

Hebräische Veröffentlichungen aus Israel
in deutscher Übersetzung

HERAUSGEBER:

Dr. Marcel J. Dubois,
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«
der »Anti-Defamation League of B'nai B'rith«

Redaktionelle Koordination

Für 5 Fachbereiche mit je einem jüdischen und
christlichen Redakteur:

Hebräische Bibel: Dr. Benjamin Uffenheimer, Pro-
fessor für Bibelwissenschaft, Bibelabtlg. der Univer-
sität von Tel Aviv – Professor Jacques-Raymond
Tournay OP, Ecole Biblique der Dominikaner in
Jerusalem

Neues Testament und zeitgenössisches Judentum: Dr.
David Flusser, Professor für Vergleichende Reli-
gionswissenschaft, Hebräische Universität Jerusa-
lem – 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 Fami-
lien- und Erbrecht, Hebräische Universität Jerusa-
lem – Rev. J. L. C. (Hans) Boertjens

Spirituelle Richtungen und Gedanken im Judentum:
Dr. Moshe Idel – Fr. José Espinosa

Zeitgenössisches religiöses Gedankengut in Israel: Dr.
Pinhas H. Peli, Beersheba – Dr. Wesley Brown

Redaktion: Berater: Rev. Åke Skoog, Ökumenisch-
Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel –
Theodore Friedman, Anti-Defamation League of
B'nai B'rith, New York

Für die deutsche Ausgabe (Auswahl): Dr. Gertrud
Luckner, Dr. Clemens Thoma SVD, Professor für
Bibelwissenschaft und Judaistik, Theologische Fa-
kultät Luzern

* Gründer und Herausgeber 1972–1980 Dr. J. (Coos) Schone-
veld

IMMANUEL IX/1980 Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

- I Ethische Probleme der technologi-
schen Zivilisation. Von Nathan
Rotenstreich, Professor em. für
Allgemeine Philosophie an der
Hebräischen Universität, Jeru-
salem 157 / IM 2
- II Zur Erbllichkeit geistlicher Ämter
am Beispiel des Mose. Von Mo-
sche Beer, Professor für jüdische
Geschichte an der Bar-Ilan-Uni-
versität, Ramat Gan 157 / IM 2
- III Ausschreitungen gegen französi-
sche Juden zur Zeit des Hirten-
kreuzzugs 1251. Von Abraham
David, Dozent für jüdische Ge-
schichte an der Universität Haifa . 162 / IM 7
- IV Israels Erwählung im Licht der
heidnisch-christlichen Ausein-
dersetzung im römischen Kaiser-
reich. Von David Rokeach, Pro-
fessor für allgemeine und jüdische
Geschichte an der Hebräischen
Universität, Jerusalem 165 / IM 10
- V Personenregister IMMANUEL,
Jg. IX 168 / IM 13

I Ethische Probleme der technologischen Zivilisation*

Von Nathan Rotenstreich, Professor em. für Allgemeine Philosophie,
Hebräische Universität, Jerusalem**

1. Die philosophische Voraussetzung dieser Darlegungen ist, dass die ethische Sphäre durch eine Vielfalt von Normen charakterisiert ist. Diese Vielfalt bedeutet nicht, dass die Normen relativ sind. Doch die Beziehung der Normen zur menschlichen Situation, die verschiedenartig ist und die sich im Laufe der Geschichte ändert, gehört wesentlich zur Verwirklichung der Normen. Einer der wesentlichen Aspekte einer ethischen Theorie ist die Anwendung der konstanten Normen auf die widerspruchsvollen alltäglichen oder historischen Situationen.

2. Diese allgemeine Voraussetzung soll auf die technologische Zivilisation, die durch eine gewisse Struktur charakterisiert werden kann, angewandt werden: Die Betonung liegt auf der Manipulierung der Umgebung durch menschliche Wesen; diese Manipulierung ist durch einen Versuch, wissenschaftliche Befunde auf die Einstellung der Menschen zum Weltall zu übertragen, bestärkt. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Technologie von der Technik; letztere beruht in erster Linie auf Geräten und Fertigkeiten, die von einer Generation zur nächsten überkommen sind, während erstere auf Theorien, Hypothesen und deren eventuelle Anwendung basiert ist. Ein anderer Aspekt der technologischen Zivilisation ist die Tendenz, die Vergangenheit vom Gesichtspunkt der Befunde oder Geräte her zu betrachten und deshalb die Vergangenheit als die Gesamtsumme veralteter Befunde und Instrumente anzusehen. Dieser Aspekt hängt mit dem dritten Blickpunkt zusammen: dass die technologische Zivilisation zukunftsorientiert ist und sich daher nach jenseits der gegenwärtig lebenden Individuen bewegt – jedoch nicht zur Transzendenz, sondern zur offenen Dimension der Zeit, d. h. zur Zukunft. Damit hängt der vierte Aspekt zusammen: Technologie bezieht sich auf die

herrschende Gesellschaftssituation oder deren Rhythmus und nicht in erster Linie auf die Bedürfnisse der Individuen, die sich zur Erweiterung ihrer angeborenen Fähigkeiten einiger Geräte bedienen mögen.

3. Man könnte daher sagen, dass die ethischen Probleme, denen die in der technologischen Zivilisation begriffenen Menschen gegenüberstehen, zumindest in der Neutralisierung der hervorstechendsten Aspekte der technologischen Zivilisation liegen; anders ausgedrückt: in der Steigerung des Bewusstseins von den Grenzen jeglicher menschlicher Schöpferkraft einschliesslich der, die innerhalb der technologischen Zivilisation besteht. In erster Linie muss der manipulative Aspekt, wenn er seinem automatischen Impetus überlassen bleibt, in der Hinsicht betrachtet werden, dass er imstande ist, auch menschliche Wesen zu manipulieren – nicht nur, wie manchmal behauptet wird, durch den Impakt der Informationsmedia, sondern auch durch Eingriffe in den Organismus, nicht um ihn zu heilen, sondern um ihn in eine bestimmte Richtung zu dirigieren – wie das z. B. durch »genetic engineering« angedeutet ist. Ein weiterer Aspekt wäre ein fortgesetzter Versuch, eine Art Gleichgewicht zwischen dem Verhältnis des Menschen zur Zukunft und seinem Verhältnis zu seinem Hintergrund, der Vergangenheit, der Geschichte usw. zu wahren. Wenn die Technologie einmal in der Gestaltung des Rhythmus der Gesellschaft dermassen vorherrschend wird, können die Individuen unterdrückt werden. Daher würde eine erneute Betonung der Position der Individuen und ihrer persönlichen Verantwortung einen der Wege zur Neutralisierung darstellen.

4. Wir können nicht annehmen, dass die Betonung ethischer Probleme in der technologischen Zivilisation zu einer neuen Harmonie führen wird, wie dies z. B. in der vorgeschlagenen Harmonie zwischen religiöser Tradition und philosophischen Untersuchungen versucht wurde. Wenn man die technologische Zivilisation vom ethischen Blickpunkt aus betrachtet, mag das unter anderem zur Folge haben, eine eklektische Position gegenüber der menschlichen Situation anzunehmen.

* Kurzform des Vortrags von Prof. Rotenstreich, gehalten anlässlich des Seminars mit dem Thema Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft im Van-Leer-Institut in Jerusalem vom 15. bis 17. 3. 1981 (vgl. dazu auch o. S. 42–48).

** Übersetzung aus dem Englischen von Frau Schalit, Jerusalem.

II Zur Erbllichkeit geistlicher Ämter am Beispiel des Mose*

Von Mosche Beer, Professor für jüdische Geschichte an der Bar-Ilan-Universität, Ramat Gan

1. Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels und in der Folge des gescheiterten Bar-Kochba-Aufstands vollzogen sich in der jüdischen Gesellschaft im Land Israel interessante Veränderungen. Eine der aufschlussreichsten, die

wir mit dem ausgehenden ersten, vielleicht auch erst um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts beobachten können, besteht darin, dass die Meister der Halacha ihre öffentlichen Ämter und Funktionen an ihre Söhne oder sonstigen Familienangehörigen weitervererben.¹

* Hebräisch erschienen unter dem Titel: Moses Söhne im Midrasch, in: Bar-Ilan University Yearbook of Judaic Studies and the Humanities, 13 (1976), S. 149–157; englische Fassung »The Hereditary Principle in Jewish Leadership«, in: Immanuel 10 (Spring 1980), S. 57–61. Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. Dafna Mach, Jerusalem.

¹ Die Umstände und den historischen Hintergrund, welche zu dieser Erscheinung geführt haben, hat G. Alon in seinem Aufsatz »Die Söhne von Gelehrten« (hebr.) im zweiten Band seiner Aufsatzsammlung *Mechkarim beToledot Israel* S. 58–73 (und im selben Band »Die durch Geld eingesetz

Es versteht sich von selbst, dass diese neue Massnahme auf keine ungeteilte Zustimmung stiess, denn es liegt auf der Hand, wie gefährlich die Einführung des Erblichkeitsprinzips im Bereich von Tora und Halacha in religiöser und gesellschaftlicher Hinsicht sein kann. Unmittelbar droht die Gefahr, durch dem jeweiligen Amt nicht gewachsene Söhne die Zahl der unqualifizierten Amtsinhaber in Israel zu vermehren. Ausserdem wird dadurch sozusagen das Entstehen einer Art von geistlichem Lehrer legitimiert, »eines Gelehrten, der nicht den Rang eines Lehrers erreicht hat, aber trotzdem lehrt«, auf den der Bibelvers gedeutet wird: »Denn viele sind die Erschlagenen, die sie gefällt hat« (Spr 7, 26; bSota 22a mit Lesarten). Das besondere Augenmerk, das die Meister dieser Frage gewidmet haben, ist bereits G. Alon aufgefallen.²

2. Im vorliegenden Aufsatz sollen die Aussagen der Meister über die Möglichkeit der Vererbung von Moses Amt an seine Söhne in direktem Zusammenhang mit der erwähnten rabbinischen Kontroverse erläutert werden. Verschiedene, meist anonyme Gelehrte haben sich an dieser hypothetischen Diskussion um die Vererbbarkeit eines Führungsamtes an Söhne oder Neffen beteiligt. Sie stützten sich dazu auf Schriftverse, die von der Erblichkeit der Führungsposition des Mose handeln, der ersten Führungspersönlichkeit in Israel, die geistliche und weltliche Autorität in sich vereinigt. Immer wieder wurde die Frage aufgeworfen, warum denn nicht Moses Söhne, Gerschom und Elieser, das Amt ihres Vaters übernommen hätten. Die zahlreichen Versuche zur Beantwortung dieser Frage, die im Lauf von Generationen unternommen worden sind, sowie die mitunter konträr entgegengesetzten Antworten darauf lassen eine lebhaft Auseinandersetzung durchscheinen, die in gewissem Masse aktuelle Verhältnisse widerspiegelt. Diese Zusammenhänge sollen im folgenden näher erörtert werden.

3. Der chronologisch erste Beleg aus rabbinischem Gedankengut, dessen Tradent mit Namen genannt ist und der sich mit Moses Einstellung zur Vererbung seiner Führungsposition an seine Söhne befasst, stammt von Rabbi Natan, der bekanntlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts im Land Israel wirkte.³ Im Sifre Deut CCV (Ed. Finkelstein S. 324 samt Lesarten) wird der Vers »ER

werden« (hebr.), insbes. S. 20 Anm. 25) erläutert. Nach seiner Ansicht liegt der Beginn dieser Erscheinung in der Mitte des zweiten Jahrhunderts und ihr Ende im vierten Jahrhundert (a.a.O., bes. S. 63, 71). Dagegen will E. E. Urbach die Erscheinung bereits in die Zeit von Rabbi Jossi dem Priester, einem Schüler von Rabban Jochanan ben Sakkai, vorverlegen. Vgl. seinen Beitrag »Status und Führung in der Welt der israelischen Gelehrten« (hebr.), in den Schriften der israelischen Akademie der Wissenschaften Bd. 2, Jerusalem 1965, S. 46 (und in seinem Buch *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975, S. 639). Allerdings meldet Alon selbst, a.a.O. S. 63 Anm. 18 Zweifel an, wie weit die Äusserungen von Rabbi Jossi dem Priester für unsere Frage relevant sind. Seine Zweifel scheinen berechtigt, denn nach dem, was da steht, spricht Rabbi Jossi nicht unbedingt von Gelehrtenöhnen. Wie dem auch sei, in Awot deRabbi Natan wurde die Äusserung von Rabbi Jossi auf die Söhne des Mose bezogen, dazu Näheres im folgenden. Es ist vielleicht bemerkenswert, dass im Machsor Vitry (Ed. Horovitz, S. 502) steht: »denn sie fällt dir nicht erblich zu – so steht in der Mischna, durch Punkte darüber sind diese Worte aber als nicht zum Text gehörig gekennzeichnet«. Allerdings ist dies kein schlagendes Argument, denn für eben diese Lesart gibt es noch viele andere gute Textzeugen.

² »Die Söhne von Gelehrten«, a.a.O., S. 70 f.

