

Hebräische Veröffentlichungen aus Israel
in deutscher Übersetzung

HERAUSGEBER: Dr. Marcel J. Dubois OP

Stellvertretender Herausgeber:
Rabbi Jonathan Chipman
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«
der »Reformed Churches of Holland«

Redaktionskomitee

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 – Dr. Paul Figuera

Jüdisches Denken und Spiritualität: Dr. Warren
Z. Harvey – Fr. José Espinosa

Zeitgenössisches religiöses Gedankengut in Israel:
Professor Dr. Pinhas H. Peli, Beersheba – Dr. Wes-
ley Brown

Berater: Rev. Åke Skoog, Ökumenisch-Theologi-
sche Forschungsgemeinschaft in Israel – Theodore
Friedman, Anti-Defamation League der 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 X/1982 Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

I Sinaibund, Prophetie und Israels
Erwähltheit in der rabbinischen
Polemik. Von Benjamin Uffenhei-
mer, Professor für Bibelwissen-
schaft an der Universität Tel Aviv . 115 / IM 2

II Jehoshua Amir zum 70. Geburts-
tag. Von Benjamin Uffenheimer 128 / IM 15

III Der Text der Mischna. Neue Fak-
simile-Ausgaben von Mischna-
Handschriften und Editionsversu-
che. Teil I – Einleitung: Die drei
vollständigen Mischna-Hand-
schriften. Bearbeitet von Dr. Mi-
chael Krupp, Jerusalem 134 / IM 21

IV Personenregister IMMANUEL,
Jg. X 140 / IM 27

I Sinaibund, Prophetie und Israels Erwähltheit in der rabbinischen Polemik*

Von Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft an der Universität Tel Aviv

A. Die biblische Problematik

Der Bericht von der Gottesoffenbarung am Sinai (Ex 19–24) beruht auf der Bundesidee, deren geschichtlichen Hintergrund und deren theopolitische Bedeutung ich an anderer Stelle ausführlich dargelegt habe¹. Gott gegenüber ist Israel »Erbteil« oder besser »Vasallenbereich« (Ex 19,5), den Völkern gegenüber ist es »Königsbereich von Priestern«. In späteren Quellen wird dieses Verhältnis mit dem Verbum »erwählen« und dem Begriff »Erwählung« bezeichnet (Dtn 7,6; Ps 132,13; 135,4 et passim). Die Intimität dieser Stellung Israels Gott gegenüber wird zuweilen mit Vorstellungen aus dem Familienbereich umschrieben, wobei besonders die göttliche Vaterschaft betont wird: »Söhne seid ihr dem Herrn eurem Gott« (Dtn 14,1) oder »mein erstgeborener Sohn ist Israel« (Ex 4,22). Später wurde der davidische König als Sohn Gottes bezeichnet (2 Sam 7,14; Jes 9,1; Ps 2,1 et passim), was besonders im Sinne göttlicher Adoption zu verstehen ist, während das Verhältnis Israels zu Gott mit Vorstellungen aus dem erotischen Bereich verinnerlicht wird; hierbei ist Gott immer der enttäuschte oder betrogene Bräutigam, Ehemann oder Liebhaber, während Israel als treulose Braut, Ehefrau, ja als Hure angeprangert wird (Hos 1–3; Jer 2,1–3.20.23–25.32f.; Hes 16,23). Aus all diesen bildhaften Umschreibungen ergibt sich, dass die Nähe zu Gott an Bedingungen geknüpft ist, ohne welche die besonderen Rechte hinfällig werden und sich in eine besondere Schuld verwandeln: »Euch nur habe ich auserkannt von allen Sippen des Bodens, darum ordne euch ich zu *alle* eure Verfehlungen (Am 3,2), wobei das Wort »alle« hervorgehoben wird; dies schließt Verfehlungen ein, die anderen Völkern nicht angerechnet werden, wie z. B. die Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit, wie aus dem dortigen Zusammenhang ersichtlich.

Im folgenden soll aufgezeigt werden, wie die Rabbinen Israels Erwähltheit in ihrer polemischen Auseinandersetzung mit dem Christentum und mit der heidnischen Welt gedeutet haben. Bei dieser Polemik sind drei Streitfragen eng miteinander verbunden: Israels Erwählung, die Sinai-Offenbarung und die Prophetie in Israel. Die beiden erstgenannten gehören bereits in der Tora zusammen; die Prophetie als drittes Moment ist erst im Zuge der antichristlichen Polemik dazugekommen.

B. Die harmonistische Exegese des Midrasch

Was den Charakter der Sinai-Offenbarung betrifft, so bestehen bereits in der Bibel unterschiedliche Auffassungen, welche die Exegeten – frühere wie neuere – beschäftigt haben. In der Hauptsache sind es zwei Fragen, die hinter der Erzählfolie aufscheinen:

- 1) Wer hat Gott geschaut und wer durfte mit ihm sprechen: Mose allein oder eine auserlesene Gruppe oder das ganze Volk?²

* Hebräisch erschienen in der Zeitschrift »Molad«, Nr. 1980, Bd. 8 (31), H. 39/40, S. 91–110. Englische Übersetzung in: Immanuel 11 (Herbst 1980). Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. Dafna Mach, Jerusalem, und vom Verfasser danach überarbeitet.

¹ Dazu mein Buch, Die frühe Prophetie in Israel (hebr.), 1972, S. 86 f. und mein Aufsatz über *segulla*, in: Bet Mikra 4 (1978), S. 427–434.

² Dazu mein oben, Anm. 1, genanntes hebräisches Buch, S. 99; ferner S. E. Loewenstam, in: Encyclopaedia Mikraït V, S. 1027 ff.; J. Licht, Offenbarung der Gottesgegenwart bei der Sinai-Offenbarung (hebr.), in: FS Loewenstam, 1978, S. 251–267. A. Tveig, Die Verleihung der Tora am Sinai, Jerusalem 1977. Unter den nicht-hebräischen Veröffentlichungen der letzten Jahre seien drei genannt, die für die verschiedenen Gedankengän-

- 2) War die Offenbarung ein furchterregendes Geschehen oder hat sie sich in äusserer und innerer Ruhe, ohne jegliches Moment von Furcht oder Schrecken, abgespielt?

Wie schon angedeutet ist die Antwort der Quellen alles andere als eindeutig. Einerseits wird Mose gesagt: »Mein Antlitz kannst du nicht sehen, denn nicht sieht mich der Mensch und lebt . . . ich setze dich in die Kluft des Felsens und schirme meine Hand über dich, bis ich vorüberfahre . . . dann siehst du meinen Rücken, aber mein Antlitz wird nicht gesehen« (Ex 33,20–23). Andererseits steht an anderer Stelle, dass Nadaw und Awihu sowie siebzig von den Ältesten Israels auf den Berg gestiegen seien: »Sie sahen den Gott Israels . . . Er aber schickte nicht seine Hand aus wider die Eckpfeiler der Söhne Israels, sie schauten Gottheit und assen und tranken« (Ex 24,10 f.).³

Die beiden hier implizierten Antworten sind einander konträr entgegengesetzt: Hier steht, Mose allein sei die Gottesschau zuteil geworden, und zwar eine sehr eingeschränkte Schau; dort steht, die Vertreter des Volks hätten ihn ohne jegliche Einschränkung gesehen, während sie assen und tranken, ohne dass ihnen ein Übel widerfuhr. Und wiederum heisst es: »Das Ansehn SEINER Erscheinung war wie eines fressenden Feuers am Haupte des Bergs den Augen der Söhne Israels« (Ex 24,17) – demnach hätte das ganze Volk ihn gesehen.

Ferner handelte es sich laut Ex 19,12f.16.18 um ein furchterregendes, gefährliches Ereignis, begleitet von Beben und Ausbrüchen der Naturgewalten: »Hütet euch den Berg zu ersteigen, auch nur seinen Saum zu berühren! Allwer den Berg berührt, sterben muss er, sterben, nicht rühre an den eine Hand, sondern er werde gesteinigt, gesteinigt oder erschossen, erschossen, ob Tier ob Mensch, er darf nicht leben! . . . Es ward am dritten Tag, wies Morgen wurde, da ward Donnerschall und Blitze, ein schweres Gewölk auf dem Berg und sehr starker Schall der Posaune. Alles Volk, das im Lager war, *bebte* . . . Der Berg Sinai rauchte all, darob dass ER im Feuer auf ihn herabfuhr, sein Rauch stieg wie des Schmelzofens Rauch, all der Berg *bebte* sehr.« Dagegen spielte sich laut Ex 24,10f.17 der Vorgang in einer Atmosphäre äusserer und innerer Ruhe und Gelöstheit ab, wobei das ganze Volk ohne Furcht die Herrlichkeit des Herrn schaute; von Aaron, Nadaw und Awihu sowie siebzig von den Ältesten Israels heisst es: »Sie sahen den Gott Israels: zu Füssen ihm wie ein Werk aus saphirnen Fliesen, wie der Kern des Himmels an Reinheit. Er aber schickte nicht seine Hand aus wider die Eckpfeiler der Söhne Israels, sie schauten Gottheit und assen und tranken.« Und von der Wolke heisst es: »Das Ansehn SEINER Erscheinung war wie eines fressenden Feuers am Haupte des Bergs den Augen der Söhne Israels« – ohne jeglichen Hinweis auf Äusserungen von Furcht oder Schrecken.

Im Midrasch wird die erste Frage nicht aufgeworfen, denn die Rabbinen sind der Meinung, am Sinai habe das ganze Volk gesehen und gehört, nicht nur Mose oder eine kleine Gruppe von auserwählten Vertretern des Volks. Sie

ge der westlichen Forschung charakteristisch sind: M. Noth, Das zweite Buch Mose, ATD, 1959; W. Beyerlin, Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, 1961; B. S. Childs, Exodus, The Old Testament Library, Philadelphia 1972.

³ Zur Bedeutung dieser Verse vgl. mein oben, Anm. 1, genanntes hebräisches Buch, S. 98–100.

sind sich darin einig, dass Gott zweimal erschienen sei: auf dem Sinai und am Schilfmeer; beides seien markante Ereignisse unter Beteiligung sämtlicher Bevölkerungsschichten gewesen. Sie legen Wert darauf, dass gerade am Schilfmeer die Gottesgegenwart von allen geschaut worden sei.

Allerdings lassen ihre Ausführungen zwei methodisch verschiedene Grundhaltungen erkennen: Manche äussern sich sehr frei und haben die im Bibeltext immanenten Gegensätzlichkeiten noch hervor; andere befassen sich mit der Auslegung des Textes und suchen durch Harmonisierung zwischen den widersprüchlichen Aussagen einzelner Verse zu vermitteln. Die einen wagen, freie Gedanken zu äussern, welche die Grenzen des biblischen Berichts weit hinter sich lassen; die anderen verlassen gedanklich nicht den dort abgesteckten Bereich. Den reinen Exegeten unter ihnen geht es nicht darum, ihre eigene Meinung zum Ausdruck zu bringen, sondern um die Lösung exegetischer Probleme; ihre Methode ist die organische Weiterführung des innerbiblischen Midrasch, wie am folgenden Beispiel dargelegt werden soll: Ex 19,9 steht, dass Gott nur mit Mose gesprochen habe, aber mit sehr lauter Stimme, und als Begründung wird angegeben: »um des willen, dass höre das Volk, wann ich mit dir rede, und auch dir sie vertrauen auf Weltzeit«. Im Gegensatz dazu heisst es Ex 20,18 f.: »Alles Volk aber, sie sahn das Donnerschallen, das Fackelngeleucht, den Schall der Posaune, den rauchenden Berg, das Volk sah, sie schwankten, standen von fern. Und sprachen zu Mose: Rede du mit uns, wir wollen hören, aber nimmer rede mit uns Gott, sonst müssen wir sterben.« Demnach hätte Gott doch mit dem ganzen Volk gesprochen und nicht nur mit Mose allein, wie der vorige Vers nahegelegt hatte. Der Erzähler versucht jedoch, den Widerspruch aufzuweichen und durch die Annahme aus dem Weg zu schaffen, Gott habe zunächst wirklich zum Volk gesprochen, allerdings nur mit dem Ziel, »euch zu prüfen, ist Gott gekommen, und um des willen, dass seine Furcht euch überm Antlitz sei, damit ihr vom Sündigen lasset« (Ex 20,20). In der Fortsetzung heisst es: »Mose aber trat zu dem Wetterdunkel, wo Gott war« (ebd. 21). Die harmonistische Methode dieses Erzählers, wonach Mose erst zum Mittler geworden sei, nachdem sich herausgestellt hatte, dass das Volk der unmittelbaren göttlichen Anrede nicht habe standhalten können, ist auch dem Deuteronomisten vertraut, der diese Überlieferung jedoch moralisierend einsetzt. Bei ihm heisst es: »Antlitz zu Antlitz redete ER mit euch am Berg mitten aus dem Feuer – ich aber stand zwischen IHM und euch zu jener Frist, euch SEINE Rede zu melden, denn ihr fürchtet euch vor dem Feuer und stiegt den Berg nicht hinan« (Dtn 5,4 f.); dort ab Vers 20 wird die Aussage von Ex 20,20 noch dahingehend ausgebaut, dass das Volk zur Einhaltung der göttlichen Worte ermahnt wird. Sowohl der alte Erzähler als auch der Deuteronomist legen also den Widerspruch bei, indem sie zwischen den Quellen harmonisieren: Zunächst sprach Gott mit dem Volk, um es zu prüfen und zur Gottesfurcht zu erziehen, und erst nachdem es sich der direkten Anrede nicht gewachsen gezeigt hatte, trat Mose als Mittler in Funktion. Der talmudische Midrasch aber begnügte sich nicht mit dieser allgemeinen Erklärung; er wusste sogar genau anzugeben, was das Volk aus dem Munde Gottes und was aus dem Munde des Mose gehört habe: »Ich bin der Herr dein Gott« und »du sollst keine anderen Götter neben mir haben« haben wir aus dem Munde der Macht gehört« (bMakkot 24a), das übrige aus dem Mund des Mose.

C. Der freie kreative Midrasch

Dies war ein Beispiel für ausgesprochen exegetischen Mi-

drasch, dem es um den Ausgleich von Widersprüchen zwischen einzelnen Versen geht. Die meisten Motive im Midrasch dienen jedoch als Ausdruck individuellen Denkens, wobei das exegetische Interesse von untergeordneter Bedeutung ist. Ein Blick auf die in dieser Gruppe anzuführenden Aussprüche zeigt, dass ihnen eine Meinungsverschiedenheit über das Wesen der Sinai-Offenbarung zugrunde liegt: Besonders betont wird entweder die gehobene Stimmung, von der das Volk ergriffen war, oder der immanente numinose Charakter des Geschehens. Nach dem ersten Ansatz verspürte das Volk zur Stunde der Offenbarung keinerlei Angst, verlangte vielmehr ungestüm, Gottes Wort zu vernehmen: »Wir wollens aus dem Munde unseres Königs hören, denn wers durch den Wandschirm vernimmt, gleicht nicht dem, ders aus dem Munde des Königs hört.«⁴

Am Schilfmeer erkannten ihn alle und deuteten freudig auf ihn. »Rabbi Elieser sagt: Woraufhin sagt man, eine Magd am Schilfmeer habe mehr gesehen als Jesaja und Hesekiel schauten? Es heisst: »durch die Kündler gebe ich Gleichspruch aus« (Hos 12,11); da sie ihn sahen, erkannten sie ihn, und alle taten den Mund auf und sprachen: »dies ist mein Gott, ich rühme ihn« (Ex 15,2).«⁵ »Als der Heilige gelobt sei Er sich am Meer offenbarte, waren es rechtschaffene Frauen, die ihn zuerst erkannten.«⁶ Sogar Kleinkinder und Säuglinge waren an diesem Ereignis beteiligt: »Als unsere Väter am Meer waren, lag das Kleinkind auf dem Schooss seiner Mutter und der Säugling saugte an den Brüsten seiner Mutter, und als sie die Gottesgegenwart schauten, hob das Kleinkind den Kopf.«⁷ Im Midrasch Dtn rabba wird erzählt, wie sich die israelitischen Frauen in hochschwangerem Zustand hinaus aufs Feld begaben, um den Blicken der Ägypter zu entgehen, damit diese das Neugeborene nicht umbrächten; in der Fortsetzung heisst es dort: »Und wie überlebten die Kinder auf dem Feld? Rabbi Schimon ben Lakisch sagte: Zwei Engel gab der Heilige gelobt sei Er jedem von ihnen, einen zum Waschen und einen zum Bekleiden, auch getränkt und gesalbt wurden sie, wie es heisst: »er säugte mit Honig aus Steinspalt« (Dtn 32,18)⁸ und ferner heisst es: »ich badete dich in Wasser . . . ich kleidete in Buntgewirk dich« (Hes 16,10 f.). Rabbi Chija der Grosse sagte: Nicht die Engel taten dies, sondern der Heilige gelobt sei Er höchstpersönlich, denn es heisst: »ich badete dich«; wenn es hiesse: »ich liess dich baden«, könnte man sagen, vielleicht durch einen Engel, es steht aber ausdrücklich »ich badete dich« – also nicht durch einen Engel; gepriesen sei der Name des Heiligen gelobt sei Er, er höchstpersönlich tat ihnen dies. Da wuchsen die Kinder auf dem Feld auf wie die Pflanzen, und wie sie herangewachsen waren, traten sie herdenweise in ihre Häuser.⁹ Das ist es, was Hesekiel sagt: »Wachstum gab ich dir wie dem Spross des Feldes« (16,7). Und woher wussten sie, gerade zu ihren Eltern zu gehen? Der Heilige gelobt sei Er trat ein und wies jedem einzelnen von ihnen sein Elternhaus und sagte zu ihm: Ruf deinen Vater Soundso und deine Mutter Soundso und sag zu ihr: Erinnerst du dich nicht, wie du mich auf dem und dem Feld an dem und dem Tag vor nunmehr fünf Monaten geboren hast? Darauf fragt sie das Kind: Und wer hat dich aufgezogen? Und es antwor-

⁴ Mechilta deRabbi Jischmael, Massechta debaChodesch, II, Ed. Horowitz/Rabin S. 210.

⁵ Mechilta deRabbi Jischmael, Massechta deSchira, III, S. 126 f.; bSota 12b; Ex. r. XXIII 15: »Und die aus dem Meer emporstiegen, wiesen jeder einzelne mit dem Finger auf ihn und sprachen: »Mein Schutzgott der, ich rühme ihn.««

⁶ Ex. r. I 16.

⁷ jSota V 4.

⁸ Vgl. Ex. r. I 15; bSota 11b; Pirke deRabbi Elieser, 42; Seder Eliahu rabba VII (Ed. Friedmann, S. 43 unten).

⁹ Dazu Ex. r. und bSota s. o. Anm. 8.

tet: Ein junger Mann, struppig und wohlgestalt¹⁰, wie es sonst keinen gibt, er steht draussen, er hat mich ja hergebracht. Darauf sagte sie: Komm, zeig ihn mir, und sie gingen hinaus und suchten ihn in sämtlichen Eingängen und überall, fanden ihn aber nicht. Und deshalb: als sie ans Meer kamen und ihn sahen, deuteten sie ihren Müttern mit dem Finger auf ihn und sagten ihnen: »Dies ist mein Gott, ich rühme ihn« (Ex 15,2) – der ist es, der mich aufgezogen hat, das ist mein Gott, ich rühme ihn, wahrlich, Wachstum wie dem Spross des Feldes gab ich dir« (Dtn. r., Ed. Lieberman, Jerusalem 1940, S. 14f.).

Dieser Midrasch beschreibt Gott als schönen lockigen Jüngling, entsprechend der freien Umdeutung von Hld 5,11: »seine Locken Dattelispen, schwarz wie der Rabe«. Er selbst zog die Kinder gross, wusch und fütterte und pflegte sie und brachte sie auch nach Hause. Die Kinder erkannten ihn am Schilfmeer und zeigten ihn ihren Eltern. Durch diese höchst gewagte Vermenschlichung entsteht eine intime Atmosphäre, welche die Wirklichkeit der Gottesgegenwart unterstreicht: Die Kinder identifizieren ihn mit der Gestalt eines schöngelockten Jünglings, der sie versorgt hatte, als sie noch draussen auf dem Feld ausgesetzt waren.

Ähnlich sagten andere Meister, am Schilfmeer sei ihnen der Heilige gelobt sei Er als wehrhafter Jüngling, als »Kriegsheld« (Ex 15,20) erschienen und auf dem Sinai als mitleidiger Greis.¹¹ Ja, ganz Israel habe ihn am Schilfmeer in der Fülle seiner menschlichen Konkretheit erkannt und sogar mit dem Finger auf ihn gewiesen. In diesen Midraschim ist das numinose Element ganz zurückgetreten, und geblieben ist nur der Zauber der Offenbarung, wodurch eine intime Atmosphäre zwischen Gott und dem Volk entsteht. Ebenso ist darin zu spüren, dass das Volk, willig, aus einer Art geistiger Hochstimmung heraus, spontan zusagte: »Da antwortete alles Volk mitsammen« – sie antworteten also nicht kriecherisch, auch nicht einer vom andern übernommen, sondern sie waren alle eines Sinnes und sprachen: »Alles, was ER geredet hat, wir tuns.«¹²

»Rabbi Simai legte aus: Da Israel das Tun dem Hören voranstellte, kamen 600 000 Dienstengel zu jedem einzelnen von ihnen und wanden ihm zwei Kronen, eine für »wir wollen tun« und eine für »wir wollen hören«.¹³ In diesem Sinne ist eine andere Überlieferung gestaltet, wonach der Heilige gelobt sei Er die Tora zunächst sämtlichen Weltvölkern angeboten habe, diese aber hätten sie abgelehnt: »Dies lehrt, dass der Heilige gelobt sei ER sie jeder Nation und Sprache antrug, sie dort aber nicht aufgenommen wurde; bis er zu Israel kam, die nahmen sie auf.«¹⁴ Gegenüber den Belegen, welche die Freude des Volkes hervorheben, da es gewürdigt ward, Gott zu sehen und zu hören, sowie dessen uneingeschränkte Bereitschaft, das Joch seines Königtums und seiner Tora anzunehmen, betonen andere Rabbinen das Moment der Furcht; so sollen die Israeliten zur Stunde der Offenbarung ihre Seelen vor lauter Angst ausgehaucht haben (Ex. r. XXIX 3).¹⁵ Gott habe den Berg wie einen Bottich über sie gestülpt und sie bedroht, oder Engel seien mit gezückten Schwertern vom Himmel herabgestiegen, sie zu vertilgen, falls sie sich weigern sollten, die Tora anzunehmen.¹⁶

¹⁰ Ex. r. XXIII 8: »Und sie sagten zu ihnen: ein Jüngling, wohlgestalt und preiswürdig«, vielleicht ist auch zu lesen: »struppig, wohlgestalt und preiswürdig«, dazu Lieberman in seiner Ausgabe.

¹¹ Mechilta deRabbi Jischmael, Massechta debaChodesch V, S. 219 f.; vgl. Tanchuma Buber, I Jitro, S. 40.

¹² Mechilta deRabbi Jischmael, Massechta debaChodesch, II, S. 209; ebd. S. 219.

¹³ bSchabbat 88a.

¹⁴ bAwoda sara 2b.

¹⁵ Zu diesem Midrasch s. im folgenden.

¹⁶ »Sie stellten sich unterhalb des Berges auf« (Ex 19, 17) – Raw Dimai bar Chama sagte: Dies lehrt, dass der Heilige gelobt sei Er den Berg wie

Wie wir beobachtet haben, sind diese und ähnliche Midraschim in Schriftversen verankert, verschärfen allerdings die dort angelegten Gegensätze, und zwar nicht so sehr aus exegetischem Interesse, als vielmehr um diesen einzigartigen Moment auszumalen und zu vergegenwärtigen: Die einen sagen, die Tora sei freudig und mit grenzenloser Bereitwilligkeit aufgenommen worden; die anderen aber sagen, nein, ein numinöser abgrundtiefer Schrecken habe Israel beherrscht, die Tora sei ihm sozusagen aufgezungen worden, Er habe den Berg über sie gestülpt.

D. Die theologische Fragestellung des Midrasch

Das freie Denken der Autoren der eben angeführten Belegstellen ist allerdings nicht Selbstzweck; die theologische Diskussion unter den Weisen Israels, hier in erzählerisches Gewand gekleidet, weist in erster Linie auf innerisraelische Meinungsverschiedenheiten; ausserdem ist sie eindeutig an eine ausserisraelische Adresse gerichtet: an die gebildeten Heiden einerseits und an das Christentum andererseits. Von der einen wie von der anderen Seite wurde die Idee der Erwähltheit Israels angefochten; auf die jeweils angeführten Argumente werden wir noch zu sprechen kommen. Im Brennpunkt dieser Polemik stehen folgende drei Fragen:

- 1) Sind die biblischen Aussagen von der göttlichen Rede, der göttlichen Stimme, die am Sinai erscholl, wörtlich zu verstehen, oder handelt es sich um einen allegorischen Anthropomorphismus für ein transzendentes Phänomen?
- 2) War die Sinai-Offenbarung für Israel allein oder für alle Völker bestimmt?
- 3) Wie verhält sich diese Offenbarung zu sämtlichen späteren Gotteserscheinungen, welche die Propheten hatten?

Die Quellen sind so geartet, daß sie nicht jede einzelne Frage für sich abhandeln, daher werden sie sich auch in unseren Betrachtungen nicht ganz streng auseinanderhalten lassen. Wenden wir uns zunächst den Aggadot zu, wo Ausführungen über das Wesen des göttlichen Sprechens mit der Frage nach Israels Stellung unter den Völkern zusammengehen, und versuchen wir, deren polemische Adresse zu identifizieren.

1) Gottes Wort, Israel und die Völker

Als Ausgangspunkt habe ich einen aggadischen Ausspruch gewählt, der literarisch dramatisierend die universale Bedeutung des göttlichen Wortes betont: »ER hatte zu Aaron gesprochen: Geh Mose entgegen in die Wüste!« (Ex 4,27) – das ist es, was geschrieben steht: »wunderbar mit seinem Schall donnert der Gotther« (Hiob 37,5); was heisst »er donnert«? Als der Heilige gelobt sei Er am Sinai die Tora verlieh, erzeugte er den Israeliten mit seiner Stimme Wunder über Wunder. Und zwar wie? Der Heilige gelobt sei Er sprach, und die Stimme ging aus und tönte wider durch die ganze Welt: Die Israeliten hörten die

einen Bottich über sie stülpte und zu ihnen sprach: Wenn ihr die Tora annimmt, ist es gut, wenn aber nicht, so sei dies euer Begräbnis« (bSchabbat 88a; bAwoda sara 2b). Das Motiv der gezwungenen Annahme wird in einer anderen Überlieferung betont, die im Namen von Rabbi Awdimai aus Haifa und aus dem Munde von Rabbi Elasar ben Pedat tradiert wird: »Ich bin der Herr dein Gott« – das ist es, was geschrieben steht: »Gottes Reiterei sind Myriaden, Tausendschaften im Wechselzug« (Ps 68,18). Rabbi Awdimai aus Haifa sagte: Ich habe gelernt, dass mit dem Heiligen gelobt sei Er 22 000 Wagen von Dienstengeln auf den Sinai herabfuhrten... Rabbi Elasar ben Pedat sagte: Und sie alle stiegen mit scharfen Schwertern herab, um Israels Feinde [Euphemismus für Israel selbst] zu vertilgen; wenn sie die Tora nicht angenommen hätten, wären sie vertilgt worden. Rabbi Levi sagte: Sie erblickten jedoch das Antlitz der Gottesgegenwart, und wer das Antlitz der Gottesgegenwart erblickt, stirbt nicht, wie es heisst: »Im Leuchten des Königsgesichts ist Leben« (Spr 16,15)« (Tanchuma Buber, Jitro, S. 76 f.).

