριος ἔσωσεν αὐτούς = und er (oder: es) ward ihnen zur Rettung aus aller Bedrängnis. Kein Herold und kein Bote, sondern der Herr selbst hat sie gerettet. αὐτὸς κύριος (der Herr selbst) ist hier die Übersetzung für »sein Antlitz«, denn Gottes Antlitz steht für seine unmittelbare Gegenwart; dazu Ex 33, 14 f. et passim.

Jos 5, 10 et passim); demnach gilt die Beziehung dieses Festes zum Auszug aus Ägypten auch allgemein als sehr früh. Fraglich ist nur, ob dieses Fest ursprünglich ein landwirtschaftliches oder ein Hirtenfest war, und die Belege dafür sind nicht eindeutig. Laut Dtn 16 handelt es sich um das Fest des Ährentreibens; im Vers 9 wird das Ansetzen der Sichel an den Halm als Kriterium für den Beginn der Omer-Zählung genannt. Lev 23, 10 f. wird der Beginn der Omer-Zählung definiert als »Tag nach dem Sabbat«, Schwingen der Omer-Garbe, Beginn der Ernte. Dieser Überlieferung zufolge gilt das Fest der ungesäuerten Brote als Fest der beginnenden Gersternte. Offenbar bezeichnet der Ausdruck »Ansetzen einer Sichel an den Halm« (Dtn 16, 9) den Beginn der Erntezeit, d. h. der sommerlichen Jahreszeit. Man hat auf den parallelen Ausdruck *ina sibt nigalli* in assyrischen Urkunden in Kappadokien aus dem 19. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung hingewiesen; dieser Ausdruck bedeutet: beim Ergreifen der Sichel, bezeichnet also den Beginn der Erntezeit²⁵. Die Frage ist die, ob diese Überlieferung, die ausgesprochen landwirtschaftlichen Charakter trägt, die früheste ist. Darüber gehen die Meinungen der Gelehrten auseinander, zumal da die Hinweise auf nomadischen Ursprung sehr gewichtig sind. Schon Wellhausen vertrat aufgrund der Berichte in Ex die Auffassung, dass Pessach ursprünglich ein Schlachtopfer anlässlich der Erstgeburt des Viehs sei²⁶. Diese Auffassung geht in verschiedenen Variationen bis auf den heutigen Tag um. In Wirklichkeit besteht keinerlei ausdrücklicher Zusammenhang zwischen dem Pessach-Opfer und den Erstgeborenen, auch wenn die beiden Dinge unmittelbar hintereinander berichtet werden (Ex 13, 1–16). Nach einer anderen Ansicht entwickelte sich das Pessach-Fest aus einer Zeremonie, welche die frühen Nomaden in der Nacht vor ihrem Auszug zur Sommerweide veranstalteten. In dieser Zeremonie hätten sie die Hilfe der Götter gegen die Gefahren angerufen, welche den Lämmern infolge der veränderten Lebensbedingungen drohten²⁷. Noch eine andere Meinung geht dahin, dass Pessach eine Zeremonie gewesen sei, deren Hauptsinn der Schutz vor einem mörderischen Verderber gewesen sei, der um die Zeit des Weidewechsels draussen umging. Das Motiv des Weidewechsels ist allerdings in der Bibel überhaupt nicht erwähnt, das Schutzmotiv hingegen Ex 13 ausdrücklich genannt. Demnach könnte es durchaus sein, dass der Hauptsinn der Zeremonie Verleihung von Schutz war²⁸; einen Zusammenhang mit dem Weidewechsel kann man vorsichtig vermuten, auch wenn dafür kein ausdrücklicher Beleg vorliegt. Zusammenfassend bleibt festzustellen, dass die Ansetzung von Pessach als eines ursprünglichen Nomaden-Festes einige Wahrscheinlichkeit für sich hat und dass dessen Verknüpfung mit dem Geschehen des Auszugs aus Ägypten schon vor der Landnahme stattfand. Erst im Land kamen dann die oben erwähnten landwirtschaftlichen Motive hinzu.

Wie gesagt ist die historische Verankerung des Laubhüttenfestes ungleich schwankender als die von Pessach.

²⁵ N. H. Tur-Sinai, *The Language and the Book* (hebr.) III, S. 78 ff.; derselbe, *Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels*, 1930², S. 59 ff.; Eisser-Lewy, *Die altassyrischen Rechtsurkunden von Kültepe I*, Leipzig 1930, S. 69 ff.

²⁶ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905⁶, S. 82–88; derselbe, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1927³, S. 98 f.; 124–129.

²⁷ S. A. Loewenstamm, *Die Tradition vom Auszug aus Ägypten in ihren verschiedenen Formen* (hebr.), Jerusalem 1968, S. 80–94.

²⁸ J. Licht, »Pessach«, *Encyclopaedia Mikrait VI* (1971), S. 514–526 (mit ausführlicher Bibliographie).

Laut sämtlichen Quellen ist das Laubhüttenfest das landwirtschaftliche Fest par excellence. Es ist das Fest des Einholens (Ex 34, 22), »wann du heimsest deine Werke vom Feld« (Ex 23, 16), oder: »wann du heimsest von deiner Tenne und von deiner Kufe« (Dtn 16, 13). Sein Zeitpunkt ist definiert als »Ausgang des Jahrs« (Ex 23, 16), oder »am Umlauf des Jahrs« (Ex 34, 22). Seine Beziehung zum Auszug aus Ägypten ist nur ein einziges Mal erwähnt: »damit eure Geschlechter wissen, dass in den Hütten ich die Söhne Israels siedeln liess, als ich sie führte aus dem Land Ägypten« (Lev 23, 43). Traditionen vom Auszug aus Ägypten wissen jedoch nichts vom Sitzen in Hütten; ausserdem würden Nomaden doch eher in Zelten wohnen als in Hütten. Darauf stützt sich in der Hauptsache die These, wonach das Sitzen in Hütten ein landwirtschaftlicher Brauch sei, der das Milieu des Landwirts widerspiegelt²⁹. Nach der Zahl der Opfertiere zu schliessen, die Tag für Tag dargebracht wurden – siebenzig Farren über sämtliche Festtage verteilt und ausserdem zwei Widder und vierzehn Lämmer an jedem Tag (Num 29, 13–32) – war dies vielleicht das bedeutendste unter den drei Wallfahrtsfesten; es ist das Fest des Einholens der Ernte von den Feldern, mit dem Ende des Sommers vor dem Einsetzen der Regenzeit. Aus irgendeinem Grunde ist in der Bibel das Gebet um Regen, das an diesem Fest sicherlich üblich war, nicht erwähnt. Das Regenmotiv kommt erst bei Sacharja vor (14, 17), wird aber in der Folgezeit in der Mischna ausführlich behandelt: »am »Fest«³⁰ wird das Urteil über die Wasser des kommenden Jahres gefällt« (Mrosch haSchanah I 2) und die Zeremonie des Wasserausgiessens veranstaltet (mSukka II 5), und im Festgebet wird des Regens rühmend gedacht (T Taanit I 1). Selbstverständlich existierten diese Bräuche bereits in biblischer Zeit, vermutlich wurden sie von den Redaktoren der Bibel mit Stillschweigen übergangen, vielleicht wegen magischer oder heidnischer Assoziationen, die zu ihrer Zeit aufkamen. Jedenfalls ist die Verknüpfung des Laubhüttenfestes mit dem Auszug aus Ägypten ganz deutlich spät in der Welt der Bibel.

Wie gesagt blieb das Wochenfest in der ganzen Bibel ein rein landwirtschaftliches Fest. Es ist das Fest der Erstlingsfrucht (Num 28, 21) und wird auch Fest der Ernte genannt (Ex 23, 16), und es fällt auf den Beginn der Weizenernte (Ex 34, 22). Wie Pessach und Laubhüttenfest gehört es zu den Wallfahrtsfesten (Ex 23, 16; 34, 22; Dtn 16, 9–12). Möglicherweise wurde ein Versuch unternommen, auch dieses Fest mit dem Auszug aus Ägypten zusammenzubringen, wie aus dem Text des Bekenntnisses bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte (Dtn 16, 1 ff.) hervorgeht. Aber dieser Versuch ist gescheitert, zum einen, weil Pessach und Auszug aus Ägypten im Bewusstsein der Generationen schon seit der Frühzeit eng miteinander verknüpft waren, zum anderen, weil das Darbringen sämtlicher Erstlingsfrüchte selbst nicht ausschliesslich dem Wochenfest vorbehalten war. Sein ausgesprochen landwirtschaftlicher Charakter geht daraus hervor, dass für dieses Fest in der Bibel kein absoluter Zeitpunkt festgesetzt wird, vielmehr hängt es vom Zeitpunkt der Darbringung der Omer-Garbe ab, d. h. vom Beginn der Ernte. Wie Lev 23, 15 f. geschrieben steht, findet es sieben Wochen oder fünfzig Tage nach der Darbringung der Omer-Garbe statt, d. h. nach

²⁹ J. Licht, »Sukkot«, *Encyclopaedia Mikrait V* (1968), S. 1037–1043 (mit ausführlicher Bibliographie).

³⁰ Die allgemeine Bezeichnung »Fest« (*chag*) bezieht sich in der Mischna immer aufs Laubhüttenfest.

dem »Ansetzen der Sichel an den Halm« (Dtn 16, 9). Der Prozess der Historisierung dieses Festes ist erst in der Zeit des Zweiten Tempels zum Abschluss gekommen. Manche meinen, das unter dem jüdischen König Assa gefeierte Fest (2 Chr 15, 10–15) sei das Wochenfest gewesen und enthalte einen Hinweis auf die Verleihung der Tora; aber dies reicht über eine blosser Vermutung nicht hinaus³¹. Der erste deutliche Hinweis auf ein Fest anlässlich der Verleihung der Tora (am 16. Tag des zweiten Monats) findet sich Jub I 1. Ausdrücklich mit der Verleihung der Tora verbunden wird das Wochenfest erst in der rabbinischen Literatur³².