³ Zur Persönlichkeit von Rabbi Natan vgl. J. Brüll, *Mewo haMischna I*, 1876, S. 218; Z. Frankel, *Darcho haMischna*, 1859, S. 188; Ch. Albeck, *Mawo laMischna*, 1959, S. 232. Philon handelt von der Erblichkeit von Moses Amt im Zusammenhang mit der Erblichkeit des Königs- und Hochpriesteramts. Vgl. H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 1947, hebr. Ausgabe Jerusalem 1970, dort II S. 202, Anm. 47–50; ferner SS. 204, 207. Vgl. ferner zu unserer Fragestellung A. A. Halevi, *Paraschiot baAggada*, Tel Aviv 1973, S. 267 ff. Zu den entsprechenden Äusserungen von Pseudo-Philon siehe im folgenden, Anm. 15.

sprach zu Mosche: Nimm dir den Jehoschua, Sohn Nuns« (Num 27, 18) angeführt und dazu folgende Äusserung von Rabbi Natan: »Mose betrubte sich in seinem Herzen, dass nicht einer seiner Söhne dastehen sollte. Da sagte ihm der Heilige gelobt sei Er: Was betrübst du dich in deinem Herzen, dass nicht einer deiner Söhne dastehen soll? Die Söhne deines Bruders Aaron sind doch fast deine eigenen.

Auch derjenige, den ich über Israel setzen will, wird hingehen und an Elasars Tür stehen. Dies gleicht einem König von Fleisch und Blut, der einen nicht zum Königsamt geeigneten Sohn hatte. Daraufhin nahm er ihm die Königswürde und übertrug sie dem Sohn seines besten Freundes. Zu diesem sprach er: Obwohl ich dir ein hohes Amt verliehen habe, geh und stehe an der Tür meines Sohnes! Ebenso sprach der Heilige gelobt sei Er zu Jehoschua: Obwohl ich dir ein hohes Amt verliehen habe, geh und stehe an Elasars Tür, wie geschrieben steht: »Vor Elasar dem Priester soll er stehen« (Num 27, 21).«⁴

Aus Rabbi Natans Worten geht hervor, dass Mose der Ansicht war, seine Söhne sollten seine Ämter nach seinem Tode übernehmen. Nachdem sich diese seine Erwartung nicht erfüllt hat, beschwichtigt Gott ihn mit dem Hinweis darauf, dass Josua immerhin an der Tür seines Neffen stehen, d. h. von diesem abhängig sein werde. Ein anderer Gelehrter führt dies weiter und erzählt, dass Mose freudig hinging und tat, wie ihm geheissen, und keine Missgunst hegte, ob nun seine eigenen Söhne oder die seines Bruders (Sifre Num CXLI sowie im folgenden Anm. 5). Ferner erfahren wir aus Rabbi Natans Gleichnis, dass Moses Söhne »zum Königsamt nicht geeignet« gewesen seien (dort allerdings ist nur von einem Sohn die Rede). Auffallend ist, dass sich weder auf Moses Erwartung, dass seine Söhne seine Nachfolge antreten würden, noch auf deren mangelnde Eignung zum väterlichen Amt irgendein Hinweis im Bibeltext findet, diese Bemerkungen folglich nicht direkt aus der Exegese hervorgegangen sind (dazu im folgenden). Demnach ist nicht völlig auszuschliessen, dass Rabbi Natans Worte gegen einen zu seiner Zeit verbreiteten Brauch gerichtet waren, wobei die Erblichkeit von geistlichen und weltlichen Führungspositionen nicht unumstritten war.

Dass Mose der Ansicht war, seine Söhne sollten sein Amt übernehmen, steht auch ausdrücklich in einer anonymen Homilie Awot deRabbi Natan Version B, Kap. 30 (Ed. Schechter 33a): »schicke dich an, Tora zu lernen, denn sie fällt dir nicht erblich zu. Wenn Tora nämlich erblich wäre, würde jemand sie auf seine Söhne und Enkel und Neffen über Generationen hin vererben. So finden wir auch bei Mose: Da er der Ansicht war, seine Söhne sollten an seiner Stelle amtieren, sagt er doch: »So verordne ER, Gott der Geister in allem Fleisch, einen Mann über die Gemeinschaft, der ausfahre vor ihnen...« (Num 27, 16 f.), aber wie lautet die göttliche Antwort? »Nimm dir den Jehoschua, Sohn Nuns« (ebd. 18).«

Im Unterschied zu den eben angeführten Homilien lehrt uns eine weitere, ebenfalls anonyme Homilie, Mose habe gar nicht damit gerechnet, dass einer seiner Söhne sein Nachfolger werden würde. Diese steht Awot deRabbi Natan Version A, Kap. 17 (Ed. Schechter 33a) und lautet: »schicke dich an, Tora zu lernen, denn sie fällt dir nicht erblich zu. Wie ist dies zu verstehen? Als Mose sah, dass

⁴ Der Vers »Nicht kreise Erbteil von Stamm zu anderm Stamm« (Num 36, 9) wird folgendermassen gedeutet: »Und was betrifft »nicht kreise Erbteil« – die Würde weicht nicht von deines Vaters Haus, denn selbst dein Nachfolger Jehoschua soll vor Elasar dem Priester stehen« (Num r. XXI 15). Und im Midrasch hagaddol, Pinchas XXVII 21 (Ed. Fisch, S. 248) heisst es: »»Vor Elasar dem Priester soll er stehen« – der Heilige gelobt sei Er erkannte Elasar Grösse zu, so dass sogar ein König (!) vor ihm stehen soll.«

seine Söhne nicht über so viel Toragelehrsamkeit verfügten, dass sie ihm im Fürstenamt hätten nachfolgen können, hüllte er sich in seinen Mantel und stellte sich hin zum Gebet; er sprach vor ihm: Herr der Welt, tu mir kund, wer aus- und einfahren soll an der Spitze dieses ganzen Volkes...«

Den drei angeführten Homilien gemeinsam ist die Tatsache, dass Mose sich völlig passiv verhält. Er bittet nicht um Einsetzung seiner Söhne zu seinen Nachfolgern und protestiert auch nicht, als diese Einsetzung nicht erfolgt. Im Gegenteil: Mose freut sich noch, seine Würde an Josua weiterzugeben wie jemand, der seinen Söhnen Besitztümer weitergibt.⁵ Allerdings dürfen wir eine kleine Abweichung in der zuletzt angeführten Homilie nicht übersehen: Der anonyme Homilet behauptet dort nämlich, Mose habe gesehen, »dass seine Söhne nicht über so viel Toragelehrsamkeit verfügten, dass sie ihm im Fürstenamt hätten nachfolgen können«, bzw. dass sie würdig gewesen wären, seine Amtsnachfolge anzutreten. Demnach geht der Autor dieser Homilie von der Toragelehrsamkeit als dem Kriterium dafür aus, ob der Sohn dem Vater im Amt nachfolgen soll. Somit haben wir hier ausdrücklich, was in den zunächst angeführten Äusserungen von Rabbi Natan nur angedeutet war.

4. Anders dargestellt wird Mose in derselben Situation in drei weiteren Homilien, die allem Anschein nach später als die bis jetzt angeführten anzusetzen sind. Der Vers »und gib von deinem Glanz auf ihn, damit sie gehorchen, alle Gemeinschaft der Israeliten« (Num 27, 20) wird folgendermassen ausgelegt (Jalkut Schimoni § 676): »damit sie ihm ebenso ehrfürchtig begegnen, wie sie dir begegnen. Weil Mose der Ansicht war, seine Söhne würden seine Amtsnachfolge antreten, richtete er an Gott die Bitte ›so verordne ER‹. Da erwiderte ihm der Heilige gelobt sei Er: Mose, nicht wie du meinst. Nicht deine Söhne sollen deine Nachfolge antreten. Du weisst, wieviel Josua dir gedient hat, wieviel Ehre er dir bezeugt hat, wie er früh morgens und spät abends in deinem Lehrhaus die Bänke geradegerückt und die Matten ausgebreitet hat. Er soll dein Amt übernehmen, um zu erfüllen, was geschrieben steht: ›Wer des Feigenbaums wartet, isst seine Frucht‹ (Spr 27, 18).«⁶

Auch hier geht der Homilet ganz selbstverständlich davon aus, dass die Söhne dem Vater im Amt nachfolgen, schwächt diese Voraussetzung allerdings in bezug auf Mose etwas ab, aber nicht darin besteht das Besondere seiner Aussage. Neu ist vielmehr die Darstellung des Josua, des tatsächlichen Amtsnachfolgers. Was Josuas Berechtigung zur Amtsnachfolge in der Hauptsache ausmacht, ist seine beständige Tätigkeit im »Lehrhaus« des Mose. Mit anderen Worten: Gott verweist hier auf die entscheidende Bedeutung des Dienstes an Gelehrten zur Erwerbung von Toragelehrsamkeit und als unerlässliche Vorbedingung für die Erlangung einer öffentlichen Führungsposition. Entsprechend erfahren wir, dass Mose tatsächlich darum gebeten habe, seine Söhne als Nachfolger

einzusetzen. Nachdrücklicher steht dies in der folgenden Homilie (Num r. XXI 14): »Mose redete zu IHM, sprechend: So verordne ER...« Wieso erbat er dies gerade nach der Regelung des Erbrechts? Da die Töchter des Zelofchad für erbberechtigt in bezug auf ihren Vater erklärt wurden, meinte Mose, nun sei die Gelegenheit gekommen, sein Anliegen vorzubringen: Wenn Töchter erbberechtigt sind, dann ist es nur recht und billig, dass meine Söhne mein Amt erben. Da sagte ihm der Heilige gelobt sei Er: ›Wer des Feigenbaums wartet, isst seine Frucht...‹ Deine Söhne sassen da, ohne sich mit Tora zu beschäftigen. Josua aber hat dir viel gedient und viel Ehre bezeugt... er ist würdig, Israel zu dienen, um seinen Lohn nicht umkommen zu lassen.«⁷

Hier bittet Mose ausdrücklich darum, seine Söhne zu Erben seines Amtes, d. h. seiner Führungsposition einzusetzen. Dies wird ihm verweigert mit dem Hinweis darauf, seine Söhne hätten sich nicht mit Tora beschäftigt. Nun sind die Dinge ganz eindeutig: Wer kein Toragelehrter ist, hat keinen Anspruch auf den Ehrenmantel des Gelehrten und eine entsprechende Position. Demnach herrschte am Ort des betreffenden Predigers der Brauch, dass Söhne ihren Vätern im Amt nachfolgten, auch wenn sie über keine entsprechende Toragelehrsamkeit verfügten, und gegen diese verbreitete Unsitte ist die Homilie gerichtet. Demnach ist nicht die Familienzugehörigkeit, sondern die persönliche Leistung auf dem Gebiet der Toragelehrsamkeit der ausschlaggebende Faktor für die Einsetzung in ein geistliches Amt. Dagegen findet sich in den oben angeführten Worten von Rabbi Natan die starke Betonung der Familienzugehörigkeit. D. h., Rabbi Natan bringt in bezug auf Einsetzung in ein geistliches Amt eine gewissermassen aristokratische Haltung zum Ausdruck. Denn nach seiner Meinung wird die Amtswürde innerhalb der Familie weitervererbt, allerdings an ein Familienmitglied, das über die entsprechende Toragelehrsamkeit verfügt.⁸ Demgegenüber steht in den späteren Homilien die persönliche Qualifikation im Vordergrund. Damit erhebt sich die Frage, ob dieser Wandel exegetisch begründet ist oder ob hier verschiedene Auffassungen vorliegen, die auf Rabbi Natan, den Sohn des babylonischen Exilarchen, also einen aristokratischen Gelehrten⁹ einerseits und auf anonyme Prediger aus dem Volk andererseits zurückgehen.

⁷ Ebenso im Midrasch Tanchuma, Pinchas, XI.

⁸ Ein deutliches Beispiel für das Vorherrschen der aristokratischen Einstellung ist die Wahl eines Stellvertreters für Rabban Gamliel von Jawne. Im babylonischen Talmud (Berachot 27b) sind die drei Haupteigenschaften aufgeführt, dank derer Rabbi Elasar qualifiziert wird, Rabban Gamliels Posten zu übernehmen: »Er ist gelehrt, er ist reich und stammt in zehnter Generation von Esra ab.« Aufschlussreich ist die Reaktion von Rabbi Akiwa, dem Typus des Volksgelehrten, auf die Wahl von Rabbi Elasar ben Asarja: »Nicht dass er über mehr Tora-Gelehrsamkeit verfügte als ich, aber er stammt aus besserer Familie als ich; wohl dem, der auf das Verdienst seiner Vater zurückgreifen kann, wohl dem, der einen Pflock hat, an dem er sein Zelt festmachen kann« (jBerachot IV [7d]). Zwar wissen wir nicht genau, zu welchem Amt Rabbi Elasar ben Asarja da gewählt wurde (die verschiedenen Meinungen habe ich in meinem Buche »Die babylonischen Amoräer – zur Wirtschaftsgeschichte« [hebr.], S. 313 Anm. 87 dargelegt), aber es steht doch wohl fest, dass es sich um eine Führungsposition über die Judenheit des Landes Israel handelte. Ein weiteres interessantes Beispiel dafür findet sich bMenachot 53a: »Man sagte zu Rabbi Pereda: Rabbi Esra, der Enkel von Rabbi Awtylas, der in zehnter Generation von Rabbi Elasar ben Asarja abstammt, der wiederum in zehnter Generation von Esra abstammt, steht vor der Tür. Er entgegnete: Was soll das? Wenn er ein Tora-Gelehrter ist – gut, wenn er ein Tora-Gelehrter aus gutem Hause ist – noch besser; wenn er aber nur aus gutem Hause und kein Tora-Gelehrter ist – soll Feuer ihn verzehren!« (zu den Lesarten Dikduke Soferim zur Stelle, Ziffern 20–40; Jalkut Schimoni zu Ex, CLXVI). Zum Typus des aristokratischen Gelehrten und seinem Widerpart des aggressiven Laien sowie zur an beiden geübten Kritik s. meinen Beitrag »Die Leiter der Judenschaft zu Sepphoris im dritten Jahrhundert« (hebr.), in: Sinai, 74 (1973), S. 133 ff.

