

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 »Interfaith-Angelegenheiten« der
Anti-Defamation League der B'nai B'rith
der Abteilung für Vergleichende Religionswissenschaft
der Hebräischen Universität Jerusalem
der »School of Jewish Studies«
der Universität Tel Aviv
der »Israel Interfaith Association«
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 christli-
chen Redakteur:

Hebräische Bibel: Dr. Benjamin Uffenheimer, Profes-
sor für Bibelwissenschaft, Bibelabtlg. der Universität
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 Religions-
wissenschaft, Hebräische Universität Jerusalem – Dr.
Michael Krupp, Beauftragter der Evangelischen Kir-
che Berlin für das Ökumenische Gespräch zwischen
Christen, Juden und Muslimen in Jerusalem

*Jüdisch-christliche Beziehungen in Vergangenheit und
Gegenwart:* Dr. Ze'ev W. Falk, Professor für Familien-
und Erbrecht, Hebräische Universität Jerusalem – Dr.
Paul Figuera

Jüdisches Denken und Spiritualität: Dr. Moshe Idel –
Fr. José Espinosa, SJ

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

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

Für die deutsche Ausgabe (Auswahl): Dr. Gertrud Luck-
ner, Dr. Clemens Thoma SVD, Professor für Bibelwis-
senschaft und Judaistik, Theologische Fakultät Lu-
zern, Leiter des Instituts für jüdisch-christliche For-
schung

* Grunder und Herausgeber 1972–1980 Dr. J. (Coos) Schoneveld

IMMANUEL

Folge XI/XII (1983/84) Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

- I Die Methodenfrage bei der Er-
forschung des rabbinischen
Denkens. Von Ithamar Grün-
wald, Professor für jüdische
Philosophie an der Universität
Tel Aviv 212 / IM 2
- II Der Bar-Kochba-Aufstand –
seine Eigenart und seine Erfor-
schung. Von Aharon Oppenhei-
mer, Professor für antike jüdi-
sche Geschichte an der Univer-
sität Tel Aviv 219 / IM 9
- III Die Lehre des MaHaRaL zwi-
schen Existenz und Eschatolo-
gie. Von Rivka Schatz-Uffen-
heimer, Edmonton, Professor
für jüdische Philosophie und
Kabbala an der Hebräischen
Universität Jerusalem 227 / IM 17
- IV Übersetzung des Talmud Yeru-
shalmi, hg. von Martin Hengel/
Jacob Neusner/Hans P. Rüger/
Peter Schäfer. Buchbericht von
Dr. Michael Krupp, Jerusalem . . 237 / IM 27
- V Abraham Goldberg: Textausga-
be zur Mischna Schabbat. Buch-
bericht von Dr. Michael Krupp . . 241 / IM 31
- VI Arnold Goldberg: Me'am
Lo'ez. Diskurs und Erzählung
in der Komposition, Hayye
Sara, Kapitel I 243 / IM 33
- VII Personenregister IMMANUEL,
Jg. XI/XII 244 / IM 34

I Die Methodenfrage bei der Erforschung des rabbinischen Denkens*

Von Ithamar Grünwald, Professor für jüdische Philosophie an der Universität Tel Aviv

I

Forscher und Denker gehen heutzutage selbstverständlich davon aus, dass der rabbinischen Literatur ein systematisches Denkgebäude zugrunde liegt, und dass das Thema »rabbinisches Denken« ein legitimer Gegenstand akademischer Forschung und Lehre ist. Grundsätzlich ist diese Voraussetzung durchaus berechtigt, allerdings bleibt noch zu klären, wie das systematische Moment des rabbinischen Denkens wissenschaftlich in den Griff zu bekommen ist. Dieser Frage, die in der Hauptsache eine methodologische ist, wollen wir im folgenden nachgehen und zur Illustration das Thema »der Mensch als Gegenstand rabbinischen Denkens« heranziehen. Voranzuschicken ist, dass viele Arbeiten zur Literatur des Midrasch und zum rabbinischen Denken sich darauf beschränken, die Art des betreffenden Midrasch, die darin verwendeten Techniken und sein literarisches Genre zu bestimmen. Den methodischen Problemen bei der Erforschung des rabbinischen Denkens wird – wenn überhaupt – sehr viel weniger Aufmerksamkeit gewidmet. Daher können unsere Ausführungen über den Charakter der rabbinischen Literatur, ja selbst die exakte Feststellung, inwiefern das darin enthaltene gedankliche Material systematisch oder unsystematisch dargeboten wird, die Methodenfrage innerhalb der Forschung nicht erschöpfend behandeln, sondern allenfalls die Schwierigkeiten aufzeigen.