Die doppelte Bedeutung der drei Wallfahrtsfeste als Feste der Natur und der Geschichte rückt sie aus der ausschliesslich biologischen Zeit, der sie zunächst verhaftet waren, in den Rhythmus der geschichtlichen Zeit. Es muss betont werden, dass diese Doppeldeutigkeit der Feste auf Natur und Geschichte nicht als Versuch aufzufassen ist, sie vom natürlichen Kreislauf zu trennen; ganz im Gegenteil: die Tendenz zielt darauf, die beiden Systeme zu integrieren, da eine Abtrennung von der natürlichen Sphäre wegen der natürlichen Beziehung von Mensch und Gesellschaft zum Kreislauf der Natur zum Scheitern verurteilt gewesen wäre. Ihren Höhepunkt erreicht die Abtrennungstendenz erst in den historischen Betrachtungen der Propheten; schliesslich war es nur der Glaube, dass die Nation tatsächlich imstande sei, sich über die natürlichen und realhistorischen Gegebenheiten, in welche sie eingespannt war, zu erheben, dank dessen Israels Existenzwille es vermochte, die schweren Gefahren, welche die Nation von aussen bedrohten, zu überwinden. Der erste unter den Propheten, der den Versuch zur Schaffung einer utopischen Geschichtsbetrachtung unternahm, war Hosea. Er sieht in dem neuen Bund zwischen Israel und seinem Gott eine Antithese zur auf das Vitalitätsprinzip gegründeten organischen Auffassung des kanaänischen Heidentums; dieser Bund ist nicht mehr und nicht weniger als der gesellschaftlich-ethische Ausdruck des auf die göttliche Zusprache (Hos 2, 23–25) begründeten kosmischen Kontinuums. Hoseas voluntaristische Deutung der Naturvorgänge ist ein integraler Bestandteil des monotheistischen Mythos, der als Antithese zum kanaänisch-heidnischen Mythos verstanden werden kann. Die Erwartung des neuen Bundesschlusses geht bei Hosea zusammen mit der Erwartung des idealen Königs aus dem Hause Davids (3, 5).

Anders ist die utopische Struktur im Buche Jesaja. Zu Beginn seines Wegs, noch bevor er den assyrischen Imperialismus kennengelernt hatte, betont er bereits die zentrale Sinnstellung Jerusalems und der Geschichte Judas innerhalb der Weltgeschichte und überträgt diese Erkenntnis sowohl in realhistorische Begriffe als auch in utopische Vision. Die beiden Pole dieser Auffassung sind die Vision des Tempelbergs, d. h. Jerusalems als des geistigen Zentrums der Welt einerseits und die Theorie von der Zornesrute samt der darin inbegriffenen negativen Deutung der Realgeschichte, d. h. Assyrien als Strafe für Juda andererseits. Daraus ist zu entnehmen, dass die Geschehnisse der Weltvölker an und für sich keinerlei Bedeutung haben (37, 26 f.); ihr Schicksal ist seit jeher besiegelt, der assyrische König vollstreckt nur ein

längst gefälltes Urteil. Assyriens bevorstehende Niederlage vor den Toren Jerusalems bestätigt nur die Nichtigkeit der heidnischen Überheblichkeit seines Königs; in Wirklichkeit ist er nichts anderes als ein blindes Werkzeug in der Hand des Heiligen Israels (10, 5 ff.; 32–34; 11, 1; 14, 24–27; 37, 29).

Die Gestalt des designierten Königs aus dem Hause Davids ragt aus den Jes 32–34 angedeuteten revolutionären Umwälzungen hervor, wo vom Niedergang Assyriens die Rede ist. Sein geistiges Gepräge passt zu der Stellung des Gottesberges als dem Ort, von dem der Herrn Wort ausgehen wird, wenn die Völker ihr Kriegsgeschick vernichten. Demnach wird Jesajas Utopie aus derselben Quelle gespeist wie seine Beurteilung der Realhistorie, nämlich aus dem Glauben an die bedeutungsvolle Zentralstellung von Volk Israel und Zion³³. Was die Gestalt des ersehnten idealen Königs betrifft, so ist dieser das extreme Gegenstück zu den assyrischen Gewaltherrschern, welche die ganze Welt in Furcht und Schrecken versetzen: Nicht Willkür und Bosheit, sondern Recht und Gerechtigkeit sind der Gurt seiner Hüften, nicht durch Krieg und Schwert, sondern kraft des ihm verliehenen Geistes erreicht er die ihm gesteckten Ziele. Im Bild von Kapitel 11 kehren Motive aus Paradieserzählungen wieder, so wie bei Deuterjesaja die mythische Vorstellung vom Kampf gegen die Meeresungeheuer (5a, 9–11) und die historische vom Auszug aus Ägypten (52, 12). Unrecht haben jedoch die Forscher, die aufgrund dieser Komponenten zu dem Schluss gekommen sind, das Ende der Tage stelle sich den Propheten als eine Art Projektion der Urzeit in die Zukunft dar, als eine Rückkehr zum goldenen Zeitalter an den Anfängen der Menschheit. Die diesem Schluss zugrunde liegende optische Täuschung besteht einerseits in der Überbewertung der erwähnten literarischen Komponenten und andererseits in der nicht ausreichenden Beachtung von Charakter und Wesen der Endzeit. Denn das Geschehen dieser idealen Epoche wird in der Tat als die Erfüllung uralten göttlichen Spruchs aufgefasst, d. h., der Sinn von Israels Geschichte erfüllt sich nicht in einer Wiederholung ihrer selbst, sondern darin, dass das ihr von jeher gesetzte Ziel in ihrem Verlaufe aus der Potentialität in die Aktualität tritt (Jes 40, 4). Schon die frühen Schriftsteller suchten die Geschichte des Volkes Israel aus der religiösen und ethischen Fragen gegenüber gleichgültigen Gesetzmässigkeit des biologischen Kreislaufs herauszunehmen und auf Begriffe wie Lohn und Strafe, Sünde, Heimsuchung und Umkehr u. ä. zu begründen. Die klassischen Propheten bauten diese Tendenz weiter aus, indem sie ihre Betrachtungen zur Endzeit von jeglicher Gebundenheit an den bedeutungsleeren biologischen Kreislauf lösten; dadurch rissen sie zwischen der Geschichte der Völker und der Geschichte Israels in der Gegenwart einen Abgrund auf, insofern als beide zwei völlig verschiedenen Gesetzmässigkeiten unterliegen. Zusammentreffen werden die beiden erst in der kommenden Ära, wenn die Kriegslust aus den Herzen der Völker getilgt sein wird und diese ihr Kriegsgeschick vernichten. Dadurch ist es den Propheten gelungen, die Hoffnungslosigkeit der »natürlichen« zyklischen Geschichtsbetrachtung zu überwinden und einen Durchbruch zu neuer Hoffnung zu erzielen. Diese Hoffnung gründet

³¹ J. Potin, *La Fête Juive de la Pentecôte* (Lectio Divina 65, I–II) 1971; M. Weinfeld, *Das Pfingstfest — zum Gedächtnis an die Verleihung der Tora*, in: *FrRu XXX* (IM VII) 1978, S. 199–203; J. Licht, »Schawuot«, *Encyclopaedia Mikraita VII* (1976), S. 492 bis 494 (mit ausführlicher Bibliographie).

³² Dazu Mechilta de Rabbi Jischmael, Ed. Horowitz/Rabin, Jerusalem 1960², S. 211; bSchabbat 86b/87a.

³³ Neuerlicher Überprüfung bedürfen die rühmenden Schilderungen Jerusalems in den einschlägigen Psalmen; eingehend zu untersuchen ist die Frage, wie in diese Schilderungen frühe historische und mythische Überlieferungen eingehen konnten. Aufschlussreiche Bemerkungen dazu finden sich bei J. Kraus, *Psalmen*, BK.AT XV/1+2, 1978⁵ zu den Psalmen 24, 46, 48, 56, 110, 136 et passim.

sich auf die lineare Zeit, in deren Verlauf sich das noch nie Dagewesene vollzieht, das bedeutet das Auftreten des idealen Königs, der das Gegenstück zur verderbten Wirklichkeit darstellt (Jes 11; Jer 23, 5 ff.; Hes 34) und

die Erfüllung des uralten Gottesspruchs, der die Verheissung einer idealen, der Herrschaft von Tod und Vernichtung nicht mehr unterliegenden Schöpfung in sich birgt (Jes 25, 8; 26, 14.19).

III Zur Herausgabe der »Tempelrolle« durch Yigael Yadin*

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

Yadins Herausgabe dieser Rolle ist eine der grössten Leistungen der israelischen Wissenschaft. Man könnte einen ganzen Aufsatz schreiben über Qualität und Umfang der Arbeit, die für die Entzifferung dieser grössten unter den bisher publizierten Rollen vom Toten Meer, ihre Kommentierung und photographische Erfassung sowie für die ausgezeichnete Darstellung des von Yadin aus der Rolle gewonnenen wissenschaftlichen Materials aufgewandt wurde. Kein Fachmann wird umhin können, diesem wissenschaftlichen Werk seine Bewunderung auszusprechen. Der gewöhnliche Leser wird die wissenschaftliche Leistung kaum ausreichend zu würdigen wissen, zumal da die ausgezeichnete Aufarbeitung des Materials die grosse Mühe, die hinter diesem Buch steckt, nicht mehr erkennen lässt – einem gewaltigen und zugleich schönen Buch, das aus dreieinhalb Bänden besteht: der erste enthält die informative Einleitung, der zweite den Text mit Kommentar, der dritte den Text mit Photographien, und der vierte ist ein Heft mit weiterem photographischem Material.