⁹ Vgl. oben, Anm. 3 sowie in meinem Buch »Das babylonische Exilarchat zur Zeit von Mischna und Talmud« (hebr.), S. 29–32, Anm. 59.

⁵ Sifre suta zu Num 27, 22, Ed. Horovitz, S. 322; Midrasch hagaddol, Pinchas XXVII 22, Ed. Fisch, S. 250. Ebd. Parascha wajjelech (S. 673) steht: »Mosche ging hin und Jehoschua, sie traten ins Zelt der Begegnung« (Dtn 31, 14) – dies lehrt, dass sich Mose über Josuas Grosse freute.« Dagegen steht im Sifre, in der Fortsetzung jener Auslegung von Rabbi Natan (vielleicht noch seine Worte): »Da hielt Mose an sich und starkte Josua vor den Augen von ganz Israel«, d. h., »er hielt an sich«, aber nicht »er freute sich«. Demnach konnte Mose, der sich zunächst »betrübt« hatte, dass seine Söhne nicht seine Nachfolge antreten sollten, sich nicht freuen; aber zu seiner Ehre wird gesagt, dass er an sich hielt und seine Betrübnis überwand. Dies lässt darauf schliessen, dass wir hier eine exegetisch-literarische Einheit vor uns haben.

⁶ Angeführt im Namen von Midrasch Jalamdenu; der Abschnitt findet sich tatsächlich im Midrasch Jalamdenu, Ed. Grünhut, Sefer haLikkutim IV, 76a/b.

Die Antwort darauf dürfte wohl nicht ganz negativ ausfallen. Rabbi Natan sowie die übrigen Exegeten müssen nämlich erklären, weshalb Moses Söhne in der Bibel da, wo ausführlich von der Einsetzung eines Nachfolgers ins Amt ihres Vaters berichtet ist, überhaupt nicht erwähnt werden. Andererseits ist auch nicht völlig auszuschliessen, dass die Persönlichkeit und die gesellschaftliche und religiöse Stellung eines Predigers seine Stellungnahme zu einer Frage von so ausserordentlicher gesellschaftlicher und religiöser Tragweite wie in unserem Falle beeinflussen kann. Wie dem auch sei, die gegebenen Antworten bieten keine ausreichende Erklärung für den genannten Unterschied in der Haltung der jeweiligen Prediger bzw. Gelehrten zu unserer Fragestellung. Es scheint, dass wir hier einen zusätzlichen, wenn auch indirekten Beleg für einen gesellschaftlichen Prozess vor uns haben, der nach der Zerstörung des Zweiten Tempels einsetzte; den Aufstieg von Leuten aus dem Volk zu öffentlichen geistlichen Ämtern, wobei sie ihre Legitimation aus ihrer Gelehrsamkeit und nicht aus ihrer Ahnentafel beziehen. Amtsinhaber dieser Art legten selbstverständlich grossen Wert auf die persönliche Qualifikation und drängten gleichzeitig das bis dahin übliche und vorherrschende Abstammungsprinzip in den Hintergrund.¹⁰

Eine Bestätigung findet unsere These noch in einer klaren Aussage der nächsten Homilie (Num r. XII 9): »Wer des Feigenbaums wartet, isst seine Frucht« – dies bezieht sich auf Jehoschua, der Mose diente, wie geschrieben steht (Ex 33, 11) ... »sein Amtshelfer, der junge Jehoschua, Sohn des Nun, wich nicht aus dem Innern des Zelts« ... Was bedeutet »isst seine Frucht«? Die Frucht von Tora ist Macht und Würde, wie geschrieben steht (Spr 8, 15 f.): »durch mich haben Könige Königschaft, ... durch mich sind Obere oben« ... Eben dies widerfuhr dem Josua: Nicht Moses Söhne traten die Amtsnachfolge an, sondern er trat die Amtsnachfolge an, wie geschrieben steht: »Nimm dir den Jehoschua, Sohn des Nun« (Num 27, 18). »Wer seinen Herrn hütet, wird geehrt« (Spr 27, 18) – das ist Josua, der Mose Tag und Nacht diente. ... dementsprechend ehrte ihn der Heilige gelobt sei Er. Wodurch ehrte ihn der Heilige gelobt sei Er? Dadurch, dass er zu Josua sprach: »Vor Elasar dem Priester soll er stehen, der soll für ihn den Rechtspruch ... erfragen« (Num 27, 21), da er seinem Herrn diente, wurde er aber des Heiligen Geistes teilhaftig, wie geschrieben steht: »Es war nach dem Tode Mosches, SEINES Knechts, da sprach ER zu Jehoschua, dem Sohn des Nun, Mosches Amtspfleger« (Jos 1, 1) – die Bezeichnung als »Mosches Amtspfleger« ist eigentlich überflüssig, weshalb aber steht sie? Um deutlich zu machen, dass er kraft seiner Eigenschaft als Mosches Amtspfleger und Diener der Prophetie teilhaftig wurde.«¹¹

¹⁰ Zu diesem Vorgang s. meine Beiträge »Lernen und Verhalten« (hebr.), in: Bar-Ilan University Yearbook 2 (1964), S. 134–162, insbes. S. 151, Anm. 104; »Issaschar und Sebulon« (hebr.), ebd. 6 (1968), S. 167–180. Es ist nicht ganz auszuschliessen, dass dieser Vorgang auch von den Kämpfen gegen das dynastische Fürstenamt im Land Israel beeinflusst war. Dort wurde zu der Zeit nämlich heftig gegen die Überheblichkeit gewisser Fürsten gekämpft, die auf ihre Autorität pochten und sich das Recht anmassen, kraft ihrer dynastischen Position in halachischen Entscheidungen den Ausschlag zu geben. Dies war offenbar auch der Anlass zu dem Versuch, Rabban Gamliel von Javne zu stürzen (s. o., Anm. 8). Dagegen vertrat Rabbi Meir im Falle von Rabban Schimon ben Gamliel die Auffassung, dass ein Fürst, der nicht in allen Bereichen der Tora kundig sei, absetzbar sei, denn nicht aufgrund seiner Abstammung allein dürfe ein Fürst Gehorsam fordern, zumal nachdem er Rabbi Natan und Rabbi Meir in ihrer Ehre gekränkt habe (bHorajot 13b). Kurz gesagt: Das Überhandnehmen des dynastischen Charakters der Landesführung mit ihrer Entscheidungsgewalt auf halachischem Gebiet hatte seine Auswirkungen auch auf die Gestaltung der lokalen Führerschaft.

¹¹ Ebenso im Jalkut haMachiri zu Prov (Ed. Grünhut 70b oben); aufschlussreich ist die Tendenz der Einleitung zu eben dieser Homilie (a.a.O.): »Dies sind die Zeugungen Aharons und Mosches« (Num 3, 1) –

Hier erfahren wir, dass Josua ganz und gar nicht auf Moses Neffen Elasar angewiesen war. Gott spricht zu ihm ohne die Vermittlung Elasars des Priesters. Daraus geht hervor, dass Josua persönlich des Heiligen Geistes teilhaftig wurde, dank seines hingebungsvollen Dienstes im Lehrhaus des Mose. Damit hebt der zuletzt angeführte Prediger nicht nur die Worte des Rabbi Natan auf, der Josuas Stehen vor Elasar betont hatte¹², sondern stützt sich auch statt auf den Vers aus Num, wo Josua Elasar ausdrücklich untergeordnet ist, lieber auf den Vers in Jos. Hier könnte man allerdings auf die exegetische Notwendigkeit verweisen, denn schliesslich wird nirgends berichtet, dass Josua Elasars Vollmacht tatsächlich in Anspruch genommen habe, und dies könnte den Prediger zu seiner Aussage veranlasst haben. Diese Auffassung findet sich auch bEruwin 33a. Bemerkenswert bleibt dabei doch der Nachdruck, mit dem immer wieder auf die Vorzüge hingewiesen wird, dank derer Josua gewürdigt wurde, Moses Würde und Position einzunehmen. Ist dies nicht doch ein Indiz für den polemischen Charakter der Ausführungen? Wir gehen doch wohl nicht fehl in der Annahme, dass sich sowohl der letztgenannte als auch die früher zitierten Prediger gegen eine mehr oder weniger verbreitete Auffassung wandten, die einem Amtsträger ohne entsprechende Abstammung, den Josua hier repräsentiert, seine Legitimation absprechen wollte.

5. Nun erhebt sich die Frage, ob noch Spuren der vermuteten Gegnerschaft gegen eine Führergestalt vom Typ Josua erhalten sind. Die Antwort könnte positiv ausfallen; allerdings müssen wir vorausschicken, dass die Gegenposition, wie zu erwarten war, gleich mit Erwiderung überliefert ist. Der Vers Spr 21, 20 »Ein Schatz, Köstlichkeit und Öl, ist im Anwesen des Weisen, aber der Mensch von Torenart verschlemmt ihn« wurde folgendermassen gedeutet: »Ein Schatz, Köstlichkeit und Öl, ist im Anwesen des Weisen« – das ist Mose; »aber der Mensch von Torenart verschlemmt ihn« – das ist Josua, der kein Toragelehrter war, und Israel nennt ihn einen Toren. Und nur weil er Moses diente, wurde ihm dessen Erbe zuteil. Er erwies ihm nämlich Ehre, breitete das Laken auf die Bank und sass ihm zu Füssen, darum sprach der Heilige gelobt sei Er: Ich will dich nicht um deinen Lohn bringen, und von ihm heisst es: »Wer des Feigenbaums wartet, isst seine Frucht« (Spr 27, 18).«¹³

Bemerkenswert sind die Äusserungen »Israels« gegen Josua: Er sei kein Toragelehrter, er gilt als ein Tor. Daraus spricht eindeutig scharfe Gegnerschaft gegen Josua. Diese dritte Einschätzung von Josuas Persönlichkeit hat keinen

was hat die Nachkommenschaft des Aaron mit der des Mose zu tun? Dies besagt, dass die Schrift Moses Söhne, obwohl sie seine Würde nicht erben, Aarons Söhnen gleichstellt. Wie Aarons Söhne würdig waren, das Amt ihres Vaters zu übernehmen, so wären auch Moses Söhne würdig gewesen, das Amt ihres Vaters zu übernehmen, nur dass Josua das Vorrrecht hatte und das Amt erhielt. Dadurch wird erfüllt, was geschrieben steht: »Wer des Feigenbaums wartet, isst seine Frucht« (a.a.O. 70a unten). Dies geht natürlich darauf aus, Moses Söhne zu verteidigen. Zu einer Predigt im Jalkut *Ma'jan Gannim*, wo die beiden Söhne des Mose als »Gerechte« dargestellt werden, s. bei M. M. Kascher, *Tora schelema* XV, S. 8 § 18.

¹² Es ist bemerkenswert, dass bereits ein Tannait der Abhängigkeit des Josua von Elasar dem Priester ihren Stachel nimmt. Im Sifre Num CXLI (Ed. Horowitz S. 186) steht: »Vor Elasar dem Priester soll er stehen« – d. h., Josua war auf Elasar angewiesen und Elasar auf Josua. Offenbar liegt hier folgende Entwicklungslinie vor: Rabbi Natan vertrat Josuas völlige Abhängigkeit von Elasar, danach milderte dies der Tannait in der vorliegenden Sifre-Stelle dahingehend ab, dass die Abhängigkeit eine gegenseitige sei, während der Prediger in Num r. Josuas Abhängigkeit von Elasar, was sein öffentliches Amt betrifft, völlig aufhebt. Dies ist ein weiterer Beleg für das allmähliche Vorherrschen des Leistungsprinzips gegenüber der Haltung, die in entsprechender Abstammung eine Hauptvoraussetzung für die Qualifikation zu öffentlichen Führungsämtern gesehen hatte.

¹³ Jalkut Schimoni § 959 im Namen von Midrasch Jalamdeni.