Ein Satz wie »allen Quellen [die unter den Sammelbegriff »Literatur des Midrasch und des Talmud« fallen] gemeinsam ist die Tatsache, dass dort nirgends theologische Fragen systematisch abgehandelt werden, auch ist kaum jemals ein Thema fortlaufend Gegenstand der Erörterung«¹ ist charakteristisch und umreißt die Problematik, sagt jedoch nichts darüber, wie eine Methode zu erkennen und zu definieren sei. Manche Forscher postulieren einen grundsätzlichen Unterschied zwischen halachischem und aggadischem Midrasch, und da sich das rabbinische Denken überwiegend in der Aggada ausgeprägt habe, die an Bedeutung hinter der Halacha zurückstehe, sei bei der Erforschung des rabbinischen Denkens methodisch kein so hohes Mass an Wachsamkeit geboten. Dagegen gehen wir von der Voraussetzung aus, dass sich das rabbinische Denken in der Halacha nicht weniger niedergeschlagen hat als in der Aggada, vielmehr steht es in einer Wechselbeziehung zu beiden. Bei der Erforschung des rabbinischen Denkens hat weder die Halacha noch die Aggada den Vorrang. Daher müssen wir es überall aufsuchen: in der Mischna, in der Tossefta, in beiden Talmuden und in den verschiedenen Midrasch-Sammlungen (wobei wir uns darüber im klaren sein sollten, dass gelegentlich spätes Material am alten festhält, während älteres Material Neues bringen kann).

Wenn es um die Entwicklung der Halacha geht, greift die Forschung gern auf verallgemeinernde Nomenklaturen wie »Bet Schammai« und »Bet Hillel«, die Schule Rabbi

Akiwas bzw. Rabbi Jischmaels, Sura, Pumbedita und Nehardea, Israel und Babylonien und dgl. zurück, um damit die Existenz von verschiedenen Systemen in der Entwicklung der Halacha zu bezeichnen. Schwieriger liegen die Dinge im rein gedanklichen Bereich. Dort werden weder Lehrhäuser noch Schulen genannt, auch sind Systeme einzelner Akademien zumindest noch nicht fassbar. Einige Unterscheidungen lassen sich allerdings auch hier treffen, etwa die zwischen tannaitischer und amoräischer Lehre; Unterschiede in der Haltung von israelischen bzw. babylonischen Lehrern sind zu finden, und man kann sogar von einer historischen Schichtung und Gliederung des Denkens sprechen, wodurch dem Forscher seine Arbeit doch etwas erleichtert wird. In der Tat hat jede ernstzunehmende systematische Untersuchung mit der umfassenden Sammlung, sorgfältigen Sichtung und klaren Gliederung des Materials zu beginnen. Chronologische Unterscheidungen sind von grundlegender Bedeutung, und die Bestimmung des jeweiligen Ortes, der näheren Umstände und, wenn möglich, der Schule ist nicht weniger wichtig. Faktisch haben hier die Geisteswissenschaftler einiges an Methodik von den Naturwissenschaftlern übernommen, und jeder künftige Geisteswissenschaftler muss sich dem Kriterium der Beherrschung dieser Methoden stellen.