Stimme von Süden zu ihnen kommen, da rannten sie nach Süden, um die Stimme zu empfangen, von Süden wandte sich ihnen nach Norden, da rannten sie gen Norden, und von Norden wandte sich ihnen nach Osten, da rannten sie gen Osten, und von Osten wandte sich ihnen nach Westen und sie rannten gen Westen. Und von Westen wandte sich ihnen zum Himmel, da richteten sie ihre Augen gen Himmel, dann wandte sich zur Erde und sie blickten auf die Erde, wie es heisst: »vom Himmel liess er seinen Schall dich hören, dich in Zucht zu nehmen« (Dtn 4,36). Da sprachen die Israeliten untereinander: »aber die Weisheit, woher lässt sie sich finden?« (Hiob 28,12), und die Israeliten sagten: Woher kommt der Heilige gelobt sei Er, aus dem Osten oder aus dem Süden, wie es heisst: »ER, vom Sinai kam er heran, erglänzte vom Seir ihnen« (Dtn 33,2), ferner steht geschrieben: »Gott, von Süden kommt er« (Hab 3,3) – und es heisst doch: »alles Volk aber, sie sahn die Stimmen und die Fackeln« (Ex 20,15) – nicht »die Stimme« steht hier, sondern »die Stimmen«.

Rabbi Jochanan sagte: Die Stimme ging aus und teilte sich in sieben Stimmen und in sieben Sprachen, damit alle Völker es hören sollten, und zwar jedes Volk in seiner eigenen Sprache, da hauchten sie ihre Seelen aus; aber Israel hörte es und nahm keinen Schaden« (Ex. r. V 9 und Parallelen).

Diese Erzählung will uns lehren, dass die Stimme, in der die Offenbarung erging, keine gewöhnliche war, die nur aus einer Richtung kommt, vielmehr handelte es sich um eine Vielzahl von nicht ortsgebundenen Stimmen. Sie kamen von Osten und Westen, von Norden und Süden, von unten und oben, d. h. Stimme war überall und drang von überall her; mit anderen Worten: die göttliche Stimme ist eine universale Erscheinung, weder an einen bestimmten Ort noch an eine bestimmte Sprache gebunden; sie teilt sich in sieben Stimmen und diese wiederum in sieben Sprachen, d. h. sie übersetzt sich gleich bei der Offenbarung in die Sprachen aller Völker des Erdballs. Sie ist allen verständlich und richtet sich an jeden Menschen kraft seines Menschseins. Rabbi Jochanan (3. Jh.) behauptet, dass die Völker beim Hören der Stimme ihre Seelen ausgehaucht und Schaden genommen hätten. Und er fährt fort: »Wie ging die Stimme aus? Rabbi Tanchuma sagte: Zweischneidig ging sie aus; sie tötete die Götzendiener, welche die Tora nicht angenommen hatten, und spendete Leben den Israeliten, welche die Tora angenommen hatten... Komm und sieh, wie die Stimme ausgeht zu den Israeliten, nach dem Vermögen jedes einzelnen: den Alten nach ihrem Vermögen, den Jünglingen nach ihrem Vermögen, den Kindern nach ihrem Vermögen und den Säuglingen nach ihrem Vermögen, den Frauen nach ihrem Vermögen, und auch Mose nach seinem Vermögen, wie es heisst: »Mose redete und Gott antwortete ihm in einer Stimme« (Ex 19,19), in der ihm gemässen Stimme, wie er sie zu ertragen vermochte. Ferner heisst es: »Die Stimme des Herrn in der Macht« (Ps 29,4), »in seiner Macht« steht dort nicht, sondern »in der Macht«, nämlich entsprechend der Macht (d. h. dem Vermögen) jedes einzelnen, ja sogar entsprechend dem Vermögen der schwangeren Frauen, also wirklich nach dem Vermögen jedes einzelnen« (ebd.). An der Parallelstelle Lev. r. (S. 25) wird der Ausspruch Rabbi Simon in den Mund gelegt; der Kontrast zwischen Israel und den Weltvölkern ist dort noch schärfer formuliert; »Rabbi Simon sagte: zweischneidig ging das Wort aus, Leben für Israel, tödliches Gift den Völkern der Welt; das ist es, was geschrieben steht: »wies hörtest du, und blieb leben« (Dtn 4,33) – du hörst und bleibst leben, die Völker der Welt hörens und sterben« (vgl. auch bSchabbat 88b).

Das Furchtmoment, hier in die Vorstellung vom Aushau-

chen der Seelen gekleidet, wird an anderer Stelle mit Israel verbunden. Dort heisst es allerdings, ihre Seele sei zurückgekehrt, als die Tora für sie um Erbarmen bat: »Ich bin der Herr dein Gott« – damit hub Rabbi Chanina an: »Höre, mein Volk, ich will reden« (Ps 50,7) – Rabbi Schimon ben Jochai sagte: Der Heilige gelobt sei Er sprach zu Israel: Gott bin ich über alle Erdbewohner, aber meinen Namen habe ich allein euch zugeordnet; ich heisse nicht Gott der Heiden, sondern Gott Israels. Rabbi Levi sagte: Zweierlei erbaten die Israeliten vom Heiligen gelobt sei Er: seine Herrlichkeit zu schauen und seine Stimme zu hören. Und sie schauten seine Herrlichkeit und hörten seine Stimme, wie es heisst: »ihr sprach: Nun hat ER unser Gott uns seine Erscheinung und seine Grösse sehen lassen« (Dtn 5,21), und ferner heisst es: »seine Stimme haben wir mitten aus dem Feuer gehört« (ebd.). Sie vermochten aber nicht zu bestehen, denn als sie an den Sinai kamen und ihnen die Offenbarung widerfuhr, hauchten sie ihre Seele aus ob seines Redens mit ihnen, wie es heisst: »Meine Seele geht aus, seiner Rede nach« (Hld 5,6). Die Tora aber legte vor dem Heiligen gelobt sei Er Fürsprache für sie ein: Gibt es denn einen König, der seine Tochter verheiratet und dabei seine Hausgenossen tötet? Die ganze Welt ist fröhlich und deine Kinder sterben?! Sogleich kehrte ihre Seele zurück, wie es heisst: »SEINE Weisung ist schlicht, die Seele wiederbringend« (Ps 19,8). Rabbi Levi sagte: Sollte denn Gott nicht gewusst haben, dass Israel vor dem Anblick seiner Herrlichkeit und vor dem Hören seiner Stimme nicht bestehen werde? Vielmehr sah der Heilige gelobt sei Er voraus, dass sie dereinst abtrünnig werden würden, und dann sollten sie nicht sagen können: wenn er uns seine Herrlichkeit und Grösse hätte schauen und seine Stimme hören lassen, wären wir nicht abtrünnig geworden; darum heisst es »Höre, mein Volk, ich will reden« (Ex. r. XIX 3).

In diesen Erzählungen finden sich zwei Methoden, den Unterschied zwischen Israel und den Weltvölkern zu erklären: Die Vertreter der ersten sind Rabbi Jochanan (3. Jh.), Rabbi Tanchuma (5. Jh.) und Rabbi Simon. Laut Rabbi Jochanan hauchten die Völker der Welt ihre Seelen aus, als sie die Stimme vernahmen, Israel dagegen hörte und nahm keinen Schaden. Rabbi Tanchuma spitzt die Gegensätze noch dahingehend zu, dass die Stimme zweischneidig ergangen sei, den Völkern, welche die Tora nicht annahmen, sei sie ans Leben gegangen, an die Israeliten dagegen sei sie nach dem Fassungsvermögen jedes einzelnen ergangen, d. h. es handelte sich jeweils um eine individuelle Anrede. Rabbi Simon sagt, die Stimme sei den Israeliten ein belebendes Mittel, den Völkern ein tödliches Gift gewesen, mit anderen Worten: den Völkern erschien Gott in seiner Eigenschaft des Numinosen, den Israeliten dagegen als *fascinans*. Der dialogische Charakter der Offenbarung wird in einem anderen, Rabbi Levi zugeschriebenen Ausspruch plastisch geschildert: »Rabbi Levi sagte: Der Heilige gelobt sei Er erschien ihnen wie so ein Bild, das in alle Richtungen Gesichter hat; tausend Menschen schauen es an, und es blickt auf sie alle zurück; so sagte beim Reden des Heiligen gelobt sei Er jeder einzelne Israelit: Mit mir hat er gesprochen« (Tanchuma Buber, Jitro XVII, S. 40). Der dialogische Charakter des Offenbarungsbegriffs erfährt weitere Differenzierung in einem anderen aggadischen Ausspruch, der zwischen der Anrede an die Frauen und der an die Männer unterscheidet:¹⁷ »So sprich zum Hause Jakobs« (Ex 19,3) – das sind die Frauen. Er sagte zu ihm: sag ihnen die Hauptzüge, die sie zu hören vermögen. »Melde den Söhnen Israels« (ebd.) – das sind die Männer. Er sagte zu ihm: sag ihnen die Ein-

¹⁷ Ex. r. XXVIII 2; vgl. Tanchuma Buber, Jitro, S. 40.

zelheiten, die sie zu hören vermögen. Eine andere Deutung: Wieso die Frauen zuerst? Weil sie eifrig in der Erfüllung von Geboten sind. Eine andere Deutung: Damit sie ihre Kinder zur Tora anleiten.

Rabbi Tachlifa aus Cäsarea sagte: Der Heilige gelobt sei Er sprach: Als ich die Welt erschaffen, erging das Gebot einzig und allein an Adam, erst nachträglich gelangte es an Eva, und sie übertrug es und brachte Verderben über die Welt. Wenn ich diesmal nicht zuerst die Frauen anrede, heben sie die Tora auf; darum heisst es: »So sprich zum Hause Jakobs.« Daraus folgt, dass die Sinai-Offenbarung Evas Übertretung wieder gutmachen sollte, gemäss dem Ausspruch von Rabbi Jochanan: »Als Eva von der Schlange überkommen, wurde sie von einem Makel behaftet; die Israeliten, die am Sinai standen, wurden ihres Makels wieder ledig, aber die Götzendiener, die nicht am Sinai standen, wurden ihren Makel nicht wieder los« (bJewamot 103b). Möglicherweise ist dieser Ausspruch gegen die christliche Vorstellung von der Erbsünde gerichtet: Den Heiden haftet die Sünde seit Evas Zeiten unauslöschlich an, aber Israel ist am Sinai kraft der Tora und der Gebote, die es auf sich nahm, davon rein geworden und bedarf fernerhin keiner Erlösung mehr davon.

Nach der zweiten Methode, wie sie sich bei Rabbi Levi (Ex. r. XIX 3) findet, bestand zum Zeitpunkt der Offenbarung kein Unterschied zwischen Israel und den Völkern: Beide starben an dem Erschrecken über die direkte göttliche Anrede, allerdings wurde Israel dank des Eingreifens der Tora vor den tödlichen Folgen der Sinai-Offenbarung errettet. Die Personifizierung der Tora dient hier zur Anrufung der göttlichen Erbarmens für Israel. Dagegen hat das Christentum einen anderen Weg gesucht, das göttliche Gericht und den Tod zu überwinden: den Glauben an den Gottessohn und sein erlösendes Opfer. Die Rabbinen aber betonten die Tora als Israels Weg zum Leben; nur sie vermag vor Gott Fürsprache einzulegen, Israel Leben zu verleihen.

Diese beiden Methoden stehen für zwei verschiedene Tendenzen: Rabbi Levis Ansatz ist möglicherweise eine Antwort an das Christentum, das den Glauben an den Gottessohn anstelle von Tora und Geboten proklamierte. Gegen das Mythologische der christlichen Auffassung wendet sich Rabbi Abahu sehr scharf: »Rabbi Abahu sagte: Dies gleicht einem menschlichen König, der regiert und dabei Vater, Bruder und Sohn hat. Der Heilige gelobt sei Er sprach: Bei mir ist das nicht so; ich bin der Erste – ich habe keinen Vater, ich bin der Letzte – ich habe keinen Bruder, und ausser mir ist kein Gott – ich habe keinen Sohn« (Ex. r. XIX 4). Dagegen scheint Rabbi Jochanans und Rabbi Tanchumas Ansatz sowie ein Rabbi Levi zugeschriebener Ausspruch (Tanchuma Buber, Jitro XVII, S. 40) keine polemische Spitze zu haben; dort wird Wert darauf gelegt, dass die Offenbarung dank der Tora, die Israel auf sich nahm, ihren schreckenregenden Charakter verlor und zur Grundlage einer dialogischen Beziehung zwischen Israel und seinem himmlischen Vater wurde. Gleichzeitig betonen diese Aussprüche den universalen Charakter der Offenbarung, deren »Stimme« überall hingelangt und sich in alle Sprachen übersetzt. Diese Vorstellung nimmt in den Worten Rabbi Abahus im Namen von Rabbi Jochanan eine andere Gestalt an: »Rabbi Abahu sagte im Namen von Rabbi Jochanan: Als der Heilige gelobt sei Er die Tora gab, zwitscherte kein Vogel, flatterte kein Huhn, brüllte kein Stier, die Ofanim flogen nicht, die Seraphim sagten nicht Dreimal-Heilig, das Meer regte sich nicht, die Geschöpfe sprachen nicht, sondern die Welt stand stumm und still – da ging die Stimme aus »Ich bin der Herr dein Gott«. Und ferner steht geschrieben »Diese Rede redete ER zu all eurem Gesamttring am Berg,

mit grossem Schall, und nichts weiter« (Dtn 5,19). Resch Lakisch sagte: Was bedeutet »und nichts weiter«? Wenn ein Mensch seinen Freund ruft, hat seine Stimme ein Echo, aber die Stimme, die aus dem Munde des Heiligen gelobt sei Er ging, hatte kein Echo. Das ist nicht so erstaunlich, wie es zunächst erscheinen mag; Elia versammelte doch die Baalspriester auf dem Karmel und sagte zu ihnen: »Ruft doch mit gewaltigem Schall! Er ist doch ein Gott!« (1 Kön 18,27). Was tat der Heilige gelobt sei Er? Er liess die ganze Welt verstummen, gebot den Oberen und den Unteren Schweigen, da war die Welt wüst und leer, als sei nichts Geschaffenes auf der Welt, wie es heisst: »aber kein Stimmenschall, kein Antwortender, kein Aufmerken!« (ebd. V. 29). Denn wenn ich spreche, sagen sie: Baal hat uns geantwortet. Um wieviel mehr gilt dies für den Augenblick, als der Heilige gelobt sei Er vom Sinai sprach; auch da hiess er die ganze Welt schweigen, damit die Menschen wissen sollten, dass ausser ihm keiner sei, dann erst sprach er »Ich bin der Herr dein Gott«. Und an anderer Stelle steht geschrieben »Ich selber, ich selber bins, der euch tröstet« (Jes 51,12)«. (Ex. r. XIX 9)

Offensichtlich enthält der Ausspruch zwei Aussagen:

- 1) Er betont, dass die Stimme an alle Völker gerichtet war, und
- 2) er entkräftet von vornherein jeden etwaigen Einwand, die Völker hätten den Ursprung der Stimme missverstanden, denn vor der Verkündung liess Gott das All verstummen.

Anderen Erzählungen zufolge hätte Gott die Tora zunächst allen Völkern angeboten, sie aber hätten sie nicht annehmen wollen (bSchabbat 88a). Ausserdem sind die Rabbinen bemüht, die weltweite Öffentlichkeit der Offenbarung hervorzuheben, so etwa Mechilta deRabbi Jischmael, Jitro I, S. 206: »Da lagerten sie in der Wüste« (Ex 19,2) – die Tora wurde ganz öffentlich, im Niemandsland gegeben, denn wäre sie im Land Israel gegeben worden, hätten die Völker der Welt¹⁸ sagen können, sie hätten keinen Teil daran; deshalb wurde sie ganz öffentlich, im Niemandsland gegeben, so dass sie erhalten konnte, wer immer da wollte. Wurde sie etwa zur Nachtzeit gegeben? Es steht doch geschrieben: »Es ward am dritten Tag, wies Morgen wurde« (Ex 19,16); wurde sie etwa heimlich gegeben? Es steht doch geschrieben: »Da ward Donnerschallen und Blitze« (ebd.); war der Schall etwa nicht vernehmlich? Es steht doch geschrieben: »Alles Volk aber, sie sahn das Donnerschallen« (Ex 20,18) und ferner: »SEIN Schall ist im Glanz« (Ps 29,4). Bileam der Frevler sprach zu allen, die um ihn standen: »ER wird Wehr seinem Volke geben« (ebd. V. 10), und sie alle huben an und sprachen: »ER wird sein Volk segnen mit Frieden« (ebd.).¹⁹ Nicht nur die weltweite Offenbarkeit der Tora-Verleihung wird hier betont, sondern auch die Möglichkeit jedes einzelnen Volkes, herzutreten und sie zu empfangen, denn sie wurde im Niemandsland, auf dem Sinai, gegeben. Jedermann hatte dort Zutritt und hätte sie empfangen können; und wer die Bedeutung der Stimme nicht verstand, konnte sie von Bileam, dem Völkerpropheten, erfahren. Diese Punkte werden hervorgehoben, um von vornherein jeglichen heidnischen Vorwurf zurückzuweisen, Gott habe nicht zu den Heiden gesprochen und Israels Tora sei eine partikularistisch-nationale. Auf die polemische Adresse dieser Aussagen werden wir noch zu sprechen kommen.

¹⁸ In der Mechilta steht: »den Völkern«, aber mit Berufung auf Jalkut Tehillim ist die obige Lesart vorzuziehen; gegen Horowitz in seiner Ausgabe S. 205, Anm. zu Zeile 17.

¹⁹ Mechilta deRabbi Jischmael, Massechta debaChodesch, Jitro I, S. 205 f.

2) Die Sinai-Offenbarung und die Propheten

Wie ist die Sinai-Offenbarung im Verhältnis zu den Gottesworten der Propheten zu verstehen? Auf diese Frage antwortet eine Erzähltradition, die den Brennpunkt des gesamten geistigen Lebens in Israel in der Sinai-Offenbarung sieht. Wenden wir uns der Betrachtung dieser Tradition und ihrer Aussagen zu: »Gott redete all diese Rede, er sprach« (Ex 20,1) – Rabbi Jizchak sagte: Was die Propheten dereinst in jeder Generation prophezeien würden, empfangen sie am Sinai, Mose sagt nämlich zu den Israeliten: »mit dem, der hier anwesend ist, uns gesellt heute stehend vor SEINEM unsres Gottes Antlitz, und mit dem, der nicht hier mit uns heute ist« (Dtn 29,14) – es heisst nicht »der nicht hier mit uns heute steht«, sondern »der nicht hier mit uns heute ist«; damit sind die Seelen gemeint, die erst noch geschaffen werden sollten, von denen man also noch nicht sagen konnte, dass sie »stehen«. Obwohl sie damals noch gar nicht existierten, empfing jeder einzelne von ihnen seinen Anteil. Ferner steht geschrieben: »Lastwort SEINER Rede an Israel durch Maleachi« (Mal 1,1) – es heisst nicht »zur Zeit des Maleachi«, sondern »durch Maleachi«, die Kunde hatte er nämlich bereits vom Sinai her in seinem Besitz, aber bis dahin hatte er keine Erlaubnis erhalten, sie zu verkünden . . . Und nicht nur alle Propheten erhielten ihre Kündigung vom Sinai, sondern auch die Gelehrten und Rabbinen, die in jeder Generation auftreten sollten, erhielten jeder seinen Anteil am Sinai, so steht doch geschrieben: »Diese Rede redete ER zu all eurem Gesamtring am Berg . . . mit grossem Schall, und nichts weiter« (Dtn 5,19). Rabbi Jochanan sagte: die eine Stimme teilte sich in sieben und diese wiederum in siebenzig Sprachen« (Ex. r. XXVIII 4)²⁰.

Diese Aggada enthält verschiedene Themen:

Mit den übrigen bereits angeführten aggadischen Aussprüchen gemein hat sie die grundlegende Annahme, dass die Sinai-Offenbarung ein öffentlicher feierlicher Akt unter Beteiligung des gesamten Volkes war. Allerdings geht sie noch darüber hinaus mit der Feststellung, dass die Israeliten aller Generationen in Gestalt ihrer körperlosen, präexistent bereits vorhandenen Seelen zugegen waren. Besonderer Wert wird auf die Anwesenheit der Propheten gelegt, die in künftigen Generationen in Israel erstehen sollten. Laut Rabbi Jizchak und Resch Lakisch empfangen die Propheten ihre Botschaft vom Sinai, d. h. ihre Sendung und Verkündigung war in der grossen Stimme, die Gott am Sinai erschallen liess, enthalten. Jeder einzelne erhielt bereits seinen Anteil, die Erlaubnis zur Kündigung allerdings erst viel später, zur jeweils ihm bestimmten Zeit. Demnach ist die Prophezeiung jedes einzelnen Propheten inhaltlich bereits am Sinai ergangen. Gott hat sich nur ein einziges Mal in der Geschichte Israels offenbart, und aus diesem Ereignis bezogen die Propheten und Seher aller späteren Generationen ihre Autorisation. Die Rabbinen gehen sogar so weit, dem späteren Eingreifen eines Transzendenten, wie z. B. einer Himmelsstimme, jegliche verpflichtende Autorität abzusprechen, wie eine berühmte talmudische Erzählung hervorhebt (bBaba mezia 59a/b).

Der oben zitierten Aggada zufolge weissagten die Propheten nicht kraft eines göttlichen Wortes, das zu ihren Lebzeiten an sie erging, sondern kraft dessen, was ihre präexistenten Seelen am Sinai erhielten; ebenso lehren die Schriftgelehrten nichts grundsätzlich Neues; in ihrer Schriftauslegung enthüllen sie nur, was Mose am Sinai bereits erfahren hatte: »Sogar was ein Meisterschüler der-

²⁰ Vgl. Tanchuma, Jitro XI. Zum Glauben an die Präexistenz der Seele vgl. Porter, *The Pre-existence of Soul in the Book of Wisdom and in Rabbinical Writings*, in: *Old Testament and Semitic Studies in Memory of W. R. Harper*, 1908, I, S. 207–269; E. E. Urbach, *Halacha und Prophetie* (hebr.), in: *Tarbiz* 18 (1947), S. 1–27, bes. S. 6, Anm. 48.

einst vor seinem Lehrer vortragen wird, ist schon dem Mose gesagt worden«.²¹ Diese Einstellung hebt die phänomenologische Sonderstellung der Prophetie in Israel eigentlich auf: im Grund besteht kein Unterschied zwischen Propheten und Schriftgelehrten; die einen wie die anderen haben das Ihrige am Sinai empfangen. Nach einer anderen Tradition (M Awot I 1) überliefern beide, was Mose am Sinai empfing; hier hat die Herabminderung des visionären und spontanen Elements der Prophetie ihren Höhepunkt erreicht. Nach der Sinai-Offenbarung hat sich nicht nur keinerlei weitere Offenbarung ereignet, laut Mischna Awot I 1 hatte an dieser Ur-Offenbarung auch kein Mensch ausser Mose teil. Sämtliche übrigen Führergestalten, die Ältesten, die Propheten, die Männer der Grossen Versammlung, überliefern nurmehr Moses Worte den späteren Generationen Israels.

Diese Aussprüche enthalten die radikale Verschärfung einer Tendenz, die sich in anderen Midraschim äussert, wo zwischen verschiedenen Graden der Prophetie unterschieden wird: Mose habe in einem »leuchtenden« oder »blanken« Spiegel geschaut, die übrigen Propheten dagegen nur in einem »verschmutzten« oder »trüben«.²² Ähnlich lautet ein anderer aggadischer Ausspruch, wo 1 Chr 4,18 auf Mose gedeutet wird: »den Vater von Socho« – das war der Vater sämtlicher Propheten, die im Heiligen Geist schauten (hebr. *sochim*); Rabbi Levi sagte, das ist arabisch, in Arabien nennt man nämlich den Propheten *sochaja*.²³ In diesen Aussprüchen erreichte Mose in der Tat die höchste Stufe prophetischer Schau, aber auch die anderen Propheten waren doch wenigstens Seher. Demgegenüber streitet die oben ausführlich behandelte Überlieferung den Propheten jegliche Sonderstellung ab. Dies ging so weit, dass Rabbi Awdimai aus Haifa sagen konnte: »Am Tage der Tempelzerstörung wurde die Prophetie den Propheten genommen und den Schriftgelehrten gegeben; ist also ein Schriftgelehrter nicht eigentlich ein Prophet? Man sagt doch: von den Propheten wurde sie zwar genommen, nicht aber von den Schriftgelehrten. Man sagt auch: Ein Gelehrter ist mehr als ein Prophet« (bBaba batra 12a).²⁴

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass die Tendenz, die Prophetie als Sonderform göttlicher Offenbarung an die Menschen über die Generationen Israels hin zu neutralisieren, in der Aggada zweierlei paradoxen Ausdruck findet: in den bereits angeführten Quellen werden die Propheten zu blossen Tradenten erniedrigt, die nach der Tempelzerstörung von den Schriftgelehrten abgelöst worden seien; sie sind jeglicher Sonderstellung verlustig gegangen. Hand in Hand mit dieser Tilgung der Prophetie als einer pneumatischen Erscheinung geht eine Herabminderung ihres intellektuellen Rangs: Ein Prophet darf nichts Neues bringen, die Worte der Propheten enthalten nichts, was nicht in der Tora bereits gegeben wäre²⁵, und manche Gelehrten stellten sogar die erstaunte Frage, inwiefern die prophetischen Bücher überhaupt zu den Heiligen Schriften gehörten: »Rabbi Abba bar Chanina sagte: Hätte Israel nicht gesündigt, so hätte es nur die fünf Bücher Moses sowie das Buch Josua, das den Wert des Landes Israel enthält, das bedeutet: »denn in einer Fülle von Weisheit ist Verdruss die Fülle« (Koh 1,18)«²⁶; »wenn

²¹ jPea IV 5; jMegilla IV 1; jChagiga I 5; Ex. r. XLVII 1; bMegilla 19b. In Ex. r. XLVII 1 lautet die Stelle: »Sogar was ein Schüler den Meister fragt, hat der Heilige gelobt sei Er dem Mose zu jener Stunde gesagt.« Vgl. Urbach im oben, Anm. 20 angegebenen Aufsatz, Anm. 49; zur Himmelsstimme s. ebd. S. 19 ff.; S. 23 ff.

²² Lev. r. I 14, Ed. Margaliot S. 30–32; bSukka 45b; bSanhedrin 97b.

²³ Lev. r. I 3, S. 9.

²⁴ Dazu Urbach a. a. O., S. 9 ff.; dort auch zusätzliche Quellen.

²⁵ Die meisten einschlägigen Quellen bei Urbach, a. a. O., S. 2 ff.

²⁶ bNedarim 22b; Koh. r. I 13; jMegilla I 7 (70d): »Raw, Rabbi Chanina, Rabbi Jochanan und bar Kappara und Resch Lakisch sagten: Diese Rolle

sie meinen Worten gehorcht hätten, wären sie keines Prophetenworts bedürftig gewesen²⁷. Demnach werden »Propheten und Schriftwerke dereinst aufgehoben, aber die fünf Bücher Moses werden dereinst nicht aufgehoben«²⁸, »denn es steht nichts in Propheten und Schriftwerken, worauf Mose in der Tora nicht bereits hingewiesen hätte«²⁹. Das heisst, nur Israels Sünde ist daran schuld, sonst hätten die Scheltreden der Propheten überhaupt nicht aufgeschrieben zu werden brauchen.