Anhaltspunkt im Bibeltext. Demnach muss es sich um Spuren einer harten aktuellen Auseinandersetzung in unserer Frage handeln, wobei es darum geht, wodurch sich die beste Führergestalt ausweisen müsse. Diese Homilie, deren erster Teil den Vorwurf der Josua-Gegner bringt, während im zweiten die Erwidern der Partei steht, die einen Führer ohne Familienbeziehungen, der sich »hochgedient« hat, befürwortet, enthält einen weiteren aufschlussreichen Hinweis auf ihren polemischen Charakter. Denn es gehört zum Wesen einer solchen Diskussion, dass die eine Partei den Sprachgebrauch der anderen übernimmt, um diese mit ihren eigenen Worten zu schlagen. Wenn unser Prediger sagt »und Israel nennt ihn einen Toren«, zitiert er eine Äußerung des gegnerischen Lagers, um sie zurückzuweisen. Interessant zu beobachten, dass ein anderer Prediger tatsächlich die negative Bezeichnung, die hier dem Josua beigelegt wurde, zu einer positiven Bewertung verwendet: »der Mensch von Torenart verschlemmt ihn« – das ist Josua, der Sohn des Nun, der sich selbst vor unserem Meister Mose zum Toren machte, sich um ihn bemühte, um zu jeder Tag- und Nachtstunde zu lernen, bis er die ganze Tora völlig gelernt hatte – darum wurde ihm nach Moses Tod Herrschaft zuteil, wie geschrieben steht: »die Israeliten hörten auf ihn« (Dtn 34, 9).«¹⁴

Somit haben wir hier das Musterbeispiel einer Technik vor uns, wie sie in der Regel von scharfen Diskussionsgegnern angewandt wird. Josua ist nicht nur kein Toragelehrer, laut dem Vorwurf »Israels«, sondern sogar seine »Torheit« wird als positive Einstellung eines Schülers zu seinem Meister ausgelegt. Dank eben dieser Verhaltensweise gelangte er, wenn man so sagen darf, zum höchsten Rang der Toragelehrsamkeit und erbte schliesslich die »Herrschaft« des Mose, so dass eben jene Israeliten auf ihn hörten, d. h. sich seiner Führerschaft unterwarfen.

6. Ein zusätzlicher Beweis für die These, dass der Übergang von Moses Amt an Josua statt an seine Söhne Gerschom und Elieser von Gelehrten im Land Israel auf aktuelle Verhältnisse gedeutet wurde, findet sich offenbar in einer Homilie des Origenes, die wir hier nur ganz kurz anführen wollen. Dieser preist Moses Demut in genau unserer Sache. Mose richtete an Gott die Bitte: »So verordne ER . . . einen Mann über die Gemeinschaft« (Num 27, 16). Darauf fragt Gott sozusagen erstaunt zurück: Sind denn deine Söhne Gerschom und Elieser nicht würdig, Leiter des Volks zu sein? Sind sie denn nicht Söhne eines grossen und geachteten Mannes? Warum bittest du nicht, sie zu Häuptern des Volks einzusetzen? In der Fortsetzung fordert der christliche Prediger seine Zuhörer auf, dem

Beispiel des Mose zu folgen, wenn es darum geht, Führer über ihre Gemeinde einzusetzen.¹⁵

Daraus lässt sich doch wohl schliessen, dass es in den christlichen Gemeinden üblich war, dass die Söhne von Gemeindeleitern deren öffentliche Ämter erbten, und gegen diese Unistte predigt Origenes. Die Vermutung liegt nahe, dass Origenes seine Argumente von einem jüdischen Gelehrten übernommen hat. Jedenfalls liegt eine gesellschaftliche Parallelentwicklung in beiden Gemeinden, der jüdischen und der christlichen, vor (wobei letztere von ersterer beeinflusst ist), und dies gegen Ende des zweiten oder doch spätestens seit der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts.¹⁶

7. Es scheint, dass die angeführten Quellen und die Erhellung ihrer gesellschaftlichen Tendenz sich gut zu der Annahme fügen, dass es sich hier um einen aktuellen Streit um die Vererbung von Führungspositionen auf der Ebene der lokalen Führung im Land Israel handelt.¹⁷ Auch wer sich unserer These nicht anschliesst, gewinnt aus unseren Ausführungen die Einsicht, dass zu unserer Frage verschiedenartige Äusserungen vorliegen. Auf der einen Seite eine aristokratische Haltung (wie sie im römischen Imperium, insbesondere in dessen östlichen Provinzen geläufig war), auf der anderen eine volkstümliche. Dass in den Midraschim vorwiegend die Meinung der Volkspartei erhalten ist, bezeugt wohl die Volksnähe, die in den Kreisen der Amoräer im Land Israel in bezug auf die erwünschte Führergestalt vorherrschte.

¹⁵ Im Urtext heisst es: »Sed interim videamus Moysi. Recessurus de saeculo orat Deum ut provideat populo. Quid agis, o Moyses? Numquid filii tibi non sunt Gersom et Eleazar? Aut si aliquid de ipsis dubitas, non sunt filii fratris magni et egregii viri? Quomodo non oras Deum pro ipsis, ut eos constituat populo duces? . . .« Homilia XXII 4, Ed. W. A. Baehrens, Origenes Werke II, Homilien zu Numeri, Bd. VII, Leipzig 1921 (GCS 30). Zum damals unter den Leitern der christlichen Gemeinden üblichen Nepotismus s. A. von Harnack, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes, Leipzig 1918, in: TU 3. Ser. 12, S. 77 f. B. Marmelstein, Agadische Methode in den Pentateuchhomilien des Origenes, in: JITL 35/6 (1929), S. 93–122 hat diese Homilie des Origenes (angeblich) im Vergleich zu den Midraschim behandelt, allerdings ohne Sinn und Verstand; vgl. a.a.O. S. 118, S. 122, Anm. 124. Marmelstein geht davon aus, dass Rabbi Natans Predigt sich mit den Parteikämpfen zur Hasmonäerzeit (!) auseinandersetzt, in der Nachfolge von V. Aptowitzer, Die Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseud-epigraphischen Schrifttum, Wien 1927. Zu einer anderen christlichen Überlieferung, die ebenfalls Moses Demut rühmt, s. E. Werner, Post-Biblical Hebraisms in the Prima Clementis, in: H. A. Wolfson Jubilee Volume, English Section, vol. II, Jerusalem 1965, S. 795 f. (den Hinweis auf den letztgenannten Beitrag verdanke ich Herrn Prof. Lieberman). Dagegen findet sich eine Überlieferung, wonach Mose über eine sehr hohe Selbsteinschätzung verfügte, bei Ps. Philo XIX 3 ed. M. R. James, The Biblical Antiquities of Philo, New York 1971, S. 137.

¹⁶ Zu den Ausführungen des Origenes in der Auseinandersetzung mit einem jüdischen Gelehrtensohn, der sich anmasste, das Amt seines Vaters zu übernehmen, s. G. Alon in dem oben, Anm. 1 erstgenannten Aufsatz, S. 60, Anm. 8; vgl. die dort (S. 68 und im Anhang S. 72 f.) angeführten Äusserungen von Epiphanius. Vgl. dagegen auch S. Lieberman, Palestine in the third and fourth Centuries, in: JQR 36, 1946, S. 364.

¹⁷ Auf Jehonatan ben Gerschom ben Mosche (Menasche) hoffe ich bei anderer Gelegenheit zurückzukommen.

¹⁴ Midrasch Tannaim zu Deut, Ed. Hoffmann, S. 227; Midrasch hagadol zu Deut, Ed. Fisch, S. 790; Alfa-beta de Rabbi Akiwa, in: A. Jellinek, Bet haMidrasch III, S. 16 (bei Wertheimer, Bate Midraschot XXII, S. 348 ist der Schluss ausgelassen).

DAS MEER UND DIE HÖHLE

R. Jehoschua v. Sichnin sagte im Namen des R. Levi: Womit war das Zelt des Zeugnisses zu vergleichen? Mit einer Höhle am Meeresufer! Es schwoll das Meer an und überspülte die Höhle. Die Höhle wurde vom Meer gefüllt und dem Meer entstand kein Mangel. So auch das Bundeszelt des Zeugnisses: Es wurde gefüllt mit dem Glanz der Schekchina.

(Pesikta von Rab Kahana 1, 2)

III Ausschreitungen gegen französische Juden zur Zeit des Hirtenkreuzzugs 1251*

Von Abraham David**, Dozent für jüdische Geschichte, Universität Haifa

In den *Haggabot Maimoniot*¹, wie sie erstmals 1509 in Konstantinopel dem *Mischne Tora*² des Maimonides beigegeben wurden (ihr Text weicht von dem 1524 in Venedig gedruckten sowie von dem späteren Drucke ab³), steht am Ende der Trauervorschriften ein Abschnitt über Beisetzungsregeln, der eine wichtige Aussage von R. Jedidja ben Israel von Nürnberg⁴, einem Schüler von R. Jechiel von Paris, über eine mörderische Verfolgung enthält, welche die Pariser Juden zu seiner Zeit heimsuchte.⁵ Wegen der ausserordentlichen Seltenheit des Erstdrucks⁶ hat dieser Abschnitt bisher nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit gefunden. Daher ist seine historische Bedeutung noch nicht beachtet worden, zumal er aus keiner anderen Quelle bekannt ist. Der Abschnitt hat folgenden Wortlaut:

»... Und wieder sah ich, dass R. Jizchak von Dura gebot, einem Toten die Totenbinden über seinen Kleidern anzulegen. Da schickte ich in der Sache an meinen Lehrer R. Jedidja, und der antwortete mir folgendermassen: Zeit meines Lebens habe ich nicht gesehen, dass man Totenbinden anlegte, aber als ich Wasser über die Hände unseres Meisters Jechiel von Paris goss, beobachtete ich, wie man 139 Leichname beisetzte, welche die Hirten getötet hatten, Gott möge ihr Blut rächen, darunter viele angesehene und überaus wohlhabende Leute – und deren Kleidung belies man. All dies habe ich in einem Sammelband gefunden.«

Es ist erstaunlich, dass sich so eine eindrucksvolle Begebenheit wie eine Bedrängnis, die über die Pariser Juden kam und in der 139 Juden, zweifellos ein beträchtlicher Prozentsatz der Gesamtbewohnerschaft, den Tod fanden, nicht in zeitgenössischen oder späteren Geschichtsaufzeichnungen niedergeschlagen hat, sondern nur in der Aussage eines einzelnen, dessen Anliegen kein historisches ist.

Aus dem Schluss des Abschnitts geht hervor, dass sich die Besten der Gemeinde unter den Getöteten befanden: »darunter viele angesehene und überaus wohlhabende

Leute«. Wichtig an dieser Nachricht über eine schwere Verfolgung der Pariser Juden ist nicht nur das Ausmass der Katastrophe, sondern die Tatsache als solche, denn bisher hatten wir keine konkrete Aussage über eine Verletzung von Leib und Leben der Pariser Juden bis in den Anfang der neunziger Jahre des 13. Jahrhunderts, dem Jahrhundert des Anwachsens der katholischen Reaktion gegen die französischen Juden. Allerdings erhalten wir einen leisen Hinweis auf ein, ansonsten unbekanntes, blutiges Geschehen in Paris, das der berühmten Disputation von 1240 entweder voranging oder folgte, von *Crispian ha-Nakdan*, einem Gelehrten und Schreiber, der als Abschreiber von halachischen Schriften im 13. Jahrhundert bekannt ist.⁷

In der Einleitung zum *Mischne Tora* des Maimonides, die er in den Jahren 1242–43 abschrieb, fügte er ein Gedicht mit dem Titel »*Asharot Maimoniot*« hinzu.⁸ Dort schreibt er unter anderem: »Es geschah am Ende der Tage zu Paris, der blutigen Stadt, dass sich viele Ketzler gegen die Worte der Weisen erhoben.«⁹

Die Bezeichnung »die blutige Stadt« für Paris weist sicherlich auf irgendein Blutbad unter den Pariser Juden hin. Eindeutiger findet sich dieser Ausdruck in Reaktionen auf blutige Verfolgungen; so lesen wir etwa in der Elegie auf die blutigen Rindfleisch-Ausschreitungen von 1298, die mit den Worten »Ich beweine den schweren Tag« beginnt, unter anderem: »Zu Rottingen, ... der Stadt, rot vom Blut des Frevels ... der blutigen Stadt.«¹⁰ Ebenso findet sich eine Nachricht über dasselbe Geschehen, in der »die blutige Stadt Würzburg« erwähnt ist.¹¹ Demnach muss in Paris vor 1242/43 irgendeine blutige Verfolgung, über deren Art wir nichts Näheres wissen, stattgefunden haben.

Daraufhin stellt sich die Frage, ob das bei R. Jedidja von Nürnberg erwähnte Mordgeschehen mit dem bei R. Crispian angedeuteten zusammenzubringen ist.

Aufgrund der Angaben des ersteren scheint dies durchaus möglich, denn R. Jechiel von Paris trat nach dem Tode von R. Jehuda Sire Leon im Jahre 1224¹² dessen Nachfolge als Leiter der Pariser Talmudhochschule an, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass R. Jedidja innerhalb dieses Zeitraums, d. h. zwischen 1224 und 1242, dort bei R. Jechiel gelernt hat.

