

ten bis in den Beginn des Jahres 136 hinein. Das ergibt eine Dauer des Aufstandes von dreieinhalb bis vier Jahren. Kapitel zwei ist überschrieben mit »Die Ursachen«. Hier werden nacheinander die Komplexe der versprochene und dann wieder zurückgenommene Tempelaufbau, die dem Aufstand vorausgehende Gründung der heidnischen Stadt Aelia Capitolina und das Verbot der Beschneidung diskutiert. Alle diese drei von der Forschung vorgeschlagenen Gründe lehnt Schäfer ab, jedenfalls als Primärgründe.

Dem Aufstand vorauszugehen scheint ihm lediglich die Gründung von Aelia Capitolina, das Beschneidungsverbot sei eher die Folge des Krieges, und ein bewilligter und dann wieder zurückgenommener Tempelbau sei wahrscheinlich unhistorisch. Seiner Meinung nach lägen die wahren Gründe vielmehr in einer allgemeinen Hellenisierungspolitik unter Hadrian, die von einer hellenistenfreundlichen jüdischen Partei durchgesetzt werden sollte. Das Ganze sei so weniger ein römisch-jüdischer Krieg als ein innerjüdischer Konflikt.

Das dritte Kapitel behandelt die Person Bar Kokhbas nach Name und Herkunft, Titel (Messias und Nasi) und Persönlichkeit. Schäfer versucht zu erweisen, dass aus den Quellen und den archäologischen Befunden und den zeitgenössischen Dokumenten und Münzen keine eindeutigen messianischen Ansprüche erkenntlich seien. Der Nasititel gehe weniger auf den Nasi als Vorsitzenden des Sanhedrin, sondern auf Idealvorstellungen einer Herrscherfigur bei Hesekiel zurück. Im ganzen ergebe sich die Figur eines religiös denkenden und handelnden zelotischen, kompromisslosen und harten Volksführers.

Im vierten Kapitel »Die Rückeroberung Jerusalems und der Wiederaufbau des Tempels« erweist Schäfer, dass auf Grund der Quellen und vor allem des archäologischen Befundes beides eher auszuschliessen ist.

Im fünften Kapitel »Die territoriale Ausbreitung« kommt Schäfer zum Schluss, dass sich der Aufstand auf das Gebiet Judäas beschränkt hat.

Im sechsten Kapitel behandelt der Verfasser, wie oben erwähnt, den in mehreren Versionen und Texten vorliegenden, einzig zusammenhängenden Bericht der Ereignisse in der rabbinischen Literatur, den sogenannten »Bethar-Komplex«. Ein Vergleich dieser Texte macht es möglich, literarische gemeinsame Grundbestandteile zu erkennen, Zusammenhänge zwischen den einzelnen Versionen und gegenseitige Beeinflussungen aufzuweisen. Vieles Material stellt sich dabei als sekundär heraus und gehört von Hause aus nicht zum Bar Kokhba Krieg. Historische Schlüsse auf den Verlauf des Krieges sind teils nicht, teils nur mit grösster Vorsicht möglich.

Im siebten Kapitel »Die Hadrianische Verfolgung« werden die einzelnen Verbote, die die Forschung gesammelt hat, kritisch untersucht und auf ihre zeitliche Einordnung befragt. Schäfer kommt dabei zu der Feststellung, dass viele von der Forschung angenommene Verbote in ihrer Historizität überhaupt anzuzweifeln sind und andere nicht unbedingt mit dem Bar Kokhba Krieg in Zusammenhang stehen. Das wichtigste Material enthält die To-sefta. In der Schlussauswertung (S. 235) dieses Kapitels möchte Schäfer als gesichert nur das Beschneidungsverbot während (nicht davor) des Aufstandes oder kurz danach gelten lassen, während er vorher auch andere Verbote wie das des Verlesens der Estherrolle (S. 205) für möglich hält.

Im Schlusskapitel wird »Das positive Hadriansbild in der rabbinischen Literatur« behandelt, auf das der Verfasser als Gegenstück zu der düsteren Figur des Gegners Bar Kokhbas hinweist. Bei der Geschichte aus Wajiqra Rabba hätte es der Verfasser in seiner Argumentation leichter gehabt, wenn er als Grundtext nicht den von Margulies in

seiner Ausgabe gewählten Text genommen hätte (der in Wahrheit der Text von Qohelet Rabba zu sein scheint), sondern den auch bei Margulies im Textapparat aufgeführten Text der Handschrift München, der die ursprüngliche Fassung des Wajiqra Rabba enthält und der genau die Auslassungen aufweist, die Schäfer für die ursprüngliche Fassung vermutet.