Neben der Bestreitung der Prophetie als eines einmaligen Phänomens findet sich in den Quellen deutliche Kritik am Auftreten der Propheten mit ihrer Zurechtweisung und grimmigen Anklage gegen das Volk, denn darin reden sie übel wider Israel. Vielmehr wird von ihnen verlangt, Fürsprache für ihr Volk einzulegen und bis zur Selbstaufopferung für Israel einzutreten; wie sich noch herausstellen wird, liegt dieser Richtung eine eindeutig anti-christliche Tendenz zugrunde. So tadelt Rabbi Jochanan an Hosea, dass er auf die göttliche Anklage gegen Israel nichts erwidert habe, nicht gesagt habe »es sind doch deine Kinder, die von dir Begnadeten, Söhne Abrahams, Isaaks und Jakobs, hab Erbarmen mit ihnen. Nicht nur das sagte er nicht, sondern er sagte sogar: Herr der Welt, die ganze Welt ist dein – tausche sie gegen ein anderes Volk aus« (bPessachim 87a/b).³⁰ Er erklärt Gottes Gebot an den Propheten, eine Hure zur Frau zu nehmen, als pädagogische Massnahme, ihn zum Fürsprecher zu machen, damit er fähig werde, für Israel um Erbarmen zu flehen; »was soll ich mit diesem Alten machen? Ich will ihm sagen: geh, nimm dir eine Hure und zeuge mit ihr Hurenkinder, danach will ich zu ihm sagen: schick sie weg; wenn er imstande ist, sie wegzuschicken, will auch ich Israel wegschicken!«³¹

Besonders scharfe Kritik wurde an Jesaja und an Elia geübt, selbst Mose blieb nicht verschont. Unter den Hauptkritikern war Rabbi Simon, der Vater von Rabbi Jehuda, auf den sich die Aussagen sämtlicher Amoräer gründen. Diese Exegese geht aus von einem Vers des Hohenliedes: »sehst nimmer mich an, dass ich eine Schwärzliche bin« (1,6). »Rabbi Simon hub an: »Verleumde nimmer einen Knecht bei seinem Herrn« (Spr 30,10) – die Israeliten heissen Knechte, wie geschrieben steht: »denn mir sind die Israeliten Knechte« (Lev 25,55), und die Propheten heissen Knechte, wie geschrieben steht: »denn nicht tut mein Herr, ER, irgend etwas, er habe denn seinen Beschluss offenbart seinen Knechten den Propheten« (Am 3,7) – weh dir, Knecht, klage deinen Mitknecht nicht an! Die Gemeinde Israels wirft den Propheten vor: Ihr habt mich angeschwärzt bei dem, der da sprach und die Welt ward. Keiner hat mich lieber gehabt als Mose, aber dafür, dass er gesagt hat »hört doch, ihr Widerstrebenden!« (Num 20,10) wurde über ihn verhängt, dass er nicht ins Land Israel kam; keiner hat mich lieber gehabt als Jesaja, aber weil er gesagt hat »weh mir, denn ich werde geschweigt« (Jes 6,5), sprach der Heilige gelobt sei Er: Was unterstehst du dich, du hast dein Leben verwirkt! Und inwiefern »und ich bin sesshaft inmitten eines Volkes maklig an Lippen« (ebd.)? Gleich dahinter steht doch: »Aber von den Brandwesen (*serafim*) flog eines zu mir, eine Glühkohle (*rizpa*) in der Hand« (ebd. V. 6), was ist das? Rabbi Schemuel bar Nachman sagte: eine Glühkohle (*rizpa*), mit der

glüht man einem den Mund aus (*roz^ezim pā*), der über Israel übel redet«³². Ähnlich steht bei Elia: »Er sprach: Eifrig geeifert habe ich für DICH, den Gott der Heerscharen, denn verlassen haben die Israeliten deinen Bund« (1 Kge 19,10) – er antwortete: meinen Bund, nicht deinen; »deine Altäre haben sie zerstört« – er antwortete: meine Altäre, nicht deine; »deine Propheten haben sie mit dem Schwert umgebracht« – er antwortete: (es sind meine Propheten, was geht das dich an?). Er sprach: »ich allein bin übrig«, und was steht dort? »Er blickte sich um, da war zu seinen Häupten Glühsteinbackwerk (*cugat r^ezafim*)« (ebd. V. 6). Rabbi Schemuel bar Nachman sagte: Damit glüht man einem den Mund aus (*roz^ezim pā*), der über Israel übel redet.«³³ Ebenso heisst es von Mose: »Mose antwortete, er sprach: »Da aber, sie werden mir nicht vertrauen« (Ex 4,1). Bei der Gelegenheit hat sich Mose ungebührlich geäussert. Der Heilige gelobt sei Er hatte ihm doch gesagt: »sie werden auf deine Stimme hören«, er aber erwiderte: »sie werden mir nicht vertrauen«. Sogleich erwiderte ihm der Heilige gelobt sei Er auf seine Weise, er gab ihm Zeichen gemäss seinen Worten. Danach steht nämlich geschrieben: »ER sprach zu ihm: Was ist das in deiner Hand? Er sprach: Ein Stab« (ebd. V. 2), d. h. nach dem, was da in deiner Hand ist, sollst du bestraft werden, weil du üble Nachrede über meine Kinder führst, wo sie doch Gläubige, Söhne von Gläubigen sind; Gläubige – wie es heisst: »Und das Volk vertraute« (ebd. V. 31), Söhne von Gläubigen – wie es heisst: »Er aber vertraute IHM« (Gen 15,6). Mose hatte die Handlungsweise der Schlange ergriffen, die ihrerseits üble Nachrede über ihren Schöpfer geführt hatte, wie es heisst: »Gott ists bekannt, dass am Tag, da ihr davon esset, eure Augen sich klären und ihr werdet wie Gott, erkennend Gut und Böse« (Gen 3,5), und wie die Schlange bestraft wurde, soll auch dieser dereinst bestraft werden. So steht doch unmittelbar dahinter: »Er aber sprach: Wirf ihn auf die Erde! Er warf ihn auf die Erde, und er wurde zur Schlange.« Weil er gehandelt hatte wie die Schlange, zeigte ihm der Heilige gelobt sei Er die Schlange, um ihm zu sagen: du hast gehandelt wie eine Schlange« (Ex. r. III 15).

Mose, Jesaja und Elia werden bestraft für üble Nachrede, die sie wider Israel geführt haben, d. h. ihre Scheltrede wird ihnen als Sünde angerechnet. Demgegenüber wird von den Propheten verlangt, sich für Israel aufzuopfern; dies geht aus einem Gespräch Gottes mit Jesaja bei dessen Berufung hervor: »Jesaja sagte: Ich ging in meinem Lehrhaus auf und ab, da hörte ich die Stimme des Heiligen gelobt sei Er: »Wen soll ich senden, wer wird für uns gehn?« (Jes 6,8); ich habe den Micha gesandt, den schlugen sie auf den Backen, wie geschrieben steht: »mit dem Stecken schlagen sie auf die Wange« (Mi 4,14), ich habe den Amos gesandt, den nannten sie einen Stotterer . . . also wenn soll ich senden, wer wird für uns gehn? Sogleich sprach ich: »Da bin ich, sende mich!« Er antwortete ihm: Jesaja, mein Sohn, sie sind widerwärtige Leute, sie machen viel Mühe, wenn du es auf dich nimmst, von meinen Kindern erniedrigt und geschlagen zu werden, dann geh als mein Gesandter, wenn aber nicht, dann gehst du nicht. Er antwortete: Seis drum, »den Schlagenden gab ich hin meinen Rücken« (Jes 50,6).«³⁴

³² Pessikta rabbati (Ed. Friedmann) XXXIII, 151b liest: »Was ist eine Glühkohle (*rizpa*)? Rabbi Schemuel bar Nachman sagte: Es läuft der Mund (hebr.: *raz pā*) dessen, der über meine Kinder üble Nachrede geführt hat«; vgl. die Anmerkungen des Herausgebers, dort auch Parallelen.

³³ Cant. r. I 6 – angeführt bei Urbach, The Sages, S. 560 nach MS Parma 1240. Dort auch Parallelen und Bemerkungen zur Lesart. Vgl. meinen Aufsatz, Die Berufung des Jesaja in der rabbinischen Überlieferung (hebr.), in: Die Bibel und die Geschichte Israels (hebr.), Jerusalem 1972, S. 32 ff.

³⁴ Lev. r. X 2, S. 197.

ist dem Mose am Sinai mitgeteilt.« Vgl. Urbach, in: Tarbiz 18 (1947), 8, Anm. 59.

²⁷ Pessikta deRaw Kahana CXVII 2.

²⁸ jMegilla I 7 (70d).

²⁹ Num. r. X 6; Urbach, a. a. O., Anm. 47 und 62.

³⁰ Dazu E. E. Urbach, The Sages – Their Concepts and Beliefs, Jerusalem 1975, S. 554–564 mit sehr viel Material zu dieser Frage.

³¹ Dazu mein Aufsatz, Die Hochzeit des Hosea als prophetisches Symbol (hebr.), in: GS Diem, Jerusalem 1958, S. 269 ff.

Und folgendes wird im Namen von Rabbi Natan überliefert: »Die Väter und die Propheten haben sich für Israel aufgeopfert.«³⁵ Von Mose heisst es: »Weshalb wurde Mose ein leuchtendes Antlitz zuteil, wie es doch eigentlich erst den Gerechten in der künftigen Welt zukommt? Weil er den Willen des Heiligen gelobt sei Er tat, weil er zeit seines Lebens um die Ehre des Heiligen gelobt sei Er und um die Ehre der Israeliten besorgt war, weil er sehnlichst danach Ausschau hielt, dass endlich Frieden herrsche zwischen Israel und seinem himmlischen Vater.«³⁶ Zwar ist bekannt, dass »die Propheten von Hause aus Gesandte heissen«³⁷, d. h. Boten Gottes, aber ihre Aufgabe besteht darin, die Interessen beider Seiten zu vertreten, Frieden zwischen Israel und dessen himmlischem Vater zu stiften, d. h. für Israel Fürsprache einzulegen.

Zusammenfassend sei auf folgende Strukturveränderungen hingewiesen, die sich im Selbstverständnis der Rabbinen herauskristallisierten:

1) Die Propheten werden von Visionären und Pneumatikern zu blossen Traditionsträgern degradiert und nähern sich der Gestalt des Schriftgelehrten, der hauptsächlich Überliefertes weitervermittelt. Geistesgeschichtlich bringen sie nichts Neues, sondern sprechen nur das aus, was von Urzeiten für sie am Sinai bestimmt war. Das spontane und schöpferische Element der geschichtlichen Prophetengestalten wird vom rezeptiven völlig überlagert. Statt dessen wird den Propheten die Aufgabe zugewiesen, für Israel zu beten, Fürsprache für es einzulegen, es zu rühmen und für es zu leiden, ähnlich wie die Gerechten und Frommen, denen wir in Dutzenden von Volkserzählungen in der talmudischen und midraschischen Literatur begegnen.³⁸ Diese Reinterpretation der Gestalt des Propheten verleiht der Tatsache Ausdruck, dass die nationale Führung der Rabbinen das visionäre und pneumatische Element der Prophetie gänzlich zurückgedrängt hatte. Die kühnen Schriftauslegungen, Reinterpretationen, Verordnungen und Neuerungen der Rabbinen entsprachen den neuen Lebensbedingungen Israels. Dabei fühlten sich die Rabbinen mitnichten als Reformatoren, die mit der Tradition brechen. Ganz im Gegenteil, sie waren von dem Bewusstsein getragen, die in den unerschöpflichen Worten Gottes enthaltenen Potenzen nach den Bedürfnissen ihrer Generation aktualisiert zu haben.

2) Eine zweite Tatsache, die sich aus unseren Darlegungen ergibt, ist die Idealisierung Israels den anderen Völkern gegenüber, um es der Sinai-Offenbarung für würdig darzustellen. Deshalb ist es unzulässig, schlecht über Israel zu reden, und ein Prophet, der dies tut, wird prompt bestraft. Die Tora sei allen Völkern angeboten worden, doch hätten diese sie zurückgewiesen. Einzig und allein Israel habe sie angenommen. Hand in Hand hiermit geht die radikale Demokratisierung der prophetischen Schau, des prophetischen Pneumas, dessen alle Volksschichten am Schilfmeer und am Berg Sinai teilhaftig wurden (dazu s. oben).

E. Die polemische Adresse

Wie sind diese Strukturveränderungen zu deuten? Zweifelloso sind sie mindestens teilweise der Ausdruck des immanen soziologischen Umbruchs, der das jüdische Volk zur Zeit des Zweiten Tempels und danach erfasste. Doch sind es auch äussere geschichtliche Faktoren, die mit dem Existenzkampf Israels in einer feindlichen Umwelt zusammenhängen, welche diesen Prozess förderten.

³⁵ Mechilta deRabbi Jischmael, Massechta dePassecha, Bo I, Ed. Horowitz/Rabin S. 4.

³⁶ Seder Eliahu rabba IV, Ed. Friedmann S. 17.

³⁷ Lev. r. I 1, S. 1–4.

³⁸ Vgl. Gad Ben-Ami Zarfaty, *Fromme Männer der Tat und die Ersten Propheten* (hebr.), in: Tarbiz 26 (1957), S. 126–130.

Im folgenden werden wir uns etwas eingehender mit diesen Faktoren befassen.

1) Scheltrede und Gebet bei den Propheten

Was die Propheten betrifft, so besteht bereits in der Bibel eine gewisse Spannung zwischen ihrer Eigenschaft als Boten, die göttliches Strafgericht verkünden und strenge Scheltrede im Munde führen, und ihrer Eigenschaft als Fürsprecher für ihr Volk. Als Gott dem Abraham offenbarte, was er mit Sodom und Gomorrha vorhatte (Gen 18,17 ff.), machte Abraham ihm Vorstellungen: »Willst du wirklich den Bewährten rafften mit dem Frevler? ... das sei ferne! Aller Erde Richter, sollte der nicht Recht tun?« (ebd. VV 23,25), und handelte mit Gott um jedes einzelne Menschenleben. Und Gott sagt zu Abimelech im Traum: »Nun aber gib die Frau des Mannes zurück, denn er ist ein Prophet, und er wird für dich beten, so dass du am Leben bleibst« (Gen 20,7).

Auch als das Volk dem Tode nah ist und das göttliche Feuer unter ihm wütet, erhebt sich Mose: »da betete Mose zum Herrn« (Num 11,2); auch für Miriam betet er: »ach Gott, ach heile sie!« (Num 12,13), ebenso für Aron: »Und da wider Aaron ER sehr erzürnte, ihn zu vertilgen, betete ich auch für Aron zu jener Frist« (Dtn 9,20). Nach der Sünde des Goldenen Kalbs und nach der Sache mit den Kundschaftern ist es seine Fürbitte, die das göttliche Strafgericht abwendet (Ex 32,11 f.; Num 14,13–19). Samuel betet für das Volk in Mizpa (1 Sam 7,5 ff.). Amos beginnt seine Prophetenlaufbahn mit der zweimaligen Bitte um Nachsicht und Vergebung für das Volk (Am 7,2,5). Jeremia widerspricht gelegentlich den Worten seines göttlichen Auftraggebers. Er beteiligt sich an dem öffentlichen Gebet anlässlich einer Dürre (Jer 14). Habakuk schreit im Gebet ob der Bedrückung durch die Kasdäer und stellt dabei die Frage nach der Gerechtigkeit im Geschichtsverlauf mit erneuter Schärfe (Hab 1).

Tatsächlich ist das Gebet ein integraler Bestandteil der prophetischen Wirksamkeit³⁹ und das neben ihrer Eigenschaft als göttliche Boten, die dem Volk Gottes Wort verkünden und es zurechtweisen. Durch diesen polaren Gegensatz zwischen Anklage und Fürsprache entsteht eine innere Spannung, die von Anfang bis Ende der prophetischen Epoche ein Charakteristikum des Propheten ist.

Diese Spannung verschwindet völlig in der apokalyptischen Literatur, wo visionäre Schreiber zu Wort kommen, die ihre Visionen aufzeichnen, ohne warnend und mahnend unter Volk zu gehen. Sie sind zwar Visionäre, aber ohne Sendungsbewusstsein, so dass nur das Gebet bleibt, das sie in ihrem Herzen sprechen, wie Daniel, der für sein Volk betet (Dan 9,3 ff.), und Henoch, der für Asasel und seine Gefährten betet (1 Hen 13 f.). Laut Jub 1,19–21 betet Mose für Israel, Gott möge ihnen »ein reines Herz und einen heiligen Geist« verleihen. Laut 2 Hen 12,19–21 betet Abraham zu Gott, er möge ihn aus der Hand der bösen Geister erretten, die das Denken und Trachten des Menschen regieren. Das visionäre Buch Esra enthält Gebete dieses Sehers für Volk und Land. Hier kommt der apokalyptische Seher in die Nähe des volkstümlichen Gerechten und Frommen, wie wir ihn in den aggadischen Teilen von Talmud und Midrasch finden. Demnach haben die Rabbinen den klassischen Propheten nach dem Muster des betenden und fürsprechenden apokalyptischen Sehers, den sie vor Augen hatten, bewertet. Die Motivation für diese Veränderung, die sie am Bild des historischen Propheten vollzogen, bezogen sie allerdings aus ihrem Kampf gegen das Christentum:

Wie allgemein bekannt, suchte das Christentum sowohl

³⁹ Dazu Jochanan Muffs, *Betrachtungen zum prophetischen Gebet in der Bibel* (hebr.), in: Eretz Israel 14 (1978), S. 48–54.

seine Botschaft als auch seine Angriffe auf das Judentum durch die Auslegung von Schriftversen zu untermauern, die zumeist aus prophetischen Büchern genommen waren; es behauptet, die christliche Kirche sei das »Israel nach dem Geiste« und somit die rechtmässige Erbin des »Israel nach dem Fleische«. Die Kirche ist der Sohn der Freien, während das Israel nach dem Fleische der Sohn der Magd ist (Gal 3,26; 4,21; Röm 2,28). Die Kirche beanspruchte für ihre Mitglieder den Status von »Jüngern Jesu nach dem Geiste«.⁴⁰ Sie tragen Jesu Geist in sich (Petr 1,1); sie sind der Liebe wert, denn er hat sein Kommen vorhergesagt und sie haben ihn erwartet.⁴¹ Ausserdem gibt es Röm 3,9–31 die extreme Gegenüberstellung von Glauben und Werken, wonach nur der Glaube an Jesus von Sünde und Tod erlöst, nicht aber die Erfüllung von Geboten.

2) Das Christentum und der Erwählungsgedanke

Der eben erwähnte Abschnitt des Römerbriefs enthält einen der schärfsten Angriffe auf das Judentum; dort steht: »Es ist keine Furcht Gottes vor ihren Augen. Wir wissen aber, dass, was das Gesetz sagt, das sagt es denen, die unter dem Gesetz sind, auf dass aller Mund verstopft werde und alle Welt Gott schuldig sei; darum dass kein Fleisch durch des Gesetzes Werke vor ihm gerecht sein mag; denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde... So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben. Oder ist Gott allein der Juden Gott? Ist er nicht auch der Heiden Gott? Ja freilich, auch der Heiden Gott. Sintemal es ist ein einiger Gott, der da gerecht macht die Beschneittenen aus dem Glauben und die Unbeschnittenen durch den Glauben. Wie? Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf.«⁴²

Hier wird ein schwerer Vorwurf erhoben; hier wird nämlich behauptet, dass die Werke des Gesetzes, d. h. die Erfüllung der biblischen Gebote, eigentlich nur eine gewissermassen innerjüdische Ethik seien, denn sie beträfen nur diejenigen, »die unter dem Gesetz sind«, mit dem Ziel, alle Welt vor Gott schuldig zu sprechen. Der Lehre von den Werken, die nicht von der Sünde zu erlösen vermag – ganz im Gegenteil, dadurch kommt erst »Erkenntnis der Sünde« – stellt Paulus die Lehre vom Glauben gegenüber, die sich an jeden Menschen kraft seines Menschseins richtet: demnach ist der Glaube die Gewähr dafür, dass Gott nicht nur der Gott der Juden, sondern der Gott aller Menschen ist. Hier wird der paradoxe Versuch unternommen, zu zeigen, dass der christliche Glaube die eigentliche Erfüllung der Tora sei, denn im Unterschied zu den biblischen Geboten, die nur Israel betreffen und durch die nur Israel vor Gott gerecht, die übrigen Völker aber schuldig werden, bietet der Glaube jedem Menschen Erlösung. Darin besteht der Erweis, dass Gott tatsächlich der Gott der ganzen Welt ist. Diese paulinischen Einwände gegen den jüdischen »Partikularismus« berühren sich mit den Angriffen, die heidnische Schriftsteller wiederum gegen das Christentum als gegen eine judaisierende Sekte richteten. Am tiefgründigsten hat sich Julian Apostata zu dieser Frage geäussert, und zwar in seiner Schrift »contra Galilaeos«, die er im Jahre 363, wenige Monate vor seinem Tod im Perserkrieg, verfasste. Der erste Teil dieser Schrift ist fast zur Gänze in den Schriften des Bischofs Cyrill von Alexandria (5. Jh.) erhalten, der sie anführte, um sie zu widerlegen. Im folgenden zitieren wir aus der von Wright 1923 rekonstruierten Version.⁴³

⁴⁰ Ignatius, ad. Magn. (ed. Zahn), S. 2.8.138.

⁴¹ Ebd. S. 74; vgl. dazu die Bemerkungen von Urbach in seinem oben, Anm. 20 genannten hebräischen Aufsatz S. 7.

⁴² Röm 3, 18–20.28–31.

⁴³ Julianus, Contra Galilaeos, in: Loeb Classical Library Bd. 3; vgl. fer-

3) Der Erwählungsgedanke und die heidnische Welt

Julian polemisiert in der Hauptsache gegen den jüdischen Erwählungsgedanken, der in leicht abgewandelter Form ins Christentum übernommen worden sei:

»Mose hat gesagt, dass der Welterschöpfer das Volk der Hebräer erwählt hat und ihnen seine ganze Sorge gilt; ebenso hat Mose ihm die Vorsehung über ausschliesslich dieses (sc. Volk) in die Hände gelegt. Was die anderen Völker betrifft, so steht bei ihm nichts darüber, wie oder unter welchen Gottheiten diese leben... 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...« (ebd. 99 E. 100 A).

Er bezichtigt Paulus der Doppelzüngigkeit, denn einmal behaupte er, nur die Juden seien Gottes Erbteil, und ein andermal verkünde er, Gott sei auch der Heiden Gott. Danach fährt er fort: »Wir sind berechtigt, an Paulus folgende Frage zu richten: Wenn Gott nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden Gott ist, wie kommt es dann, dass er den Juden die Gnade der Prophetie verliehen, ihnen Mose, die Salbung und die Propheten sowie die Tora gesandt hat... uns dagegen keinen Propheten, keine Salbung, keinen Lehrer und keinen Kündler, uns die uns bereitete Gnade seiner Liebe kundzutun. Ja noch mehr: Er hat uns Zehntausende lang, wenn ihr wollt Jahrtausende lang, ignoriert und es zugelassen, dass alle Erdbewohner vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang, vom hohen Norden bis in den tiefsten Süden, Götzen dienten, wie ihr sie aufgrund groben Unverständnisses nennt, mit Ausnahme eines einzigen kleinen Volkes, das sich vor weniger als zweitausend Jahren in Palästina niedergelassen hat. Wenn er also in gleichem Masse unser aller Gott und der Schöpfer des Alls ist, weshalb hat er sich dann von uns so ferngehalten? Richtiger wäre demnach wohl die Annahme, dass der Gott der Hebräer nicht der Schöpfer der ganzen Welt, auch nicht der Herrscher über alles ist, vielmehr ist er, wie ich gesagt habe, eingeschränkt, er ist als durch die Gemeinschaft mit anderen Göttern begrenzt zu betrachten« (100 C.D; 106 C.D).

In der Fortsetzung spricht er von der Verschiedenheit der einzelnen Völker und davon, dass deren Gesetze jeweils ihrer Natur entsprechen.

»Es ist völlig klar, dass die Natur des Menschen die ihm gemässen Gesetze verordnet hat: kultivierte und menschliche bei denen, welche die Menschlichkeit über alles schätzen; wilde und unmenschliche bei denen, in deren Innern eine Natur mit negativen Eigenschaften wurzelt; die Gesetzgeber fügten nämlich nur wenig zu ihrer Natur und ihren Neigungen hinzu, durch ihre Erziehung...« (131 C).

»Und was die Verschiedenheit von Eigenschaften und Gebräuchen betrifft, so hat dies weder Mose noch jemand anders erläutert, obwohl die Unterschiede zwischen den Menschen auf dem Gebiet der Sitten und staatlichen Gepflogenheiten von Völkern weit grösser sind als die sprachlichen. Denn welcher Hellene würde sagen, man solle sich mit Schwester, Tochter oder Mutter ehelich verbinden? Aber unter den Persern gilt dies als gut und richtig. Soll ich sie wirklich alle einzeln aufzählen, die Freiheitsliebe und den Mangel an Zucht unter den Germanen, die Demut und Unterwürfigkeit unter Syrern, Persern und Parthern, ja überhaupt unter allen Barbaren in Osten und Süden, ebenso die Völker, die despotischer regiert werden und die's zufrieden sind? Wenn also diese überaus grossen und gewichtigen Unterschiede ohne grössere

ner D. Rokeach, Kaiser Julian und die heidnische Reaktion (hebr.), in dem Sammelband Die Persönlichkeit (hebr.), Jerusalem 1965, S. 79–92.

göttliche Vorsehung gesetzt sind, weshalb machen wir uns dann vergeblich solche Mühe und dienen dem, der uns überhaupt nicht beachtet?» (138 A–C).

»Wenn nun, wie wir gesagt haben, die Unterschiede in Gesetzen und Gebräuchen in jedem einzelnen Volk nicht von einem über das jeweilige Volk gesetzten Gott herrühren, der für es verantwortlich ist (und Engel und Dämon und eine besondere Gruppe von dienstbaren Geistern unter sich hat, die den oberen Mächten behilflich sind), müsste bewiesen werden, wie diese Unterschiede durch jemand anders angelegt wurden. Schliesslich genügt es nicht, zu sagen »Gott sprach – und es ward«, denn die Natur der Geschöpfe muss mit den Geboten Gottes in Einklang stehen . . .« (143 A–B).

Sehr eingehend führt er den Zusammenhang zwischen der Natur und den göttlichen Geboten im folgenden Abschnitt aus: » . . . das Menschengeschlecht ist sterblich und vergänglich. Demnach müssten auch seine Werke vergänglich, Wechsel und Veränderung jeglicher Art unterworfen sein, da aber Gott ewig ist, müssten auch seine Gebote dies sein. Wenn sie dies aber sind, dann sind sie entweder die Natur des Vorhandenen oder stehen doch wenigstens mit der Natur des Vorhandenen in Einklang, denn wie sollte die Natur gegen die Gebote Gottes kämpfen? Und wie sollte sie etwa böswillig von der freiwilligen Übereinstimmung (ὁμολογία) abweichen? . . . Ähnlich verhält es sich auch mit den politischen Ordnungen der Völker, er hat nicht durch blossen Befehl bewirkt, dass ihre Natur solchermassen beschaffen sei, er hat uns auch nicht nur auf diese Verschiedenheit hin angelegt« (143 C–D).

Julians Äusserungen gründen sich demnach auf folgende Voraussetzungen:

1. Israels Tora ist engstirnig und unsinnig, insofern als sie davon ausgeht, dass Gott sich nur um ein einziges Völkchen gekümmert habe, das sich vor Zeiten in einem Teil von Palästina niedergelassen hatte; ihm allein habe er Tora, Propheten, Salbung etc. verliehen, die übrigen Erdvölker dagegen sträflich vernachlässigt.