Keine Sensation, aber ein wichtiger Wendepunkt

Die Rolle stellt gewissermassen einen neuen apokryphen Pentateuch dar, in dem allerdings nicht alle Komplexe der biblischen Schriften behandelt sind. Im Zentrum der Rolle steht die Schilderung des Tempels und seines Kultus, aber auch andere Dinge kommen darin vor. Das Buch ist eine Sektenschrift: Der Verfasser war ein Mitglied der Sekte vom Toten Meer, die von den meisten Forschern, meiner Ansicht nach zu Recht, mit der Sekte der Essener identifiziert wird, die uns bereits vor Entdeckung der Rollen durch Äusserungen von Josephus und anderen Schriftstellern bekannt war. Die neue Rolle bringt zusätzliche Erweise für die Richtigkeit der Identifizierung dieser Sekte mit den Essenern, die übrigens auch von Yadin so angenommen wird.

Die Rolle selbst ist sehr eindrucksvoll, andererseits werden sensationslüsterne Leser doch nicht auf ihre Kosten kommen. So hat uns etwa die exegetische Literatur der Sekte durch ihre historischen Anspielungen neue Ausblicke auf die Geschichte des Zweiten Tempels eröffnet;

die Kriegerrolle enthält die hochinteressante Schilderung der ersten Endzeitvision sowie gewaltige Dichtung; religiöse Dichtung von besonderem Stil bildet den Inhalt der Rolle der Loblieder; die verschiedenen Satzungen der Sekte geben uns Aufschluss über ihre Organisation sowie über ihre Theologie. Die neue Rolle hingegen enthält überaus wichtiges Material, darunter aber keine Dichtung, keine Vision, keine offenkundige Theologie und keine direkten historischen Nachrichten. Zwar finden sich dort Angaben über die Regeln der Sekte, jedoch keine direkte Auskunft über ihre Organisation. Wer die Rolle oberflächlich durchliest, wird feststellen, dass sie weitgehend aus Bibelversen besteht, mit gewissen Abweichungen vom Bibeltext, die Erhellung von deren Art und grundsätzlicher Bedeutung besondere Sorgfalt erfordert und sich auf die aufschlussreichen Bemerkungen von Yigael Yadin stützen kann. Obgleich die sensationellen Elemente der Rolle auf den ersten Blick nicht gleich wahrnehmbar sind, so lässt sich doch ohne Übertreibung sagen, dass die Veröffentlichung dieser Rolle die Möglichkeit zu einer Wendung in der Erforschung des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels bietet, allerdings nur unter der Bedingung, dass die Forscher bereit sind, das reiche Material der Rolle bei ihren Forschungen in Betracht zu ziehen. Ich will noch einige Beispiele für neue Horizonte bringen, die sich mit dieser Rolle auftun.

Gott spricht in erster Person

Zunächst wollen wir uns einem Aspekt der Rolle zuwenden, der dazu angetan ist, bei ihren Lesern echtes Erstaunen auszulösen. Das Buch ist so abgefasst, als ob Gott höchstpersönlich darin spräche, wie wir dies in der Bibel, insbesondere den fünf Büchern Mosis, lesen. Unter den apokryphen Büchern ist hier besonders das Jubiläenbuch zu nennen, das in hebräischer Sprache und innerhalb derselben weiteren Bewegung verfasst worden ist, in der sich die Sekte vom Toten Meer herausgebildet hat. Zur Gänze ist das Jubiläenbuch in äthiopischer Übersetzung erhalten; hebräische Bruchstücke davon sind unter den Rollen vom Toten Meer gefunden worden, es war eine für die Sekte autoritäre Schrift, und zwischen seinen Vorschriften sowie denen der Tempelrolle besteht Übereinstimmung, und zwar in solchem Masse, dass die Tempelrolle nicht selten zum Verständnis bisher dunkler Passagen des Jubiläenbuchs beiträgt. Es enthält hauptsächlich die Erzählung von der Geschichte der Welt sowie der Geschichte der Patriarchen, von der Schöpfung bis zur Verleihung der Tora. Es ist so abgefasst, als sei es dem Mose am Tag nach der Verleihung der Tora übergeben worden, und auch in ihm spricht Gott häufig sozusagen in erster Person. Die Tempelrolle nimmt an diesem

* Besprechung der hebräischen Ausgabe der Tempelrolle: Yigael Yadin, *The Temple Scroll*, Jerusalem 1977, Vol. I–III, erschienen in der israelischen Tageszeitung *haAretz* vom 3. 2. 1978, S. 18 f.; aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. D. Mach (von Kries), Jerusalem. Der Text der Tempelrolle liegt bereits in deutscher Übersetzung vor: Johann Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer*, München/Basel 1978; für die übrigen Qumranschriften steht entweder vom selben Verfasser zur Verfügung: J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, 2 Bde., München/Basel 1960, oder E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, München 1971 (hebräisch und deutsch).

Punkt eine extreme Haltung ein. Sie tritt als direkte Rede Gottes auf auch an vielen Stellen, wo die entsprechenden Bibeldverse als Rede Gottes an Mose oder als dessen Rede ans Volk dargestellt sind; in vielen dieser Fälle lässt die Tempelrolle Gott direkt in erster Person sprechen. Yadin analysiert diese merkwürdige Erscheinung gründlich und stellt zahlreiche Betrachtungen zur Befremdlichkeit der Tatsache an, dass ein Jude selbst im Namen seines Gottes schreibt. Dazu will ich hier nichts weiter hinzufügen, nur eins möchte ich noch bemerken: In der ganzen Rolle ist Mose kein einziges Mal erwähnt, auch Aaron kommt als Person nicht vor, nur die Priester werden »Aarons Söhne« genannt. Diese Situation ähnelt in manchen wichtigen Punkten der des Buches Deuteronomium. Zwar ist Mose dort in der Einleitung und einige Male in den letzten Bestimmungen des Buches erwähnt, im Gesamtkomplex der Gesetze und Verordnungen des Buches Deuteronomium findet sich sein Name jedoch nicht; Aaron kommt dort nur in historischen Nachrichten vor, nicht aber im Hauptteil des Buches. Beiden Büchern, dem biblischen Deuteronomium und der apokryphen Tempelrolle, gemeinsam ist offenbar das Anliegen, Gottes Worte unmittelbar zu überliefern, jedoch verdient die völlige Nicht-Erwähnung des Mose in der Tempelrolle noch gesonderte Beachtung. Eines ist klar: Die Nicht-Erwähnung des Mose in der Tempelrolle hängt mit der Absicht ihres Verfassers zusammen, herauszustellen, dass er sozusagen Gottes Worte übermittelt. Möglicherweise würden wir in den ersten Zeilen der Rolle, die uns verloren sind, die Person des Mose als des Empfängers der göttlichen Enthüllungen, die den Inhalt der Rolle selbst bilden, erwähnt finden, was auch zur Klärung der fiktiven Situation der Schrift beitrüge, aber leider ist der Anfang der Rolle nicht erhalten.

Kein realer Tempel

Aus welcher literarischen Fiktion wurde die Rolle verfasst? In seiner Einleitung stellt Yadin einige recht wahrscheinliche Vermutungen auf; da diese einander nicht widersprechen, mögen sie durchaus nebeneinander bestehen. Ebenfalls recht hat Yadin, wenn er schreibt: »Zu welchem Schluss bezüglich der ›kanonischen‹ Stellung der Rolle innerhalb der Sekte wir auch kommen mögen, so besteht doch kein Zweifel, dass letztere ihr eine überaus hohe Bedeutung zumass. Nicht nur befasst sich diese Rolle als bisher einzige unter den uns vorliegenden ausführlich und klar mit einigen der elementarsten halachischen Fragen, die sich aus den biblischen Geboten ergeben, sondern auch die Mühe, die Zeit des Bestehens der Sekte auf die schriftliche Überlieferung einer so langen Rolle gewandt wurde, ist ein eindeutiger Beleg für die ihr beigelegte Wichtigkeit« (S. 300). Hauptthema der Rolle ist der Tempel, seine Gebäude und Vorschriften, und insofern war es gut, dass die Rolle einem Archäologen in die Hände fiel, der für konkrete Angaben einen Sinn hat. Yadin verwertet das in der Rolle Gebotene zu Beschreibungen und Berechnungen mit derselben hohen Fertigkeit, die er schon bei seiner Herausgabe der Kriegsrolle an den Tag gelegt hat, wo ihm neben seinen archäologischen noch seine militärischen Fähigkeiten zustatten kamen. Allerdings sind sämtliche in den Rollen gegebenen Beschreibungen keine realen, sondern utopische Schilderungen, mögen sie nun den endzeitlichen Krieg oder das Jerusalem der Endzeit zum Gegenstand haben. Auch der in der uns vorliegenden Rolle geschilderte Tempel ist kein realer. Es handelt sich auch nicht um den endzeitlichen Tempel, von dem wir beim Propheten Hesekiel und in der Rolle vom Jerusalem der

Endzeit erfahren, von der sich Reste unter den Rollen vom Toten Meer gefunden haben. Die Tempelrolle spricht, wenn man so sagen darf, vom Tempel, wie er zu ihrer Zeit hätte sein müssen. Ganz exakt ist diese Definition allerdings auch nicht, insofern als dort Cherubim, Urim und Tummim sowie die zwölf Stämme Israels vorkommen. Demnach wäre vom Ersten Tempel die Rede? Auch auf den salomonischen Tempel treffen die Angaben nicht ganz zu; obwohl nicht von der Zukunft gesprochen wird, ist die Beschreibung eine utopische, aus der sich einiges entnehmen lässt über die architektonischen Auffassungen zur Zeit der Abfassung der Tempelrolle, d. h. der späten Hasmonäerzeit. Viel Auskunft gibt die Rolle an diesem Punkt allerdings nicht, und die konkreten Angaben, die sie bietet, sind in der Regel nur indirekt zu erschliessen. Vielleicht liesse sich folgendermaßen sagen: In der uns vorliegenden Rolle ist der Tempel beschrieben, den zu bauen Mose von Gott geboten wurde (was in der Rolle, wie gesagt, nicht ausdrücklich erwähnt ist) und den König Salomo hätte bauen sollen. Wäre der Anfang der Rolle erhalten, so wüssten wir auch an diesem Punkte mehr.