Bei der Würdigung des Buches wird man sich hin und wieder des Eindrucks nicht erwehren können, dass Schäfer der Sekundärliteratur gegenüber sehr kritisch und zuweilen wohl zu kritisch gegenübersteht und zu wenig bereit ist, aus den literarischen Quellen irgendwelche historische Erkenntnisse zu erschliessen. Andererseits bietet er selbst manchmal Lösungsversuche an oder erwägt Lösungsmöglichkeiten (so im Kapitel zwei), für die er keine Quellen anführt. Angesichts aber einer grossen Phantasie und einer häufig anzutreffenden ganz unkritischen Ausbeutung literarischer Quellen bei vielen Autoren zu dem Thema ist dieses Buch als desillusionierend wichtig und unentbehrlich. Es macht klar, auf welch schwachen Informationsquellen eine Geschichtsschreibung des zweiten Aufstandes gegen Rom eigentlich steht, worüber auch alle Eloquenz und die Rekonstruktion eines plausibel logischen Ablaufs der Ereignisse nicht hinwegtäuschen können. Das Buch wird abgerundet durch ein ausführliches Literaturverzeichnis und verschiedene Indices.

Michael Krupp, Jerusalem

PETER SCHÄFER (Ed.): *Synopse zur Hekhalot-Literatur. Texte und Studien zum Antiken Judentum* (Hrsg. M. Hengel/P. Schäfer) Bd. 2. Tübingen 1981. J. C. B. Mohr. XXV, 299 Seiten, Grossformat.

Für die künftige Erforschung der Hekhalot-Literatur ist diese Edition eine entscheidende Wegmarke. Die Zeit der Forschungspioniere, die irgend eine Handschrift über Himmelsreisen jüdischer Esoteriker der Spätantike und des Mittelalters verabsolutierten und Theorien darüber darboten, ist damit vorbei. Peter Schäfer und seine Mitarbeiter (bes. M. Schlüter und H. G. von Mutius) erstellten mit Hilfe der elektronischen Datenverarbeitung eine Synopse von Handschriften, damit die Fülle der Mutmassungen und Theorien über die Hekhalot-Literatur für jeden Judaisten kritisch nachprüfbar würde. Die Textüberlieferung dieser Literatur ist »in einem extrem korrupten Zustand, der es nicht erlaubt, eine Handschrift oder eine Handschriftengruppe vor andern Handschriften zu favorisieren und eine sog. kritische Edition zu erstellen. Dieses Problem, das ähnlich auch für die Midrash-Literatur gilt, stellt sich hier in verschärfter Form«. Ausserdem müsse man sehr lange »mit stark fluktuierenden Traditionen« rechnen (Einleitung). Die Herausgeber möchten keinen Schritt zu viel tun, um ja keine Vorentscheidungen zu fällen, die den Weg der Forschung missleiten könnten. Erst müssten – und dies sei der Zweck dieser Edition – die Handschriften miteinander vergleichbar gemacht werden. Erst danach könnten Strukturanalysen, Vergleiche und evtl. Datierungen vorgenommen werden. Die Diskussion müsse sich zunächst an dieser Synopse entzünden. Man müsse in Kauf nehmen, »dass der Umkreis dessen, was zu dieser Literaturgattung gehört und was nicht (zumindest vorläufig) offengehalten werden soll« (VI).

Die Einleitung zu dieser Hekhalot-Synopse (V–XXII) verdeutlicht in ausgezeichnete Weise das Anliegen der Herausgeber, den Umfang der einbezogenen Hekhalot-Literatur, den Stand der Forschung, den Zustand und den Aufriss der einzelnen Handschriften und die Umgangsweise der Editoren mit den Handschriften (Konventionen). Man erfährt auch, wo sich Editionen einzelner Hekhalot-Schriften befinden (Odeberg, Wertheimer,

Scholem etc.) und wie man den Weg von diesen Editionen zur Schäfer-Edition finden kann.