2. Diese Tora sei nicht sinnvoll, sie erklärt die Verschiedenheit der Völker und ihrer Gepflogenheiten nicht, es sei denn, man geht davon aus, dass der Gott der Hebräer eine Lokalgottheit und nicht der Schöpfer Himmels und der Erden gewesen sei, was er nach biblischer Aussage aber war.

3. Julian erläutert in der Fortsetzung seiner Ausführungen, dass die Völker durch die ihnen zu Vormündern gesetzten Gottheiten geschaffen wurden; diese hätten die verschiedenartigen Gesetze jeweils gemäss dem Volkscharakter gegeben. Demnach liesse sich die Vielfalt der unterschiedlichen Gesetze nur durch die Annahme erklären, dass sie auf einer Vielzahl von Schutzgöttern beruhen, nicht aber auf der Grundlage des jüdischen Monotheismus.

Demnach ist es in erster Linie der Vorwurf des Partikularismus, den Julian, hier als Sprecher des Heidentums überhaupt, gegen das Judentum erhebt. Er knüpft ihn an die Idee des Monotheismus selbst, welche einen Glauben an die Existenz von Schutzgöttern einzelner Völker nicht zulässt. Ausserdem verwirft er auch die Glaubenslehre des Christentums; seine Abweichung von der biblischen Lehre entbehre der inneren Kohärenz, wobei bereits die Bibel gemessen am römisch-hellenistischen Polytheismus ein minderwertiges Werk sei. Gegen die jüdische Tora, wo von einem einzigen Gottesgesetz die Rede ist, führt er einen Relativismus im Bereich von Gesetz und Brauchtum gemäss des Pluralismus von »Naturen« der Weltvölker ins Feld. Die Midraschim, die wir zum Teil angeführt haben, kämpfen demnach an beiden Fronten zugleich. Eine Ent-

gegnung auf die Leugnung von Israels Erwähltheit sowie auf den Vorwurf des Partikularismus ist folgender Midrasch: »Der Heilige gelobt sei Er sprach zu Israel: Gott bin ich über alle Weltbewohner, aber meinen Namen habe ich nur euch zugeordnet. Ich heisse nicht »Gott der Heiden«, sondern »Gott Israels« (Ex. r. XIX 3). Hier ist unmissverständlich zum Ausdruck gebracht, dass der Erwählungsgedanke zum Universalismus keineswegs in Widerspruch steht; dies ist sowohl gegen das junge Christentum gerichtet, welches behauptet, nicht dem »Israel nach dem Fleische«, sondern ihnen habe Gott »seinen Namen zugeordnet«, als auch gegen den Polytheismus, welcher den Erwählungsgedanken überhaupt ablehnt. Statt dessen entfaltet Julian von neuem die polytheistische Lehre, wonach jedes Volk seinen göttlichen Schutzpatron habe, der seinen nationalen Charakteristika entspreche, sei es, weil er auf die Gestaltwerdung des betreffenden Volks eingewirkt habe, sei es, weil er vom obersten Gott eben wegen seiner persönlichen Eignung über dieses und kein anderes Volk eingesetzt worden sei. Gegen den Vorwurf, Gott habe den Völkern weder Tora noch Prophetie noch Salbung verliehen, wenden die Rabbinen in zahlreichen Aussprüchen, von denen einige oben angeführt sind, ein, dass doch Bileam ein Prophet für die Völker gewesen sei und diesen den göttlichen Willen kundgetan habe.⁴⁴ Darüber hinaus habe der Heilige gelobt sei Er die Tora absichtlich im Niemandsland verliehen, damit alle Völker gleichermassen Zutritt haben sollten.⁴⁵ Den Vorwurf, den Heiden habe Gott die Tora nicht verkündet, weist Rabbi Jochanan mit der Aussage zurück, dass der »Heilige gelobt sei Er sie jedem Volk in jeder Sprache anbot, sie aber nahmen sie nicht an, bis dass er zu Israel kam, die nahmen sie an.«⁴⁶ Schon bei Ben Sira (Kap. 24) weiss die Tora von ihrem präexistenten Ursprung zu berichten, wie sie durch Himmel und Erde geirrt sei, um eine Wohnstätte zu finden, bis sie diese schliesslich in Jerusalem und Zion gefunden. Folglich reicht dieses Motiv bis ins zweite vorchristliche Jahrhundert zurück, allerdings trägt es bei Ben Sira kosmischen Charakter, während Rabbi Jochanan es ins Historische wendet: Dort durchwanderte die Tora alle Sphären des Alls, hier ging der Heilige gelobt sei Er von einer Nation und Sprache zur andern, bis er schliesslich bei Israel ankam. Insofern ist die Erwählung Israels kein Willkürakt eines nationalen Stammesgotts, sondern der Lohn, den sich Israel dadurch verdient hat, dass es die Tora angenommen, Gott am Sinai zum König ausgerufen oder wie immer dies ausgedrückt sein mag, wohingegen die Völker die Tora nicht angenommen haben. Dieses Motiv hat in der Mechilta de Rabbi Jischmael eine bedeutungsvolle Erweiterung erfahren.⁴⁷ Wegen der formalen und inhaltlichen Analogie dieser Aggada zu Julians Vorwürfen bringen wir sie hier im vollen Wortlaut:

»Eine andere Deutung: »Ich bin der Herr dein Gott« – Als der Heilige gelobt sei Er aufstand und sprach »ich bin der Herr dein Gott«, erbebe die Erde, wie es heisst: »DU, als du ausfuhrst von Seir, schrittest von Edoms Gefild, bebe die Erde« (Ri 5,4), und »die Berge wankten vor IHM« (ebd. V. 5), und »SEIN Schall ist in der Kraft« . . . bis »in seiner Halle spricht alles: Ehre!« (Ps 29,3–9), bis dass ihre Häuser des Glanzes der Gottesgegenwart voll wurden. Zu der Stunde versammelten sich die Könige der Weltvölker

⁴⁴ Zur ganzen Fragestellung E. E. Urbach, Homilien (hebr.), in: Tarbiz 25 (1956), S. 272–289. Laut Sifre Dtn 10 (Ed. Finkelstein S. 430), wo sich rabbinische Äusserungen zu heidnischen Propheten und speziell zu Bileam finden, steht Bileam als Prophet noch über Mose.

⁴⁵ Mechilta de Rabbi Jischmael, Massechta debaChodesch, Jitro I, S. 205 f. Vgl. ferner oben, Text zu Anm. 19.

⁴⁶ bAwoda sara 2b.

⁴⁷ Mechilta de Rabbi Jischmael, Massechta debaChodesch, Jitro V, S. 220–222.

bei dem Frevler Bileam und sprachen: Womöglich bringt er eine Sintflut über die Erde, wie es heisst: »Ja denn, Noah-Gewässer ist mir dies, wie ich geschworen habe« (Jes 54,9). Sie sprachen zu ihm: Womöglich bringt er diesmal keine Wasserflut über die Erde, sondern eine Feuerflut? Er antwortete ihnen: Weder eine Wasser- noch eine Feuerflut, vielmehr will der Heilige gelobt sei Er seinem Volk die Tora verleihen, wie es heisst: »ER wird Wehr seinem Volke geben« (Ps 29,11). Da sie dies aus seinem Munde vernahmen, kehrten alle um, ein jeglicher an seinen Ort.

Daher wurde die Tora den Völkern der Welt angetragen, um ihnen keine Ausflucht gegenüber der Gottesgegenwart zu ermöglichen: »Wenn sie uns angetragen worden wäre, hätten wir sie angenommen«, sie ist ihnen angetragen worden, und sie haben sie nicht angenommen, wie es heisst: »Er sprach: ER, vom Sinai kam er heran . . .« (Dtn 33,2). Er offenbarte sich den Söhnen Esaus, des Frevlers und sprach zu ihnen: Wollt ihr die Tora auf euch nehmen? Sie antworteten: Was steht darin? Er antwortete: Du sollst nicht töten. Sie entgegneten: Das ist für uns doch väterliches Erbe, wie es heisst: »von deinem Schwerte sollst du leben« (Gen 27,40). Er offenbarte sich den Söhnen Ammons und Moabs und sprach zu ihnen: Wollt ihr die Tora auf euch nehmen? Sie antworteten: Was steht darin? Er antwortete: Du sollst nicht huren. Sie entgegneten: Wir stammen doch aus der Hurerei, wie es heisst: »Schwanger wurden beide Töchter Lots von ihrem Vater« (Gen 19,36), wie sollen wir sie da annehmen?! Er offenbarte sich den Söhnen Ismaels und sprach zu ihnen: Wollt ihr die Tora auf euch nehmen? Sie antworteten: Was steht darin? Er antwortete: Du sollst nicht stehlen. Sie entgegneten: Damit wurde doch unser Vater gesegnet, wie es heisst: »Ein wilder Mensch wird er« (Gen 16,12) und ferner steht: »gestohlen, ja gestohlen wurde ich« (Gen 40,15). Als er zu Israel kam, »ihrer sind die Abhänge ihm zur Rechten« (Dtn 33,2), taten alle den Mund auf und sprachen: »Alles was ER geredet hat, wir tun's, wir hören's!« (Ex 24,7). Ferner heisst es: »Er steht und schwanken macht er das Erdreich, er sieht hin und sprengt die Weltstämme auf« (Hab 3,6).« Demnach wird Julians Vorwurf, die Gabe der Prophetie sei Israels ausschliessliches Privileg, hier zurückgewiesen. Ganz im Gegenteil, der Prophet Bileam, der sogar grösser als Mose war, erzählte den Königen der Völker seinerzeit, dass Gott seinem Volk die Tora verleiht. Ausserdem betonen die Rabbinen im Gegensatz zu Julians relativistischer Auffassung, dass Rechte und Gesetze nur der Ausfluss des jeweiligen Volkscharakters seien, in diesem Ausspruch, dass es auf der ganzen Welt nur ein einziges Gesetz gibt, nämlich das, welches Gott seinem Volk auf dem Sinai verkündet hat. In Wahrheit entspricht dieses Gesetz eben *nicht* den natürlichen Anlagen des Empfängervolkes, sondern soll die Natur jedes Volkes, einschliesslich Israels, bessern und seinen eingeborenen Trieb in Zaum halten. Es handelt sich um ein einheitliches göttliches Gesetz, das dazu bestimmt ist, die Gestalt jedes einzelnen Volkes nach universalem Muster zu formen, und es gilt allerorten.

An anderer Stelle eröffnet Julian: »Bei den Göttern! Gibt es denn überhaupt ein Volk, das die übrigen Gebote mit Ausnahme von »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben« und »Gedenke des Sabbattages« nicht für befolgenswert hält?« (152 D). Der Midrasch antwortet: Allerdings gibt es solche; in der Tat ist die blossе Existenz von »Schwertvölkern« wie Edom, Moab, Ammon und Ismael auf Übertretung mindestens eines der Zehn Gebote gegründet. Das Verbot des Tötens, Stehlens, Ehebrechens usw. ist für die Völker der Welt durchaus nicht selbstverständlich, ganz im Gegenteil, die Neigung zu diesen Ver-

fehlungen liegt in der Natur des Menschen. Das göttliche Gesetz ist nicht aus der Natur hervorgegangen, sondern es will die Menschen dazu erziehen, ihren »natürlichen« Trieb zu überwinden, um ein Leben in der Gemeinschaft zu ermöglichen. Rabbi Schimon ben Elasar zog in dieser Sache sogar einen Schluss vom Leichterem aufs Schwere-re: »Wenn die Noachiden schon den sieben ihnen auferlegten und von ihnen akzeptierten Geboten nicht gewachsen waren, um wieviel weniger dann den Geboten der Tora.«⁴⁸ Den universalen Charakter der Tora betonen die Rabbinen in einigen der oben angeführten Aussprüche; besonders hervorgehoben ist dieses Motiv in der Fortsetzung der Mechilta: »Unter dreierlei Umständen ist die Tora verliehen worden: in der Wüste, durch Feuer und durch Wasser, um zu sagen: So wie diese Dinge für alle Erdbewohner bestimmt sind, sind auch die Worte der Tora für alle Erdbewohner bestimmt.«⁴⁹

Demnach ist die Tora das in Wahrheit universale Gesetz; nur durch sie hat die Welt Bestand. Wenn die Völker die Tora verworfen haben, wie z. B. Julian und Paulus in ihrer Polemik gegen Israel, so sind sie dadurch schuldig geworden. Ja noch mehr: Julian suchte die Minderwertigkeit der jüdischen Religion durch die historische Erfahrung zu erhärten: er wies darauf hin, dass Israel selbst vor seiner Exilierung den Königen der Heidenvölker untertan und nur für sehr kurze Zeit frei und selbständig gewesen sei. Entsprechendes macht er den Christen zum Vorwurf: »Wieso seid ihr, die ihr doch unseren Göttern zu Dank verpflichtet wart, zu den Juden abgefallen?« (201 E).

»Die Götter haben die Herrschaft den Römern verliehen, den Juden dagegen gewährten sie nur eine kurze Frist, frei zu sein und immer wieder in Knechtschaft zu geraten und Fremde im eigenen Land zu sein« (209 D); in der Fortsetzung zählt er die einzelnen Zeiträume der Knechtschaft in Israels Geschichte auf, von Abraham an bis in die römische Epoche. Schliesslich richtet er an die Christen die rhetorische Frage: »Ist es besser, ständig frei zu sein und über einen grossen Teil der Erde und des Meers ganze zweitausend Jahre lang zu herrschen oder nach dem Gebot von Fremden zu leben?« (218 B). Auf einen solchen Vorwurf, der von Israels Gegnern gewiss wieder und wieder erhoben wurde, hat der Midrasch folgende Antwort: »Ich habe dich geführt aus Ägypten, aus dem Knechts-hause« – sie waren Knechte von Königen; wieso Knechte von Königen, waren sie nicht vielmehr Knechte von Knechten, wie es heisst: »er galt euch ab aus dem Knechts-haus, aus der Hand Pharaos, des Königs von Ägypten« (Dtn 7,8); sie waren doch Knechte von Königen und nicht Knechte von Knechten« (ebd. S. 222). Das heisst: Wahre Freiheit ist die im Königtum Gottes; alles übrige ist doch nur Knechtschaft und Menschenjoch. Dabei sind eben diejenigen, die sich frei dünken, weil sie als Könige über die vier Enden der Erde regieren, eigentlich Knechte. Dagegen ist Israel, das am Sinai »Gott zum König ausgerufen hat«, nicht Menschen, sondern Gott allein untertan.

Dem politisch-imperialistisch verfälschten Freiheitsbegriff, der von einer Untertänigkeit unter menschliche Könige ausgeht, stellt der Midrasch die wahre Freiheit entgegen. Das ist wirklich eine Internalisierung des Freiheitsbegriffs, aber keine Spiritualisierung, denn das Königtum Gottes findet seinen konkreten Ausdruck ja hier auf dieser Welt, im historischen Raum, und es kommt durchaus vor, dass die Anhänger des Gottesreichs aufgefordert werden, die Knechtschaft der weltlichen Königreiche gewaltsam abzuschütteln, wie aus vielen Stellen zu entnehmen. Das sind die Hauptargumente gegen das Heidentum.

⁴⁸ Ebd., S. 221.

⁴⁹ Ebd., S. 222.

4) Israels Erwählung und die antichristliche Polemik

Wie gesagt leugnete die christliche Kirche den Erwählungsgedanken nicht, sondern übertrug ihn auf sich selbst, da sie das wahre Gottesvolk, das Israel nach dem Geiste sei, und zwar kraft ihres Glaubens an Jesus. Wenden wir uns also dieser Argumentation zu und ihrer Entgegnung von jüdischer Seite.

Zunächst zwei Beispiele von vielen: Laut Römer 3,24 f. werden die Jesusgläubigen »ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, so durch Christum Jesum geschehen ist, welchen Gott hat vorgestellt zu einem Gnadenstuhl durch den Glauben in seinem Blut, damit er die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, darbiete in dem, dass er Sünde vergibt, welche bisher geblieben war unter göttlicher Geduld«. »So ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christo Jesu sind, die nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist. Denn das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht in Christo Jesu, hat mich freigemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Denn was dem Gesetz unmöglich war (sintemal es durch das Fleisch geschwächt ward), das tat Gott und sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches und der Sünde halben und verdammt die Sünde im Fleisch« (ebd. 8,1–3).

Da nun die Tora »vom Fleisch geschwächt ward«, vermochte sie nicht, vom Tode zu erretten. Nur der Glaube an den Sohn Gottes, der mit seinem Blut gesühnt hat, vermag alles Fleisch von Sünde und Tod zu erlösen. Die Gläubigen sind »Kinder Gottes«, die »nach dem Geiste wandeln« (ebd. V. 8–17); sie sind das Israel nach dem Geiste; sie sind die wahren Erben Israels: »Sind wir denn Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi, so wir anders mit leiden, auf dass wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden« (V. 17). Um diese immer wieder erhobenen Ansprüche zu widerlegen, behauptet die talmudische Aggada, dass einzig und allein die Tora Israel Leben verleihe; sie vermöge es, ihnen ihre Seelen von neuem einzuhauchen; ihre Macht bestehe eben in dem, was Paulus abwertend als »Werke des Gesetzes« bezeichnet. Denn seit der Sinai-Offenbarung sei sie nicht mehr im Himmel, sondern stehe den Menschen und damit auch ihrer Gerichtsbarkeit zur Verfügung. Nicht durch Zeichen und Wunder, nicht durch Himmelsstimmen und gewiss nicht durch den Glauben an die sühnende Wirkung des Todes eines Gottessohnes werde Israel vom Tode erlöst, sondern durch die Tora, die mitten unter ihnen ist. Sie ist es, die vor Gott Fürsprache für sie einlegt. Der heilige Geist ruht mitnichten auf der Gemeinde der Jesusgläubigen; sie sind nicht »Kinder Gottes«. Vielmehr ruht dieser Geist ausschliesslich auf Israel, und zwar gleichermassen auf allen Schichten der Bevölkerung: alle wurden gewürdigt, am Schilfmeer die Gottesgegenwart zu schauen, auch Frauen und Mägde, selbst Schulkinder und Säuglinge fehlten nicht.

Oben haben wir aggadische Aussprüche behandelt, die darauf ausgingen, das pneumatische Gewicht der Prophetie zu reduzieren oder welche die Existenz einer Sendungsprophetie nach Mose schlankweg leugneten (Ex. r. V 9; XXVIII 4 et passim). Ebenso haben wir beobachtet, wie kritisch sich einige Gelehrte zur Anklage mancher Propheten gegen Israel äusserten. Damit erhebt sich die Frage, ob hier eine generelle Ablehnung der Prophetie vorliegt, eine Art antiprophetische Tendenz unter den Rabbinen. Ferner wäre interessant zu wissen, was diese entscheidende Veränderung in der Bewertung des Prophetentums, ganz im Gegensatz zur biblischen Auffassung, verursacht hat.

Zunächst muss betont werden, dass das historische Gewicht dieser Aussprüche durchaus nicht überbewertet

werden darf. Hier handelt es sich nicht um die dogmatische allgemeinverbindliche Haltung »der Rabbinen«, sondern um persönliche Äusserungen einiger Gelehrter. Diese Aussprüche, welche den pneumatischen Charakter der Prophetie abwerten und in Abrede stellen und die halachische Autorität der Propheten kraft deren pneumatischen Status in Zweifel ziehen, werden durch andere ergänzt, die halachische Neuerungen den Propheten zuschreiben, und zwar sowohl Neuerungen, welche die Worte der Tora bestätigten, als auch solche, welche Worte der Tora angesichts einer vorübergehenden Notlage ausser Kraft setzten.⁵⁰ Andere Gelehrte widerstreben diesem Trend: sie legen Wert darauf, dass die Propheten über pneumatische Autorität verfügen, weil sie Träger des göttlichen Geistes und göttlichen Wortes sind. Hier beginnt offenbar eine grundlegende Neusetzung von Werten innerhalb des Judentums, wobei die Rabbinen darauf aus sind, die Entscheidung rabbinischer Gerichtshöfe sowie die hermeneutischen Regeln der Tora als Grundlage für die Festsetzung der Halacha durchzusetzen. Dagegen hatten die Rabbinen keinerlei Absicht, die Prophetie abzuschaffen und eine antiprophetische Dogmatik aufzurichten. Es bestand durchaus ein Interesse daran, der Prophetie ihren Platz neben der Tora anzuweisen und die Möglichkeit ihrer Erneuerung im Sinne einer messianischen Einrichtung offenzulassen. Der scharfe Ton der oben angeführten Aussprüche rührt daher, dass sich die Rabbinen gegen das Christentum zur Wehr setzten, das mit dem Anspruch auftrat, die pneumatisch-prophetische Autorität wieder aufzurichten. Damit bestritt es implizit auch die Gültigkeit der Sinai-Offenbarung. Ausserdem benützten die Christen die Scheltreden der grossen Propheten, um Israel schuldig zu sprechen und ihre Behauptung zu untermauern, das »Israel nach dem Fleische« sei von Gott verworfen und enterbt – eine *massa perditionis* – während die göttlichen Verheissungen an Israel auf die Kirche, das »Israel nach dem Geiste« übergegangen seien. Entsprechend waren die Rabbinen bemüht, die Schärfe der prophetischen Anklagen zu mildern und als Gegengewicht dazu die Rolle der Propheten als Israels Fürsprecher zu betonen.

5) Die Sinai-Offenbarung, Tora und Prophetie im Kampf gegen das Christentum

Auch die Radikalisierung in der Abwertung der Prophetie bis hin zur völligen Leugnung ihrer Eigenständigkeit ist im Kontext der antichristlichen Polemik zu sehen. Die historische Adresse von Aussprüchen wie den oben angeführten (Ex. r. V 9; XXVIII 4 u. a.) ist keine andere als das zweite Kapitel der Apostelgeschichte und entsprechende Stellen. Dort wird erzählt, dass die Jünger, »als der Tag der Pfingsten erfüllt war« (2,1) des Heiligen Geistes voll wurden. Mit dem »Tag der Pfingsten« sind die sieben Wochen nach dem ersten Passa-Feiertag, dem Tag der Kreuzigung Jesu, gemeint. Dieser Tag fiel auf das Wochenfest. Offenbar galt schon in der Frühzeit des Zweiten Tempels das Wochenfest als Fest der Tora-Verleihung. Zwar gibt G. Alon mit Recht zu bedenken, dass sich dieses Faktum ausdrücklich halachisch erwähnt erst in der amoräischen Literatur findet.⁵¹ Ausserdem war der Zeitpunkt der Tora-Verleihung in tannaitischer Zeit noch umstritten, laut Rabbi Akiwa und Rabbi Jossi war die To-

⁵⁰ Dazu E. E. Urbach, in: Tarbiz 18 (1947), S. 1 ff.; dort sind die einschlägigen Quellen zusammengestellt.

⁵¹ G. Alon, *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem 1977, S. 132. Der entsprechende Ausspruch ist im Namen von Rabbi Elasar überliefert: »Alle sind sich darüber einig, dass das Wochenfest auch für den Menschen da ist; das ist nämlich der Tag, an dem die Tora verliehen wurde« (bPessachim 69b).

ra nämlich am siebten und nicht am sechsten Sivan verliehen worden.⁵²

Dies vermag jedoch die Auffassung anderer Forscher⁵³ nicht zu erschüttern, wonach sich der erste Beleg für das Wochenfest als das Datum der Tora-Verleihung im Jubiläenbuch findet. Ausserdem ist Alons Annahme problematisch, der Bericht Jub 10 über Noahs Verlassen der Arche am ersten Sivan (V. 1), der Bund, den er mit Gott schloss (V. 10), das an ihn ergangene Gebot, die Israeliten auf diesen Bund schwören zu lassen und vom Blut des Bundes über sie zu sprengen (V. 11) sowie die jährliche Erneuerung dieses Bundes (V. 17) – all dies beziehe sich nur auf den Bund des Regenbogens (Gen 9,13), nicht auf den Sinaibund. Nur wenn wir die ausdrückliche literarische Anknüpfung von Jub 6,11 an Ex 24,8 übersehen, können wir zu einem so seltsamen Schluss gelangen, denn das im Jubiläenbuch geschilderte Zeremoniell des Bundesschlusses stimmt in allen Einzelheiten mit dem Bericht in Exodus überein. Ausserdem wissen wir schlechterdings nichts davon, dass der Bund des Regenbogens, der laut Gen die ganze Menschheit umfasste, in Israel jemals gefeiert worden wäre.

Darüber hinaus behauptet Jub 1,1, Mose sei am 16. Tag des 3. Monats auf den Berg gestiegen, um die Tafeln zu empfangen. Nach der Rechnung des Verfassers des Jubiläenbuchs, die mit dem Kalender von Qumran zusammengeht⁵⁴, fällt das Wochenfest auf den 15. Sivan, und laut rabbinischer Überlieferung fiel Moses Aufstieg auf den Tag unmittelbar nach der Tora-Verleihung (bJoma 4b und Parallelen).⁵⁵

Demnach dürfen wir wohl davon ausgehen, dass nach dem Jubiläenbuch das Fest der Erstlingsfrüchte zugleich das Wochenfest, das Fest der Bundeserneuerung und das Fest der Tora-Verleihung ist. Eine Stütze findet diese Annahme an der Überlieferung der Falaschas, die nach allgemeiner Auffassung sehr früh ist.⁵⁶

In jüngster Zeit wurde ein weiterer Vorstoss in diese Richtung unternommen und mit Recht darauf hingewiesen, dass sich die früheste Andeutung für einen Zusammenhang zwischen dem Wochenfest und einem Fest der Bundeserneuerung bereits 2 Chr 15,10ff. für die Zeit des jüdischen Königs Asa findet. Das dort geschilderte Fest fällt in den dritten Monat, d. h. Sivan, und die dort vorkommenden Ausdrücke von der hebräischen Wurzel für »schwören« werden vom Verfasser auf den Treuschwur gedeutet, den die Anwesenden leisteten und mit dem sie die Bedingungen des göttlichen Bundes annahmen.⁵⁷

Die Annahme ist wohl berechtigt, dass der Bericht Apg 2,1ff. sich tatsächlich auf ein Geschehen bezieht, das sich am Wochenfest ereignete, d. h. am Fest der Tora-Verleihung, und dass diese Ineinsetzung bereits in der Frühzeit des Zweiten Tempels üblich war. Eine Stütze für diese These haben die Forscher im Wortlaut des Abschnitts gefunden, wo es unter anderem heisst: »Und es geschah schnell ein Brausen vom Himmel als eines gewaltigen Windes und erfüllte das ganze Haus, da sie sassen. Und es erschienen ihnen Zungen, geteilt, wie von Feuer; und er setzte sich auf einen jeglichen unter ihnen; und sie wurden alle voll des heiligen Geistes und fingen an, zu predi-

gen mit andern Zungen, nach dem der Geist ihnen gab auszusprechen . . . Da nun diese Stimme geschah, kam die Menge zusammen und wurden bestürzt; denn es hörte ein jeglicher, dass sie mit seiner Sprache redeten« (V. 2–6). Aus der hier geschilderten Offenbarung mit Stimmen und Feuerzungen klingt das Echo des biblischen Berichts (Ex 19) von der Sinai-Offenbarung. Alle hörten die Stimmen und sahen »Zungen, zerteilt, wie von Feuer«, die auf die Jünger herabkamen und ihnen die Gabe der Rede in sämtlichen Sprachen, die unter den Anwesenden vertreten waren, verliehen. Kraft dieser Feuerzungen wussten die Jünger, die doch Galiläer waren und von Haus aus hebräisch oder aramäisch sprachen, wunderbarerweise ihre Botschaft sämtlichen Versammelten in jeweils ihrer Sprache zu verkünden; die Bedeutung dieses auffallenden Bildes lässt sich nur so befriedigend erklären, dass wir uns klarmachen, das hier eine Vermischung von zwei Überlieferungen über den Charakter der göttlichen Stimme vorliegt, nämlich der Überlieferung im Namen von Rabbi Jochanan von der göttlichen Stimme, die sich in sieben Stimmen und wiederum in sieben Sprachen geteilt habe, wie oben angeführt (Ex. r. V 9; bSchabbat 88b; Midrasch Tehillim zu Ps 92,3, Ed. Buber S. 202a), und zum anderen die Überlieferung, welche die göttliche Stimme mit Feuerfunken vergleicht; letztere findet sich im Midrasch zu Psalm 92 (Ed. Buber, loc. cit.), bSchabbat 88b und in den Targumen Jonathan und Neofiti zu Ex 20,2.