So kommt es, dass das meiste, was im Laufe der letzten Generationen mit dem Ziel, zusammenfassende Aussagen zu diesem oder jenem Gegenstand des rabbinischen Denkens zu machen, gesagt oder geschrieben worden ist, sich durch eine vollständige oder teilweise Sammlung der rabbinischen Äusserungen zu dem betreffenden Thema auszeichnet. Das gesammelte Material wird daraufhin gegliedert, im einzelnen untereinander verglichen, nach chronologischen und thematischen Gesichtspunkten angeordnet, ausserdem wird seine Bedeutung erörtert, und gelegentlich werden noch Vergleiche mit anderem Gedankengut, mit benachbarten Religionen und Kulturen, angestellt. Allerdings muss nachdrücklich darauf hingewiesen werden, dass bei den meisten dieser Bemühungen doch nur eine Sammlung – vielleicht darf man sagen: eine Anthologie – von rabbinischen Äusserungen zu einem bestimmten Thema herauskommt. Im günstigsten Fall ist das Äussere einer solchen Anthologie von Sichtung und Gliederung des Materials bestimmt, während die Analyse versucht, den Dingen die philosophische Tiefe oder die Weite religionswissenschaftlicher Forschung zu verleihen. Auf den etwaigen Einwand, dass unsere Darstellung hier doch etwas übertreibe oder zu stark vereinfache, wäre zu erwidern, dass die polemische Schärfe in der Formulierung ja durchaus darauf abzielt, die Aufmerksamkeit auf die methodologische Problematik bei der Erforschung des rabbinischen Denkens zu lenken.

Wenn wir uns mit der Analyse und gedanklichen Auswertung von rabbinischen Aussprüchen befassen, müssen wir uns die Frage stellen, ob wir überhaupt berechtigt sind, unserer Arbeit eine Sammlung von Aussprüchen zugrunde zu legen, die wir selbst – nach bestem Wissen und Gewissen – aus über viele Stellen verstreuten Äusserungen von Rabbinen zusammengestellt haben. Denn die Summe dessen, was wir da zusammenbringen und als repräsentativ für das rabbinische Denken über einen bestimmten Gegenstand darstellen, ist nicht mehr als eine recht zufällige

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten am 26. 1. 1982 an der Ben-Gurion-Universität im Negew anlässlich der jährlichen Tagung israelischer Geisteswissenschaftler, die sich mit der Erforschung des rabbinischen Denkens befassen. Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. Dafna Mach, Jerusalem.

¹ E. E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975, S. 4.

und individuelle Auswahl, für deren Anlage einzig und allein wir verantwortlich sind und deren Elemente aus ihrem ursprünglichen Kontext gerissen sind. Eine solche Sammlung, mag sie noch so wohl gegliedert und geordnet sein, ist doch nur ein künstliches Gebilde, selbst wenn wir sie als eine unerlässliche Vorbedingung für jegliche systematische Beschäftigung mit geistigen und philosophischen Dingen betrachten. Wenn aber jemand behaupten wollte, mehr sei in unserem Fall nicht zu leisten, da das Material über die verschiedensten Schriften verstreut sei, dem Forscher also so gut wie nie bereits geordnet vorliege, wir ohnehin nicht genau wüssten, wer zu welchem Anlass welchen Ausspruch getan hat – dann muss er sich sagen lassen, dass wir sehr unrecht daran tun, rabbinische Aussprüche zu nehmen und auf unsere Karteikarten zu schreiben, um sie dann vergleichend auszuwerten. Zweifellos sind gedankliche Linien durch Vergleich von Einzelheiten zu gewinnen, und Einzelheiten lassen sich häufig am besten im Isolierverfahren vergleichen, d. h. wenn rabbinische Aussprüche, die untersucht werden sollen, aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang heraus sozusagen ins Labor verpflanzt werden, wo der Forscher für Existenzform, Anordnung und sogar für die Qualität des Materials verantwortlich ist. Wenn wir dagegen die rabbinischen Aussprüche gewissermaßen in ihrer natürlichen Umgebung, da wo sie jeweils stehen, untersuchen wollen, müssen wir unsere Methode bei der Erforschung rabbinischen Denkens von Grund auf ändern. Wir werden das Material also nicht mehr Satz für Satz »stapeln« können, sondern es im Rahmen seines jeweiligen Kontextes betrachten müssen, denn der Kontext gibt die Richtung der Deutung an und bildet die Voraussetzung für ein richtiges Verständnis. Mit anderen Worten: Bei der Erforschung rabbinischen Denkens werden wir das Gegenteil von dem zu tun haben, was heutzutage in der Forschung üblich ist: Wir werden die Dinge nicht aus ihrem Sachzusammenhang herausnehmen, sondern sie in ihrem jeweiligen Rahmen unter die Lupe nehmen. Demnach werden wir bei der Beschäftigung mit dem Material aus zwei Midrasch-Sammlungen wie *Genesis rabba* und Midrasch *Tanchuma* – die Beispiele sollen im folgenden herangezogen werden – nicht diesen oder jenen Satz aus *Genesis rabba* mit einem ähnlichen oder entgegengesetzten Spruch aus Midrasch *Tanchuma* vergleichen, sondern wir werden die Gesamtheit der Aussprüche in einen Werk mit der thematisch entsprechenden Einheit von Aussprüchen im anderen vergleichen. Und nicht selten lässt sich die gedankliche und werthafte Funktion des einen oder anderen Spruchs gerade dann wahrnehmen, wenn er in dem Zusammenhang bleibt, in dem er steht.