Allerdings reicht dies noch nicht aus zu der Feststellung, dass wir ein und dasselbe Geschehen vor uns haben. Vielmehr lässt sich mit einiger Sicherheit sagen, dass das historische Ereignis, von dem R. Jedidja von Nürnberg berichtet, später anzusetzen ist, und zwar aufgrund der Umstände ihrer Tötung, die er angibt: »welche die Hirten getötet hatten« – damit meint er offenbar die Bewegung der

* Hebräisch erschienen in der Zeitschrift *Tarbiz* 46 (1977), S. 251–257, englische Übersetzung in: *Immanuel* 10 (1980), S. 89–96. Aus dem Original übersetzt von Dr. Dafna Mach, Jerusalem.

¹ Halachische Anmerkungen und Ergänzungen zum *Mischne Tora* des Maimonides von R. Meir haCohen von Rothenburg, ausgehend 13. Jahrhundert.

² Systematisches halachisches Kompendium, verfasst 1180, damals sehr umstritten, gilt heute als eine der massgeblichen Autoritäten.

³ Vgl. E. E. Urbach, *The Tosaphists: Their History, Writings and Methods* (hebr.), 4., erw. Aufl. Jerusalem 1980, S. 554–556.

⁴ Es war ein Mitschüler des R. Meir von Rothenburg, Verfasser von *Tosafot* zu einigen Traktaten und einer Schitta zu *Moed katan*. Letztere ist von J. Sachs, Jerusalem 1937 herausgegeben. Zu seiner Person in der Einleitung des letztgenannten, S. 6–40 und bei Urbach, op. cit., S. 566–570.

⁵ Dieser Abschnitt findet sich fast wörtlich auch in einer Sammlung von Verordnungen und Bräuchen deutscher und französischer Gelehrter aus der Feder von R. Mordechai von Modena, dem Grossvater von R. Jehuda Arie von Modena; der Text liegt in New York, JTS Mic. 1602, Sammlung Adler 890, im Institut für hebräische Handschriften in Photographie Nr. 10 700, Blatt 14b. Zum Kompilator, der 1530 in Bologna verstorben ist, vgl. Nefi-Gerondi, *Geschichte der Grossen Israels* (hebr.), Trieste 1853, S. 244.246; ferner S. Simonson, *Einleitung in die »Responsen der Ältesten Israels«* von R. Jehuda Arie von Modena (hebr.), Jerusalem 1957, S. 47; dort ist als Todesjahr irrtümlich 1580 angegeben.

⁶ Bekannt sind nur vereinzelte Exemplare dieses Drucks; unlängst ist eine Faksimile-Ausgabe bei Makor, Jerusalem 1973, erschienen.

⁷ Vgl. A. Kupfer, *Responsen und Rechtssätze deutscher und französischer Gelehrter* (hebr.), Jerusalem 1973, S. 325 f.; G. Golb, *Die Geschichte der Juden in der Stadt Rouen im Mittelalter* (hebr.), Tel Aviv 1976, Index, sowie die dort angegebene Literatur. Ferner: Ch. Schirmann, in: *Kirjat Sefer* 52 (1977), S. 223.

⁸ Veröffentlicht bei Golb, op. cit., S. 210–227 im Anhang.

⁹ Op. cit., S. 223. Diesen Satz führt auch Kupfer (s. o. Anm. 7), S. 325 Anm. 2 an.

¹⁰ Vgl. S. Bernfeld, *Buch der Tränen* (hebr.) II, Berlin 1924, S. 43.

¹¹ Angeführt in der Responsensammlung *Sichron Jehuda* des R. Jehuda, Sohn des »Rosch«, § 92, Ed. Berlin 1846, Blatt 46a.

¹² Vgl. Urbach (s. o. Anm. 1), S. 334.438.

»Hirten« vom Jahre 1251. Dies war eine anarchistische Massenbewegung, die sich zum Kreuzzug der »Hirten« (Pastoureux) zusammenrotete, um dem französischen König Louis IX., dem Heiligen, nach seiner Befreiung aus ägyptischer Gefangenschaft, in die ihn der militärische Fehlschlag des siebten Kreuzzuges (1248–1250) geführt hatte, bei der Befreiung des Heiligen Grabes behilflich zu sein.

Zu Ostern 1251 begannen sich die französischen und belgischen Massen um die Gestalt eines Mönchs und Visionärs namens Jakob zu scharen, der aus Ungarn stammte. Diesem Mönch war es gelungen, Angehörige der unteren Gesellschaftsschichten, Hirten, Bauern, auch kriminelle Elemente, an sich zu ziehen, als er mit unbändiger Wut gegen die moralischen und religiösen Auswüchse zu Felde zog, die in der klerikalen Oligarchie überhandgenommen hatten. Die Phantasie seiner Anhänger vermochte er auch mit Wundern zu beflügeln, die er vollbringen könne.

Bereits in ihren Anfängen war diese Bewegung eine Volksarmee von über 60 000 Mann, die sich über die verschiedenen Städte Nord- und Mittelfrankreichs ergoss, um ihre Stellung zu festigen, teils weitere Anhänger warb, teils Widerstandsnester austräufelte, insbesondere in kirchlichen Kreisen. Auf ihrem Zug kam diese Schar unter anderem durch Amiens, Rouen, Paris, Tours, Orleans und Bourges. Wenn sie eine Stadt überfielen, gingen sie gegen ihre Gegner mit einer Grausamkeit vor, die vor Blutvergiessen nicht zurückschreckte. Im Anfangsstadium wurden die Taten dieser Bewegung noch durch die Königin Blanche gedeckt, weil sie meinte, damit ihren Sohn, König Louis IX., bei der Befreiung des Heiligen Grabes zu unterstützen, nachdem dieser 1250 aus der Gefangenschaft freigekommen war. Der aktive Widerstand gegen diese anarchistische Bewegung liess nicht lange auf sich warten. Ihr Führer wurde bei Paris umgebracht; seine Leute versuchten zwar, die Bewegung weiterzuführen, doch ohne Erfolg. Kurze Zeit danach war die Bewegung wieder spurlos verschwunden.¹³ Wenn sich im europäischen Mittelalter die Massen zur Erreichung sozialer und religiöser Ziele zusammenschlossen, war es geradezu selbstverständlich, dass Hass und Abneigung gegen die Juden, wovon die Anhänger einer solchen Bewegung besetzt waren, ihren Ausdruck in Vergeltungstaten übelster Art fanden. Aus den allgemeinen Quellen wissen wir tatsächlich um eine schwere Heimsuchung der Juden von Bourges im Zuge dieser Bewegung, bei der jüdische Heiligtümer entweiht, jüdischer Besitz geplündert und jüdische Frauen vergewaltigt wurden. Dies passt genau zu dem, was R. Jechidja berichtet, zumal er ja auch die »Hirten« ausdrücklich erwähnt; ausserdem fand dieser Kreuzzug zu einer Zeit statt, da R. Jechiel noch in Paris sass, von wo er um das Jahr 1260 nach Israel auswanderte.¹⁴

Einen Niederschlag der Verfolgungen, denen die französischen Juden von seiten der »Hirten« ausgesetzt waren, finden wir noch in weiteren hebräischen Quellen, von denen eine sehr bekannt und geradezu berühmt ist. Ich meine die Überlieferung des *Schewet Jehuda* von Salomo ibn Verga, die sich in einem Werk aus dem Besitz des R.

Schem Tow Sonzolo¹⁵ gefunden hat und folgendermassen lautet:

»Im Jahre 5000 liess Gott einen bösen Geist über die Unbeschnittenen Frankreichs kommen, so dass sich die Hirten zu Tausenden und Zehntausenden erhoben; sie bildeten sich ein, sie könnten das Meer ohne Ruder überschreiten, der Grösste unter ihnen hiess Royer, und durch sie verleitet, brachten die Heiden etliche von den Söhnen unseres Volkes um, verhängten auch eine böse Verordnung über die Stadt Bonailas.«

Graetz¹⁶ bezieht diesen Abschnitt auf die Verfolgung durch die »Hirten« im Jahre 1320; dies waren Verfolgungen durch Pastorellen (Hirten) und allerlei Gesindel in ihrem Gefolge, die zunächst über die südfranzösischen Juden hereinbrachen und sich dann allmählich bis nach Aragonien ausdehnten. Führer dieser Bewegung war ein volkstümlicher Visionär, und ihr Hauptziel bestand in der Eroberung von Granada, das sich in muslimischer Hand befand.¹⁷ Graetz meint, bei der Angabe des Jahres sei ein Zeichen ausgefallen, und statt 5000 sei 5080 zu lesen, d. h. 1320.¹⁸ A. Schochat, der moderne Herausgeber des *Schewet Jehuda*, übernimmt diese Feststellung, fügt aber hinzu: »Vielleicht ist aber auch die Hirtenbewegung vom Jahre 1251 gemeint« – ohne weiteren Kommentar.¹⁹ Auch J. Praver befasst sich mit dieser Äusserung des *Schewet Jehuda* und kommt zu dem Schluss, dass diese sich tatsächlich auf die Ereignisse des Jahres 1251 bezieht.²⁰ Es dürfte nicht schwerfallen, Graetzens allzu eindeutige Aussage zu widerlegen.

Im Abschnitt selbst findet sich kein Hinweis auf die Verordnungen des Jahres 1320 mit Ausnahme der Bezeichnung der Urheber der Verfolgung – die Hirten. Die chronologische Angabe weist allerdings zunächst auf das Jahr 1240 (= 5000), aber etwas muss dort ausgefallen sein; denn die Liste der Ereignisse, welche der *Schewet Jehuda* aus einem Werk im Besitz des Schem Tow Sonzolo anführt, ist streng chronologisch angelegt²¹, und das unmittelbar vor unserem Abschnitt Berichtete bezieht sich auf den militärischen Misserfolg König Louis' IX. auf dem siebten Kreuzzug 1250: »Im Jahre, als der französische König von den Ismaeliten gefangengenommen wurde, danach freikam und in sein Land zurückkehrte.«²²

Somit scheint sicher, dass zu der defekten chronologischen Angabe einige Jahre hinzugefügt werden müssen, allerdings braucht man nicht bis 1320 zu gehen, denn die berichteten Ereignisse spielen vorwiegend in Frankreich und in der Provence, daher ist es unwahrscheinlich, dass der Verfasser ein in der Geschichte der französischen Juden so einschneidendes Geschehen wie ihre Vertreibung im Jahr 1306 ausgelassen haben sollte. Demnach müsste das in unserem Abschnitt erwähnte Ereignis zeitlich näher

¹³ *Schewet Jehuda*, Ed. A. Schochat, Jerusalem 1947, S. 149.

¹⁴ H. Graetz, *Geschichte der Juden*, 6. Band, 4. Aufl. Leipzig (o. J.), Note 2 IV, S. 348 f.

¹⁵ Über diese Verfolgungen ist viel geschrieben worden: F. Baer, *Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda*, Berlin 1936, S. 2–14; idem, *Geschichte der Juden im christlichen Spanien* (hebr.), 2. Aufl. Tel Aviv 1959, S. 237; S. Grayzel, *The Confession of a Medieval Jewish convert*, in: *Historia Judaica* 17 (1955), S. 89–129; B. Z. Dinur, *Israel im Exil* (hebr.), zweite Serie, 2. Band, 2. Buch, Jerusalem 1967, S. 606–613; B. Albert, *Der Prozess des Baruch* (hebr.), Ramat Gan 1974.

¹⁶ Graetz (s. o. Anm. 16), loc. cit. Dieser Meinung ist auch H. Gross, *Gallia Judaica*, Paris 1897, S. 94.

¹⁷ In seinen Anmerkungen zum *Schewet Jehuda*, S. 224.

¹⁸ Op. cit., S. 324.

¹⁹ Gelegentlich sind Daten verderbt, wie etwa auf Seite 146. Nach dem Jahre 1192 werden Ereignisse berichtet, für die die Jahre 1175 bzw. 1157 angegeben sind; es hat sich jedoch herausgestellt, dass diese Zahlen in 1195 und 1197 zu korrigieren sind. Dazu Graetz (s. o. Anm. 16) S. 342; ferner Schochat in seinen Anmerkungen zum *Schewet Jehuda*, S. 221 f.

²⁰ *Schewet Jehuda*, S. 149.

¹³ Zusammenfassende Darstellungen dieser Bewegung, von der nicht viel bekannt ist, bei R. Röhrich, *Die Pastorellen* (1251), in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 6 (1884), S. 290–296; E. Lavière, *Histoire de France* III 2 (1911), S. 79–81; N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London 1957, S. 82–87; J. Praver, *Geschichte des Kreuzfahrers im Lande Israel* (hebr.) II, Jerusalem 1963, S. 323 f.; R. Chazan, *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore/London 1973, S. 137. Für die Photokopie des ersten genannten Aufsatzes danke ich Frau B. Albert von der Universität Bar-Ilan.