So steht bSchabbat 88b zu lesen: »Ein Tanna vom Lehrhaus des Rabbi Jischmael: »gleich einem Schmiedehammer, der Felsen zerspellt« (Jer 23,28) – wie ein Hammer Funken stieben lässt, so zerteilte sich jedes einzelne Gebot, das aus dem Munde des Heiligen gelobt sei Er hervorging, in sieben Sprachen.« In der Paralleläusserung im Midrasch zu den Psalmen (s. o.) wird im Namen von Rabbi Jehoschua überliefert: »Als der Heilige gelobt sei Er das Gebot aus seinem Munde hervorgehen liess, zerteilte es sich in mehrere Lichter, wie es heisst: »Mein Herr gibt den Sprach aus – der Heroldinnen gross ist die Schar« (Ps 68,12).« Und im Targum Jonathan zu Ex 20,2 heisst es: »Als das Gebot aus dem Munde des Heiligen gelobt sei Er hervorging, war es wie Funken und Blitze, wie Feuerflammen . . . Es flog aus und schwebte in der Himmelsluft und wurde wieder im israelischen Lager gesehen und grub sich wieder auf die Bundestafeln ein.«⁵⁸

Bei den zerteilten Feuerzungen handelt es sich um die Funken des göttlichen Wortes, die in alle Richtungen stieben. Sie stellen das göttliche Wort dar, das sich bereits beim Ausgehen in sieben Sprachen übersetzt. So wird die Konkretisierung des göttlichen Wortes bzw. der göttlichen Stimme dargestellt, die wesentlich meta-sprachlich ist. Die zeitliche Ansetzung dieser Offenbarung am Wochenfest und ihre symbolhafte Gestaltung lassen keinen Zweifel daran, dass der Verfasser des zweiten Kapitels der Apostelgeschichte die Absicht verfolgte, die Sinai-Offenbarung zu verdrängen und zu ersetzen; an eben dem Tag, da Gott sich seinem Volk am Sinai offenbarte, geschah die Offenbarung an die Apostel, die eine neue Botschaft verkündeten, welche die alte aufheben sollte; es war also gewissermassen eine neue Tora-Verleihung. Die polemische Erwiderung der Rabbinen in den oben angeführten Midraschim über die Sinai-Offenbarung arbeitet mit genau den gleichen Symbolen. Sie will klarstellen, dass es nur diese eine Offenbarung gegeben hat, zu der nichts hinzugefügt und von der nichts abgezogen wird. Ferner teilte sich die Stimme am Sinai in sieben Stimmen, d. h. sie war an die gesamte Menschheit gerichtet; es war eine Botschaft an jeden Menschen in seiner Eigenschaft als Mensch. Der heilige Geist jedoch ruht nur auf Israel, da-

⁵⁸ Die Quellen sind bei Potin angeführt, s. o. Anm. 57.

⁵² Awot deRabbi Natan Version A und B, jeweils am Anfang; bSchabbat 86b; bJoma 4b; vgl. dazu S. Safrai, Die Wallfahrt zur Zeit des Zweiten Tempels, Neukirchen 1981, S. 236–238, bes. Anm. 144.

⁵³ I. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau 1932, S. 128 ff.; Ch. Albeck, Das Buch der Jubiläen und die Halacha, Berlin 1920, S. 15 f.; J. N. Epstein im ersten Band seiner gesammelten Schriften (hebr.), Jerusalem 1950, S. 165.

⁵⁴ S. Talmon, Studien zu apokryphen Schriften, in: GS E. L. Sukenik, 1957, S. 77 ff.

⁵⁵ Dazu Safrai, wie oben Anm. 52.

⁵⁶ Dazu Alon und Safrai, wie oben Anm. 51 und 52 angegeben.

⁵⁷ J. Potin, La fête Juive de la Pentecôte, Lectio Divina 65, I–II, 1971.

her ist die Behauptung der Jesusgläubigen unwahr, dass sie die Erben des »Israel nach dem Fleische« seien; ganz im Gegenteil, Israel ist vor Gott lieb und wert; jeder einzelne hatte teil an der Offenbarung Gottes, jeder erblickte tatsächlich die göttliche Erscheinung, wie die oben angeführten Sprüche hervorheben.

6) Schlusswort

Die Erhebung der Sinai-Offenbarung zum zentralen Ereignis und zur einzigen göttlichen Offenbarung in der Geschichte Israels, die damit verbundene Herabminderung der pneumatischen Gestalt der Prophetie und deren Einbeziehung in die ununterbrochene Traditionskette vom Sinai her, die Hervorhebung der Erwählung Israels als eines historischen Verdienstes zusammen mit der Kritik an den Scheltreden einiger Propheten und die Betonung deren Rolle als Fürsprecher Israels – dies waren die Strukturveränderungen innerhalb des jüdischen Selbstverständnisses, die sich im Laufe des jahrhundertelangen Kampfes der Rabbinen gegen die Kirche herauskristallisierten. Hiermit wies das Judentum den christlichen Versuch zurück, Israels historische Entrechtung biblisch zu begründen. Ferner waren die anthropomorphe Ausdrucksweise und die radikale Demokratisierung des prophetischen Pneumas – hervorstechende Züge in der Aggada – dazu bestimmt, das dialogische Verhältnis Israels zu seinem himmlischen Vater zu veranschaulichen und den christlichen Anspruch zu widerlegen, der heilige Geist

sei auf die Gemeinde der Gläubigen übergegangen. – Die zweite Front, an der die Rabbinen zu kämpfen hatten, war die heidnische Welt, welche den Erwählungsgedanken und den Ein-Gott-Glauben als partikularistische Vorstellungen kategorisch ablehnte. Die heidnischen Denker vertraten einen Polytheismus, laut dem verschiedene Schutzgötter jeweils den Charakter und die Lebensweise des ihnen untergebenen Volkes verkörpern. Das Heidentum führte einerseits zu einer Relativierung menschlicher Lebensweise überhaupt, andererseits verkündete es, die ethischen Grundbegriffe seien dem Menschen von Natur angeboren. Darauf erwiderten die Rabbinen: Nein, vielmehr ist der Gott Israels der Gott der ganzen Welt; der Geltungsbereich der Tora ist nicht auf die Grenzen Israels beschränkt. Erst nachdem die Völker die Tora verworfen hatten, bot Gott sie den Israeliten an, welche sie dann willig annahmen. Daher ist die Erwählung Israels ein historisches Verdienst und kein von vornherein verliehenes Privileg. Und schliesslich gibt es überhaupt keine natürliche allgemein-menschliche Moral, es gibt nur ein einziges göttliches Gesetz, nämlich die Tora, welche die »natürlichen« Neigungen des Menschen in Zaum halten soll. In der Tat waren es nicht dogmatische Erwägungen, von denen sich die Rabbinen bei ihren Betrachtungen und Entscheidungen leiten liessen, sondern die innersten Existenzprobleme des jüdischen Volkes und die Notwendigkeit, sich gegen Feinde aller Art zur Wehr zu setzen.

II Jehoshua Amir zum 70. Geburtstag*

Von Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft an der Universität Tel Aviv

Zu Ehren Ihres 70. Geburtstags haben wir uns hier versammelt, um einen Blick auf Ihre zukünftige Vergangenheit zu werfen. Ich meine damit, dass nur die zukunfts-trächtigen Momente des gestrigen Tages erwähnenswert sind; in der Tat, Ihrem Lebensweg fehlt es wirklich nicht an solchen Momenten. Bei dieser feierlichen Gelegenheit möchte ich es jedoch keineswegs versäumen, Ihnen und uns allen in Erinnerung zu rufen, dass Ihr eigentlicher Name, besser: Ihr Jugendname, Hermann Neumark ist. Ich bitte um Nachsicht für diese Unhöflichkeit, doch kann ich nicht umhin, denn nichts kann den Grundstock Ihrer Persönlichkeit und Ihres Lebensweges besser charakterisieren als diese Doppelnamigkeit. Sie sind das klassische Beispiel des kulturellen Doppelgängers, der in zwei Welten nicht nur steht, sondern mit beiden tief verwurzelt ist: in der deutschen und griechischen Klassik einerseits, mit der Kultur Israels samt all ihren geschichtlichen Konfigurationen, von der Bibel bis hin zu Franz Rosenzweig und Martin Buber, andererseits. Die deutsche und griechisch-lateinische Klassik haben Sie im humanistischen Gymnasium Ihrer Vaterstadt Duisburg kennengelernt, und später an den Universitäten Bonn, Berlin und Würzburg haben Sie klassische Philologie und Philosophie studiert. Auch der jüdischen Kultur und dem jüdisch-religiösen Lebensweg waren Sie seit Ihrer Kindheit verhaftet, denn diese gehörten zur Atmosphäre Ihres Elternhauses, des Heims des liberalen Rabbiners Dr. Neumark zu Duisburg. Ich betone »liberal« im Unterschied zu »orthodox«, denn die tiefe Neigung Ihres sel. Vaters zum jüdischen Kulturgut war sowohl von Liebe als auch von kritischer Distanz getragen. War es doch Ihr Vater selbst, der sich den Weg zu einer undogmatischen selektiven Haltung der

jüdischen Tradition gegenüber bahnte. Dies geschah keineswegs aus Bequemlichkeit, sondern aus dem ernststen Bestreben, die religiöse Tradition dem Zeitgeist des 20. Jahrhunderts gegenüber standfest zu machen.

Während die grossen Jeschiwot Osteuropas, die von den Nazis im Weltkrieg vernichtet wurden, das Talmudstudium nach altem Stil sehr intensiv betrieben, war es die Wissenschaft vom Judentum, die sich im Bereich des deutschen Judentums entwickelt hatte, um die Schöpfungen der jüdischen Kultur nach der kritisch-historischen Methode zu erforschen und sie der westlichen Begriffswelt zugänglich zu machen. Ihr Vater war einer der Vertreter und Verehrer dieser dogmenfreien Forschungsmethode. Sie selbst vertieften sich ins Studium der jüdischen Kultur an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, wo Sie die Rabbinerwürde erlangten und gleichzeitig mit Ihrer Arbeit über Philon¹ promovierten. Ihre Untersuchung galt dem Frömmigkeitsideal dieses jüdischen Denkers und dessen griechisch-begrifflicher Umkleidung – ein Thema, zu dem Sie nach vielen Jahren in Ihren hebräischen Arbeiten zurückkehren sollten.²

All dies ereignete sich am Ende der zwanziger und zu Beginn der dreissiger Jahre, während denen Sie den traumatischen Umschwung von Hitlers Machtergreifung miterlebten. Für den Grossteil des deutschen Judentums war dies ein unüberwindlicher Schlag, da sich doch die überwältigende Mehrheit der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland im Laufe von drei Generationen mit unverwundlicher Naivität in die Illusion hineingelegt hatte, Deutsche zu sein. Der damit zusammenhängende Assim-

* Erweiterter Text einer Ansprache, gehalten auf einer Feier der Universität Tel-Aviv zum 70. Geburtstag von Prof. Amir am 8. 12. 1981.

¹ H. Neumark, Die Verwendung griechischer und jüdischer Motive in den Gedanken Philons über die Stellung Gottes zu seinen Freunden, Diss. phil. Würzburg 1937.

² Philons Homilien über die Gottesfurcht und Liebe in ihrem Verhältnis zu den palästinensischen Midraschim (hebr.), in: Zion 30 (1965), 47–60.

lationsprozess, der besonders während der Weimarer Republik sehr besorgniserregende Ausmasse annahm, erschütterte den physischen Bestand des deutschen Judentums, das im Begriff stand, sich völlig im deutschen Volkstum zu verlieren.

Für Sie war der NS-Alpdruck kein Todesstoss, denn die zionistische Kunde fand schon früh Eingang in Ihr Elternhaus. Deshalb zogen Sie zusammen mit Ihrem Bruder und Ihrer Schwester unverzüglich die Konsequenzen aus der neuen Situation und kehrten nach Beendigung Ihres Studiums ins Land Ihrer Väter zurück, damals noch Palästina genannt, heute Israel. In der Tat war dies für Sie keine »Auswanderung«, sondern Rückkehr zu Ihrem innersten Wesen oder »Aufstieg, *Alija*«, wie wir die Einwanderung ins Land Israel hebräisch nennen. Der materielle Existenzkampf war während jener Jahre sehr schwer, denn bis zum Ende der dreissiger Jahre stand die wirtschaftliche Infrastruktur noch auf sehr schwachen Füßen. Ich erinnere mich, Sie zum ersten Mal kurz nach Ihrer Einwanderung – ich meine, es sei Anfang der vierziger Jahre gewesen – im Lesesaal der Universitätsbibliothek mit einer grossen Kartothek angetroffen zu haben, als Sie über das Thema »Die Askese in der jüdischen Religionsphilosophie« arbeiteten. Dies soll jedoch nicht besagen, dass Sie sich sofort ins Glashaus der Akademie begeben hätten. Die hebräische Universität war damals noch von winzigem Umfang, und an eine Lehrposition war – zumal nach Ausbruch des Weltkriegs – nicht zu denken. So »eroberten« Sie sich im Laufe dieses Jahrzehnts, d. h. bis zum Anfang der fünfziger Jahre, zwei Gebiete, die für die Formung der jungen Kultur des neuen Israel von schwerwiegender Bedeutung waren: das Gebiet der Erwachsenenbildung, die mit der Masseneinwanderung aus allen Ecken und Enden der Welt während der fünfziger Jahre bedeutende und für die Zukunft Israels lebenswichtige Dimensionen annahm. Das zweite Gebiet, eng damit verbunden, ist Ihre Übersetzungsarbeit. Ihre akademische Tätigkeit, die sich seit dem Anfang der sechziger Jahre intensiv entfalten sollte, ist organisch aus diesen beiden Wirkungsgebieten hervorgewachsen und stellt eine Synthese von beiden dar: akademischer Unterricht in antiker und moderner jüdischer Philosophie an den Universitäten Tel-Aviv und Jerusalem sowie intensive wissenschaftliche Übersetzungsarbeit. Auch während dieser jüngsten Periode Ihres Lebenslaufes waren Sie sich Ihrer Pflicht der konkreten Wirklichkeit gegenüber stets bewusst. Dies fand und findet bis heute seinen Ausdruck in Ihrer Wirksamkeit als Rabbiner und Prediger der Synagogengemeinde »Emeth We'emuna« hier in Jerusalem. Nach dem Muster Ihres grossen Lehrers Leo Baeck versuchen Sie in Ihren Predigten, die traditionelle *Derascha* in neue Formen zu giessen, indem Sie jenen Partien der Bibel und des Midrasch, die sich Ihnen besonders erschliessen, mit dem Blick auf die uns bewegenden Fragen und die Probleme der Gegenwart neue Dimensionen abzugewinnen suchen; doch hierbei verzichten Sie auch nicht für einen einzigen Moment auf die philologisch-kritische Distanz von den Texten. Diese kritische Aufgeschlossenheit den Texten gegenüber, gepaart mit Ihrer Sicht der konkreten Gegenwart, verleiht Ihren *Deraschot* die innere Authentizität, die für melodramatische Erbaulichkeit keinen Raum lässt.

In meinen folgenden Ausführungen möchte ich mit Ihrer Tätigkeit auf dem Gebiet der Erwachsenenbildung beginnen, danach einige Bemerkungen zu Ihren Übersetzungen machen und schliesslich bei der Beschreibung Ihres wissenschaftlichen und denkerischen Wirkens etwas ausführlicher werden.

Ins Gebiet der Erwachsenenbildung stiegen Sie Anfang der fünfziger Jahre ein, als die Bevölkerung des Staates Is-

rael dank der Masseneinwanderung aus Europa und aus den Ländern des Islam innerhalb weniger Jahre von 600 000 Seelen (am Ende des Befreiungskrieges) auf zweieinhalb Millionen angewachsen war. Das Netz der Erwachsenenbildung, das sich während jenen schicksalhaften und entbehrungsreichen Jahren herausbildete, die sogenannten *Ulpanim*, sollte einen Grossteil dieser Menschen erfassen und ihnen während der ersten Jahre die lebendige hebräische Sprache zusammen mit den Grundbegriffen der jüdischen Tradition, Kultur und Landeskunde Israels vermitteln. Die Lernenden waren teilweise Überlebende des Holocaust, die nach den Jahren des Schreckens mit letzter Verzweiflung das Land ihrer Väter erreicht hatten, teils ganze Gemeinden, die aus primitiv-orientalischen Verhältnissen in die raue Wirklichkeit des Israel der fünfziger Jahre hineingeschleudert wurden, wo sie jahrelang in elenden Zeltlagern, den sogenannten *Ma'abarot*, hausend ihre messianischen Erwartungen mit sehr bitteren Lebenserfahrungen vertauschen mussten. Kurz, die Ulpanim sollten aus den formlosen Massen aus aller Herren Ländern ein Volk schmieden, oder besser: sie auf den Weg der Volkwerdung führen. Dieses so weit gesteckte Ziel der damals begonnenen Erwachsenenbildung, die mittlerweile längst feste Formen angenommen hat, konnte sich mit den Errungenschaften der landläufigen Erwachsenenbildung in hochentwickelten Ländern wie z. B. Skandinavien und Holland bei weitem nicht begnügen. Dort handelt es sich um die Hebung des allgemeinen Bildungsniveaus einer insgesamt homogenen Bevölkerung, um das Nachholen von in der Jugend Versäumtem, um Fortbildung auf verschiedenen Fachgebieten u. a. m.; doch in Israel war dies der revolutionierende Katalysator einer neuen Volksgemeinschaft. Die kreative Intelligenz der Lehrer dieser Ulpanim, die im Laufe der Zeit aus den Reihen der Neueinwanderer selbst Nachschub erhielten, konnte sich nur auf die wachsende Erfahrung stützen, um allmählich Lehrsysteme auszuarbeiten, die den besonderen Bedingungen gerecht wurden. Ich erinnere mich der vielen Gespräche mit Ihnen während jener Jahre und der Begeisterung, mit der Sie immer von den Versuchen sprachen, diesen Menschen mit Hilfe des Hebräisch-Unterrichts die Grundbegriffe der Kultur Israels mitzuteilen und sie mit den besonderen Realitäten der jüdischen Existenz vertraut zu machen. Das dialogische Verhältnis, das sich zwischen Ihnen und jenen Menschen anbahnte, hat vielen den Weg ins Judentum gezeigt und sie von Einwanderern zu aktiven Bürgern Israels gemacht.

Wenn ich mich nicht irre, nahmen Sie schon damals Ihren Nebenberuf als Übersetzer auf. Es fing mit Gelegenheitsarbeiten an, sollte sich jedoch bald erweitern und vertiefen. Unter den ersten Werken, denen Sie ein hebräisches Gewand verliehen, ist ein Band von S. Barons »Social History of the Jewish People« (hebräisch 1961 im Massada-Verlag erschienen). Doch bald entwickelten Sie sich zum Dolmetsch der deutsch verfassten Literatur der Wissenschaft vom Judentum und der modernen jüdischen Philosophie. So erschienen Ihre hebräischen Übersetzungen von Elbogens klassischem Werk. »Der jüdische Gottesdienst«, Bubers »Königtum Gottes« und ein Band mit einer Auswahl von Bubers Schriften zur Bibel. Ausserdem sammelten und übersetzten Sie die Schriften Hans Lewys, des genialen früh verstorbenen Erforschers der jüdischen Hellenistik an der Hebräischen Universität. Auch die Übersetzung einer Auswahl der Schriften Philons ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Die meisten dieser Werke erschienen im Verlag der Jewish Agency »Mossad Bialik«, dessen Ziel u. a. die hebräische Übersetzung anderssprachiger jüdischer Klassik ist. Besondere Anziehungskraft übte auf Sie Franz Rosenzweig aus. Zuerst er-

schien in Ihrer Übersetzung eine Sammlung seiner »Kleinere Schriften«. Der Höhepunkt Ihrer übersetzerischen Leistung ist zweifellos die hebräische Übersetzung von Rosenzweigs »Stern der Erlösung« (1970). Ihre besondere geistige Nähe zu Buber und Rosenzweig beruht darauf, dass beide Künstler der deutschen Sprache waren, denen es vergönnt war, als Bibelübersetzer die Dimensionen der deutschen Sprache nach dem Vorbild des hebräischen Originals zu vertiefen und zu erweitern. Was den »Stern der Erlösung« betrifft, so behauptete Gerschom Scholem seinerzeit, dieses Werk sei unübersetzbar. Sie haben es geschafft, indem Sie Ihrerseits die hebräische Sprache, die Dimensionen der hebräischen Philosophensprache, auf kühne Weise ausgebaut haben. Für diese Leistung wurden Sie mit dem Tchernichowski-Preis, der höchsten Auszeichnung für Übersetzungen ins Hebräische, geehrt.

Hier ist eine geschichtliche Bemerkung am Platz. Wie allgemein bekannt, wurden die ersten Hauptwerke der jüdischen Religionsphilosophie in der Sprache der *arabischen* Aristoteliker und Platoniker verfasst, da die klassische Kultur Israels, die Bibel, der Talmud und die Midraschim, dem philosophischen Denken und der damit verbundenen abstrakten Begriffswelt sehr fern standen. Es war die Übersetzerfamilie *ibn Tibbon*, die im 12. und 13. Jahrhundert die arabisch geschriebenen Werke der grossen jüdischen Religionsphilosophen ins Hebräische übertrug. Sie legten damit die Grundlage einer philosophischen Terminologie der hebräischen Sprache. Doch dieses bahnbrechende Werk war weit davon entfernt, den sprachlichen Bedürfnissen der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts zu entsprechen. Nachman Krochmal, der hebräische Hegelianer des 19. Jahrhunderts, eröffnete mit seinem Werk »Führer der Unschlüssigen (unserer) Zeit« eine neue Epoche hebräischer philosophischer Sprache. Doch erst unsere Generation erlebte den Durchbruch zu einer differenzierten und exakten hebräischen philosophischen Begriffswelt mit der Übersetzung der Werke Platons, Aristoteles', Kants, Nietzsches u. a. Unter diesem Aspekt ist Ihr Beitrag zur begrifflichen Erweiterung der hebräischen Sprache zu bewerten. Doch soll zusätzlich betont werden, dass diese Leistung den sprachlichen Bereich weit übersteigt, da jede Entscheidung auf diesem Gebiet von weitgehender philosophischer Tragweite ist. Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass diese Ihre Übersetzung einer philosophischen Interpretation Rosenzweigs nahekommmt. Jetzt zum dritten Kapitel: Ihre wissenschaftliche Tätigkeit, die sich während der beiden letzten Jahrzehnte intensiv entfaltet hat. Es waren keine umfassenden vielbändigen Werke, die sie schrieben, denn an Geschichte als solcher waren Sie nicht interessiert, sondern an deren geistigen Konturen. Wie gesagt, waren es zwei grosse schöpferische Perioden, von denen Sie schon von Jugend auf in Bann gehalten wurden und die jetzt in mehreren tief-schürfenden Abhandlungen zur Sprache kamen. Zunächst das hellenistische Judentum in seiner Konfrontation mit dem rabbinischen. Dann die deutsch-jüdische Kultursynthese des 19. und besonders des 20. Jahrhunderts; hier kreiste Ihr Interesse um Gestalten wie Max Wiener, Leo Baeck, Martin Buber und Franz Rosenzweig. Die beiden Erstgenannten waren Ihnen an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums als Lehrer schon bekannt, während Sie Bubers Bekanntschaft erst hier in Jerusalem machten.

Wie gesagt, das rabbinische und das hellenistische Judentum fanden ihre Ausprägung gleichzeitig, während der ersten Jahrhunderte – dieses im Lande Israel, jenes in der jüdischen Diaspora des ptolemäischen Ägypten. Ersteres war das Erzeugnis der immanenten innerjüdischen Entwicklung im selbständigen jüdischen Gemeinwesen in Ju-

da, das auch nach dem Verlust der politischen Autonomie seinen schöpferischen Elan nicht einbüsste. Letzteres erwuchs aus der organischen Verbindung der jüdischen Gemeinschaft Alexandriens mit der umgebenden griechischen Kultur. Das rabbinische Judentum bildete die unumstrittene Grundlage der jüdischen Geistesgeschichte während zweier Jahrtausende; das hellenistische, das aus dem Gesichtsfeld der jüdischen Geschichte und des jüdischen Bewusstseins bis zum 19. Jahrhundert völlig verschwunden war, übte einen tiefgehenden Einfluss auf die Entwicklung des Christentums aus; in diesem Zusammenhang sind besonders die Schriften Philons von Alexandria zu erwähnen.

Ihr methodischer Ausgangspunkt zur Skizzierung des geistigen Porträts des hellenistischen Judentums ist eine rein philologische Studie über den Begriff *Ιουδαϊσμός*, was mit »Judentum« übersetzt werden kann – ein Begriff, der im rabbinischen Judentum nicht seinesgleichen hat.³ Aus Ihrer Analyse geht hervor, dass dieser Begriff, der erstmals im 2. Makkabäerbuch vorkommt⁴, ausschliesslich von jüdischen Schriftstellern gebraucht wird. Er bildet das Gegenstück zu *Ελληνισμός* (»Hellenismus«), was häufig mit *αλλοφυλισμός* = Fremdstämmigkeit, Fremdartigkeit (in biblischer Sprache: die Lebensweise der heidnischen Völker – *derech hagojim*) in Parallele gesetzt wird. *Ιουδαϊσμός* bezeichnet, wie Sie logischerweise folgern – den vom jüdischen Gesetz bestimmten Lebensweg im Gegensatz zum Griechentum, das als fremdartige, dem Judentum entgegengesetzte Lebensform empfunden wurde. Hier kristallisierte sich das tiefe Distanzgefühl des hellenistischen Juden zu seiner heidnischen Umwelt in zwei polaren Begriffen, dergleichen im Lande Israel, d. h. in der rabbinischen Literatur jener Tage, überhaupt nicht aufkommen konnte, da sich die dort entfaltende Volkskultur mit einer fremden nicht in der Masse konfrontiert sah. Das Bewusstsein der Andersartigkeit der griechisch-heidnischen Welt gegenüber liess keinerlei Assimilationsbestrebungen aufkommen, wie dies beim deutschen Judentum des 19./20. Jahrhunderts der Fall war. Im Gegenteil, waren es doch die antijüdischen Ausbrüche in Alexandria und die grosse Revolte der Diaspora gegen Rom (115–117 nach der christlichen Ära), die die Gegensätze und feindlichen Gefühle stetig nährten und verschärften. So kann wohl behauptet werden, dass die im folgenden zu beschreibende Kultursynthese von einer dünnen intellektuellen Oberschicht getragen wurde. Doch die Strukturänderungen, die das alexandrinische Judentum im Vergleich zum rabbinischen durchmachte, waren nichtsdestoweniger tiefgreifender Art, denn die dünne Schicht der jüdischen Gebildeten konnte nicht umhin, die griechische Philosophie und Literatur zu bewundern, zumal sie bei den griechischen Philosophen Bestrebungen zu entdecken glaubten, die mit denen des jüdischen Monotheismus zusammengingen.