Anders ausgedrückt: Wir machen hier den Vorschlag, die systematische Beschäftigung mit rabbinischem Denken nicht, wie bisher üblich, mit dem Vergleich isolierter oder aus dem Zusammenhang gerissener Sätze zu beginnen, sondern mit dem Vergleich von Midrasch-Einheiten untereinander sowie mit der Untersuchung von literarischen Einheiten in Talmud oder Midrasch, in denen sich theoretisches Material findet. Meines Erachtens lassen sich wichtige Einblicke in die Gedanken- und Vorstellungswelt der Rabbinen nicht nur dadurch gewinnen, dass wir da und dort Aussprüche zu einem bestimmten Thema sammeln, sondern auch, wenn wir ganzen halachischen und aggadischen Komplexen nachgehen, wie wir sie heutzutage sowohl in Mischna und Tossefta, als auch in beiden Talmuden sowie in den Midrasch-Sammlungen vor uns haben. Das Material einzelner Abschnitte in den *Rabba-Midraschim*, das von den verschiedenen Redakteuren der uns vorliegenden Midraschim *Tanchuma* und *Jelamdenu* sowie das in den sonstigen Midrasch-Sammlungen vor-

handene Material ist keineswegs zufällig oder gar willkürlich zusammengestellt. Die redaktionelle Arbeit daran ist deutlich erkennbar, und vermutlich waren sich die besseren unter den Redakteuren auch der gedanklichen Aspekte des Materials bewusst, das sie auswählten und in die unter ihren Händen entstehenden Bände aufnahmen. Insofern ist der Hinweis angebracht, dass ein Redakteur vom Gelehrtenformat wie der des Midrasch *Genesis rabba* (wenn der Hauptteil dieses Midrasch tatsächlich das Werk eines einzigen Redakteurs ist) wohl kaum alles, was ihm begegnete, ohne vorherige Sichtung und Scheidung in seinen Midrasch aufgenommen haben dürfte. Wahrscheinlicher ist doch, dass nur Dinge, die entweder ihm privat oder im Hinblick auf seine Leserschaft wichtig schienen, in seine Midrasch-Sammlung Aufnahme gefunden haben. Somit stellen wir die Behauptung auf, dass bei der Erforschung des jüdischen Denkens eine Untersuchung der gedanklichen Inhalte, wie sie in einer bestimmten Einheit innerhalb von Talmud oder Midrasch erscheinen, am Platze ist und dass diese Untersuchung dem Vergleich von ganzen Midrasch- oder Talmudkomplexen bzw. von einzelnen künstlich isolierten Aussprüchen vorangehen sollte.

In der Tat ist die Anlage von Midraschsammlungen und die Anordnung von talmudischen Fragestellungen kein Werk des Zufalls, ebensowenig wie die Gliederung von Mischna- oder Baraita-Sammlungen. Zwar werden wir nie wissen können, aus welchem Gesamtkorpus die Auswahl getroffen ist, und auch die Auswahlkriterien sind nicht so ohne weiteres offenkundig; aber die Redakteure des Altertums waren sicher nicht schlechter als ihre neuzeitlichen Kollegen: die einen wie die anderen lassen sich in ihrer redaktionellen Tätigkeit von gewissen Vorstellungen leiten. Wir sind uns dessen bewusst, dass wir es bei der Erforschung ganzer talmudischer und midraschischer Komplexe weniger mit den Worten der Rabbinen als vielmehr mit den Ideen und Vorstellungen der Redakteure zu tun haben, aber immerhin beschäftigen wir uns mit den Redakteuren, von denen wir doch abhängig sind: sie haben entschieden, was in die von ihnen angelegten Sammlungen aufgenommen wird und was nicht, sie haben den Stil geprägt, und häufig sind auch sie es, die für uns festgelegt haben, wer was gesagt hat. Und selbst wenn wir diese Beschränkungen anerkennen, können wir uns von den Früchten ihrer redaktionellen Tätigkeit doch nicht freimachen. Meines Erachtens besteht kein Zweifel daran, dass auch das Gefüge der Midrasch- und Talmudkomplexe, von denen unsere Betrachtungen ausgehen sollen, etwas Fragmentarisches und Willkürliches an sich hat. Allerdings lässt sich dieser fragmentarische Charakter und die redaktionelle Willkür nicht dadurch beseitigen, dass man rabbinische Aussprüche, die aus den verschiedenartigsten Quellen genommen sind, fein säuberlich ordnet. Ein nachträglicher Redakteur bleibt deshalb doch ein Redakteur, und die Erforschung des rabbinischen Denkens, wie wir sie kennen, erinnert manchmal sehr an eine nachträgliche Redaktion.