Der Sekte galt der Jerusalemer Tempel als kultisch unrein

Was die Ordnungen des Tempeldienstes anbelangt, so ist klar, dass die Rolle sowohl tatsächliche Bestimmungen der Sekte als auch utopische Vorschriften wiedergibt. Ein Teil der Vorschriften kann nur utopisch sein, und zwar aus verschiedenen Gründen. Der Hauptgrund ist der, dass sich die Mitglieder der Sekte am Dienst des Jerusalemer Tempels nicht beteiligten, weil er in ihren Augen kultisch unrein war. So erfahren wir aus den übrigen Rollen, so berichtet auch Josephus von den Essenern, desgleichen Philon. Es fiel den Mitgliedern der Sekte nicht schwer, architektonische Details zum Tempelbau, Angaben zur Organisation seiner Priester und zu den Ordnungen seines Dienstes zu erfinden, wo sie selbst eine aktive Beteiligung an alledem ablehnten. Auch bei den übrigen Vorschriften, sowohl in rechtlichen Fragen als auch in gesamt-israelischen Belangen wie der Heiligkeit Jerusalems und dem Heiligkeitsgrad der übrigen Städte, sind die Bestimmungen, wie sie sich aus der neuen Rolle ergeben, offenbar nicht durchweg real im vollen Sinn des Wortes, da unsere Dissidenten-Sekte ja nicht imstande war, den Anwendungsbereich ihrer Vorschriften über das ganze Land auszudehnen. Nur für ihren eigenen Kreis, nicht aber für ganz Israel vermochten sie die Gültigkeit ihrer Vorschriften durchzusetzen. Und auch diejenigen unter ihren Vorschriften, die von der Sekte tatsächlich durchgeführt wurden, erwecken den Eindruck einer zur Verwirklichung gelangten Utopie. Wir wissen, z. B. (von Josephus), dass sich die Essener am Sabbat die Verrichtung ihrer Bedürfnisse versagten, was sowohl aus der Kriegsrolle als auch aus der uns vorliegenden Bestätigung erhält. Aus der neuen Rolle sind bezüglich der Folgerungen, die sich aus dieser Haltung ergeben, höchst aufschlussreiche Dinge zu erfahren, und es ist klar, dass Gesamt-Israel diese seltsame und übertriebene Vorschrift nicht auf sich nehmen konnte. Dies gilt auch für das Verbot des Geschlechtsverkehrs in der »Tempelstadt«, wie Jerusalem sowohl in der vorliegenden Rolle als auch in der Damaskusschrift genannt wird. Yadin äussert die einleuchtende Vermutung, dass die Enthaltsamkeit von Geschlechtsverkehr in Jerusalem offenbar einer der Gründe dafür war, dass ein Teil der Essener unverheiratet blieb. Natürlich konnten die Mitglieder der Sekte aus der Heiligkeit Jerusalems ein Verbot des Geschlechtsverkehrs überhaupt ableiten, und es stand ihnen

frei, danach zu handeln; wiederum war es jedoch völlig unmöglich, diese Vorschrift auf sämtliche Bewohner von Jerusalem auszudehnen, obwohl die Forderung eine allgemeine war.

Übrigens kommt der Name Jerusalem in der Rolle, die Gottes Rede an Mose direkt wiedergeben will, nicht ausdrücklich vor, so wie er auch im Pentateuch nicht erwähnt ist. Wie gesagt, auch die Damaskusschrift spricht von der »Tempelstadt« anstelle von »Jerusalem«, obwohl deren Verfasser eigentlich frei gewesen wäre, den Namen Jerusalem zu verwenden. Demnach wäre in der Wahl der Bezeichnung »Tempelstadt« für Jerusalem der Verfasser der Damaskusschrift von der jüngst veröffentlichten Rolle beeinflusst.

Ein eigener Kalender

Bei dem aus dieser Rolle zu erschiessenden Kalender handelt es sich um den berühmten Kalender der Sekte, einen wohlausgeklügelten Sonnenkalender, der zwar realitätsfern ist, weil er nur 52 Wochen umfasst, aber grosse Vorzüge aufweist: Jeder Monat hat 30 Tage, viermal im Jahr wird ein Tag hinzugefügt; jedes Fest fällt immer auf denselben Wochentag, aber ungeachtet der systematischen Überlegenheit dieses Kalenders wäre seine praktische Einführung doch nicht zu empfehlen, da der Jahreszyklus der Sekte mit dem tatsächlichen Sonnenjahr nicht übereinstimmt. Zweifellos lebten die Mitglieder der Sekte nach diesem Kalender und begingen ihre Feste danach, aber es ist wieder typisch für den utopischen Geist, der Leben und Denken dieser Sekte beseelt, dass sich in keiner der uns bekannten Rollen – einschliesslich des Jubiläenbuches, das diesen Kalender zugrunde legt – eine Nachricht über die Einfügung von Schalttagen in den Jahreszyklus der Sekte findet, obwohl dies zweifellos nötig war; sonst hätten sie über die Jahrhunderte des Bestehens der Sekte hin ihren Irrtum unbedingt bemerken müssen!

Yadin widmet dem Festkalender ein ganzes Kapitel, das für jeden Interessierten lesenswert ist, zumal ihm diese Lektüre zum Verständnis der in der Rolle gemachten Angaben helfen wird. Hier soll die Bemerkung genügen, dass die Sekte Jahr für Jahr die in der Bibel (Lev 8, 33) genannten »Tage der Fülle« beging sowie den Termin der Erstlingsfrucht von Gerste, d. h. den Tag des Schwingens der Omer-Garbe, den Termin der Erstlingsfrucht von Weizen, den von Most und den von Öl. Diese Festzeiten folgen im Abstand von je genau sieben Wochen aufeinander. Bekanntlich beginnt nach Auffassung der Sektenmitglieder die Zählung an einem Sonntag (»am Tag nach dem Sabbat« – Lev 23, 11) und endet mit dem siebten Sonntag danach (»bis zum Tag nach dem siebten Sabbat« – ebda, V. 16), so dass zwischen je zwei Festzeiten genau fünfzig Tage liegen; diese Rechnung geht davon aus, dass jeweils der erste Tag des Zyklus zweimal gezählt wird, denn er fungiert zugleich als letzter Tag des vorherigen. Hochinteressant ist eine Nachricht, auf die Yadin ausserhalb der Rollen gestossen ist, nämlich in einer Schrift von Saadja, wo dieser schreibt: »Was nun Jehuda den Alexandriner betrifft, so sagt dieser, dass wie zwischen den Erstlingen von Gerste und Weizen 50 Tage liegen, analog auch 50 Tage zwischen den Erstlingen von Weizen und Most; somit fielen diese ins Ende des Monats Tammus. Zwischen den Erstlingen von Most und denen von Öl liegen wiederum 50 Tage, so dass das Öl-Opfer auf den 20. Ellul fiel.« Yadin weist darauf hin, dass bei Saadja im Namen von Jehuda dem Alexandriner die Darbringung der Erstlinge vom Öl als

»Öl-Opfer« bezeichnet wird, genau wie in unserer Rolle. Der Hauptunterschied zwischen diesem Abschnitt und dem entsprechenden in der Rolle besteht in den Daten. Yadin fügt auch die wichtige Mitteilung eines bekannten karaitischen Schriftstellers hinzu, der von »dem Alexandriner und seinem bekannten, berühmten Buch« spricht, der einer »der auserlesensten Männer der Höhlensekte« gewesen sei. Nichts zwingt uns dazu, jenen Alexandriner Jehuda, der wichtige Informationen aus dem Kalender der Sekte besitzt, mit dem antiken Philon von Alexandria gleichzusetzen. Vielleicht darf man wenigstens die Vermutung äussern, dass jener Jehuda ja nicht im Altertum gelebt haben muss, sondern durchaus ins Mittelalter gehören kann. Was die Festzeiten der Sekte betrifft, so wäre noch eine sehr erstaunliche Überlieferung zu erwähnen, die in einem mittelalterlichen lateinischen Buch über Kallistos, Bischof von Rom im dritten Jahrhundert, auf uns gekommen ist: »Dieser bestimmte viermal im Jahr ein Fasten am Sabbat, ein Fasten für Getreide, eines für Wein und eines für Öl, und dies alles kraft Prophetie.« Erwähnt werden nur drei Fasten, obwohl ausdrücklich die Zahl vier genannt ist; möglicherweise umfasst das Fasten für Getreide sowohl das für Gerste als auch das für Weizen. Kallistos hatte Streitigkeiten mit den römischen Juden und schuldete ihnen Geld. Hatten womöglich diese Juden die vier Tage anlässlich der Erstlingsfrüchte bewahrt und schleuderte dagegen Kallistos seine Prophetie? Jedenfalls sollten wir diese christliche Überlieferung mit berücksichtigen, wenn wir uns mit dem Kalender der Sekte befassen. Im Zusammenhang mit diesen Festzeiten wollen mir einige von Yadins Thesen nicht ganz einleuchten, aber, vielleicht liegt der Irrtum bei mir. So halte ich es etwa für recht unwahrscheinlich, dass die Mitglieder der Sekte nur einmal im Jahr Öl benutzt und nur einmal im Jahr Wein getrunken haben sollen, wie Yadin annimmt.