In einer Reihe von Studien, die teils um die griechisch geschriebenen Apokryphen, teils um Philons Werk kreisen, legen Sie die Transformation sowohl griechischer als auch jüdischer Motive unter dem gegenseitigen Einfluss der beiden Kulturkreise dar. Ich möchte nur vier typische Beispiele herausgreifen, und zwar

- 1) Homer und die Bibel als Ausdrucksmittel im dritten sibyllinischen Buch (hebr.), in: *Scripta Classica Israelica* 1 (1974), 73–89 (im folgenden: Sibyllenbuch);

³ Der Begriff *Ιουδαϊσμός* – zum Selbstverständnis des hellenistischen Judentums (hebr.), *The Fourth World Congress of Jewish Studies*, Vol. 3, Jerusalem 1972, 263–268.

⁴ Der Verfasser dieses Buches ist ein gewisser Jason von Kyrene, der am Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts lebte. Die letzte Bearbeitung des Textes gehört in die 2. Hälfte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts; vgl. O. Eissfeldt, Einleitung in das AT, ²1956, 719 f.

- 2) Die Allegorie Philons in ihrem Verhältnis zur homerischen Allegorie (hebr.), in: ΣΧΟΛΙΑ 6 (1971), 35–45 (im folgenden: Allegorie);
- 3) Die messianische Idee im griechischen Judentum, in: Erlösung und Staat (hebr.), Jerusalem 1979, 61–70 (im folgenden: Idee);
- 4) Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus, in: Evangelische Theologie 38 (1978), 1–19 (im folgenden: Begegnung).

Auf derselben Linie liegen zwei weitere bedeutende Arbeiten⁵, doch begnügen wir uns hier mit den oben erwähnten. In der ersten Abhandlung analysieren Sie die Verse 520–544 und 545–572 des dritten sibyllinischen Buches. Der geschichtliche Hintergrund der Verse scheint die Zerstörung Korinths durch Rom im Jahre 146 zu sein. In der ersten Gruppe (VV 520–544) beschreibt der Seher in sehr teilnahmsvollem Stil das furchtbare Los, das Hellas getroffen hat; im folgenden (VV 545–572) ruft er Hellas zur Busse auf, zur Rückkehr zum wahren Gott, da der Götzendienst dies Unglück verursacht habe. Auf sehr eindrucksvolle und überzeugende Weise legen Sie dar, dass der assoziative Hintergrund des ersten Teils Dtn 28, 28–33 ist, wo mit den furchtbaren Strafen gedroht wird, die Israel heimsuchen werden, sollte es von Gott abfallen. Der Seher überträgt diese Drohung, die gegen Israel gerichtet war, auf die hellenistische Welt, die – wie oben schon festgestellt – für die heidnische als solche steht. Die Pointe Ihrer Analyse des zweiten Teils (VV 545–572) ist die Feststellung, dass die literarischen Anklänge dieser Verse zum Prooimion der Ilias hinführen. Die Ilias spricht vom Zorn der Götter, der nur durch die Zerstörung Trojas beschwichtigt werden kann. In den Augen des jüdischen Sehers verwandelt sich dieser willkürliche Gerichtsspruch der Götter in das gerechte Urteil des einzigen Gottes, dessen sühnende Strafe auf das Heil Hellas', d. h. der Menschheit gerichtet ist. Der eschatologische Optimismus Israels der Menschheit gegenüber, der die Geschichte als Heilgeschichte konzipiert, findet hier seinen Ausdruck in der monotheistischen Umbiegung des Prooimions. Die hier verkündete Strafe Hellas' fusst auf der Konzeption eines Monotheismus, von dem die Völker abgefallen seien und zu dem sie in der eschatologischen Zukunft zurückkehren müssen. Die Zurechtweisung der Völker ob ihres Götzendienstes wird von Ihnen mit Recht als Neuerung der Bibel gegenüber betont; nach der Bibel selbst ist Götzendienst der natürliche Zustand der Welt, der niemandem als Sünde angerechnet wird (Dtn 4,22 u. a.). Die Begegnung mit der griechischen Kultur erhöhte jedoch Israels Erwartung an die Völker, so dass auch ihnen der Götzendienst als Sünde gewertet wurde.

Diese Erwartung erweiterte sich in der jüdisch-hellenistischen Umdeutung des biblischen Messianismus (s. Idee) zu einem spiritualisierten Kosmopolitismus, der sich von der geschichtlich-nationalen Grundlage der biblischen Idee völlig losgelöst hatte. Schon Josephus, dessen *antiquitates* am kaiserlichen Hof zu Rom verfasst wurden, war bestrebt, die messianischen Motivationen der jüdischen Freiheitskämpfer gegen den römischen Imperialismus vor seinen Lesern zu verbergen. So entstellt er die Zeloten zu Räubern und Mördern, indem er die messianische Naherwartung verschwie, die den aktivistischen Charakter der Glaubenshaltung dieser Gruppe nährte. Möglicherweise wollte er hiermit seine jüdischen Brüder vor ähnlichen »Illusionen« bewahren und sie dazu veranlassen, die Tatsache des römischen Imperiums als friedliebende Bürger hinzunehmen. Bei Josephus handelt es

sich um die Ablehnung des aktivistischen und politisch orientierten Messianismus. Doch bei Philon erfährt die messianische Idee eine totale Umdeutung, denn seiner platonischen Konzeption zufolge ist die erlöste, die vollendete Welt gleichbedeutend mit der Ideenwelt. Die Tora wird als Nomos umschrieben, der wiederum gleichbedeutend mit dem Logos ist, d. h. mit der reinen Wahrheit. Folglich ist die Tora das oberste Gesetz, die *politeia*, des Kosmos; wer sie einhält, ist ein Kosmopolit (Op. mundi §§ 20.25). Die Erlösung zeichnet sich ab als die Abwendung aller Völker von ihren Götzen und die Annahme der Tora, d. h. des Lebensweges des einen Gottes. Zu guter Letzt werden sich die Völker an einem Ort versammeln (er erwähnt in diesem Zusammenhang Jerusalem nicht, wie Jes. 2,1–5!), denn sie werden sich schämen, über ein Volk zu herrschen, das besser und vorzüglicher ist als sie selbst. Diese Umformung des jüdischen Messianismus zu einer pazifistischen Erlösungsidee wird durch das dritte sibyllinische Buch ergänzt, das die oben erwähnte Predigt an Hellas enthält, wo die Menschheit zur Annahme des Monotheismus aufgefordert wird.

Philons Enthistorisierung der messianischen Idee entspricht der Entmythisierung der biblischen Welt in seinen Homilien (s. Allegorie), in denen erzählerische Vorgänge der Bibel in abstrakte Begriffe und historische Ereignisse in metaphysische Prozesse verwandelt werden – eine Tendenz, die dem rabbinischen Judentum polar entgegengesetzt ist, dessen volkstümlicher Charakter die mythologischen und national-religiösen Elemente der Bibel vertieft und ausbaute. Hier sind wir bei Ihrem klassischen Essay angelangt (s. Begegnung), das den biblischen Monotheismus dem hellenistisch-jüdischen gegenüberstellt. In einigen grossen Linien skizzieren Sie dort die geistige Struktur beider Welten, deren gegenseitige Schätzung auf gegenseitigem Missverstehen beruhte, indem jeder jene Eigenschaften des anderen rühmend hervorhebt, die jener nicht wahrhaben will. Wie erwähnt, die Unterschiede zwischen beiden Phänomenen sind tief im Bewusstsein beider Welten verankert. Was den biblischen Monotheismus betrifft, so handelt es sich hier um ein allumfassendes Lebenssystem, das auf gemeinsamer geschichtlicher Erfahrung fusst, die Errettung und Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft und die Bundesschlussung, deren Quintessenz die Ausschliesslichkeit des Dienstes am Gott Israels ist.⁶ Die Intimität der Beziehung Gott-Mensch erfordert die anthropomorphe Ausdrucksweise, die in der Bibel nie als anstössig empfunden wird. In polarem Gegensatz dazu steht der philosophische Monotheismus, den Philon und seine jüdischen Zeitgenossen von der vorsokratischen Philosophie entlehnten: Hier handelt es sich in erster Linie um die Erkenntnis des göttlichen Einheitsprinzips, d. h. dieser Glaube fusst keineswegs auf historischen Erfahrungen, vielmehr ist er das Ergebnis des Nachdenkens, des Suchens nach dem Urgrund. Dieser Gott, der hinter den konkreten Vorgängen der Erscheinungswelt steht, symbolisiert den Begriff der Einheit, die nach Auflösung aller bestehenden Zusammengesetztheit noch übrigbleibt. Dieser Gott offenbart sich nie; er kann nur in unseren Gedanken erschwungen werden; seinem unpersönlichen Charakter entspricht das Fehlen der echten Anredbarkeit, also kann er nie Gegenstand des Kultus werden. Soweit der Mensch das Bedürfnis zur Teilnahme an einem Kult hat, steht ihm der polytheistische Volkskult zur Verfügung. Die Teilnahme darin findet in der Stoa ihre theoretische Rechtfertigung, weil ihrzufolge die Götter des Volksglaubens je ein Teilaspekt des wahren Gottes, des weltdurchwaltenden Logos, darstellen.

Unter dem Einfluss solcher Gedankengänge verwandelt

⁵ The Figure of Death in the Book of Wisdom, in: JJS 30 (1979), 154–178; sowie der oben Anm. 2 angeführte Aufsatz.

⁶ Vgl. mein Buch: Die frühe Prophetie Israels (hebr.), Jerusalem 1972.

sich schon bei Josephus (contra Apionem II 168) die Religion Moses' aus der unmittelbaren *Erfahrung* des anredbaren Gottes in eine philosophische Lehre von der theoretischen Erkenntnis seines geistigen, übersinnlichen Wesens, wie die Philosophen aus dem Einheitsbegriff folgerten. Doch nach Josephus blieb diese Erkenntnis der esoterische Besitz weniger, weil die Philosophen »nicht den Mut hatten« (οὐκ ἐτόλμησεν), diese Lehre in die für falsche Meinungen voreingenommene Masse hineinzutragen. Ganz im Gegensatz dazu sei es Moses gelungen, mittels seiner Gesetzgebung seinen Zeitgenossen und den zukünftigen Geschlechtern die Erkenntnis vom wahren Gott für alle Zeiten einzupflanzen. Doch gerade diese kultische Gesetzgebung, die Opferdienst, Beschneidung, Speisegebote, Sabbatruhe etc. einschliesst, wird von Poseidonius⁷ als späterer Aberglaube abgetan. Da er das biblische Bilderverbot als Ausdruck der philosophischen Erkenntnis von der Transzendenz Gottes deutet, ist es für ihn undenkbar, der ursprünglichen Lehre Moses' solche »abergläubischen« Gebote zuzuschreiben. In der parallelen Beschreibung des Judentums bei Hekataios von Abdera⁸ heisst es, Moses habe keine Kultbilder zugelassen, weil Gott nicht menschengestaltig (anthropomorph) sei. Dies ist der folgerichtige Schluss aus der Entpersönlichung des Gottesbegriffes. Hier wird das Kultgesetz zum ersten Mal als Problem empfunden, genau wie in der modernen protestantischen Bibelwissenschaft. Jedoch sei betont, dass dies nur ein nach fremden Massstäben in die Bibel hineingetragenes Problem ist, denn nach ihr kann sich die ausschliessliche Beziehung zu Gott nur im »Gehen in seinen Wegen«, also im Tun seines Gebotes und in der Nachahmung seines Wesens und Charakters ausleben. Diese Nachahmung fusst geradezu auf der anthropomorphen Gottesvorstellung. Andererseits ist es für die Bibel unmöglich, im Götzendienst etwas anderes als Abfall vom wahren Gott zu sehen. Doch von der philosophischen Einstellung der hellenistisch-jüdischen Denker her erscheint der biblische Anthropomorphismus zum ersten Mal problematisch; mit den Methoden der rationalen Bibelerklärung der griechischen Philologie sucht jetzt der jüdische Denker Aristobulus, von dem nur Fragmente erhalten sind⁹, den anthropomorphen Charakter der biblischen Aussagen abzubiegen – ähnlich den jüdischen Aristotelikern des Mittelalters. Doch selbst auf rein philosophischem Gebiet – nicht nur in der Bejahung des Religionsgesetzes als ausschliesslichem Lebensweg Israels – kommt die Eigenständigkeit der jüdisch-hellenistischen Philosophen zum Vorschein. Ich meine in erster Linie den enthusiastisch sich überschlagenden Stil Philons, dessen Gegenstand nicht nur Erkenntnis, sondern Teilhabe an der Gottheit ist. Diese Teilhabe drängt über alles Begriffliche hinaus zur Seligkeit. Die εὐδαιμονία übersteigt die rein moralische Bedeutung, die ihr in der klassischen Philosophie zukommt, und erweitert sich als Beiwort der Gottgeliebtheit, die zum einzigen Inhalt der Glückseligkeit wird. Stoische Tugenden werden in religiöse Güter des Eingefügtseins in die göttliche Liebe umgedeutet.¹⁰ Trotz der Tatsache, dass die mythischen Vorstellungen der Bibel zu abstrakten Begriffen umgebogen werden, trotz der Rationalisierung und Spiritualisierung der biblischen Erzählungen konnte und wollte Philon seinem lebendigen biblischen Erbe keineswegs entsagen. Seine Apologie der Gesetze sowie seine Sehnsucht und sein Verlangen nach dem lebendigen Gott lassen ihn aus seiner verhaltenen abstrakten Begriffswelt

in die Begegnung mit dem Gott Israels hervorbrechen. So weit meine kurze Skizze Ihrer Arbeiten auf dem Gebiet der jüdischen Hellenistik. In diesen Arbeiten sind Sie der Philon- und der Midraschforschung verpflichtet; besonders ist der Einfluss Jizchak Heinemanns erkennbar, sowohl der seines Buches »Philons griechische und jüdische Bildung« (Breslau 1932) als auch der seines hebräischen Alterswerkes »Die Wege der Aggada« (Jerusalem 1950). Ihr besonderer Beitrag besteht in der Zeichnung der grossen Konturen, was Sie jedoch immer mit der philologischen Akribie verbunden haben.

Zum Schluss noch einige kurze Betrachtungen zur philosophischen Verarbeitung dieser Welt, besonders im Hinblick auf das moderne Judentum, das in Ihrer Übersetzung von Werken von Buber, Rosenzweig, Hans Lewy, Elbogen, Baron u. a. und in Ihren einschlägigen Abhandlungen zur Sprache kommt. Der Leitfaden auf diesem Gebiet ist Ihre Beschreibung des geistigen Werdegangs Ihres Lehrers Max Wiener (1882–1950), der Ihnen von der Berliner Hochschule her bekannt war.¹¹ Diese Darstellung sprengt den Rahmen einer Biographie, denn dort kommt eine Erscheinung zum Ausdruck, die das liberale Judentum Deutschlands während der dreissiger Jahre charakterisiert. Es sei doch vermerkt, dass die religiös-liberale Richtung bis zum Anfang des Hitler-Regimes die überwiegende Mehrheit der deutschen Juden umfasste. Die Wurzeln dieser Richtung gehen auf die Emanzipation zurück, die den Assimilationsprozess einleitete, der während der Weimarer Republik seinen Höhepunkt erreicht hatte. Die revolutionären Umwälzungen, die die Juden Deutschlands im Laufe von zwei Generationen zu einem gewichtigen Faktor auf diversen wissenschaftlichen, literarischen, künstlerischen und wirtschaftlichen Gebieten heranwachsen liessen, waren mit dem schicksalhaften Preis der religiösen und nationalen Selbstaufgabe verbunden. Die reformatorischen Bestrebungen innerhalb der jüdischen Gemeinde, die sich schon während des 19. Jahrhunderts in der Reform- und der liberalen Bewegung anbahnten, waren dazu angetan, die jüdische Tradition den neuen Umständen anzupassen, was natürlich mit weitgehenden Verzichtleistungen in der Ausübung der traditionellen Religionsgesetze verbunden war. Der innere Zerfall der jüdischen Gemeinde, der in vielen Fällen zu Mischehe und Taufe führte, ging Hand in Hand mit der Konfessionalisierung des Judentums; es hiess, Judentum sei kein ethnischer Begriff, sondern eine Religion, ein religiöses Bekenntnis, *confessio*. Viele deutsche Juden verstanden und bezeichneten sich so als »Deutsche mosaïschen Glaubens«. Auf diesem Hintergrund ist die strikte Ablehnung der nationalen Renaissancebewegung, des Zionismus, seit dem ersten Auftreten Theodor Herzls in den neunziger Jahren zu erklären, das Phänomen der sogenannten Protestantismus, die sich in einer öffentlichen Erklärung gegen Herzl aussprachen. Der grösste Vertreter der Tendenz, die das Judentum mittels spiritualisierender und universalistischer Reinterpretation seines konkreten Volkscharakters berauben wollte, war der grosse Philosoph Hermann Cohen, der Begründer der Marburger neo-kantianischen Schule.

Der geistige Werdegang Max Wieners, den Sie zeichnen, spiegelt die Gegenbewegung wider, die während der zwanziger Jahre einsetzte, um in den dreissiger Jahren ihren Höhepunkt zu erreichen, d. h. die Rückkehr zur organischen und konkreten Konzeption des Judentums, die den Glauben Israels als Kristallisierung der Volkskultur Israels zu verstehen bemüht ist. Dieser Trend führte

⁷ Bei Strabo XVI 34 ff.; s. K. Reinhardt, Poseidonios über Ursprung und Entartung, in: Orient und Antike 6.

⁸ Hekataios bei Diodor, Bibliothek XL 3, 4.

⁹ Aristobulos bei Eusebius, Praeparatio evangelica XI 11,3–12,16.

¹⁰ Dazu o. in Anm. 1 angeführten Dissertation des Jubilars, 5 ff.; 17 ff.

¹¹ Max Wiener und sein Werk (hebr.), Vorwort zur hebräischen Übersetzung von Max Wieners Buch »Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation«, Jerusalem 1974, 7–34.

zur Annahme und Bejahung der zionistischen Erkenntnis vom Volkscharakter des Judentums. Doch die Tragik des Schicksals wollte, dass die Erkenntnis zu spät heranreife; dadurch versäumte das jüdische Volk die historische Gelegenheit, die sich ihm mit der Balfourdeklaration (1917) eröffnet hatte, sein Nationalheim im Lande Israel zu errichten. Der furchtbare Preis, den das jüdische Volk für dieses Versäumnis zu bezahlen hatte, waren die fünf Millionen Juden Europas, die von Hitlers Handlangern hingerichtet wurden.

Wenn ich mich nicht irre, gehörten Sie damals zur jungen Studentengeneration, die von der zionistischen »Konterrevolution« ergriffen war, deren Hauptvertreter seit der Jahrhundertwende Martin Buber war, in dessen Schriften sich ein von Herzls rein politischer Konzeption distanzierender Kulturzionismus zur Geltung kommt, der die geistige und soziale Renaissance des Judentums und des jüdischen Volkes anstrebt. Ihre eigene Einstellung zum religiösen Aspekt des Judentums findet ihren Niederschlag im klassischen Essay »Meine Einstellung zu den Religionsgesetzen«, das in der literarischen Monatsschrift in hebräischer Sprache »Molad« (Bd. 22, Heft 197–198, S. 678–684, Jahrgang 1964) veröffentlicht wurde. Dieses Essay, das bei Ihnen während vielen gemeinsamen philosophischen Gesprächen herangereift ist, steht unter dem entscheidenden Einfluss des grossen »Baal Teschuwa«, des Rückkehrers zum väterlichen Erbe, Franz Rosenzweig. Wie er stellen auch Sie die Frage nach der Verbindlichkeit des traditionellen Religionsgesetzes, der sogenannten Halacha, eine Frage, die für einen streng orthodoxen Juden ein Ding der Unmöglichkeit ist, da er alle Vorschriften als den Ausdruck der göttlichen Offenbarung hinnimmt. Um jedoch den religiösen Charakter Ihrer kritischen Fragestellung deutlich zu machen, betonen Sie, dass Sie an den göttlichen Gesetzgeber glauben, doch unterscheiden Sie zwischen göttlichem Gebot (*Mizwa*) und gesetzlicher Anweisung (*Halacha*). Das erste will als metasprachliche Willensäusserung Gottes verstanden sein, da sich Gott nie und nimmer in einer menschlichen Sprache kundgegeben hat; jede Offenbarung Gottes muss zuerst in die menschliche Sprache *übersetzt* werden; d. h. sowohl die Bibel in all ihren Teilen als auch die weite talmudische Tradition, die sogenannte mündliche Lehre, sind menschliche Werke, d. h. von Menschen übersetzter Wille Gottes, übersetzt in die ihrer Zeit verständliche Sprache, in Gesetze und Anweisungen, wie sie den jeweiligen Verhältnissen entsprechen. Diese prinzipielle Ablehnung der Verbalinspiration bedeutet die totale Relativierung der jüdischen Tradition, da die »Übersetzer« des göttlichen Willens sich gezwungen sehen, die Offenbarung in die bestehenden Lebens- und Gesellschaftsformen, kurz in die historischen Verhältnisse ihrer Zeit und Umwelt einzubauen. Doch gerade diese Relativierung eröffnet Wege zu einer neuen religiösen Wertung der Tradition; zwar ist die Bibel samt der mündlichen Tradition nur menschliche zeit- und ortsgebundene Übersetzung der göttlichen Offenbarung, aber nur mittels der Übersetzung ist der göttliche Wille überhaupt erkennbar. Die Übersetzung lässt den göttlichen Willen und die Absicht der göttlichen Offenbarung, des göttlichen Befehls, durchscheinen. So gibt es Gesetze, wie z. B. die Opfervorschriften, deren historischer und sozialer Überbau den göttlichen Ursprung für die Mentalität des modernen Menschen verdeckt, während sich die Transparenz anderer Gesetze, wie z. B. der Zehn Gebote oder des jährlichen Festzyklus, um nur zwei Beispiele zu nennen, dem modernen Bewusstsein unerbittlich aufzwingt; die göttliche Autorität dieser und ähnlicher Gesetze ist deshalb bindend und verpflichtend. Die jüdische Tradition, von den Uranfängen bis auf den heutigen Tag,

stellt sich unter diesem Aspekt als eine fortlaufende Interpretationskette dar, als den immer wiederkehrenden Versuch der Generationen, den Willen Gottes in konkrete Formen zu giessen. Wer sich vor diesen monumentalen Bau gestellt sieht, der kann nicht umhin, die einzelnen Gesetze und Gebote auf ihre Durchsichtigkeit dem göttlichen Willen gegenüber hin zu prüfen. Da erhebt sich jedoch die Frage: Gibt es einen objektiv-verpflichtenden Massstab für diese selektive Haltung der Halacha gegenüber? Hier verweisen Sie auf die subjektive Antwort Franz Rosenzweigs, der sich, von assimilatorem Milieu herkommend, seinen persönlichen Weg ins jüdische Gesetz zurück bahnte. Es ist die Kategorie des Könnens, des persönlichen Angesprochenenseins von den diversen Gesetzen, das den göttlichen Ursprung transparent macht. Das Können verwandelt sich daraufhin in eine religiöse Kategorie, die dem einzelnen die Wahl und Einhaltung der Gesetze aufzwingt. So ist die religiöse Entscheidung letztlich dem Willen entzogen und geschieht aus dem Nichtanderskönnen.¹² Diese Kategorie wirkt sich jedoch bei jedem einzelnen auf verschiedene Weisen aus und kann nur als erster Schritt zurück zum väterlichen Erbe gewertet werden. Rosenzweig entwickelte diese Gedanken während der zwanziger Jahre, als die Assimilation die jüdische Gemeinschaft schon weitgehend unterhöhlt hatte. Um sich diesem soziologischen Prozess zu entziehen, konnte sich Rosenzweig nur auf den einzelnen stützen. Diese Problematik hat sich in der Zwischenzeit von Grund auf geändert. Heute kristallisiert sich hier im Lande Israel eine neue jüdische Lebensform, oder besser: kristallisieren sich neue jüdische Lebensformen heraus unter geschichtlichen Bedingungen und Verhältnissen, die gesellschaftliche Normen erfordern, die sich organisch an die jüdische Tradition anreihen. Die persönliche Entscheidung des einzelnen kann nur auf das Maximum der Tradition ausgerichtet sein, doch die Geschichte kann die Entscheidung des einzelnen nicht abwarten. Sie verlangt einen juristisch verpflichtenden Rahmen, in dessen Umkreis die persönliche Entscheidung gefällt werden soll. Dieser neue Rahmen verleiht alten Gesetzen, die während der zweitausendjährigen Diaspora ihre Lebendigkeit eingebüsst hatten, wieder neue Verbindlichkeit: ich meine u. a. die Pflicht jedes einzelnen, für diese neu entstehende Gemeinschaft mit Einsatz des eigenen Lebens einzustehen, um das Leben dieser und der folgenden Generationen zu sichern. Dies ist die neue Deutung des Verses Lev 18,5: »und lebe dadurch« (gemeint: durch die Einhaltung der göttlichen Gebote). Doch dieses Gebot, dessen religiöser Charakter über jeden Zweifel erhaben ist, hängt heute nicht mehr vom individuellen Können des einzelnen Menschen ab. Es ist ein gottgezwungenes Müssen, genau wie der Midrasch die Offenbarung am Sinai umdeutet: Er stülpte den Berg über sie wie ein Fass, bis sie die Tora annahmen (bSchabbat 88a).

Andere Beispiele, die in Israel grosse Meinungsverschiedenheiten hervorrufen, sind die öffentliche Sabbat- und Festesruhe oder die Ehegesetzgebung. Die Frage, vor der wir uns hier gestellt finden, lautet: Wie kann der jüdische Charakter Israels und die Einheit des jüdischen Volkes gesichert werden, ohne die persönliche Freiheit des einzelnen zu beeinträchtigen? Wieder ein anderes Beispiel betrifft die Verwirklichungsformen der sozialen Egalität, eine Forderung, die tief in der biblischen und nachbiblischen Gesetzgebung verankert ist. An dieser Stelle seien die neuen Gesellschaftsformen erwähnt, als auch die soziale Gesetzgebung, die das Gesicht Israels geprägt haben.

¹² Dazu F. Rosenzweig, Die Bauleute, in: Kleinere Schriften, Berlin 1937, 119–121.

All dies sind Fragen von religiöser Bedeutung, die der Entscheidung des einzelnen entzogen sind. Hier schliesst sich der Kreis; hier verwandeln sich intellektuelle Errungenschaften in geistige Energie, die in den ewigen Lebensstrom Israels einfliesst.

Diese Zeilen wollen nicht mehr sein als ein vorläufiger Rückblick auf unseren jahrelangen Dialog, der im wö-

chentlichen gemeinsamen Talmudstudium, zusammen mit meiner Frau, dem »Lernen«, in der Lektüre klassischer, griechischer und hellenistisch-jüdischer Texte und in philosophischen Gesprächen seinen Ausdruck fand. Möge es Ihnen und uns vergönnt sein, dieses fruchtbare Gespräch auch in den kommenden Jahrzehnten fortzusetzen – bis hundertundzwanzig!