Für eine endgültige Beurteilung dieser Synopse ist es noch zu früh. Sie wird die brauchbare und unumgängliche Basis für die weitere Erforschung der Hekhalot-Literatur sein. Jeder interessierte Judaist und Literaturgeschichtler wird sie mit grösster Dankbarkeit entgegennehmen und sich mit ihrer Hilfe an die Arbeit machen, um möglichst sachentsprechende Einsichten in die frömmigkeits- und geistesgeschichtliche Bedeutung der Hekhalot-Literatur zu gewinnen. Clemens Thoma

MICHAEL WEINRICH: *Der Wirklichkeit begegnen ... Studien zu Buber, Grisebach, Gogarten, Bonhoeffer und Hirsch*. Neukirchen 1980. Neukirchener Verlag. XII, 386 Seiten.

Die Frage nach der Wirklichkeit stellen signalisiert einerseits angesichts ständiger Veränderungen in allen Lebensbereichen tief sitzende Unsicherheiten sowie andererseits die Offenheit des Begriffs von Wirklichkeit. In der vorliegenden, stark überarbeiteten Fassung seiner Göttinger Dissertation von 1978 unternimmt Weinrich den Versuch, »einen der unterschiedlichen Wege der Theologie, Wirklichkeit zu beschreiben« (VII), systematisch zu würdigen. Wie kann Theologie angemessen nach Wirklichkeit fragen und von ihr reden? Weinrich geht dieser Frage nach, indem er in einem Hauptteil eine geistesgeschichtliche Untersuchung des Personalismus Bubers und Grisebachs vornimmt, um deren Rezeption in den theologischen Entwürfen von Gogarten, Bonhoeffer und Hirsch nachzuzeichnen. Der systematische Ort dieser Personalismusrezeption in den untersuchten theologischen Konzeptionen wird deutlich, wenn Weinrich die Ergebnisse seiner Untersuchung aufnimmt in die Erörterung gegenwärtiger theologischer Diskussionen um Wirklichkeit, zu denen in den Prolegomena hingeführt wird, während die Epilegomena »in der Auseinandersetzung mit dem durch die Prolegomena bereitgestellten Material über die Reichweite der Frage nach der Wirklichkeit nachdenken« (333) wollen. Dieses Material stellen die systematisch-theologischen Ansätze von Pannenberg, T. Rendtorff, Zahrnt, Tillich, Sölle und Ebeling. Gleichzeitig wird hier in den Prolegomena der Leser auf den Massstab allen Redens von Wirklichkeit verwiesen, wenn Weinrich in der alten Weisheit Israels, an deren Anfang die »Furcht des Herrn« steht, jene Erkenntnistheorie Israels ausmacht, der sich erst in dieser Voraussetzung Wirklichkeit erschliesst.

Die Gemeinsamkeit aller im Hauptteil der Arbeit untersuchten und äusserst präzise dargestellten Positionen ist gekennzeichnet durch den Versuch – ausgelöst im Personalismus durch die Katastrophe des 1. Weltkrieges –, Wirklichkeit als dem Menschen sich entziehende, durch ihn nicht zu konstituierende neu zu beschreiben, wobei der selbstherrlichen Subjektstellung des Menschen der Boden entzogen werden soll. Auf der Suche nach der »unverrechenbaren Wirklichkeit« stösst man im Personalismus auf die zentrale Kategorie der Begegnung, deren Erlebnis sich begrifflicher Erfassung entzieht, denn allein in der vorbehaltlosen Begegnung eines konkreten menschlichen Du erschliesst sich dem Ich Wirklichkeit; sie wird von sich aus evident, ohne in der Verfügbarkeit des Ich zu stehen. Sieht Weinrich bei aller Sympathie für den Personalismus Bubers gerade hier eine gewisse Gefahr des Irrationalismus, der angesichts faktisch vorhandener gesellschaftlicher Machtstrukturen heute gravierende Folgen nach sich zieht, so gilt seine Kritik dann besonders den theologischen Versuchen, die den Personalismus zwar rezipieren, da sie sich in gleicher »Abwehr aller begrifflichen Deutung der erlebten Wirklichkeit« (129) eins mit dem Perso-