Neuerrichtung des Tempels oder Neuschöpfung der Welt?

Wie schon oben gesagt, handelt es sich bei dem in der Rolle geschilderten Tempel nicht um den endzeitlichen. Von letzterem heisst es in der Rolle: »... und ich werde meinen Tempel heiligen, auf dem ich meine Glorie ruhen lasse bis zum Tage des Segens, da ich meinen Tempel schaffen werde, ihn mir zu bereiten alle Tage gemäss dem Bunde, den ich mit Jakob in Bet El geschlossen.« Vielleicht war es das Stichwort »Bet El«, das zu einer Assoziation mit dem endzeitlichen Gotteshaus geführt hat. Über diese Beziehung zwischen Jakob, Bet El und dem künftigen Tempel steht im Midrasch Bereschit rabba LIX 17 zu lesen: »... kein andres als ein Haus Gottes, und dies ist das Tor des Himmels« (Gen 28,17) – erbaut und vollendet für die Zukunft, die da kommen soll«. Zum Gegenstand der Hoffnung wurde der endzeitliche Tempel nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch Titus im Jahre 70. Aber es ist in der Forschung wohlbekannt, dass Hoffnungen auf einen vollkommeneren Tempel, den Gott eigenhändig erbauen werde, bereits gehegt wurden, als der Jerusalemer Tempel noch bestand. Die neue Rolle bietet einen weiteren Beleg für eine solche Hoffnung, derzufolge, wie gesagt, der Heilige, gelobt sei er, sein Haus selbst bauen soll; er wird es erschaffen. Es ist die Frage, ob der Verfasser mit dieser Schöpfung nur den Tempel meinte oder dessen Erschaffung als Teil einer allgemeinen Neuschöpfung auffasste, nachdem diese Welt zugrunde gegangen sein würde. Diese Frage lässt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Gewiss ist jedoch eines: Yadin hat recht, dass

die Essener trotz der distanzierten Haltung der Sektenmitglieder gegenüber dem Tempeldienst zu Jerusalem und trotz ihrer Hoffnung auf einen endzeitlichen Tempel nicht grundsätzlich etwas gegen den Tempeldienst hatten; Philon hat unrecht, wenn er davon ausgeht, dass die Essener den Tempel zu ihren Zeiten abgelehnt hätten, weil sie Tieropfer für falsch gehalten hätten. Zwar gab es eine andere Randgruppe innerhalb des Judentums in der Spätzeit des Zweiten Tempels, die sogenannten Nazäer – womit nicht die Anhänger Jesu von Nazareth gemeint sind –, die vegetarisch war, Tieropfer am Tempel ablehnte und behauptete, die Bibelstellen, wo solche geboten, seien nicht Worte des lebendigen Gottes. Diese Gruppe ist jedoch keineswegs mit der Sekte vom Toten Meer, d. h. mit den wohlbekannten Essenern zu identifizieren. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, dass die Sekte vom Toten Meer Tieropfer nicht nur nicht ablehnte, sondern sie sogar als kultische Pflicht betrachtete, so liefert diesen die neue Rolle ganz eindeutig, denn sie umfasst auch das Gebot der Darbringung von Tieropfern; ebenso steht fest, dass die Mitglieder der Sekte keine Vegetarier waren, denn in Qumran sind bekanntlich Überreste von Tierknochen gefunden worden.

Es gibt nichtjüdische Forscher, die aus gewissen Gründen annehmen, dass die Angehörigen der Sekte, wenn sie vom künftigen Tempel sprechen, sich einer symbolischen Ausdrucksweise bedienen und eigentlich ihre Gemeinde meinen, die mit dem Tempel verglichen wird. Wer die Rollen vom Toten Meer unvoreingenommen liest, muss zu dem Schluss kommen, dass das Gegenteil der Fall ist. Die Hoffnung auf einen konkreten Tempel war innerhalb der Sekte lebendig. Jene Forscher haben sich dadurch irreführen lassen, dass die Sekte vom Toten Meer in ihrer Gemeinde – wirklich symbolisch – eine Art geistiges Gebäude, einen Tempel, »ein heiliges Haus für Israel und eine Gründung des Allerheiligsten für Aaron« (Gemeinderegel VIII 5 f.) erblickte. Das geistige Verständnis der Tempelsymbole entstand jedoch innerhalb der Sekte, ungeachtet der darin ausgedrückten ideellen Leistung, als Ersatz für den Tempel, der in ihren Augen kultisch unrein war; die Hoffnung für die Zukunft hatte die Sekte deshalb aber nicht aufgegeben. Auch dies hat Yadin richtig gesehen, und auch mit seiner Feststellung hat er recht, dass das Christentum in der Regel von der Sekte die symbolische Sublimation des Tempels übernommen hat und dass insbesondere das Heidenchristentum die Hoffnung auf einen endzeitlichen Tempel mit dem Volk Israel, darunter auch der Sekte vom Toten Meer, nicht teilen konnte.

Monogamie und Scheidungsverbot

Ausser den Tempelvorschriften enthält die neue Rolle viele wichtige und teilweise »aktuelle« Bestimmungen, wie etwa ein Königsrecht, in dem unter anderem von der Organisation des Heeres, der Ernennung seiner Minister und der Leibwache des Königs die Rede ist. Aus diesen interessanten Themata wollen wir uns eines herausgreifen, das mit dem König zu tun hat und dabei gleichzeitig von allgemeiner Bedeutung ist. In der Rolle heisst es (Kol 57, Z. 17 f.): »Und er darf zu ihr (seiner Frau) keine andere Frau hinzunehmen, sondern sie allein soll mit ihm sein alle Tage ihres Lebens.« Yadin verlängert diesen Gedanken mit Recht dahingehend, dass dieser Vers Polygamie ausdrücklich untersagt und offenbar auch Scheidung. Ebenfalls bringt Yadin dort einen Abschnitt aus der Damaskusschrift, einem Werk aus der Sekte vom Toten Meer, wo gegen die Vielweiberei unter den Phari-

säern polemisiert wird, »dass sie zwei Frauen zu deren Lebzeiten nehmen, wo er doch als Grundelement der Schöpfung nur Mann und Frau geschaffen hat«. Auch das Markus-Evangelium (10, 10) verbietet im Namen Jesu die Scheidung und indirekt auch die Vielweiberei mit derselben Begründung: »aber von Anfang der Kreatur hat sie Gott geschaffen einen Mann und ein Weib« (ebd. V. 6). Hier soll uns nicht interessieren, wie der »historische« Jesus über ein absolutes Scheidungsverbot dachte, aber eines ist jetzt klar: Die Monogamie und das Scheidungsverbot hat die Kirche von den Essenern übernommen.

Wenn wir zu den Aussagen unserer Rolle und der Damaskusschrift noch weitere Quellen hinzunehmen, werden wir vermuten können, wie es den Essenern gelungen ist, die in ihren Augen stichhaltigen Scheidungsgründe möglichst weit zu reduzieren. Josephus berichtet (bellum II 161), dass es ausser jenen Essenern, die unverheiratet blieben, auch noch solche gab, die das Gebot »Seid fruchtbar und mehret euch« nicht ganz vernachlässigen wollten. Diese stellten ihre zukünftigen Frauen auf eine dreijährige Probe, und nachdem letztere sich dreimal kultisch geheiligt – und dadurch ihre Gebärfähigkeit erwiesen – hatten, führten sie sie heim. Es würde zu weit führen, hier die Ausführungen des Josephus ausführlich analysieren zu wollen, aber eine Sache ist deutlich: Die Essener heirateten eine Frau erst, nachdem sie sicher waren, dass diese gebären könne, und schlossen damit, vermutlich, den legitimen Scheidungsgrund, Unfruchtbarkeit der Frau, von vornherein aus. Soweit sich dies feststellen lässt, zogen sie nicht in Betracht, dass die Unfruchtbarkeit einer Ehe ja auch vom Manne ausgehen könne. Um aber auch ein »Verschulden« von seiten des Mannes soweit wie möglich auszuschliessen, sofern die Ehe kinderlos bleiben sollte, sieht die Gemeinschaftsregel (I 10 f.) vor: »Und nicht soll er sich nähern einem Weibe, sie zu erkennen durch Beischlaf, vor Vollendung von zwanzig Jahren, wenn er erkennen kann Gut und Böse.« Diese Vorschrift spricht für sich.