III Der Text der Mischna

Neue Faksimile-Ausgaben von Mischna-Handschriften und Editionsversuche. Teil I – Einleitung: Die drei vollständigen Mischna-Handschriften

Bearbeitet von Dr. Michael Krupp, Jerusalem*

Die Mischna ist nach der Zerstörung des Tempels und zwei verlorenen Kriegen um die staatliche Unabhängigkeit der erste grosse Versuch, die Eigenart und die Besonderheit des jüdischen Lebensweges zu definieren und umfassend festzuhalten. Nach rabbinischem Verständnis gibt es die schriftliche Tora, die Moses auf dem Berg Sinai von Gott mitgeteilt wurde. Zugleich aber erhielt er die mündliche Tora, die nicht aufgeschrieben wurde und von Geschlecht zu Geschlecht seitdem überliefert wird und die schriftliche Tora je für ihre Zeit autoritativ auslegt und das Leben in der Tora ermöglicht. So wie es in den Sprüchen der Väter heisst (1,1):

»Moses hat die Tora auf dem Sinai empfangen und sie dem Josua überliefert und Josua den Ältesten, und die Ältesten den Propheten und die Propheten haben sie den Männern der grossen Versammlung überliefert. Diese sprachen drei Dinge aus: Seid vorsichtig beim Richtspruch, stellt viele Schüler auf und macht einen Zaun um die Tora.«

Dieser Zaun um die Tora, der den Juden davor bewahren will, die Tora unbewusst oder leichtfertig zu übertreten, diese mündliche kanonisierte Lehre für ihre Zeit, will die Mischna darstellen. Da die Zeit aber nicht stillsteht und mit ihr die Entwicklung des menschlichen Miteinanders, weil die mündliche Lehre weiter mit den Problemen einer neuen Zeit wachsen und sich verändern muss, wird sie dann selbst zum Gegenstand der Erörterung und Diskussion, und so entstehen die beiden Talmudim, in Palästina der jerusalemitische und in Babylonien der bedeutender gewordene babylonische Talmud. Der Talmud ist mehr als nur ein Kommentar zur Mischna, er ist eine Weiterentwicklung der mündlichen Lehre, mit derselben Autorität. Ähnlich verhält es sich mit den darauf aufbauenden Kompendien, die bis hinein in die Neuzeit immer wieder den Versuch gemacht haben, die schriftliche Lehre für die Gegenwart aufzuschliessen.

Führt die Mischna sich selbst auf Moses zurück, so sind doch die ersten Anfänge der Mischnaüberlieferung und die erste Zusammenstellung dieses Materials zu praktischen Zwecken im Dunkeln. Sicherlich sind sie anzusiedeln in der Zeit der »Männer der grossen Synagoge«, in die Übergangszeit zwischen persischer und hellenistischer Herrschaft in Palästina. Auch Einflüsse jüdischer Schriftauslegung aus Babylonien sind von Bedeutung gewesen, stammt doch Hillel der Alte selbst aus Babylonien. Hillel wirkte in der Zeit Herodes des Grossen vor Christi Geburt. Auf ihn werden die ersten hermeneutischen Regeln zurückgeführt, mit denen die Schrift ausgelegt wird. Mit ihm kommt eine gewisse Schriftgelehrsamkeit auf ihren ersten Höhepunkt, die versucht, die Schrift für die prakti-

schen Entscheidungen fruchtbar zu machen. Er ist es auch, dem es gelingt, im Geiste der Intention der Schrift eine Erstarrung der Schrift in wörtlicher Auslegung ausser Kraft zu setzen.

Gegen Ende des zweiten Tempels gab es bereits ein ausgedehntes Gebäude von Gesetzesentscheidungen zu allen Bereichen des Lebens. Es ist aber schwer zu sagen, wie weit dieses Material gesammelt, in welcher Form geordnet und wie weit es generell anerkannt war. Alles, was wir aus den späteren Quellen wissen, macht es wahrscheinlich, dass die Unterschiede zwischen den beiden Schulen Hillel und Schammai gross waren, aber auch innerhalb der Schulen dürfte es keine einheitliche Form der Überlieferung gegeben haben. Wahrscheinlich gab es eine Kette verschiedener Überlieferungen, wobei Gruppen von Gesetzesentscheidungen weniger inhaltlich, sondern nach memotechnischen Gesichtspunkten zusammengesetzt waren.

In der Zeit nach der Tempelzerstörung war als einzige grosse Bewegung des Judentums des zweiten Tempels das Pharisäertum mit seinen verschiedenen Schulen übriggeblieben. Erst in der Zeit der Konsolidierung in der Periode des Lehrhauses von Jawne, in den 60 Jahren der friedlichen Entwicklung und des Aufbaus von der Tempelzerstörung bis zum Bar-Kochba-Krieg, ist die Lehrform der Mischna anzusetzen, die zu der uns bekannten Form der Mischna geführt hat. Das gesamte überlieferte Material wird in den Lehrhäusern nach inhaltlichen Gesichtspunkten zusammengestellt, geordnet, ausgewählt und durch neue Entscheidungen in praktischen Gerichtsfällen oder in theoretischer Erörterung angereichert. In der Zeit von Rabban Gamliel von Jawne und Rabbi 'Aqiva dürfte so das Gerippe unserer Mischna bereits da sein, wobei immer noch davon ausgegangen werden muss, dass jedes Lehrhaus seine eigene Mischnasammlung hatte.

Diese Mehrgeleisigkeit hält auch in der Blütezeit der Mischnazusammenstellung, in der Generation nach dem Bar-Kochba-Aufstand, an. Diese Generation zwischen Rabbi 'Aqiva und Rabbi Jehuda ha Nasi, dem Endredaktor der Mischna, ist nicht nur besonders reich an hervorragenden Gelehrten, auch die Gelehrsamkeit, die Diskussion des hervorgebrachten Materials, die Scharfsinnigkeit der Argumentation ist auf einer bisher nicht gewesenen Höhe angelangt. Diese Generation diskutierte noch einmal das gesamte Material und ordnete es neu. So gehören die meisten der in der Mischna genannten Gelehrten dieser Generation an, besonders zahlreich werden die fünf Hauptschüler Rabbi 'Aqivas genannt, die alle im wesentlichen auf der Mischna ihres Lehrers R. 'Aqiva fussen. Der bedeutendste unter ihnen ist Rabbi Meir, und seine Mischnasammlung wird dann die Vorlage für die Endredaktion des Patriarchen Rabbi Jehuda ha Nasi, in der rabbinischen Literatur meist nur »Rabbi«, in späterer

* Dr. Michael Krupp ist Beauftragter der Ev. Kirche Berlin.

Zeit »der Heilige« genannt. Die Redaktion dürfte um 200 n. Chr. stattgefunden haben.

Umstritten ist in der Wissenschaft, wie gross der Eigenbeitrag von Rabbi Jehuda ha Nasi war. Viele der Stellen in unserer Mischna, die seinen Namen tragen, scheinen Nachtrag einer späteren Zeit zu sein. Es scheint deutlich zu sein, dass Rabbi sehr sorgfältig und achtsam mit seinen Quellen umgegangen ist. Er hat versucht, alte Quellen nicht auseinanderzureissen, obwohl nur wenig Material einer solchen Quelle zum behandelten Problem passte. An den vielen Doppelüberlieferungen und dem Material ausserhalb der Mischna kann man ablesen, dass Rabbi sehr häufig das Material unverändert übernahm, auch wenn es manchmal von seiner eigenen Meinung abwich.

Andererseits zeigt aber auch ein Vergleich mit der Tosefta, die besonders das Material enthält, das nicht in die Mischna aufgenommen und nach Abschluss der Mischna zu einem besonderen Werk zusammengestellt wurde, dass Rabbi in der Auswahl seines Materials sehr sorgfältig und kritisch war. Er liess sehr viel Material weg, weil er es zum Teil als Ballast ansah, als etwas Selbstverständliches, das aus der übernommenen Mischna erschlossen werden konnte, oder weil es in seiner Aussage zu kontrovers, zu eindeutig oder ihm zu suspekt erschien. Die Mischna ist meistens viel gradliniger in der Gedankenführung, für die Praxis besser geordnet und verwendbar als die Tosefta. Häufig fehlt in der Mischna der ausführliche Gang der Diskussion, der in der Tosefta zu finden ist, und in der Mischna ist nur das Ergebnis festgehalten. Andererseits enthält auch die Mischna an wichtigen Stellen zahlreiche Kontroversen, wohl um ein Abweichen von der akzeptierten Meinung von vornherein oder bei erneuten Diskussionen abzuwehren.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Mischna ein bewusst zusammengestelltes Werk ist, das sich bemüht, alle Bereiche des Lebens, des Kultus, der religiösen Verpflichtungen, des menschlichen Zusammenlebens in der eigenen Gemeinschaft und gegenüber der fremden Umwelt zu regeln. Die bewusste Auswahl des Materials kommt einer gewissen Kanonisierung gleich. Zum ersten Mal gelingt es, einen einheitlichen Codex für das gesamte Judentum der Antike zusammenzustellen, der von allen Parteien anerkannt wurde. In der 7. Generation nach Hillel war es Rabbi Jehuda ha Nasi gelungen, durch seine Mischna das Volk zu einen. Die nichtpharisäischen Parteien im Judentum waren durch die nationalen Katastrophen untergegangen. Die innerparteilichen Gegensätze zwischen den Schulen Hillel und Schammai waren endlich überwunden worden, indem sich im grossen und ganzen die Hilleliten durchgesetzt hatten. Die Abgrenzung nach aussen hin, zu jüdischen Sektierern¹, Samaritanern und Fremden war abgeschlossen.

Strittig ist in der Forschung, ob Rabbi seine Mischna, die für die nachfolgenden Geschlechter dann zu unserer Mischna wurde, schriftlich niedergelegt oder nur mündlich redigiert hat. Man kann sich nur schwer vorstellen, dass ein solch ausgedehntes Werk wie die Mischna, das unge-

fähr den Umfang der hebräischen Bibel hat, nur mündlich überliefert sein soll. Auf alle Fälle finden wir noch in den nächsten Generationen in Babylonien Leute eines besonderen Berufsstandes, die wie die Mischnalehrer selbst Tannaiten heissen und deren Aufgabe es war, auf Anfrage die ganze Mischna mündlich parat zu haben.

In der Forschung ist ebenso offen, wieweit die Redaktion Rabbis als abgeschlossen zu gelten hat. Gesichert scheint zu sein, dass Rabbi die Mischna im Laufe seines Lebens noch überarbeitet hat. Auf alle Fälle sind auch nach seinem Tode von der nächsten Generation – wie schon erwähnt – Änderungen vorgenommen und Zufügungen gemacht worden. Schon die Talmudim diskutieren die verschiedenen Lesarten. Es lassen sich deutlich zwei Hauptrezensionen unterscheiden, die aber auch uneinheitlich untereinander sind und nur zwei Hauptströme aufzeigen: der Mischnatext, wie er in Palästina anerkannt war, und der Mischnatext, wie er in Babylonien anerkannt war.

Allerdings haben sich auch die Originaltexte, wie sie einmal dem babylonischen und jerusalemischen Talmudim vorgelegen haben, nichts als Ganzes erhalten, denn die Talmudhandschriften, die in der Regel den gesamten Mischnatext eines jeden Kapitels an den Anfang der Gemara, der Mischnadiskussion, stellen, haben diesen Text anscheinend aus anderen Quellen übernommen. Dies ist ein Mischtext aus beiden Typen und nicht identisch mit den kurzen Mischnazitaten, die am Anfang eines jeden neu diskutierten Unterabschnittes stehen, den sogenannten Pisqaot. Diese Pisqaot scheinen den unverfälschten Mischnatext der babylonischen bzw. palästinischen Rezension zu repräsentieren. Leider sind sie nur sehr abgekürzt vorhanden, besonders im jerusalemischen Talmud, wenn auch in jeder Handschrift verschieden lang, besonders vollständig in den Genizafragmenten des babylonischen Talmuds. Einige Talmudfragmente aus der Geniza enthalten diesen Text auch in der den Abschnitten vorgestellten Mischna oder – öfter – in den Mischnapartien innerhalb der Gemara, ähnlich wie später die Talmuderstdrucke Soncino und Bombergi.

Zusammenfassend und vergrößernd könnte man von vier verschiedenen Textüberlieferungen sprechen:

- a) der Mischnatext, wie er am Anfang eines jeden Kapitels im Jerusalemer Talmud enthalten ist. Verwandt, zumindest in wenigen Traktaten, ist diesem Text die vollständige Mischnahandschrift Parma (siehe unten);
- b) der Mischnatext der vollständigen Mischnahandschriften, besonders Codex Kaufmann und Cambridge (siehe unten) und der Mischnagenizafragmente;
- c) der Mischnatext, der sich am Anfang eines jeden Kapitels in den alten Talmudhandschriften findet;
- d) der Mischnatext, der aus den Pisqaot der Talmudhandschriften und Fragmenten rekonstruierbar ist und sich als Mischnatext in einigen Genizatalmudfragmenten findet (fragmentarisch erhalten).

Die Texte a) und b) gehören zur palästinischen Version, die anderen zur babylonischen.

Keiner dieser Textüberlieferungen nun ist in den gedruckten Mischnaausgaben enthalten. Alle gedruckten Ausgaben gehen auf den Druck Neapel 1492 zurück, der vermutlich auch der Erstdruck der gesamten Mischna ist; jedenfalls ist kein vollständiges Exemplar aus früherer Zeit, es gibt nur frühere Fragmente aus Spanien, erhalten. Dieser Druck, Neapel, enthält den Text der Mischna zusammen mit dem ins Hebräisch übersetzten Kommentar des Maimonides. Der grösste Teil des arabischen Originals ist als Autograph erhalten geblieben. Maimonides hat sich für diesen Kommentar einen besonderen Mischnatext geschaffen, der eklektisch aus allen Rezensionen auswählt, wobei das Schwergewicht auf der Textüberlieferung b)

¹ Christen und Christentum oder auch Jesus kommen expressis verbis in der Mischna noch nicht vor, sondern erst in der talmudischen Literatur. Das mag zweierlei Gründe haben. Einerseits war das Christentum in den beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderten sicher nur eine untergeordnete Grösse in der Bevölkerungsstruktur Palästinas und sicher nicht Hauptproblem bei der Selbstfindung des rabbinischen Judentums. Zum anderen wurden Heidenchristen sicher unter die Kategorie Heiden eingestuft. Ein wirkliches Problem stellten lediglich die Judenchristen dar, die gewissen Grundsätzen des Judentums treu blieben. Sie waren für die Rabbinen Minim (Ketzer). Aber da es eine ganze Anzahl von solch sektiererischen Gruppen gab, ist es nicht leicht, festzustellen, wann es sich bei der Nennung dieses Namens um Christen gehandelt haben könnte. In der Mischna gibt es jedenfalls keinen einzigen klaren Hinweis auf Christen, aber unter Minim werden Judenchristen mit gemeint sein.

liegt, also den Mischnatext der Mischnahandschriften. Sehr stark eingearbeitet ist aber auch Rezension c), der Mischnatext der Handschriften des babylonischen Talmuds. Dieser eklektische Text wurde nun noch einmal sehr stark verändert und neu geordnet in der Zeit, in der der arabische Kommentar ins Hebräische übersetzt wurde. Diese Übersetzung war eine Gemeinschaftsarbeit von Gelehrten, die im 13. Jahrhundert im christlichen Spanien und der Provence lebten. Sie fanden Handschriften mit einem verkürzten Mischnatext vor und waren so gezwungen, den Mischnatext neu zusammenzustellen. Dieser Text, die Mischna mit dem hebräischen Maimonides-Kommentar, ist nun die wichtigste Vorlage für den Setzer des Erstdruckes gewesen. Gerade dieser Text stellt also die grösste Vermischung aller Textüberlieferungen dar und ist am wenigsten geeignet, den Text der ursprünglichen Rezension zu ermitteln. Dieser Text des Erstdruckes ist nun durch die christliche Zensur ab der Mitte des 16. Jahrhunderts immer mehr verstümmelt worden. So wurden z. B. alle Stellen, in denen die verschiedenen hebräischen Worte für Fremde, Nichtjuden, Samaritaner und ähnliches vorkommen, von der christlichen Zensur in den Begriff umgewandelt »Stern- und Sternbilder-Anbeter«. Anfang dieses Jahrhunderts, als die Zensur endgültig annulliert wurde – am spätesten in Russland, dem Land der grossen Musterausgaben der rabbinischen Literatur, einschliesslich der Mischna und des Talmuds – wurde versucht, diese Zensurstellen wieder rückgängig zu machen, häufig aber ohne Hinzuziehung älterer Drucke geschweige älterer Handschriften. Das Ergebnis ist ein besonders korumpierter Text.

Angesichts dieser Textsituation wäre es das Anliegen einer jeden wissenschaftlichen Arbeit an der Mischna gewesen, zuerst einmal eine kritische Ausgabe der Mischna zu schaffen, besonders nach der Entdeckung des ältesten Mischnamaterials in der Kairoer Geniza gegen Ende des vorigen Jahrhunderts. Ehrenwerte Versuche in dieser Richtung hat es immer wieder gegeben, auch erschienen einige brauchbare Einzelausgaben, eine einigermaßen brauchbare kritische Ausgabe der Gesamtmischna ist bisher nicht erreicht. Auf Grund dieser Situation sind auch alle Faksimile-Veröffentlichungen von Handschriften und Fragmenten von grossem Wert. Drei Fragmentensammlungen zur Mischna wurden in der Zeitschrift *Immanuel* (Nr. 7/1970, S. 68–77) von mir seinerzeit veröffentlicht. Hier soll nun ein Überblick gegeben werden über alle Faksimile-Veröffentlichungen von Mischna- und Talmudhandschriften (im Talmud ist ja auch der gesamte Mischnatext enthalten). Im Anschluss daran sollen die Versuche, zu einer kritischen Mischnaausgabe zu kommen, behandelt werden.

Die Mischnahandschriften

1) Codex Kaufmann

Codex Kaufmann, Ungarische Akademie der Wissenschaften in Budapest MS. A 50, ehemals im Besitz von David Kaufmann, zum erstenmal als Faksimile-Ausgabe veröffentlicht von G. Beer, Haag 1929, im verkleinerten Massstab bei Mekor Jerusalem 1968. Den Faksimile-Ausgaben ist ein Inhaltsverzeichnis sowie eine sehr knappe Einleitung vorangestellt. Für wissenschaftliche Zwecke ist immer die Beersche Ausgabe heranzuziehen. Die Qualität des Jerusalemer Nachdruckes lässt zu wünschen übrig, besonders ist die Punktation nicht immer zu erkennen, ebenso nicht viele der radierten Stellen.

Die ersten Hinweise auf die Handschrift finden sich bei D. Kaufmann: R. Josef Aschkenas: *Der Mischnakritiker* von Safet. In *MGWJ* 42 (1898), S. 38–46. Eine ausführliche Beschreibung bringt S. Krauss in *MGWJ* 51 (1907), S.

54–66, 142–163, 323–333, 445–461 für die Sedarim Nashim und Nesikin; A. Brody, *Tamid*, S. 17–20 für den Traktat *Tamid*; und Goldberg, *Ohalot*, S. 18–24 für den Traktat *Ohalot*; derselbe *Schabbat*, S. 36–41, für den Traktat *Schabbat*. Die sprachlichen Besonderheiten hat am besten Y. Kutscher: [Sprache der Mischna] (Hebräisch) in: *Hebrew and Aramaic Studies*. Jerusalem 1977, S. 73–107 und [Grammatikalische Studien zur Sprache der Mischna (auf Grund Codex Kaufmann)] (Hebräisch), ebenda S. 108–134, erarbeitet. Eine äusserliche Beschreibung bietet auch die Ausgabe des Rav Herzogs Institutes, S. 65 f., aus der hier zitiert werden möge: »Enthält die sechs Ordnungen der Mischna (ein Blatt in Keritot ist herausgerissen), 286 Blatt, Pergament, Klein-Folio, auf vorgezeichneten Zeilen. Jedes Blatt enthält 4 Spalten von 29–30 Zeilen Länge . . . Die Schrift ist Quadratschrift und alt, anscheinend italienisch. Diese Handschrift ist die wichtigste, und vielleicht die älteste, von allen Mischnahandschriften.« Der letzte Satz ist einhellige Meinung aller Gelehrten, die diese Handschrift beschrieben haben, darum sei auch auf diese Handschrift in grösserer Ausführlichkeit eingegangen.

Herkunft und Alter der Handschrift

Schon Krauss (S. 460) hatte als Heimat der Handschrift Italien angenommen. Die wenigen Gelehrten, die sich überhaupt mit diesem Problem beschäftigt haben, sind ihm hierin gefolgt. Allerdings erwähnt Krauss schon in einer Anmerkung, dass der Orientalist Goldziher der Ansicht ist, dass die Handschrift vermutlich in Jemen geschrieben ist. (E. Y. Kutscher: *lešon ḥazal*, in der *Jalon-Festschrift* S. 251 hält das für ausgeschlossen, weil die grammatikalischen Besonderheiten der jemenitischen Tradition widersprechen.) Nun sind Jemen und Italien im frühen Mittelalter dadurch verbunden, dass beide in besonderer Weise sich an den Traditionen Palästinas orientierten. Bei Italien trifft das für das 10. und 11. Jahrhundert sicher auch auf die hebräische Paläographie zu, über jemenitische Handschriften aus dieser frühen Zeit ist zu wenig bekannt. Leider ist die gesamte Forschung der hebräischen Paläographie erst am Anfang. Zum anderen muss natürlich auch gefragt werden, ob Codex Kaufmann wirklich aus einer solch frühen Zeit stammen kann. Über die Zeit der Abschrift lassen sich wenige Gelehrte aus. Einige Bearbeiter der unabgeschlossenen deutschen kritischen Mischnaausgabe (die sogenannte Giessener Mischna) nennen das 15. Jahrhundert². Die Bildbeigaben in den Artikeln *Mishna and Manuscripts* in der *Encyclopedia Judaica* schätzen den Codex Kaufmann recht ungenau auf die Zeit des 12./14. Jahrhunderts. Kutscher zitiert im oben genannten Aufsatz die Meinung des Paläographen und Typographen M. Spitzer, der für die Handschrift das 13. Jahrhundert annimmt. Angesichts der Wichtigkeit dieser Textzeugen soll hier ein kurzer paläographischer Abriss zum Codex Kaufmann folgen.

Schriftbild und Buchstabenform haben grosse Verwandtschaft mit gewissen Bibelhandschriften, die aus dem Osten stammen und im 10. oder 11. Jahrhundert geschrieben wurden³. Der Text ist in die von Linien begrenzten

² Vermutlich auf Grund einer der frühen Veröffentlichungen dieser Ausgabe P. Fiebig: *Rosch ha-Schana*. Giessen 1914. Fiebig, der die Handschrift oder eine Kopie nicht gesehen hat, erklärt auf S. 110, dass Codex Kaufmann im 15. Jahrhundert geschrieben wurde, weil eine andere Handschrift, der hebräische Mischnakommentar des Maimonides, Hamburg Nr. 18, 1417 (italienisch rabbinische Schrift dieser Zeit) geschrieben wurde und den Vermerk desselben Zensors trägt. Dies ist wohl kaum der richtige Beweis.

³ Vgl. besonders in: Masoreten des Westens II, die Tafeln 12 und 16, ein Ben-Ascher- und ein Ben-Naftali-Fragment, die im Schriftcharakter und in allen Buchstabenformen mit Codex Kaufmann identisch sind. Vermutlich stammen beide Fragmente aus Palästina, wie die Schreibung des Alef

viereckigen Kästen eingetragen, wobei darauf geachtet wurde, dass er nach links nicht übersteht oder dort freien Raum lässt. Die Buchstaben sind mitten in die vorgezeichneten Linien gestellt und nicht an ihnen aufgehängt. Verbessert wurde vom ersten Schreiber nicht am Rande des Textes, sondern in demselben und bei grösseren Partien unter den Spalten in derselben Breite wie diese. Wichtiger aber noch als diese Kennzeichen alter orientalischer Bibelhandschriften ist die Art und Weise, wie die einzelnen Buchstaben geschrieben werden. Bei einem Vergleich mit der Schilderung von Luski⁴ lässt sich feststellen, dass die Schreibweise ausser den einem jedem Schreiber eigenen Abweichungen mit dem Schriftcharakter dieser Texte identisch ist.

a) So findet sich auch bei Codex Kaufmann bei den Buchstaben Gimmel, Zain, Tet, Nun, 'Ain (links), Shin (links) ein kurzer Anstrich (»Kopf«).

b) Die Schreibweise ist aus einzelnen Strichen zusammengesetzt, und die Überkreuzung dieser Striche ist deutlich an den Winkeln feststellbar (Dalet, He, Het, Kaf, Peh).

c) Besonders aber überzeugend ist die antike Schreibweise des Heh, dessen linker senkrechter Strich das »Dach« des Buchstabens in seiner Mitte teils berührt, teils fast berührt, und die ebenfalls alte Form des Jud, das wie ein kleines Reß aussieht und sehr gross ist, manchmal die Grösse eines normalen Buchstabens erreicht.

Aus all diesen Beobachtungen ist anzunehmen, dass die Handschrift vermutlich aus Palästina stammt und im 10., spätestens im 11. Jahrhundert geschrieben wurde.

Interessant ist in diesem Zusammenhang bei meiner Beobachtung des Mischnatraktates 'Arakin eine Entdeckung, dass viele alte Lesarten des Codex Kaufmann mit Lesarten des R. Josef Aschkenaz übereinstimmen, wie sie sich im Kommentar maleket šelomo finden. Aschkenaz lebte im 16. Jahrhundert in Safed und besass eine punktierte Mischnahandschrift, die auf über 800 Jahre – also aus dem 8. Jahrhundert stammend – eingeschätzt wurde. Auf ähnliche Übereinstimmungen verweist auch schon D. Kaufmann a. a. O. S. 42 ff. Wenn nicht der Zensurvermerk das Vorhandensein der Handschrift in Italien um 1575 voraussetzte, könnte man dazu verleitet werden, anzunehmen, dass es sich bei der Handschrift Kaufmann eventuell um die Handschrift des R. Josef Aschkenaz handelt.

Der Punktator

Die Handschrift trägt Bemerkungen, meist Textverbesserungen der Nachträge zahlreicher Hände. Durchgehend und am zahlreichsten sind aber die Verbesserungen einer Hand, die auch die Punktation des Codex besorgt hat. Zweifellos stammt diese Punktation nicht vom ersten Schreiber, sondern ist wohl einige Jahrhunderte später vorgenommen, und zwar übertragen worden von einem punktierten Exemplar, das im Text stärker von Codex Kaufmann abwich. Der Punktator hat diese Abweichungen in den Text von Codex Kaufmann eingetragen, indem er Buchstaben oder Worte hinzufügte, durchstrich oder in der Weise austauschte, dass er den früheren Text ausradierte. Häufig hat der Punktator den Text nachgetragen, den der erste Kopist aus Unachtsamkeit weggelassen hatte. Der erste Kopist ist trotz seiner schönen und sorgfältigen musterhaften Quadratschrift durchaus sehr sorglos mit seinem Text umgegangen. Vielleicht war auch seine Vorlage schon verdorben. Häufig hat er zumindest

und des Heh nahelegen. Zur Form der Buchstaben, nicht aber zum Schriftcharakter vgl. die Codex Parma ähnliche Schrift der Tafeln 1–16 in: Masoreten des Westens I.

⁴ Moše Luski, [Über den Schriftcharakter des Buches Torat Kohanim, MS Vatican No. 66] (Hebräisch). In L. Finkelstein, Sifra. New York 1956, S. 70–77.

selbst nicht verstehen können, was er abschrieb. Der Punktator war hier sorgfältiger, aber auch er hat noch das eine oder andere Fehlende übersehen, oder es stand nicht in seiner Vorlage. Auch er scheint den Text nicht immer verstanden zu haben, wie die teilweise falsche Punktation es zeigt, die er allerdings auch aus seiner Vorlage übernommen haben wird.