¹⁴ Vgl. Urbach (s. o. Anm. 1), S. 456 f.; ferner: B. S. Kaddar, R. Jechiel von Paris und das Land Israel (hebr.), in: *Schalem* 2 (1976), S. 352.

an das unmittelbar zuvor berichtete (1250) herangerückt werden. Und da wir keine Nachrichten über eine Hirtenverfolgung ausser der des Jahres 1251 haben, muss mit der Äusserung des *Schewet Jehuda* wohl diese gemeint sein. Wem dies nicht genügen sollte, kann unsere Annahme doch auf andere Weise erhärten, nämlich durch Parallelvergleich. Im vorliegenden Abschnitt finden sich mindestens zwei Details, die inhaltlich mit solchen aus der allgemeinen Geschichtsschreibung übereinstimmen. Im *Schewet Jehuda* steht zu lesen: »sie bildeten sich ein, sie könnten das Meer ohne Ruder überschreiten, der Grösste unter ihnen hiess Royer«. In den allgemeinen Quellen wird erzählt, Jakob habe seinen zum Kreuzzug ausziehenden Anhängern versprochen, sie würden auf wunderbare Weise ins Heilige Land gelangen: Wenn sie ans Meer kämen, werde er es spalten und sie trockenen Fusses hindurchschreiten.²³ Auch »Royer« kennen wir aus den allgemeinen Quellen, dort heisst er Roger und ist identisch mit Jakob, dem Führer des Hirtenkreuzzugs.²⁴

In der Fortsetzung heisst es im *Schewet Jehuda*: »durch sie verleitet, brachten die Heiden etliche von den Söhnen unseres Volkes um, verhängten auch eine böse Verordnung über die Stadt Bonailas.« Die Stadt »Bonailas« haben Gross²⁵ und Schochat²⁶ mit dem katalonischen Bañolas identifiziert. Diese Identifizierung schien ihnen wahrscheinlich (obwohl letzterer gewisse Zweifel hegt), da sie davon ausgingen, dass sich die Äusserung des *Schewet Jehuda* auf die Verfolgung von 1320 bezieht, die sich tatsächlich auf spanisches Territorium ausdehnte. Da wir aber nun zu dem Schluss gelangt sind, dass es sich um den Hirtenkreuzzug von 1251 handelt, müssen wir den entsprechenden Ortsnamen in Frankreich suchen. Prawer hält eine Identifizierung mit Orleans für möglich²⁷, zumal diese Stadt unter den Stationen der Hirten auf ihrem Kreuzzug genannt ist. Ich meinerseits würde eine Identifizierung mit Bourges vorschlagen, ca. 150 km südlich von Paris gelegen, wo nach Aussage der allgemeinen Quellen Juden zu leiden hatten, wie schon oben angedeutet.²⁸ Die unterschiedliche Schreibweise braucht uns nicht zu irritieren, denn es ist bekannt, dass beim Abschreiben oder beim Druck dieser Liste zahlreiche Fehler unterlaufen sind. Aus den Worten des *Schewet Jehuda* geht nicht hervor, welches Ausmass die Verfolgung in der genannten Stadt hatte. Jedenfalls wird aus den Äusserungen dieses Chronisten deutlich, dass es den französischen Juden anlässlich dieser Verfolgung ans Leben ging. Möglicherweise impliziert der Verfasser auch in der Stadt »Bonailas« Verluste an Menschenleben, obwohl er nur recht allgemein feststellt: »sie verhängten eine böse Verordnung«.

Es könnte sein, dass sich Spuren der schweren Verfolgung, welche die Juden von Bourges damals heimsuchte, in einer weiteren hebräischen Quelle erhalten haben, und zwar in dem Gebet »über die Märtyrer von Benweis und die Verbrennung unserer Tora« des Piutdichters Salomo ben Josef²⁹, die Salfeld³⁰ nach der Handschrift Karlsruhe

12 (Reuchlin 7) herausgegeben hat. Welche Stadt der Ortsname »Benweis« bezeichnet, weiss man nicht, die Schwierigkeiten bei der Identifizierung schildert der Herausgeber³¹. Es ist nicht ganz auszuschliessen, dass die Schreibweise aufgrund eines Abschreibefehlers verderbt ist und dort ursprünglich einmal ein Ortsname stand, der dem Namen der Stadt Bourges nahekommt. Zunz³² liest aufgrund einer anderen Handschrift den Namen des Ortes als »Banios«. Von ihrem Inhalt her lässt sich diese Dichtung zwar nicht lokalisieren, aber einen Anhaltspunkt für eben dieses Ereignis bietet sie doch, an einer Stelle werden nämlich die Bewegung der Hirten und ihre Taten erwähnt: »Hirten haben sich zusammengerottet, verschleppen meine Jünglinge und Jungfrauen, trachteten danach, meine Gebote, Lehren und Satzungen zunichte zu machen.« Schon Zunz³³ ist dieser Satz aufgefallen, seines Erachtens könnte er sich auf die Verfolgung durch die Hirten im Jahre 1320 beziehen; er schliesst allerdings auch nicht aus, dass die Verfolgung von Anjou vom Jahre 1236 gemeint sein könnte, dann würde die Schreibung des Ortsnamens »Banios« darauf hindeuten.³⁴ Aber da der Ort des Geschehens wiederum anders geschrieben ist, besteht kein Hinderungsgrund, an der ersten Annahme festzuhalten, wonach diese Elegie vom Hirtenfeldzug und nicht von der späteren Verfolgung von 1320 spricht. Unter Umständen findet sich ein Hinweis auf die Geschehnisse des Jahres 1251 im allerersten Satz: »künden will ich, was geschehen im vierten Monat«, d. h. im Monat Tammus. Und aus den nicht-hebräischen Quellen wissen wir, dass der Zug der Hirten durch Frankreich in den Sommermonaten stattfand, ja wir wissen sogar noch mehr: Bevor die Hirten nach Bourges gelangten, kamen sie am 11. Juni³⁵ nach Orleans, d. h. elf Tage vor Beginn des Monats Tammus; dort veranstalteten sie ein Blutbad unter ihren Gegnern. Von daher ist es durchaus möglich, dass sie Anfang Tammus die Juden von Bourges heimsuchten.³⁶ Auch diese Beobachtung ist dazu angetan, unsere These, es habe sich um den Hirtenkreuzzug von 1251 gehandelt, zu stützen. Wenn sich diese Dichtung tatsächlich auf diesen Vorgang bezieht, muss die Zahl der umgekommenen Juden in die Dutzende (mindestens) gegangen sein: »Die Blüte meiner Jugend sank dahin, es verbargen sich in der Höhle, ertranken achtundvierzig.«³⁷

Unser Vorschlag, die genannten Quellen historisch zu fixieren, bietet einen bescheidenen Beitrag zum Verständnis eines der Glieder in der Kette der schweren Heimsuchungen, denen die französische Judenheit in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ausgesetzt war.

angeführten Bussgebets; vgl. L. Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, Berlin 1865, S. 349 f.

²³ S. Salfeld, Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches, Berlin 1898, S. 352–355.

²⁴ Op. cit., S. 352.

²⁵ Op. cit., S. 349.

²⁶ Op. cit., S. 350.

²⁷ Demnach gehörte der Buchstabe B nicht zum Namen, sondern bezeichnete die Präposition »in«.

²⁸ Dazu Röhrich (s. o. Anm. 13), S. 294.

²⁹ Auch der Zug der Hirten vom Jahre 1320, über den wir relativ gut Bescheid wissen, spielte sich in den Sommermonaten in Südfrankreich und Spanien ab; im Monat Tammus (der am 8. Juni 1320 begann) befanden sich die Hirten noch auf französischem Boden, aber auf der Liste ihrer Wegstationen findet sich beim besten Willen kein Ortsname, der auch nur im entferntesten wie Benweis oder Banios klingt.

³⁰ Salfeld (s. o. Anm. 30), S. 354.

²³ Vgl. Röhrich (s. o. Anm. 13), S. 292; Cohn (s. o. Anm. 13), S. 84.

²⁴ Dazu Röhrich, S. 295. Dieses Detail ist bereits Prawer (s. o. Anm. 13), S. 324 Anm. 39 aufgefallen.

²⁵ Gross (s. o. Anm. 18), S. 94.

²⁶ In seinen Anmerkungen zum *Schewet Jehuda*, S. 224.

²⁷ Loc. cit.

²⁸ Einige wenige Nachrichten über die Juden dieser Stadt bei Gross (s. o. Anm. 18), S. 110 f.

²⁹ Zunz verzeichnet sechs Dichtungen von ihm, einschliesslich des hier

IV Israels Erwählung im Licht der heidnisch-christlichen Auseinandersetzung im römischen Kaiserreich*

Von David Rokeach, Professor für allgemeine und jüdische Geschichte an der Hebräischen Universität, Jerusalem

memoriae Chaim Wirszubski
magistri optimi virique doctissimi

Am Ende seiner Abhandlung über »Die Epoche des Zweiten Tempels im Lichte der griechischen und römischen Literatur« kommt Jochanan Levi zu dem Schluss:

»dass der Konflikt zwischen Israel und Griechenland-Rom kein zufällig vom Zaune gebrochener Streit war, ... sondern das fortwährende Ringen zweier Grundgedanken. Der griechische und römische Hass war die Antwort auf die Idee der *Erwählung Israels*. Um den Preis des Festhaltens am »Du hast uns erwählt« erkaufte sich das Judentum die Feindschaft der beiden Völker, in deren Hände die Herrschaft über die Länder der antiken Welt lag.¹ An ihm ging Bileams Prophezeiung in Erfüllung: »Da, ein Volk, einsam wohnt es, unter die Erdstämme rechnet sichs nicht« (Num 23, 9).«²

Dies gilt bis zu dem Zeitpunkt, als das Christentum in die Auseinandersetzung mit der heidnischen Welt eintrat und das Judentum sozusagen beiseite drängte. Von da an macht die Kirche den Juden die Erwähltheit energisch streitig; zunächst protestiert sie gegen den Ausschlussanspruch, da dieser für die beginnende Heidenmission ein Stein des Anstosses ist, später hingegen behauptet sie, die Erwählung sei überhaupt nur eine vorübergehende gewesen, bis auf Jesu Kommen hin. Von da an und weiter habe Gott das Israel nach dem Fleische aufgegeben und die Erwählung auf die Christen, das wahre Israel, das Israel nach dem Geiste, übertragen.

Infolge der Auseinandersetzung mit dem Christentum wandelt sich nun (um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts) die absolut negative Einstellung der Heiden zum Anspruch der jüdischen Erwähltheit, und es lassen sich verschiedene Haltungen unterscheiden. Auf den abschliessenden Seiten seines Aufsatzes »Kaiser Julian und der Bau des Tempels« weist Jochanan Levi auf diese hin, wenn auch sein eigentliches Thema ein anderes ist:

»Julian war der Meinung, *der Gott der Juden sei der Gott des römischen Reiches*, der vielnamige Gott, dessen eigentlicher Name Helios sei ... Wie wir gesehen haben, war seine Hauptsorge das Christentum. Das Volk Israel galt ihm als ein verächtliches, hilfloses Volk, dem besondere Bedeutung nur insofern zukam, als seine Lehre mit der christlichen zu tun hatte, da doch die christliche Religion aus jüdischem Glauben und griechischer Kultur zusammengesetzt ist ... Er spottet zwar der biblischen Phantastereien und

dem Mangel an Kultur und Bildung, der darin zum Ausdruck kommt, und weist nach, dass das wahre Wissen vom höchsten Gott, dem die Juden dienen, von der Überlieferung des Mose und der Propheten verschieden ist, aber am Schluss seiner Ausführungen erklärt er dann doch, dass diese Vorwürfe das Wesen des Judentums als einer auf geheiligten Gesetzen beruhenden religiösen Institution nicht beeinträchtigen: Seine Ordnungen sind denen der hellenistischen Religionen gleichwertig, da beide in der Wahrung der väterlichen Gebote und *in der Verehrung eines ortsgebundenen Nationalgottes* gründen. Laut Julian ist gesetzlich der einzige Unterschied zwischen dem Judentum und den übrigen Religionen das zweite Gebot, welches die Existenz der anderen Götter leugnet. Aber auch dieser Unterschied ist nur ein scheinbarer, und der Kaiser selbst weist den Weg zu seiner Überwindung: Mose erwähnt doch die »Göttersöhne (Gen 6, 2), womit er die Völkerengel meint. Demnach meinte Julian offenbar, die Engellehre könne die jüdische Auffassung vom einen einzigen Gott mit dem griechischen Glauben an die Götter der Völker, die ihrerseits dem Welterschöpfer unterstehen, vereinigen.«³

Celsus, der heidnische anti-christliche Polemiker des zweiten Jahrhunderts, befasst sich in seiner Schrift »Die wahre Lehre« (ἀληθής λόγος), von der nur die Auszüge erhalten sind, die der Kirchenvater Origenes in seiner Gegenschrift daraus anführt, viel mit dem jüdischen Volk und jüdischer Lehre. Zu unserem Thema bemerkt Celsus:

»Die Juden sind also ein besonderes Volk geworden, das sich Verhaltensregeln gesetzt hat, wie an seinem Ort üblich, und bis heute befolgen sie diese Regeln unter sich und wahren ausserdem einen Kult, der – wie immer er beschaffen sein mag – jedenfalls ihr väterlicher ist.⁴ Darin verfahren sie ähnlich wie andere Menschen, die auch jeweils der Tradition ihrer Väter folgen, wie sie einmal festgesetzt worden ist. Und dies scheint nicht nur deshalb so zu sein, weil in den Köpfen verschiedener Menschen verschiedene Gedanken entstehen und weil, was einmal öffentliche Geltung erlangt hat, bewahrt werden soll, sondern offenbar auch aus dem Grund, dass die verschiedenen Ländereien in grauer Vorzeit einmal verschiedenen Eigentümern zugeteilt, unter bestimmte Herrschaftsbereiche verteilt worden sind und so auch verwaltet werden. Und wirklich geschehen die Dinge in jedem einzelnen Volk so, wie es gut und richtig ist, sofern sie ihnen lieb und wert gelten. Die Aufhebung dessen, was an den einzelnen Orten seit grauer Vorzeit überkommen ist, hat aber etwas Frevelhaftes.«⁵

* Der Beitrag ist ein Auszug aus einer unter Anleitung der Professoren Ch. Wirszubski, S. A. und E. E. Urbach geschriebenen Doktorarbeit. Hebräisch erschienen in der Zeitschrift Tarbiz 48 (1979), S. 215–221, englische Übersetzung in Immanuel 11 (Herbst 1980). Aus dem Original übersetzt von Dr. Dafna Mach, Jerusalem.