Auch in anderen Dingen enthält die Rolle reiches und überaus wichtiges halachisches Material. Sie wird sicherlich zur Grundlage zahlreicher Forschungsarbeiten dienen. Es wird interessant sein festzustellen, nicht nur wo die Sekte von der Ansicht der Rabbiner abwich, sondern auch welches die gemeinsamen halachischen Voraussetzungen von Angehörigen der Sekte und Rabbinen waren. In diesem Punkt darf man sich nicht auf die Angaben der neuen Rolle beschränken, sondern muss auch die übrigen Rollen mit heranziehen, insbesondere die Damaskusschrift. Schliesslich ist klar, dass sowohl in halachischen Dingen als auch in Denken und exegetischer Methode ein gemeinsames Erbe vorlag, auf das sich sowohl die Essener als auch die Rabbinen berufen, wobei jede der beiden Gruppen die Halacha in ihrem Sinne ausbaut, unter bisweilen heftiger Polemik gegen die jeweils anderen, wie schon Yadin richtig gesehen hat. Wer immer die Rolle liest, ist erstaunt ob der Härte und Strenge der Angehörigen der Sekte, die alles übersteigt, was wir aufgrund unserer bisherigen Kenntnis vermuten konnten. Unter anderem fallen die strengen Reinheitsvorschriften und die harten Strafen in der Sekten-Halacha auf. Auch diese beiden Aspekte hat schon Josephus (bellum II 145) hervorgehoben: »In ihren gerichtlichen Entscheidungen nehmen sie (die Essener) es überaus genau, und ihre Rechtssatzung ist gerecht... und ein richterlicher Spruch ist bei ihnen unanfechtbar.« Die

Angehörigen der Sekte waren stolz auf ihre harte halachische Haltung und warfen in ihrer eigenen Auslegung von Psalm 37 den Pharisäern Leichtfertigkeit in diesem Punkte vor. Den »Menschen, der Ränke aufzutut« (Vers 7) aus dem Psalm deuteten sie auf das Oberhaupt der Pharisäer, »den Mann des Trugs, der viele durch Lügenworte irregeführt hat, denn sie wählten das Leichtere«. »Das Leichtere« ist hier natürlich nach dem Sprachgebrauch der Meister als Tendenz der Rechtsprechung zu verstehen.

Demnach ist auf die erschwerende Haltung der Sektenangehörigen gegenüber der pharisäischen zu achten, und wir haben schon angedeutet, dass dessenungeachtet die halachische Basis von Essenern und Rabbinen in vielen Punkten dieselbe war. Auch die Methoden der Ableitung von Vorschriften aus Bibelversen sind ähnlich. In der vorliegenden Rolle wird eine Vorschrift festgelegt durch Heranziehung ähnlicher Verse aus der Bibel, und die ist auch eine der rabbinischen Methoden. Wie gesagt, stehen in der Rolle viele Bibelverse, und aufgrund von Yadins zahlreichen Anmerkungen wird es möglich sein, festzustellen, was für ein Bibeltext dem Verfasser der Rolle vorlag. Schon jetzt scheint mir fast sicherzustehen, dass sein Bibeltext demjenigen, von dem die Septuaginta übersetzt wurde, näherstand als dem der Massoreten. Allerdings muss ich für den Leser wohl hinzufügen, dass der Unterschied zwischen diesen beiden Versionen nicht gross ist und sich meist auf Kleinigkeiten beschränkt.

In noch einem Bereich wird sich die Rolle als wichtig erweisen, und zwar für die Geschichte der hebräischen Sprache. Was die Geschichte unserer Sprache betrifft, so bestehen in weiten Kreisen entweder erschreckende Unkenntnis oder zahllose Vorurteile, und das nicht nur in bezug auf das mittelalterliche Hebräisch und den Beginn der Neuzeit, sondern sogar im Hinblick auf die hebräische Sprache zur Zeit des Zweiten Tempels und danach, zur Zeit der Mischna. Ein Beleg dafür ist die Tatsache, dass jeweils nach der Entdeckung neuer Texte aus der Zeit des Zweiten Tempels bedeutende Forscher und natürlich gebildete Israelis deren Echtheit in Zweifel zogen, weil sie dem Bild nicht entsprachen, das sie sich von der geschriebenen und gesprochenen Sprache zur Zeit des Zweiten Tempels gemacht hatten. So geschah es, als hebräische Bruchstücke des apokryphen Buches

Sirach gefunden wurden – damals behaupteten manche, es müsse sich um eine mittelalterliche Übersetzung aus dem Syrischen ins Hebräische handeln, von den Rollen vom Toten Meer ganz zu schweigen. Offenbar herrscht bis zum heutigen Tage die Meinung, dass Dokumente aus der Zeit des Zweiten Tempels entweder in der »biblischen« Sprache der Aufklärer des vorigen Jahrhunderts oder aber in der Sprache des Schriftstellers Agnon verfasst sein müssten. Ich kann mich noch erinnern, wie erschüttert zwei bedeutende Forscher waren, als Bar Kochba anstelle der mischnischen Sprachform, die er ihrer Ansicht nach hätte benutzen müssen, doch tatsächlich eine biblische verwendete! Ich habe den Eindruck, dass sich keine klare Trennungslinie zwischen biblischer und mischnischer Sprache ziehen lässt. Sicher unmöglich ist eine solche strikte Unterscheidung, was die Sprache der frühen Dichtung betrifft, wie an der Sprache der frühen Gebete zu beobachten. In bezug auf literarische Prosa aus der Spätzeit des Tempels ist es geradezu schade, dass die Rollen in der Regel sich eines künstlichen biblischen Stiles befleißigen, sicher aus Opposition gegen die Rabbinen und deren Sprache. Allerdings hat sich auch die »Sprache der Mischna« im Lauf der Zeit verändert: Die Sprachform der frühen Teile innerhalb der Mischna ist deutlich verschieden von derjenigen der späteren. An diesem Punkt könnte die neue Rolle sehr hilfreich sein. Zwar wiederholt sie Bibelverse, besonders solche aus dem Pentateuch, nimmt aber doch auch Veränderungen und Zufügungen vor, und aus letzteren müsste sich einiges über die Beschaffenheit der rabbinischen Sprache auf einer frühen Stufe entnehmen lassen. Meines Erachtens könnte die neue Rolle sogar als eine Art sprachliches Kriterium für die relative Früh- oder Spätdatierung einzelner Teile der Mischna dienen.

Wir haben hier nur einige der Fragen, zu deren Beantwortung die Tempelrolle beizutragen vermag, kurz gestreift. Zweifellos hat Yadins Ausgabe der Rolle einen grossen Dienst erwiesen. Ohne seine Arbeit und seine Erläuterungen wäre die Bedeutung der Rolle fast unverständlich, und er hat einen ersten entscheidenden Schritt zur Benützung der Rolle für das Verständnis unserer Vergangenheit und für die Erkenntnis von Israels Lehre und Wesen getan.

IV Zum Andenken an Prof. Moshe Schwarcz, s. A.*

Von Zeev Levi, Dozent für moderne jüdische Geistesgeschichte an der Universität Haifa

Als noch jungen Mann hat ihn eine tückische Krankheit dahingerafft. Prof. Schwarcz, Leiter der Philosophischen Abteilung der Universität Bar-Ilan, hat dieser seinen ganz besonderen Stempel aufgeprägt in der Sicht der allgemeinen wie der jüdischen Philosophie als einer einheitlichen Disziplin, die sich mit Problemen befasst, die beide gleichermaßen angehen. Er war einer unserer ernst zu nehmendsten und vielversprechendsten Denker, und sein unzeitiger Tod ist ein schwerer Verlust nicht nur für die ihm Nahestehenden, sondern für alle Freunde der Philosophie in Israel.

Über die Integration von jüdischem Denken und allge-

meiner Kultur in der Neuzeit mit ihren positiven und negativen Seiten, insbesondere auf dem Hintergrund der deutschen klassischen Philosophie, hat Moshe Schwarcz viel nachgedacht; diesem Problemkreis hat er zwei Bücher gewidmet: »Sprache, Mythos, Kunst; Betrachtungen zum jüdischen Denken der Neuzeit«¹ und »Jüdisches Denken und allgemeine Kultur«². Es hat etwas Tragisches, vielleicht aber auch gerade etwas Erhebendes, dass die geistige Welt eines Mannes, der die Zeit des Zweiten Weltkriegs in Konzentrationslagern verbracht hat und sich geschworen hatte, deutschen Boden nie wieder zu betreten, so eng mit den klassischen Denkern des deutschen

* Nachruf, erschienen in der israelischen Tageszeitung *haAretz* vom 23. 12. 1977, S. 16; aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. D. Mach (von Kries), Jerusalem.

¹ Hebräisch, Schocken-Verlag 1967.

² Hebräisch, Schocken-Verlag 1966; das erste Kapitel daraus findet sich übersetzt *FrRu XXIX/IM VI* (1977), S. 176–183.