Auf alle Fälle haben wir mit der Punktation und den Verbesserungen des Punktators eine zweite Handschrift vorliegen, die einer anderen Rezension angehört. In der Literatur gibt es zwei Hinweise auf die Zugehörigkeit dieser zweiten Handschrift. Rengstorff, Jebamot schreibt auf S. 216: »Die Korrekturen stehen stark unter dem Einfluss der (heutigen) Mischna des Jeruschalmi, wie sie uns in dessen Editio princeps, aber auch in der der in Cambridge befindlichen Mischnahandschrift (Nr. 470, siehe weiter unten) vorliegt.« Brody hingegen weist in seiner sorgfältigen Arbeit nach, dass der Punktator eine Handschrift vor sich liegen hatte, die den Text repräsentiert, wie er im Mischnatext am Kapitelanfang einiger Talmudhandschriften zu finden ist. Für den Traktat Tamid sind das die Talmudhandschriften Oxford 370 und Florenz 1 (1176 geschrieben). Auch Goldberg verweist darauf, dass die Vorlage des Punktators eine Handschrift war, die gewissen Talmudhandschriften nahestand, ohne diese Nähe weiter zu spezifizieren⁵. Auch meine (bisher unveröffentlichten) Untersuchungen zum Traktat 'Arakin wiesen in dieselbe Richtung. Die Vorlage war dort einem Text ähnlich, wie er von den Talmud-Handschriften zu 'Arakin Vatican 119, Oxford 370, London 402 sowie auch der Mischnahandschrift Parma 138 repräsentiert wird, nicht aber von den Talmudhandschriften München 95 und Vatican 120.

Die Besonderheiten der Handschrift

Die Besonderheiten der Handschrift Kaufmann sind zahlreicher als bei sonst einer Handschrift, die meisten Genizafragmente mit eingeschlossen. Diese Besonderheiten liegen in der Bewahrung altertümlicher Formen des palästinischen Texttypus, und mehr als bei irgendeiner anderen Handschrift, einschliesslich vieler Genizafragmente, spiegelt Codex Kaufmann hin und wieder noch die lebendige, im zweiten Jahrhundert in Palästina gesprochene Sprache wieder. Zweifelsohne ist Codex Kaufmann der älteste vollständige Mischnatext mit den besten Lesarten, wenn er auch in der Bewahrung der palästinischen Rezension nicht so rein zu sein scheint wie Codex Cambridge (siehe unten). In Zukunft wird deshalb Codex Kaufmann als Grundtext einer jeden wissenschaftlichen Ausgabe zu gelten haben.

2) Codex Parma

Parma, Bibliotheca Palatina Nr. 3173 (J. B. de Rossi, Mss. codices hebraici, Parma 1803, No. 138) enthält die gesamte Mischna. Im Faksimiledruck herausgegeben unter dem Titel »Mishna Codex Parma (De Rossi 138)« von Kedem Publishing (vertrieben durch Makor), Jerusalem 1970. Der Untertitel: »an early vowelized manuscript of the complete Mishna Text« ist nicht korrekt, da nur knapp die erste Hälfte der Handschrift und sporadisch auch später einzelne Seiten punktiert sind, von späterer Hand, wie man besonders im Vergleich mit den wenigen in anderer Weise punktierten Worten sieht, die sich im ganzen Codex finden, die aber auch nicht vom ersten Kopisten stammen, aber vor der generellen Vokalisation punktiert wurden. Leider ist die Qualität der Ausgabe so minderwertig, dass man die Punktation nur selten erkennen kann. Aber auch der Konsonantenbestand ist nicht immer mit Sicherheit auszumachen, weil das Druckbild manchmal ver-

⁵ Ohalot, S. 22 des Vorworts, Schabbat, S. 40f. des Vorwortes.

wischt oder zu schwarz ist. Das Original ist im Gegensatz dazu in hervorragender Erhaltung und Lesbarkeit. Der Codex ist sehr summarisch in J. B. de Rossi: *Mss. Codices hebraici Biblioth. J. B. de Rossi. Parma 1803*, I 90 und Gabrieli: *Manoscritti e carte orientali nelle Biblioteche e negli Archivi d'Italia, Firenze 1930*, S. 32 beschrieben. Das Ausführlichste findet sich bei Brody, S. 22 ff. Wichtige Einzelbeobachtungen stehen bei Goldberg, *Ohalot S. 28 f.* und *Schabbat 42 f.* der Einleitungen zu den besagten Traktaten. Eine vollständige äussere Beschreibung des Codex bietet die Ausgabe des *makon ha talmud ha jšra'eli ha šalem S. 66 f.* 1972 erschien eine gründliche Dissertation über die Formenlehre des Codex von N. G. Hanemann: »Formenlehre des Mischnischen Hebräisch auf Grund der Überlieferung der Handschrift Parma (de Rossi 138) Teil 1: Das Verb« (Hebräisch), Jerusalem 1972.

Paläographie

Die Handschrift ist von mehreren Händen geschrieben worden⁶. Nach de Rossi, dem sich alle anderen anschliessen, ist die Handschrift im 13. Jahrhundert (nach italienischem Sprachgebrauch besser 14. Jahrhundert) geschrieben. Dieses Datum ist aber zu spät angesetzt. Bei einem Vergleich mit dem Codex Hebr. Vaticanus 31; von Makor, Jerusalem 1972 unter dem Titel »Torath Cohanim (Sifra); Seder Elijahu Rabba and Zutta; Codex Vatican 31« veröffentlicht, kommt man zu dem Ergebnis, dass Codex Parma und Vatican 31 von derselben Schreiberschule oder Schreiberfamilie⁷ angefertigt sind. Schon die völlig gleiche äussere Gestaltung der Seiten (2 Spalten mit je 36 Zeilen), aber auch die völlig gleiche Schriftart machen das wahrscheinlich. Ausserdem finden sich dieselben Verzierungen bei den Kustoden am Ende einer Lage, dieselben Interpunktionszeichen und ähnliches. Auf der ersten Seite von Codex Parma findet sich dazu noch der Vermerk: [Dieses ist die Mischna der sechs Ordnungen mit Torat Kohanim (Sifra)] und in derselben Schrift darunter: [Sie alle gehören mir Moshe ber' Benjamin Finzi], später von seinem Sohn: [Jehuda ber' Moše Finzi]⁸.

Dieser Vermerk wurde, nach dem Namen [Finzi] zu schliessen, in Italien geschrieben, mit der hier erwähnten [Torat Kohanim] wird Sifra Vatican 31 gemeint sein, die zu dieser Zeit (13.–15. Jh.) noch eine Handschrift mit Parma 138 bildete. Aus diesem Grunde findet sich am Ende von Codex Parma auch keinerlei Notiz über den Abschreiber, während der Anfang von Vatican 31 ganz den Eindruck macht, als sei er die Fortsetzung einer anderen Handschrift. Es gibt kein Titelblatt, sondern über der Seite steht, ganz wie später beim Einsatz von Seder Elijahu, ein einführender Satz des Schreibers. Vatican 31 ist datiert, auf Blatt 112 heisst es am Schluss von Sifra: [und wurde beendet im Jahre 833 nach Erschaffung der Welt und eintausend und fünf nach der Zerstörung des Tempels, der bald und in unseren Tagen aufgebaut werden möge]. Das ergibt das Jahr 1073 A.D. Damit wäre die zeitliche Abfassung von Codex Parma gesichert.

Zu bestimmen bleibt das Herkunftsland des Schreibers. Nach H. Cassuto: *Bibliothecae Apostoloeae Vaticanae. Vatican 1956*, handelt es sich bei der Schrift von Vatican 31 um *characteres quadrato orientali*⁹. Schriftcharakter,

⁶ Vgl. Krauss a. a. O. S. 457, Epstein, Nusah S. 1233 f.

⁷ Vgl. dazu meinen Aufsatz [Zum Verhältnis zwischen der Mischnahandschrift Parma de Rossi 138 und der Sifra und Seder Elijahu rabba und zutta – Handschrift Vatican 31] (Hebräisch). In *Tarbiz* 49 (1979/80), S. 194–196.

⁸ In der Faksimile-Ausgabe ist diese Seite unleserlich, unscharf, in Spiegelschrift und auf dem Kopf stehend.

⁹ Rätselhaft Brody, *Tamid* S. 22: »Schöne frankogermanische Quadratschrift, die Codex Kaufmann ähnlich ist.« Die letzte Bemerkung stimmt. Birnbaum bringt in Abb. Nr. 303 eine Seite aus Vatican 31 und bezeich-

Buchstabenformen und äusserer Rahmen sind denn auch typisch orientalisches, und es lassen sich eine Reihe von Handschriften aufzeigen, die bis zur Identität den meisten Buchstaben und dem Schriftbild gleichen:

- a) Codex Reuchlin, Karlsruhe Nr. 3 der Badischen Landesbibliothek¹⁰;
- b) zahlreiche Bibelfragmente aus dem 10. und 11. Jahrhundert, die in der Geniza Kairo gefunden wurden¹¹;
- c) eine Reihe anderer Schriften aus der Geniza. Am auffälligsten und beinahe in Buchstabenformen und Schriftbild identisch ist ein Fragment mit Piutdichtung für den 9. Ab, 16 Seiten, die sich in Cambridge und Oxford befinden¹².

Besonders das letzte Fragment, aber auch die eigenartige Datumsangabe nach Schöpfungsjahr und Tempelzerstörung, weisen auf Palästina als Heimatland des Schreibers von Codex Parma. In dieser Zeit lässt sich die Zeitrechnung nach Jahren der Tempelzerstörung in Palästina häufig nachweisen¹³. Auch das für Codex Kaufmann und Parma charakteristische Alef mit linkem senkrechten Anstrich, der mit dem Querstrich einen Winkel bildet, scheint ein Kennzeichen der palästinischen Schrift zu sein¹⁴. In Anbetracht der guten und sehr engen Beziehungen zwischen Palästina und Italien, besonders Süditalien, kann nicht ganz ausgeschlossen werden, dass die oben erwähnte Schreiberschule vielleicht auch in Süditalien beheimatet gewesen sein kann.

Besonderheiten der Schreibung

Ihrem orientalischem Charakter gemäss ist Codex Parma eine korrekte Abschrift mit wenig Schreibfehlern und wenigen Homoioteleuta, von denen manche von derselben Hand wiederhergestellt wurden und andere sich vielleicht in der Vorlage befanden. Codex Parma hat ähnlich wie Codex Kaufmann recht rein die äusseren Kennzeichen des palästinischen Typus bewahrt.

Die Vokalisation und Interpunktion

Die beiden Formen der Vokalisation wurden besonders sorgfältig von Brody S. 23 ff. beschrieben, ähnlich Goldberg, *Schabbat*, S. 42 f. der Einleitung. Brody kommt zu dem Ergebnis, dass besonders die Vokalisation der zweiten Hand auf alte Traditionen zurückgeht, verwandt mit »einer Gruppe von Bibel-Handschriften, die dem Reuchlinischen Prophetenkodez nahestehen« und die »von der vereinheitlichenden Tendenz der tiberianischen Vokalisa-

net die Schrift mit »Italian Square«. Nach L. Finkelstein S. 1 kommt Vatican 31 vermutlich aus Ägypten.

¹⁰ Faksimiledruck des ganzen Codex in *Corpus Codicum Hebraicorum Mediaevi Pars II. The Pre-Masoretic Bible*. Kopenhagen 1956. Geschrieben von Zerah bar Jehudah im Jahre [4866 nach Erschaffung der Welt und 1018 nach der Zerstörung des Hauses der Pracht, das in unseren Tagen und bald gebaut werden möge], das ist das Jahr 1106 A.D. Auf S. 430 und 450 finden sich Verzierungen der Lagenverweise, die sehr an Codex Parma und Vatican 31 erinnern. Nach Luski S. 71 wurde diese Handschrift im Osten geschrieben, war aber danach viele Jahre in Italien. Vgl. in Masoreten des Westens II besonders die Tafel 15, ein Ben-Naftali-Text.

¹¹ Vgl. in Masoreten des Westens II besonders die Tafel 15, ein Ben-Naftali-Text.

¹² Ganz abgebildet und beschrieben in Masoreten des Westens I S. 77 ff. und Abb. 1–16. Weiteres Material dazu in P. Kahle: *The Cairo Geniza*. Oxford 1959, Abb. 2–4.

¹³ Vgl. E. Mahler: *Handbuch der jüdischen Chronologie*. Leipzig 1916, S. 152, und A. Marmorstein: *Über das Gaon in Palästina in ZDMG* 67 (1913) S. 640 und 643. Unter dem Einfluss von Palästina steht auch Ägypten, neben Angaben der Zeitrechnung nach Verträgen und Weltjahren findet sich vereinzelt auch die nach Jahren der Tempelzerstörung. Vgl. in Masoreten des Westens I S. 7, 16 und 61.

¹⁴ Vgl. die Beispiele der palästinischen Quadratschrift bei Birnbaum, besonders Nr. 116, ein Brief aus dem Jahre 922. Diese palästinische Form des Alef ist in Italien, Deutschland und Nordfrankreich übernommen worden, während Spanien die babylonische und ägyptische Tradition fortsetzte.

tion am längsten verschont« blieb. In dieser Vokalisation wird nicht streng zwischen Kamez und Patach einerseits und Segol und Sere andererseits unterschieden. Häufig sind Pausaformen. Auffällig ist die Verwendung des Rafe-Striches auch über Konsonanten, die nicht zu den Begad-kefat gehören.

In den vokalisierten Teilen finden sich auch Interpunktationszeichen, die Brody S. 22 folgendermassen beschreibt: »Ein Punkt über der Zeile am Ende der Paragraphen, ein schiefer oder vertikaler Strich über oder unter der Tonsilbe am Schluss von grösseren oder kleineren Sinnabschnitten, und ebendort, aber viel seltener, ein Halbkreis.« Dies ist aber nicht konsequent durchgeführt. Die Interpunktion am Ende einer Mischna (Paragraphen) stammt vom ersten Kopisten, sie findet sich durchgehend auch in den nicht vokalisierten Teilen.

Zugehörigkeit zu einer Rezension

So nahe Codex Parma Codex Kaufmann in Schrift und Schreibung steht, so gehört er doch nicht zur selben Rezension. Zwar ist über dieses Problem der Zugehörigkeit bisher ernsthaft noch nicht gearbeitet worden, bei Brody S. 22ff. findet sich aber der Hinweis, dass Codex Parma einen Text repräsentiert, der sich am Kapitelanfang einiger Talmudhandschriften findet, und zwar handelt es sich um dieselbe Gruppe, zu der auch die Vorlage des Vokalisators von Codex Kaufmann zu rechnen ist. Zum selben Ergebnis komme ich in meiner Untersuchung zum Traktat 'Arakin, der ja derselben Ordnung angehört wie Traktat Tamid. Auf Grund des spärlichen Untersuchungsmaterials ist bisher wohl keine grundsätzliche Bestimmung von Codex Parma für die ganze Mischna möglich.

3) Codex Cambridge 470 (II)

Cambridge, University Library Add. 470 (II) enthält die ganze Mischna.

Die Handschrift wurde von W. R. Lowe unter dem Titel »The Mishna on which the Palestinian Talmud rests« Cambridge 1883 veröffentlicht. Es handelt sich hierbei um keine Faksimile-Veröffentlichung, sondern um einen zeilengetreuen Nachdruck, der auch Zeilenfüller, Verschreibungen, Verbesserungen und ähnliches getreu nachzudrucken versucht, gesetzt in Raschischrift, um dem Charakter der kursiven spanischen Schrift möglichst nahe zu kommen. Zwei Traktate wurden von mir mit dem Original verglichen, 'Arakin und 'Avoda zara, wobei als Ergebnis festzuhalten ist, dass bis auf ganz wenige Lese- oder Druckfehler der Abdruck korrekt ist. Dieser Abdruck, und nicht die Handschrift selbst, wurde 1967 vom Mekor Verlag Jerusalem ohne irgendwelche Änderungen neu verlegt.

Zum erstenmal wurde die Handschrift von S. M. Schiller Szinessy beschrieben: Catalogue of Hebrew Manuscripts. III Talmudic Literature, Halakah. Specimen, ohne Jahr, No. 73, S. 1–12. Codex Cambridge ist bei Brody in Original verglichen worden; er fand so gut wie keine Abweichungen, so dass Goldberg und andere nur noch den Druck von Lowe verwendet haben. Brody und Goldberg beschreiben den Codex und seine Besonderheiten nur sehr summarisch und kommen zu dem Ergebnis, dass Codex Cambridge in der Erhaltung originaler Lesarten weit hinter den Codices Kaufmann und Parma zurücksteht.

Paläographie

Die Schrift ist rabbinisch »mit kursiven Elementen einer sfardischen Hand des 14.–15. Jahrhunderts«. Der Schriftcharakter zeichnet sich aus durch Überlängen der nach oben oder unten herausragenden Buchstaben. Die Buchstaben sind häufig Kursiv geschrieben¹⁵. Nach dem Schriftbild ist nur auf eine sfardische Hand zu schliessen. Auf Griechenland als Schreiberland (wie der Katalog es annimmt) könnte der Holzeinband aus dem 15. Jahrhundert (Originaleinband?) weisen, der mit Fragmenten griechischer Patristiker aus dem 11. Jahrhundert eingebunden war. Dieser Schluss ist aber ganz und gar nicht zwingend.

Schreibung

Der Schreiber ist sehr flüchtig, besonders deutlich an zahlreichen Homoioteleuta, die häufig den Sinn an diesen Stellen nicht mehr erkennen lassen. Einzelauslassungen sind dagegen selten, häufig sind Verschreibungen. Codex Cambridge ist die konsequenteste Handschrift in der Schluss-m-Schreibung bei den Pluralendungen. Im Traktat 'Arakin findet sich lediglich in 18 Partizipien, 9 Suffixen und 3 Pronomina als Endung -n (aber in keinem Substantiv und Adjektiv). Kaum verwunderlich ist, dass in allen Fällen, in denen Codex Cambridge n aufweist, auch fast alle anderen Handschriften n haben.

Wenn Codex Cambridge auch in der Schreibung und Grammatik sehr viel weniger originelle Formen als die beiden zuerst besprochenen Handschriften erhalten hat, so ist seine Zugehörigkeit zur palästinischen Rezension unbestritten und in manchen Zügen reiner als die des Codex Kaufmann.

¹⁵ Vgl. besonders Adler, Abb. 97, Cat. Nr. 2238, S. 82: rein rabbinische Schrift, 1274 in Granada geschrieben; Birnbaum, Nr. 290; Griechisch Cursiv, 1469 geschrieben (wohl besser: Griechisch-sfardisch, rabbinisch-cursiv); Birnbaum, Nr. 278: ägyptisch sfardische Cursive, 1560 geschrieben (nur in dieser Handschrift findet sich noch das für Codex Cambridge typisch cursive Alef, das sich vom Sfardischen unterscheidet, sonst sind Schriftcharakter und Buchstabenform weiter entfernt als bei den anderen genannten Beispielen).

Yerusalemener Talmud IV, 2: Gebet des Rabbi Jochanan am Tiberias*

»Es möge dein Wille sein, Herr, mein Gott und Gott meiner Väter, dass in unserem Los Liebe, Brüderlichkeit, Frieden und Freundschaft herrschen. Beschere uns ein glückliches Ende, verwirkliche unsere Hoffnung, erweitere den Kreis der Schüler, bewirke, dass wir uns mit unserem Anteil am Paradies freuen, statt uns aus mit einem guten Herzen und gib uns einen guten Freund. Mögen wir, wenn wir früh aufstehen, unsere Herzenswünsche erfüllt finden; möge die Sehnsucht unserer Seele vor dich kommen, auf dass sie zu unserem Guten verwirklicht wird.«

* 3.–4. Jh.

IV Personenregister IMMANUEL Jahrgang X*/**

- Aaron (AT) IM 2, 4, 9
 Abahu, Rabbi IM 6
 Abba bar Chanina, Rabbi IM 7
 Abimelech (AT) IM 9
 Abraham (AT) IM 8, 9, 12
 Adam (AT) IM 6
 Adler IM 26
 Akiba (Ahiva), Rabbi IM 13, 21
 Albeck, Chanoch IM 14
 Alon, Gedaljahu IM 13, 14
 Amir, Jehoshua IM 15
 Ammon (AT) IM 12
 Amos (AT) IM 8, 9
 Apion IM 19
 Aristobulos IM 19
 Aristoteles IM 17
 Asa (AT) IM 14
 Asasel IM 9
 Awdimai aus Haifa, Rabbi IM 4, 7
 Awhu (AT) IM 2
- Baal IM 6
 Baeck, Leo, Rabbiner IM 16, 17
 Bar Kappara, Rabbi IM 7
 Baron, Salo IM 16, 19
 Beer, G. IM 23
 Ben Ammi Zarfati, Gad IM 9
 Beyerlin, Walter IM 2
 Bileam (AT) IM 6, 11, 12
 Birnbaum, S. A. IM 25, 26
 Brody, A. IM 23, 25, 26
 Buber, Martin IM 15, 16, 17, 19, 20
- Cassuto, H. IM 25
 Chanina bar Chama, Rabbi IM 5
 Chija der Grosse, Rabbi IM 3
 Childs, B. S. IM 2
 Cohen, Hermann IM 19
 Cyrill von Alexandria IM 10
- Daniel (AT) IM 9
 Dimai bar Chama IM 4
 Diodor(us) IM 19
- Eissfeldt, Otto IM 17
 Elasar ben Pedat, Rabbi IM 4, 13
 Elbogen, Ismar IM 16, 19
 Elieser ben Hyrkanus, Rabbi IM 3
 Elija (Elia, Elias, AT) IM 6, 8
 Epstein, Jakob Nahum IM 14, 25
 Esau (AT) IM 12
 Eusebius IM 19
 Eva (AT) IM 6
- Fiebig, P. IM 23
 Finci, Jehuda ber' Moše IM 25
- Finci, Moshe ber' Benjamin IM 25
 Finkelstein, L. IM 24, 25
- Gabrieli IM 25
 Gamliel von Jawhe, Rabban IM 21
 Goldberg, Abraham IM 23, 24, 25, 26
 Goldziher, Ignaz IM 23
- Habakuk (AT) IM 9, 12
 Habakuk IM 5, 9
 Hanemann, N. G. IM 25
 Harper, W. R. IM 7
 Heinemann, Isaak (Jizchak) IM 14
 Hektataios (Hectataeus) von Abdera IM 19
 Henoch IM 9
 Herodes der Grosse IM 21
 Herzl, Theodor IM 19, 20
 Hillel IM 21, 22
 Hitler, Adolf IM 15, 19, 20
 Homer IM 17
 Horowitz, A. IM 6
 Hosea (AT) IM 8
- Ibn Tibbon (Übersetzerfamilie) IM 17
 Ignatius von Antiochia IM 10
 Isaak (AT) IM 8
 Ismael (AT) IM 12
- Jakob (AT) IM 8
 Jason von Kyrene IM 17
 Jehoschua, Rabbi IM 14
 Jehuda ha Nasi (Jehuda der Fürst), Rabbi IM 21, 22
 Jeremia (AT) IM 9, 14
 Jesaja (AT) IM 8, 18
 Jischmael, Rabbi IM 3, 4, 11, 14
 Jizchak, Rabbi IM 7
 Jochanan ben Sakkai, Rabban IM 5, 6, 7, 8, 11, 14
 Josef Aschkenaz, Rabbi IM 23, 24
 Josephus Flavius IM 18, 19
 Jossi, der Priester, Rabbi IM 13
 Julian Apostata, Kaiser IM 10, 11, 12
- Kahle, P. IM 25
 Kant, Immanuel IM 17
 Kaufmann, David IM 23, 24
 Krauss, Samuel IM 23, 25
 Krochmal, Nachman, Rabbiner IM 17
 Krupp, Michael IM 21, 25
 Kutscher, Y. IM 23
- Levi, Rabbi IM 4, 5, 6, 7
 Lewy, Hans IM 16, 19
 Licht, J. IM 2
 Liebermann, Saul IM 4
 Loewenstam, S. E. IM 2
 Lot (AT) IM 12
 Lot (Töchter, AT) IM 12
 Lowe, W. R. IM 26
 Luski, Moše IM 24, 25
- Mach, Dafna (v. Kries, Angela) IM 2
 Mahler, E. IM 25
 Maimonides s. u. Mose ben Maimon
 Makor IM 25
 Marmorstein, A. IM 25
 Meir, Rabbi IM 21
 Micha IM 8
 Miriam (Mirjam, AT) IM 9
 Moab (AT) IM 12
 Mose (AT) IM 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 19, 21
 Mose ben Maimon IM 22, 23
 Muffs, Jochanan IM 9
- Nadaw (AT) IM 2
 Natan, Rabbi IM 9
 Neumark, David IM 15
 Neumark, Hermann s. u. Amir, Jehoshua
 Nietzsche, Friedrich IM 17
 Noah (AT) IM 14
 Noth, Martin IM 2
- Paulus, Apostel IM 10, 12, 13
 Philon von Alexandria IM 15, 16, 17, 18, 19
 Plato (Platon) IM 17
 Porter IM 7
 Poseidonius IM 19
 Potin, J. IM 14
- Reinhardt, K. IM 19
 Rengstorf, Karl-Heinrich IM 24
 Resch Lakisch, Rabbi IM 6, 7
 Rokeach (Rokeah), David IM 10
 Rosenzweig, Franz IM 15, 16, 17, 19, 20
 Rossi, J. B. de IM 24, 25
- Safrai, Shmuel IM 14
 Samuel (AT) IM 9
 Simai, Rabbi IM 4
 Simon (Schimon) ben Elasar IM 12
 Simon ben Jochai, Rabbi IM 5, 8
 Socho (AT) IM 7
 Spitzer, M. IM 23
- Schammai IM 21, 22
 Schemuel bar Nachman, Rabbi IM 8
 Schiller, S. M. IM 26
 Schimon ben Lakisch IM 3
 Schimon s. u. Simon
 Scholem, Gerschom IM 17
- Tachlifa aus Cäsarea, Rabbi IM 6
 Talmon, Shemaryahu IM 14
 Tanchuma, Rabbi IM 5, 6
 Tveig, A. IM 2
- Uffenheimer, Benjamin IM 2, 8, 15, 18
 Urbach, Ephraim E. IM 7, 8, 10, 11, 13
- Wiener, Max IM 17, 19
- Zerah bar Jehudah IM 25

Bibel, Apokryphen, Pseudepigraphen, Neues Testament

- Genesis IM 8, 9, 12, 14
 Exodus IM 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 14
 Leviticus IM 8, 20
 Numeri IM 8, 9
 Deuteronomium IM 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 12, 18
 Josua IM 7, 21
 Richter IM 11
 I. Samuel IM 9
 II. Samuel IM 2
 I. Könige IM 6, 8
 I. Chronik IM 7
 II. Chronik IM 14
 Hiob (Ijob, AT) IM 4, 5
 Psalmen 2, 4, 5, 6, 11, 12, 14
 Sprüche, Buch der (AT) IM 4, 8
 Kohelet (Prediger) IM 7
 Hohes Lied IM 4, 5
 Jesaja IM 2, 3, 6, 8
 Jeremia IM 2
 Hesekiel IM 2, 3
 Daniel IM 9
 Hosea IM 2, 3
 Amos IM 2, 8, 9
 Maleachi IM 7
 II. Makkabäer IM 17
 Jesus Sirach (Ben Sira) IM 11
 Apostelgeschichte IM 13, 14
 Römer IM 10, 13
 Galater IM 10
 I. Petrus IM 10

* Jahresfolge XXXIII/1981 enthält einen Gesamtregisterband für die Jahrgänge I–XXX/1948–1978, für IMMANUEL I–VII/1972–1978.
 ** In gewissen Zeitabständen soll wiederum auch eine Zusammenstellung der Inhalte der einzelnen Ausgaben erfolgen.