¹ Zum Erwählungsgedanken im antiken Judentum vgl. E. E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975, S. 525 ff.

² In seinem Aufsatzband »Begegnung mit Welten – Forschungen zur Stellung des Judentums in der griechisch-römischen Welt« (hebr.), Jerusalem 1960, S. 14 (Hervorhebung D. R.).

³ Op. cit. S. 242–245 mit Anmerkungen, insbesondere Anm. 112 (Hervorhebung D. R.).

⁴ Vgl. Die wahre Lehre V 1, 41: »Wenn also die Juden ihre besondere Verfassung gemäss diesen Regeln einhalten, sind sie nicht dafür zu tadeln, sondern nur diejenigen, die ihren eigenen Brauch zugunsten des jüdischen aufgegeben haben.« Vgl. ferner Tacitus, *Historia* V 5: »Wie immer diese Kulte eingeführt worden sein mögen, in ihrem hohen Alter liegt ihre Rechtfertigung.«

⁵ Die wahre Lehre V 25.

In diesen Worten des Celsus findet sich, unausgesprochen, eine neue Erklärung für den Erwähltheitsanspruch der Juden. Er gibt zu, dass sie ein besonderes Volk mit besonderem Kult und besonderen Gesetzen seien; doch in deren Wahrung verfahren sie wie die übrigen Völker, die ebenfalls die Rechte und Satzungen befolgen, die ihnen der Gott, dem sie untertan sind, gesetzt hat. Dadurch wies Celsus dem Judentum einen Platz in der Reihe der polytheistischen Religionen an und isolierte das Christentum als einzige unzulässige Ausnahme; das Anmassende der jüdischen Erwähltheit, welche die Christen als Erben des Judentums für sich in Anspruch nahmen, machte er mit einem Federstrich zunichte. Origenes⁶, wie nicht anders zu erwarten, lehnt den jüdischen Punkt in der Theorie des Celsus ab, so wie er die ganze Theorie ablehnt. Er wendet ein: Wem hat Zeus das jüdische Volk und sein Land zugeteilt? Entsprechend dem Willen des Zeus, dass derjenige, dem Judäa zuteil wurde, den Juden solche Gesetze gab, oder geschah es gegen seinen Willen? Was immer man darauf entgegnen mag, die Antwort wird unbefriedigend ausfallen. Laut Origenes lässt sich ersteres nicht bejahen wegen der Einstellung der jüdischen Lehre zu den Göttern der Völker; andererseits, sagt er, können wir aber auch nicht erklären, dass nicht ein Gott die Welt unter die Verwalter-Gottheiten aufgeteilt habe, sondern dass jeder von diesen seinen Teil zufällig erhalten habe, denn damit würden wir in gewisser Masse⁷ die Vorsehung des Allgottes aufheben.

Zu Anfang des zweiten Buches seiner Schrift »Demonstratio Evangelica«⁸ begegnet Euseb, ein Kirchenvater aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, dem Anspruch der Juden, zu ihnen seien die Propheten gesandt und zu ihnen werde der Messias kommen und alle Verheissungen der Schrift erfüllen. Euseb leugnet nicht, dass das Kommen des Messias, wie von den Propheten vorhergesagt, die Erlösung für Israel heraufführen werde, aber er ist nicht bereit, zuzugeben, dass nur die Juden sich von diesem Ereignis Grosses versprechen dürfen, während auf die Heiden ein hartes und bitteres Los wartet. Nach seiner Ansicht steht eine solche Auffassung in Widerspruch zur Aussage der Schrift, aus der er Verse zur Stützung der kirchlichen Position zitiert. Andere christliche Schriftsteller betonten das Vorübergehende von Israels Erwählung, die mit der Verwerfung Jesu durch die Juden endet. Kaiser Julian dagegen⁹ macht sich mit grosser Begeisterung an die Verteidigung der jüdischen Position, wie sich vermuten lässt, nicht aus Liebe zu den Juden, sondern aus Hass gegen die Christen. Er schreibt folgendermassen:

»Mose hat gesagt, dass der Weltschöpfer das Volk der Hebräer erwählt hat und ihnen seine ganze Sorge gilt; ebenso hat Mose die Vorsehung über dieses ausschliesslich in seine Hände gelegt. Was die anderen Völker betrifft, so steht bei ihm nichts darüber, wie oder unter welchen Gottheiten diese leben, es sei denn, jemand bekenne, dass er ihnen die Sonne und den Mond zugeteilt. Nun will ich beweisen, dass Mose selbst sagt, er sei nur der Gott Israels und Judas und diese seien seine Erwählten, ebenso auch die Propheten, die nach ihm kamen, und Jesus, sogar Paulus, der grösste Lügner und Betrüger aller Orte und Zeiten. Hört nun auf ihre Worte, zuerst die des Mose: »Du aber wirst zu Pharao sprechen: Mein

Erstlingssohn ist Israel, ich sprach zu dir: Schicke meinen Sohn frei, dass er mir diene, und du hast dich geweigert, ihn freizuschicken« (Ex 4, 22 f.). Und wenig später: »Sie sprachen: Der Gott der Hebräer hat sich gefügt über uns, lass uns doch einen Weg von drei Tagen in die Wüste gehn, IHM, unserm Gott, zu schlachtopfern« (Ex 7, 16). In der Tat hat es den Anschein, dass nicht nur Mose und Jesus, sondern auch Paulus gesagt hat, dass Gottes Sorge von Anfang an nur den Juden gilt, dass sie sein erwähltes Erbteil sind. Allerdings äussert sich Paulus zu diesem Punkte eigenartig; er ändert nämlich seine Meinung über Gott je nach den Umständen, so wie der Polyp seine Farbe dem jeweiligen Gestein anpasst! Einmal kann er nachdrücklich behaupten, nur die Juden seien Gottes Teil, ein andermal sucht er die Hellenen zu bekehren, indem er sagt: »Gehört Gott denn nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden? Gewiss gehört er auch den Heiden« (Röm 3, 29).«¹⁰

An anderen Stellen erläutert Julian ausführlich, dass seines Erachtens die Juden von Gott keine besondere Behandlung und keine grossen Wohltaten erfahren haben; ganz im Gegenteil: Die Heiden erfreuten und erfreuen sich der göttlichen Gnadengaben in allen Lebensbereichen in weit höherem Masse.¹¹ Allerdings hält er fest, dass vom Bibeltext her der jüdische Anspruch seine Richtigkeit hat, wohingegen die Christen die Schrift absichtlich fälschen. *Dieses Sich-Stützen auf Textbeweise hat zum Ziel, den Ast abzusägen, auf dem die christliche Theologie sitzt, nämlich die Bibel.* Demnach erweist Julian an zahlreichen Schriftversen, dass im Gegensatz zu deren christlicher Interpretation die Lehre des Mose ewig ist und keine Grundlage dafür bietet, dem Gott Israels einen göttlichen Logos als Sohn beizugesellen. Ebenso bestreitet Julian den Christen das Recht, die Beschneidung aufgrund allegorischer Schriftauslegung aufzuheben, und zeigt, dass laut der Schrift die Beschneidung verbindlich ist. Julian polemisiert auch gegen die christliche Deutung von Schlüsselversen, wie Gen 49, 10b und Jes 7, 14.

Zu unserem Thema lassen sich bei Julian zwei andere polemische Punkte gegen das Christentum ausmachen, die zwar nur fein, aber doch deutlich und grundsätzlich unterschieden sind. Zunächst Julians Ausführungen:

»Schaut und seht aber, ob Gott nicht auch uns Götter gegeben hat, die euch unbekannt sind, und gute Hüter, die dem Gott, der seit frühen Zeiten von den Hebräern im Land Juda verehrt wird, in nichts nachstehen – dem Land Juda, das allein als sein Teil seiner Vorsehung unterliegt, wie Mose und seine Nachfolger dies bis auf den heutigen Tag gesagt haben. Aber selbst wenn der bei den Hebräern verehrte Gott der unmittelbare Weltschöpfer wäre, so sind unsere Gedanken über ihn doch erhabener; auch hat er uns grössere Güter verliehen als ihnen – Güter, die mit Seelischem und Ausserseelischem zusammenhängen . . .«¹² »Die Hebräer haben sehr exakte Kultvorschriften und Tausende von Ge- und Verboten, die einen Lebenswandel von priesterlicher Heiligkeit fordern. Während der Gesetzgeber ihnen die Verehrung sämtlicher Götter mit Ausnahme des einen, von dem gilt »Jakob ist sein Teil und Israel sein Erbe« (vgl. Dtn 32, 9), verboten hat – wobei er ihnen, wenn ich mich recht erinnere, hinzugefügt hat: »Göttern sollst du nicht fluchen« (Ex 22, 28 nach der Version der Sep-

⁶ Contra Celsum V 26.

⁷ Oder »in hohem Masse« nach einer einleuchtenden Textemendation.

⁸ II 1, 1; vgl. II 1, 2.24.26.

⁹ Zu Julian, der wenig später lebte als Euseb, dessen Werke er sogar kennt und mit zur Schau getragener Abscheu vernichtend kritisiert, vgl. meinen Beitrag »Kaiser Julian und die heidnische Reaktion« (hebr.) in dem Aufsatzband »Persönlichkeiten und ihre Zeitgenossen« (hebr.), Jerusalem 1964.

¹⁰ Contra Galilaeos 99E–106C.

¹¹ Vgl. dazu meinen Beitrag »Jüdisches Volk und jüdische Lehre in der heidnisch-christlichen Polemik im römischen Kaiserreich« (hebr.), in: Tarbiz 40 (1971), S. 462–471.

¹² Contra Galilaeos 141C–D.

tuaginta) –, waren die folgenden Geschlechter, die frechen Verächter, darauf bedacht, jegliche Gottesfurcht aus den Herzen der Menge zu tilgen, und meinten, die logische Folge von Nicht-Verehrung sei Beschimpfung.«¹³

»Folglich ist die Annahme richtig, dass der Gott der Hebräer nicht der Schöpfer des Weltalls, seine Herrschaft nicht allumfassend sei, vielmehr ist er, wie ich gesagt habe, eingeschränkt, man muss ihn als durch die Genossenschaft anderer Götter beschränkt betrachten. Was sollen wir euch also weiter beachten, wo ihr oder einer von euch doch bei seiner Vorstellung vom Gott des Alls nur zu einer sehr engen Erkenntnis gelangt ist? ...«¹⁴

»Bei den Göttern! Gibt es denn überhaupt ein Volk, das die übrigen [der zehn] Gebote mit Ausnahme von »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben« und »Gedenke des Sabbattages« nicht für befolgenswert hält? ... Dem Gebot »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben« haftet allerdings ein schwerer Vorwurf gegen Gott an. »Denn er ist ein eifersüchtiger Gott«, heisst es. Und an anderer Stelle: »Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer« (Dtn 4, 24). Ein eifersüchtiger und engherziger Mensch scheint dir tadelnswert, aber wird dies nicht zu einer göttlichen Eigenschaft, wenn es heisst »ein eifersüchtiger Gott«? Und wie lässt sich über Gott in einer so klaren Sache eine lügnerische Aussage machen? Wenn er nämlich eifersüchtig ist, dann geschieht die Verehrung der Götter gegen seinen Willen, wo doch sämtliche übrigen Völker Götter anbeten. Weshalb hat er sie dann nicht eigenhändig daran gehindert, wenn er so eifersüchtig ist und nicht will, dass die anderen Verehrung erfahren, sondern er allein? War er denn nicht imstande, dies zu tun, oder wollte er von vornherein nicht verhindern, dass die anderen verehrt würden? Jedenfalls hat erstere Annahme, dass es ihm unmöglich sei, etwas Gotteslästerliches an sich; letztere dagegen geht mit unserem Tun zusammen ...«¹⁵

»Wenn nun ganze Länder und Städte kaum vor dem Zorn eines Heros oder eines der weniger bedeutenden Dämonen bestehen können, wer sollte dann den wütenden Grimm eines solchen Gottes ertragen, der sich über Dämonen, Engel oder Menschen ergösse?«¹⁶

Ähnlich wie Celsus versteht also auch Julian die Erwählung der Juden als auf ihren Nationalgott bezogen, der sich von den Göttern der anderen Völker, die ihrerseits dem obersten Gott unterstehen, in nichts unterscheidet. Das Gebot »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben« leugnet also, wie Jochanan Levi gesagt hat, nicht die Existenz der anderen Götter, sondern verbietet nur ihre kultische Verehrung. Gegen ein solches Gebot ist im Grunde nichts einzuwenden, wenn es auch in polytheistisch-synkretistischer Umgebung eigenartig wirkt. Eine solche Darstellung des jüdischen Gottes integriert das Judentum sozusagen ins heidnische Pantheon, unter Ausschluss des Christentums, und verwischt die Gegensätze zwischen Polytheismus und Monotheismus und macht letzteren zu einem organischen Bestandteil von ersterem. Demnach bleibt selbstverständlich der polytheistische Glaube der wahre und umfassende, der auch die jüdische Gottheit, die irrtümlicherweise einen monotheistischen Anspruch gestellt hatte, in sich aufnimmt.