Idealismus – Kant, Fichte, Schelling und Hegel – verbunden war, unter besonderer Berücksichtigung ihres ästhetischen Denkens. So wird vielleicht verständlich, wie er einerseits in seinen Büchern scharfe Kritik üben kann am Traum von der ersehnten Symbiose von Judentum und Abendland, der besonders in Deutschland von jüdischen Denkern des 19. Jahrhunderts bis ins Dritte Reich geträumt wurde, und doch die Augen nicht verschliesst vor den positiven Folgen, welche diese Begegnung für das moderne jüdische Denken gezeitigt hat. Jüdische Philosophie hat sich nie im luftleeren Raum entwickelt. Im Gegenteil, ihre ursprünglichsten und eindrucksvollsten Leistungen hat sie jeweils auf Begegnungen mit der allgemeinen Philosophie hin hervorgebracht. So erhob sich seinerzeit ein Philon von Alexandria vor dem Hintergrund der hellenistischen Philosophie; die berühmte jüdische Philosophie des Mittelalters erwuchs aus der griechisch-arabischen Philosophie, und so entwickelte sich auch die jüdische Philosophie der Neuzeit in erster Linie aus der deutschen klassischen Philosophie. Wenn sich jedoch Moshe Schwarcz mit letzterer Begegnung befasste, setzte er, wie jeder Denker, seine eigenen Schwerpunkte, und die Themen, denen er seine besondere Aufmerksamkeit zuwandte, machen gleichzeitig deutlich, welchen Philosophen seine besondere Zuneigung galt und weshalb. Ich habe den Eindruck, dass wir sowohl einen bestimmten Bereich als auch eine einzelne Fragestellung innerhalb der Philosophie nennen dürfen, welche Leitlinie und Mittelpunkt seines Denkens bildeten. Der Bereich ist die Ästhetik und die Frage, die nach dem Begriff der Offenbarung sowohl im allgemeinen als auch im jüdischen philosophischen und religiösen Denken der Neuzeit. Hinzuzufügen wäre vielleicht noch das Problem der religiösen Sprache und das des Mythos im modernen Denken. Daher sind seine beliebtesten Philosophen nicht zufällig *F. W. J. Schelling* und *Franz Rosenzweig*, in deren beider Philosophie sowohl die Kunst als auch die Offenbarung eine wichtige Rolle spielen. Das erste Buch von Prof. Schwarcz – »Sprache, Mythos, Kunst« – hebt ja ausdrücklich die drei zentralen Momente hervor, die sich wie ein roter Faden durch Rosenzweigs »Stern der Erlösung« ziehen und in jenem Buche systematisch in allen seinen Teilen behandelt werden. An dieser Stelle ist der Einfluss seines Lehrers *S. H. Bergman* zu spüren, bei dem Moshe Schwarcz in Jerusalem studiert hatte (bei ihm schrieb er auch seine Dissertation »Die realistische Auffassung des Mythos bei Schelling«, die demnächst in erweiterter Neufassung unter dem Titel »Vom Mythos zur Offenbarung, Betrachtungen zu Schellings Spätphilosophie und zu Rosenzweigs Stern der Erlösung« erscheinen soll). Auch Bergman stand diesen beiden Philosophen in ähnlicher Weise geistig nahe. Davon zeugen unter anderem seine grosse Einleitung in die hebräische Übersetzung von Franz Rosenzweigs Aufsatzsammlung »Zweistromland«³ sowie seine verschiedenen Aufsätze über dessen Lehre einschliesslich des dritten, überwiegend Schelling gewidmeten Bandes von »Die Geschichte der neueren Philosophie«, der dieses Jahr erschien und an dessen Erstellung Moshe Schwarcz nach dem Tode des greisen Verfassers entscheidend beteiligt war. Zu Schelling und Rosenzweig kommt noch, sozusagen als Bindeglied, der jüdische Religionsphilosoph *S. L. Steinheim* aus der Mitte des 19. Jahrhunderts hinzu, dessen Denken ebenfalls um den Begriff der Offenbarung kreiste. Stein-

heims bedeutendstem Werk – »Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge« – hat Prof. Schwarcz immer besondere Aufmerksamkeit gewidmet, und dieses stand auch im Mittelpunkt der Gastvorlesungen, die er im Wintersemester 1977/78 an der Theologischen Fakultät Luzern hielt und denen der Tod ein jähes Ende setzte. Sowohl Schelling als auch Steinheim und Rosenzweig standen dem Versuch, die Inhalte von Religion und Philosophie zu identifizieren, negativ gegenüber. Anders als die jüdischen Philosophen des Mittelalters, die – mit der einen Ausnahme von *Jehuda haLevi* – in der einen oder anderen Form von zwei Wahrheiten ausgingen, d. h. derselbe Inhalt – die Gottheit – ist sowohl durch die Ratio als auch durch die Offenbarung zu erlangen, und ebenfalls anders als Hegel, Nachman Krochmal und ähnliche neuzeitliche Denker innerhalb und ausserhalb des Judentums, die dafürhielten, dass Religion und Philosophie zwar denselben Inhalt hätten, erstere diesen aber mittels der Vorstellung, eine Erkenntnisform auf niedrigerer Stufe, erlange, während die Philosophie dies mittels des Begriffes tue, vertraten die drei genannten Philosophen die Auffassung, dass die Offenbarung dazu geeignet und bestimmt sei, zu solchen Inhalten zu gelangen, zu denen die Ratio infolge ihrer Beschränktheit keinen Zugang habe. Auf diese Weise stellt die Offenbarung ein Erkenntnisorgan besonderer Art dar, das sich auf den Glauben gründet und das die Vernunft ablöst, wenn es um die Betrachtung von Transzendtem geht. Diese Idee, die – wenn auch mit gewissen Nuancen – den drei genannten Denkern gemeinsam ist, war es, von der sich sowohl *S. H. Bergman* als auch *M. Schwarcz* angezogen fühlten, und sie diente ihnen zur ideellen Fundierung eines umfassenden religiösen Humanismus oder, wie Prof. Bergman lieber sagte, einer »gläubigen Wissenschaft«. Dieser Ausdruck bezeichnet auch die methodologische Haltung, mit der *M. Schwarcz* an seine philosophische Arbeit herangang, am besten. Zu einem glaubensmässigen Erfassen der Offenbarung, d. h. zu einem Verständnis des religiösen Phänomens im menschlichen Leben der Neuzeit, lässt sich nur mittels diskursiver Betrachtung gelangen. Selbst wenn der endgültige Schluss, den der Philosoph aus seinen Betrachtungen zieht, anti-rational oder un-rational sein sollte, so muss er doch – in seiner Eigenschaft als Philosoph – seinem Gegenstand gegenüber eine rationale Grundhaltung bewahren. Er darf sich nicht von klangvollen Redewendungen hinreissen lassen, sondern ist verpflichtet, seine Argumente sorgfältig aufzubauen und muss sich dessen bewusst bleiben, dass die Philosophie eine wissenschaftliche Disziplin ist. Daher verzichtete Prof. Schwarcz bei seiner Erforschung der anti-rationalen Strömungen innerhalb der modernen idealistischen Philosophie – wie etwa bei *S. Kierkegaard* und in der Offenbarungsphilosophie des späten Schelling – wobei er aus seiner philosophischen Neigung zu diesen Strömungen kein Hehl machte, und bei seiner Untersuchung, welche Auswirkungen diese auf das moderne jüdische Denken hatten – etwa bei Rosenzweig und Buber – nie auf die rationale Prüfung bei der Analyse der betreffenden Strömungen. In seiner philosophischen Arbeit behielt die Ratio stets ihre zentrale Stellung und ihre entscheidende Bedeutung, wie dies auch bei seinem Lehrer *S. H. Bergman* der Fall gewesen war. Philosophische Neigung und philosophisch-wissenschaftliche Methode wurden nicht vermischt. Dies ist wohl auch ein Grund dafür, weshalb seine Vorlesungen und philosophischen Beiträge trotz der gedanklichen Klarheit, die sie auszeichnete, an den Zuhörer oder Leser

³ Hebräische Übersetzung von Yehoshua Amir, Jerusalem 1960.

keine geringen intellektuellen Ansprüche stellten. Es war anstrengend, den wohlgedachten philosophischen Analysen von Prof. Schwarcz zu folgen, in denen jedes Argument auf dem vorhergegangenen fusste. Aber wer immer mit ihm persönlich oder mit seinen Schriften konfrontiert wurde, kann – unabhängig von Zustimmung oder Ablehnung in einzelnen Punkten – bescheinigen, dass sich die Anstrengung lohnt. Der Einfluss der antirationalistischen Strömungen innerhalb der idealistischen allgemeinen Philosophie auf das moderne jüdische Denken beschränkte sich in der wissenschaftlichen Sicht von Prof. Schwarcz nicht nur auf diese eine Richtung. Nie hat er die Meinung geäußert, als ob die allgemeine Philosophie der aktive und das jüdische Denken der passive Partner in diesen Beziehungen gewesen sei, d. h. als ob erstere ausschliesslich gegeben und letzteres nur empfangen habe. Die Beeinflussung ist eine gegenseitige, und auch das Judentum vermag aus seinen geistigen Schätzen der allgemeinen Philosophie etwas zu geben. Prof. Schwarcz war der Auffassung, die er mit anderen jüdischen Denkern wie Rosenzweig, Buber, Bergman, B. Kurzweil gemeinsam hatte, dass das Judentum eine Art geistiger Energie darstellt – um leihweise auf den berühmten Ausdruck des Philosophen H. Bergson zurückzugreifen –, welche in unseren Tagen auch die abendländische Kultur an ihrer Fülle teilhaben lässt.

Man dürfte vielleicht sagen, dass jede der obengenannten grossen Begegnungen von Judentum und allgemeinem Denken unwillkürlich schlummernde geistige Kräfte weckte und aktivierte, die im Judentum verborgen lagen. Der Anstoss kam von aussen, die Kraft dagegen von innen.

In diesen Ausführungen habe ich versucht, einige Linien im philosophischen Denken von Prof. Schwarcz aufzuzeigen; dabei wurde sein gedankliches Schaffen sicherlich nicht zur Gänze umfasst. Nur ganz kurz angedeutet habe ich hier seine Beschäftigung mit der Ästhetik, die einen wichtigen Bestandteil seiner philosophischen Betrachtungen ausmachte. Durch seine Vorlesungen über das ästhetische Denken von Kant bis Croce bin ich erstmals mit Prof. Schwarcz bekannt geworden. Vom Lehrmeister ist er mir zum Freund geworden – eine Freundschaft, die jetzt so plötzlich grausam abgebrochen wurde. Aber auf Persönliches einzugehen würde hier zu weit führen, wäre auch nicht im Sinne des Verstorbenen. Abschliessend möchte ich nur noch sagen, dass dieser Mann wirklich ein ausserordentlicher Ästhetiker war. Die Ästhetik war nicht nur ein integraler Bestandteil seines philosophischen Denkens, sie erstreckte sich vielmehr über sein ganzes Wesen und fand ihren Ausdruck in seinem angenehmen Umgang und seiner schönen Geistigkeit. Sein Angedenken zum Segen!