nalismus zu wissen glauben, aber in ihren Ausführungen nach Weinrich doch hinter diesen Ausgangspunkt zurückfallen. So behauptet Gogarten zwar einerseits radikal die Unverfügbarkeit der Wirklichkeit für den Menschen, wenn er auf die absolute Wesensverschiedenheit von Gott und Mensch hinweist, aber andererseits wird diese Wesensverschiedenheit faktisch durch einen zunehmend anthropologisch gefassten Gottesbegriff überwunden, der wiederum dem Menschen wirklichkeitssetzende Macht zukommen lässt. In der Theologie Bonhoeffers erscheint Wirklichkeit als Erlebnis, das als »Erfahrung konkreter gottursprünglicher Gemeinschaftlichkeit« (261) gedeutet wird, welche aber nur christologisch zugänglich ist. Indem Weinrich Bonhoeffers Theologie als eine »existential-ontologische Entfaltung christologischer Ekklesiozentrik« (263) beschreibt, wird seine Kritik an Bonhoeffer formuliert, welche bereits im Interpretationsweg – ein Nachgehen von Bonhoeffers Gedanken als Gefälle von »aussertheologisch gewonnener Problembeschreibung und angeschlossener theologischer Reflexion und Begründung« (263) – Weinrichs angelegt ist. Hirschs Theologie betont die analogielose Individualität des Menschen, die als Personalität ihr Selbstbewusstsein nur aus der individuellen Anrede des personalen Gottes im Gewissen gewinnt. Damit verzichtet Hirsch zunächst ganz auf das menschliche Du, denn es ist das Du Gottes, das den Menschen unmittelbar im Gewissen entscheidungshaft anruft. Somit liegt »alle Gotteserkenntnis in der Innerlichkeit des Individuums« (325) begründet, und der Mensch erhebt sich wieder zum Sachverwalter von Wirklichkeit. Weinrich zeigt somit, dass die theologische Rezeption des Personalismus in der Frage nach Wirklichkeit und damit seiner kritischen Sicht eines Wirklichkeit entwerfenden Menschen ihren Kritikerspruch nicht durchgängig einlösen konnte, sondern – besonders bei Gogarten und Hirsch – noch zu affirmativen Schlüssen bezüglich der Vorfindlichkeit gelangte. Inwieweit diese Tradition in gegenwärtige theologische Entwürfe hineinwirkt, weist Weinrich in den Epilegomena auf.

Bei aller Kritik am Personalismus ist es aber durch die ganze Arbeit hindurch Bubers Verweis auf Wirklichkeit, mit der Weinrich ins Gespräch tritt, wobei es zu einem – soweit ich sehe – Neuansatz in der Buberinterpretation kommt, der besonders im christlich-jüdischen Gespräch unbedingt Beachtung finden sollte, will dieses nicht der Gefahr erliegen, in ein unverbindliches Geplauder abzugleiten, das sich zudem noch auf eine zeitlos scheinende Ich-Du-Lebensphilosophie Bubers berufen zu können glaubt. Solche Domestizierung Bubers verkennt den von Weinrich an Bubers Werk herausgestellten Zusammenhang von »Ich und Du« mit Bubers Rede von der »Gottesfinsternis« als dem »Charakter der Weltstunde, in der wir leben« (Buber). Sowenig dem menschlichen Ich Wirklichkeit setzende Macht zukommt, sondern sie ihm nur im Du begegnet, wenn anders er nicht selbst an der menschlichen Seite der Gottesfinsternis mitarbeitet, sowenig kommt ihm die Möglichkeit zu, an ihrer Erhellung mitzuwirken, so dass die »Diagnose der Gottesfinsternis wirkliche Entmachtung des Menschen bedeutet« (76). Im Hoffen auf Aufhellung der Gottesfinsternis allein durch Gott selbst stellt sich Buber in die prophetische Tradition der hebräischen Bibel und deren radikale Kritik am selbststüchtigen Menschen. Im Aufweis dieses Zusammenhangs bei Buber gelingt es Weinrich, jene Buberinterpretationen und -rezeptionen in ihre Schranken zu weisen, die die Bubersche Rede von der Vergegenwärtigung von Wirklichkeit in der Begegnung von Ich und Du gleichsam als Rezept zur Erhellung der Zeiten verstehend anwenden wollen.