Allerdings besteht die Möglichkeit, dass die Juden – und in ihrem Gefolge die Christen – mit der Ein- und Unterordnung des biblischen Gottes in die heidnische Hierar-

chie nicht einverstanden sind, denn neben Ausdrücken, die den Gott Israels an das Land Israel binden und ihm das Volk Israel in besonderer Weise zuordnen, gibt es in der Bibel auch Stellen, die ihm höchste universale Macht zusprechen. In diesem Fall muss Julian die polytheistische Auffassung als Konkurrenz zur monotheistischen darstellen und zeigen, dass erstere der von den Christen angenommenen überlegen ist. Der Geist heidnischer Toleranz, behauptet Julian, stehe dem Gott des Alls besser an als die Eifersucht, die der biblische Gott an den Tag legt. Zwar verbietet auch die Bibel, anderen Göttern zu fluchen, aber was für einen Sinn hat der Widerstand des jüdischen Gottes – wenn er wirklich der oberste Gott ist – gegen den Kult der ihm untergebenen Götter?¹⁷ Er selbst hat sie doch zu Herrschern und Regenten der Weltvölker eingesetzt! In diesem Fall ist das Gebot »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben« strikt abzulehnen, denn es beweist, dass die Juden und die Christen eine falsche Vorstellung von Gott hegen, die sein Bild verfälscht und seine Erhabenheit herabmindert. Daraus folgt die durchgängige Überlegenheit des Polytheismus, und diejenigen Heiden, die ihn zugunsten des Monotheismus aufgegeben haben, sind im Irrtum befangen und sollten sich schleunigst eines Besseren belehren lassen und zum Glauben ihrer Väter zurückkehren.¹⁸

Zusammenfassend bleibt festzustellen, dass die literarische Polemik hier wie in anderen Bereichen durch die Erfordernisse des politisch-polizeilich-administrativen Kampfes bestimmt wird. Dies gilt auch für das Thema der Erwählung Israels, und da das Judentum sowohl dem Heidentum als auch dem Christentum als Mittel zu diesem Zweck dient, beobachten wir ein gewisses Eingehen auf das Judentum und seine Überlieferung je nach Interessenlage, auch wenn dazu frühere Positionen aufgeweicht oder bisweilen in sich widersprüchliche Deutungen geboten werden müssen.

¹⁷ Vgl. ebd. 148C: »Wenn aber Mose, nachdem er einem Teilgott die ihm gebührende Ehre erwiesen hat, diesem auch noch die Herrschaft über das All zuerkennen will, dann tut, wer den Gott des Alls kennt, doch gut daran, uns zu folgen – wenn wir den Gott des Mose auch nicht ignorieren wollen – und nicht statt dem Schöpfer des Alls einem Gott, dem nur die Herrschaft über einen kleinen Teil zugefallen ist, Ehre zu erweisen.«

¹⁸ Die Übersetzung der Bibel ins Griechische hat ihr einen philosophischen Zug verliehen, auf den Philon seine Auslegungen gründete. Auch Julian ging an die Bibel wie an einen philosophisch-theologischen Text heran. Spinoza dagegen betrachtete die Schrift von einer, seines Erachtens, höheren Warte aus: vom natürlichen Licht der Philosophie. Trotzdem gibt es in unserer Sache einige interessante Parallelen zwischen seiner und Julians Auslegung. So sagt etwa Spinoza (Tractatus Theologico-politicus II 38): »Über seine [Gottes] Natur aber sagt er [Mose] gar nichts aus, ausgenommen dass er geduldig, gnädig usw. ist und überaus eifersüchtig, wie aus vielen Bibelversen bekannt ... Ausserdem ist er einzig, was sein Vermögen betrifft. Er gibt zwar zu, dass es Wesen gibt, die (zweifelloso nach seiner Massgabe und auf sein Geheiss) als Gottes Stellvertreter fungiert haben, d. h. Wesen, denen Gott Vollmacht, Recht und Macht verliehen hat, die Völker zu leiten, zu bewahren und zu versorgen ... Aber hat Mose geglaubt, dass diese Wesen, die Gottes Stellvertreter waren, von Gott geschaffen worden sind – dies steht zu bezweifeln, denn er hat, soweit ich weiss, nirgends über ihre Erschaffung oder ihren Ursprung gesprochen (vgl. dazu Julian, op. cit. 96C–D). Ausserdem lehrte er, dass dieses Wesen ... sich einzig und allein das Volk der Hebräer (s. Dtn 10, 14 f.) und einen bestimmten Landstrich (s. Dtn 4, 19; 2, 8 f.) erwählt habe, während er die übrigen Länder und Völker der Sorge der übrigen ihm unterstehenden Götter anvertraut habe ...« (ebd. II 41 bringt Spinoza als Beleg die Jona-Geschichte). Dem heidnischen Standpunkt nahe steht Spinoza auch in seiner Unterscheidung zwischen Glauben und Handeln (ebd. XIV 175.179); im Bereich des Glaubens ist er sehr liberal; wenn es nach ihm ginge, würde der Mensch allein nach seinem Tun gerichtet. Andererseits versucht er, die zweierlei Aussagen des Paulus über die Erwählung Israels zu erklären, nimmt sogar seine Worte zu Hilfe (ebd. III 54) und bemüht sich um den Nachweis (ebd. III 55), dass die Erwählung der Juden eine vorübergehende gewesen sei, was wiederum mit dem Anspruch der christlichen Theologie zusammengeht. Von jüdischer Warte aus gesehen sind diese Dinge womöglich schwerwiegender als seine Einstellung zu Jesus oder seine heftigen Ausfälle gegen die Pharisäer und gegen die Rabbinen.

¹³ Ebd. 238C. ¹⁴ Ebd. 100C–106D. E. ¹⁵ Ebd. 152D–159E.

¹⁶ Ebd. 161A–168B. Zu den Engeln vgl. ebd. 290B–E, ferner 115D–E; 148B–C.

V Personenregister IMMANUEL Jahrgang IX*/**

- | | | | |
|----------------------------------|---|--|--------------------------------|
| Aaron (AT) IM 5 | Gamliel II., Rabban IM 4 | Kaddar, B. S. IM 8 | Sachs, J. IM 7 |
| Akiva, Rabbi IM 4 | Gerschom, Moses Sohn (AT) IM 3, 6 | Kascher, M. M. IM 5 | Salfeld, Siegmund IM 9 |
| Albeck, Chanoch (H.) IM 3 | Golb, G. IM 7 | Kupfer, A. IM 7 | Salomo ben Josef IM 9 |
| Albert, B. IM 8 | Graetz, Heinrich IM 8 | Lavissee, E. IM 8 | Salomo ibn Verga IM 8 |
| Alon, Gedaljahu IM 2, 3, 6 | Grayzel, S. IM 8 | Levi, Rabbi IM 6 | Shochat, A. IM 8, 9 |
| Aptowitz, V. IM 6 | Gross, Heinrich (Heinri) IM 8, 9 | Levi, Jochanan IM 10, 12 | Simon ben Gamliel, Rabban IM 5 |
| Baehrens, W. A. IM 6 | Grünhut, E. H. IM 4 | Lieberman, Saul (Liebermann) IM 6 | Simonson, S. IM 7 |
| Baer, Yizchak Fritz IM 8 | Halevi, A. A. IM 3 | Louis IX., der Heilige IM 8 | Sonzolo, Shem Tow IM 8 |
| Beer, Mosche IM 2 | v. Harnack, Adolf IM 6 | Mach, Dafna (v. Kries, Angela) IM 2, 7, 10 | Spinoza, Baruch IM 12 |
| Bernfeld, S. IM 7 | Hoffmann, David IM 6 | Maimonides (Mose ben Maimon) IM 7 | Schechter, Salomon IM 3 |
| Bileam (AT) IM 10 | Horovitz, S. IM 3, 4 | Meir, haCohen von Rothenburg IM 7 | Schirmann, Chajim IM 7 |
| Blanche, Königin IM 8 | Jakob (Royer, Roger), Mönch IM 8, 9 | Meir, Rabbi IM 5 | Tacitus IM 10 |
| Brüll, Jacob IM 3 | James, Montague Rhodes IM 6 | Mordechai von Modena IM 7 | Urbach, Ephraim E. IM 3, 7, 10 |
| Celsus IM 10, 11, 12 | Jechiel von Paris IM 7, 8 | Mose (AT) IM 2, 3, 4, 5, 6, 10, 11, 12 | Werner, E. IM 6 |
| Chazan, R. IM 8 | Jedidja ben Israel von Nürnberg IM 7, 8 | Murmelstein, Benjamin IM 6 | Wertheimer, Salomon Aaron IM 6 |
| Cohn, Norman IM 8 | Jehonatan ben Gerschom IM 6 | Natan, Rabbi IM 3, 4, 5, 6 | Wirszubski, Chaim IM 10 |
| Crispia ha-Nakdan IM 7 | Jehoshua v. Sichni, Rabbi IM 6 | Origenes IM 6, 10, 11 | Wolfson, H. A. IM 3, 6 |
| David, Abraham IM 7 | Jehuda Arie von Modena IM 7 | Paulus (NT) IM 11, 12 | Zelophehad (AT) IM 4 |
| Dinur, Ben-Zion IM 8 | Jehuda Sire Leon, Rabbi IM 7 | Pereda, Rabbi IM 4 | Zunz, Leopold IM 9 |
| Elasar, Aarons Sohn (AT) IM 3, 5 | Jehuda, Sohn des »Rosch« IM 7 | Philon von Alexandria IM 3, 12 | Genesis IM 10, 11 |
| Elasar ben Asarja, Rabbi IM 4 | Jellinek, A. IM 6 | Prawer, Joshua IM 8, 9 | Exodus IM 11 |
| Elieser, Moses Sohn (AT) IM 3, 6 | Jizchak von Dura IM 7 | Pseudo-Philon IM 3, 6 | Numeri IM 3, 4, 5, 6, 10 |
| Epiphanius IM 6 | Jochanan ben Sakkai, Rabban IM 3 | Rindfleisch IM 7 | Deuteronomium IM 4, 6, 11, 12 |
| Esra (AT) IM 4 | Jossi der Priester, Rabbi IM 3 | Röhrich, R. IM 8, 9 | Josua IM 5 |
| Esra, Rabbi IM 4 | Josua (AT) IM 3, 4, 5, 6 | Rokeach, David IM 10 | Sprüche IM 3, 4, 5 |
| Euseb IM 11 | Julian, Kaiser IM 10, 11, 12 | Rotenstreich, Nathan IM 2 | Jesaia IM 11 |
| Finkelstein, Louis IM 3 | | | Jona IM 12 |
| Fisch, Solomon IM 3, 6 | | | Römer IM 11 |
| Frankel, Zacharias IM 3 | | | |

* 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.

GLAUBE UND INNERE ERKENNTNIS

Wisse, dass der Glaube nicht eine Angelegenheit ist, die nur mit dem Munde ausgesprochen wird. Er ist vielmehr etwas, das in der Seele vorgestellt wird, wovon man überzeugt ist, dass es so sei, wie man es sich vorstellt. Wenn es dir genügt, die richtigen Glaubenslehren oder die als richtig gedachten Glaubensvorstellungen nur mit deinem Munde herzusagen, ohne sie zu bedenken, ohne Einsicht in sie zu nehmen oder ohne über ihre Richtigkeit nachzudenken, dann ist das sehr leicht. Du kannst viele unfertige Menschen finden, die Glaubenslehren festhalten, deren Sinn sie in keiner Weise verstehen. Wenn aber dein Geist dich befähigt zu dieser obersten Stufe, nämlich der Stufe der Forschung aufzusteigen und du zur wahren Einsicht gelangst, dass Gott Einer ist in wahrhafter Einheit, so dass bei ihm keine Zusammensetzung gefunden wird und dass es keine Vorstellung von Trennung geben kann . . ., dann wisse auch, dass Gott von keiner Eigenschaft begrenzt und geteilt wird.

Es kommt nicht darauf an, was wir sagen, sondern was wir in unserem Herzen als Forderung aufstellen. Es gibt keine Forderung des Glaubens, es sei denn, nachdem sie in der Seele des Menschen als Forderung vorgestellt worden wäre. Denn die Forderung des Glaubens ist die Verwirklichung dessen, was im Innern vorgestellt wurde.

(Moses Maimonides, Führer der Unschlüssigen, I, 50)