Gleichnis vom Licht des Menschen und vom Licht Gottes

(Psalmenmidrasch zu Ps 31, 10)

»Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht erscheint Licht« (Ps 36, 10). R. Jochanan sagte: Einst geschah es, dass ein Mann eine Fackel anzünden wollte. Aber sie erlosch. Er zündete sie nochmals an, und sie erlosch erneut. Da sagte er: Wie lange soll ich mich vergeblich mit dieser Fackel abmühen? Ich will warten, bis das Licht der Sonne herniedersteigt. Dann werde ich das Licht erhalten. So Israel: Sie wurden durch Ägypten geknechtet. Da stand Mose auf und befreite sie. Erneut wurden sie durch Babel geknechtet. Da standen Danjël, Chananja, Michal und Asarja auf und befreiten sie. Erneut wurden sie durch Elam, Medien und Persien geknechtet. Da standen Mordechai und Ester auf und befreiten sie. Erneut wurden sie durch Griechenland geknechtet. Da standen der Hasmonäer und seine Söhne auf und befreiten sie. Erneut wurden sie durch das freverlerische Edom geknechtet. Da sprachen die Israeliten: Siehe, wir mühen uns ab und können doch nicht frei leben. Immer wieder werden wir geknechtet und dann wieder befreit und erneut geknechtet. Daher verlangen wir nun nicht mehr nach einer Befreiung in Fleisch und Blut. Unser Erlöser ist vielmehr der Herr der Heere, dessen Name der Heilige Israels ist. Von nun an verlangen wir auch nicht mehr, dass uns Fleisch und Blut erleuchte. Vielmehr möge uns der Heilige, Er sei gepriesen, das Licht bringen. Es heisst ja: »Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht erscheint Licht.«

V Personenregister IMMANUEL Jahrgang VIII**/**

- Aaron (AT) IM 17, 19
 Abraham (AT) IM 2, 3, 4, 5, 6
 Adam (AT) IM 5, 8
 Agnon IM 20
 Ahas (AT) IM 12
 Akiba (Aqiba, Aqiva) s. u. Rabbi Akiba IM 8
 Amir, Yehoshua IM 21
 Amos (AT) IM 10, 12
 Asarhadon (AT) IM 12
 Asarja (AT) IM 23
 Assa (AT) IM 15
 Assaf, S. IM 3
- Bar Kochba IM 20
 Bauer, W. IM 4
 Belial IM 3, 4
 Bergman, Sh. H. IM 21, 22
 Bergson, Henri IM 22
 Bileam (AT) IM 5, 7
 Billerbeck, P. IM 4
 Blaise, A. IM 4
 Bloch, Ernst IM 6
 Buber, Martin IM 6, 7, 10, 21, 22
- Cassuto, U. IM 2, 8
 Cazelles, H. IM 8
 Chananja s. u. Hananja
 Charles, R. H. IM 4
 Croce, B. IM 22
- Daniel (AT) IM 23
 David (AT) IM 11, 12, 13
 Davidson, I. IM 3
 Debora (AT) IM 7
 Deutero-Jesaja IM 13, 15
- Eisser-Lewy IM 14
 Elieser s. u. Rabbi Elieser IM 5
 Engels, Friedrich IM 6
 Eschmaneser II., König von Sion IM 12
 Ester (AT) IM 23
 Eusebius von Caesarea IM 2
 Ezechiel (Hesekiel AT) IM 10, 13, 16, 17
- Falk, Ze'ev W. IM 1
 Fichte, Johann Gottlieb IM 20
 Finkelstein, J. J. IM 5, 7
 Flavius Josephus IM 3, 9, 16, 17, 19
 Flusser, David IM 1, 2, 3, 4, 16
- Gaon, R. Hai IM 3
 Gideon (AT) IM 7
- Ginzberg, L. IM 5
 Goedt, Michael de, OCD IM 1
 Grintz, J. M. IM 9
 Grossmann, Gabriel, OP IM 1
- R. Hai Gaon IM 3
 Hananja (AT) IM 23
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich IM 20, 21
 Hesekiel s. u. Ezechiel (AT)
 Hildesheimer, A. IM 3
 Hiob (AT) s. u. Ijob IM 5
 Hiskia, König (Ezechias) (AT) IM 12
 Horovitz, R. IM 5, 15
 Hosea (Osee, AT) IM 9f. 11, 15
- Ijob (Hiob AT) IM 5
 Isaak (AT) IM 2
 Isai (AT) IM 10, 11, 12, 13
- Jakob (AT) IM 4, 18
 Jehoshua s. u. Juda, Jehuda
 Jehuda der Alexandriner IM 18
 Jehuda ha Levi IM 21
 Jeremia (AT) IM 4, 5, 10, 16
 Jesaja (AT) IM 8, 9, 10 ff., 13, 15, 16
 Jesus IM 19
 R. Jochanan IM 23
 Joel, B. I. IM 3
 Josephus Flavius s. u. Flavius Josephus
 Josue (AT) IM 7, 8, 14
 Jotham (AT) IM 7
 Juda s. u. Jehuda, Jehoshua
 Juda ha-Nassi (»der Fürst«) IM 4, 8
 Judith (AT) IM 7
- Kallistos, Papst (Calixtus I.) IM 18
 Kant, Immanuel IM 20, 22
 Katsh, A. I. IM 4
 Kaufmann, Yecheskel IM 7, 10
 Kierkegaard, Søren IM 21
 Kramer, S. N. IM 9
 Kraus, F. R. IM 7
 Kraus, J. IM 15
 Krochmal, Nachman, Rabbiner IM 21
 Krupp, Michael IM 1
 Kurzweil, B. IM 22
- Landsberger, B. IM 7, 8
 Levi (AT) IM 4
 Levi s. u. Rabbi Levi
- Levi, Zeev IM 1, 20
 Lewy, J. IM 9
 Licht, J. IM 3, 4, 14, 15
 Lieberman, S. IM 3, 4
 Loewenstamm, S. A. IM 2, 3, 7, 8, 14
 Lohse, E. IM 16
 Lorence, Bruce A., MA IM 1
 Luckner, Gertrud IM 1
 Luria, B. Z. IM 10
- Mach, D. (von Kries) IM 2, 6, 16, 20
 Maier, Johann IM 16
 Maimonides s. u. Moses Maimonides
 Mannheim, Karl IM 6
 Margaliot, M. IM 5
 Markus, Evangelist IM 19
 Marx, Karl IM 6
 Melchisedech (AT) IM 5
 Melchizedek s. u. Melchisedech
 Micha (AT) IM 11
 Michal (AT) IM 23
 Montefiore, C. G. IM 3
 Mordechai (AT) IM 23
 Moses (AT) IM 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 23
 Moses Maimonides IM 8
 Moses Nachmanides IM 8
 Mras, K. IM 2
- Nachmanides s. u. Moses Nachmanides
 Naphtali (AT) IM 3
 Nathan (AT) IM 12
 Noah (AT) IM 5, 8
- Paulus, Apostel IM 4, 5, 6, 19
 Peli, Pinhas H. IM 1
 Pharao (AT) IM 12
 Philo(n) von Alexandria IM 17, 21
 Philo von Byblos IM 2
 Potin, J. IM 15
 Proksch IM 10
 Psalmen IM 15, [2] 10, [2, 9] 11, [24] 15, [37] 20, [45] 10, [45, 4] 11, [45, 15 f.] 8, [46] 15, [48] 15, [56] 15, [68, 30] 8, [72] 10, [90, 5 f.] 12, [105, 8-10] 4, [108, 11] 8, [110] 15, [122, 4 f.] 10, [122, 5] 10, [122, 6 f.] 11, [136] 15, [36, 10] 23
- Rabbi s. u. Juda ha-Nassi
 Rabbi Akiba s. u. Akiba
 Rabbi Elieser s. u. Elieser IM 5
 Rabbi Jehuda s. u. Juda
 Rabbi Levi (Amosäer) IM 8
 Rabin, Ch. IM 3, 5, 15
 Rosenzweig, Franz IM 21, 22
- Saadja Gaon IM 3, 18
 Sacharja (AT) IM 14
 Safrai, Shmuel IM 1, 2
 Salomo(n) (AT) IM 7, 11, 17
 Samuel (AT) IM 4, 12
 Sanherib (AT) IM 12
 Sem (AT) IM 5
 Seth (AT) IM 5
 Sirach IM 20
 Slouschz, N. IM 12
- Schalit, A. IM 9
 Schazar, S. IM 10
 Schechter, S. IM 5
 Schelling, Friedrich Wilhelm Johann v. IM 20, 21
 Schoneveld, Coos IM 1
 Schwarcz, Moshe IM 1, 20 ff.
- Steinheim, S. L. IM 21
- Tam, Rabbenu IM 5
 Tegai, J. Ch. IM 8
 Thoma, Clemens IM 1, 7
 Titus, Kaiser von Rom IM 18
 Tournay, Jacques-Raymond, OP IM 1
 Tur-Sinai, N. H. IM 8, 14
- Uffenheimer, Benjamin IM 1, 6, 7
 Uranos IM 2
- Weinfeld, M. IM 7, 8, 9, 15
 Wellhausen, Julius IM 7, 14
 Wieder, N. IM 3
 Wildberger, H. IM 10
 Wolff, H. W. IM 10
 Wolfson, H. N. IM 4
- Yadin, Yigael IM 1, 16 ff.
 Ysebaert, J. IM 3, 4

* Für die vorangehenden Jahrgänge IM I–VII/1972–1978 ist in dem angekündigten Sonderdruck aller Register I–XXX/1948–1978 auch ein separates Personenregister in Vorbereitung.

** In gewissen Zeitabständen soll eine Zusammenstellung der Inhalte der einzelnen Ausgaben erfolgen.