Meine bisherigen Ausführungen wollen nicht besagen, dass wir die vergleichende Untersuchung von Einzelsätzen, wie sie heutzutage bei der Erforschung des rabbinischen Denkens üblich ist, ganz und gar aufgeben sollten. Wenn wir jedoch einen systematischen Durchblick durch die Worte der Meister selbst zu finden suchen, müssen wir prüfen, ob ein solcher zunächst aus den uns vorliegenden Midraschkomplexen sowie aus dem Vergleich solcher Einheiten untereinander zu gewinnen ist. Reichtum oder Armut, Tiefe oder (selten) Oberflächlichkeit einer Abhandlung werden wir erst dann feststellen können, wenn wir beobachten, was der Redakteur eines bestimmten Mi-

draschbandes mit Hilfe des von ihm zusammengetragenen Materials zu diesem oder jenem Thema zu sagen hat. Ein solcher Midrasch-Komplex ist zumeist etwas Willkürliches: eine Sammlung von Aussprüchen zu einem bestimmten Thema; eine Sammlung von Einleitungen zu einer bestimmten Sache; eine Sammlung von Äusserungen zu einem bestimmten Bibelves oder -abschnitt. Die Struktur ist meistens künstlich und wird nicht nur durch innere Faktoren, sondern auch durch äusserliche Gesichtspunkte bestimmt. Was aber den Inhalt betrifft, da hatte der Redakteur freie Hand, die Fülle seiner Kenntnis und seines Verständnisses einzubringen. Im letzten Teil unserer Ausführungen soll an einem Beispiel vorgeführt werden, wie ein Vergleich zwischen ganzen Midrasch-Komplexen durchzuführen ist und zu was für Ergebnissen er führt. Auch dies soll nicht verschwiegen werden: Was hier vorgelegt wird, ist ein erster Entwurf, dessen Gültigkeit und Effektivität noch anhand möglichst vieler und verschiedenartiger Forschungsarbeiten zu überprüfen ist. Es lässt sich noch keine definitive Aussage machen, wie weit sich die hier vorgeschlagene Forschungsmethode für das Verständnis der geistigen Welt der antiken Rabbinen als hilfreich erweisen wird.

Zweifelloso eröffnet sie uns einen Zugang zu den Intentionen der Redakteure. Sicher wird sie unseren Blick schärfen für das reiche und kontroverse Spektrum von rabbinischen Äusserungen zu einem bestimmten Thema in einer Midrasch-Einheit. Höchstwahrscheinlich werden wir bei einer Betrachtung der Dinge in ihrem eigenen Kontext auch den Zusammenhang zwischen Halacha und Aggada besser erkennen können. Wenn wir vom jeweiligen redaktionellen Kontext ausgehen, werden wir auch die primären exegetischen Probleme jeder einzelnen Sache klarer und richtiger sehen. Nach unserer Methode besteht keine Gefahr, dass wir die Dinge gegen ihren eigentlichen Sinn interpretieren, indem wir sie als Beleg für etwas heranziehen, womit sie im Grunde nichts zu tun haben. So liessen sich noch manche Vorteile unserer Methode aufzählen, die wiederum nicht als Alternative zur herkömmlichen Methode gemeint ist, die auch ihre unleugbaren Verdienste aufzuweisen hat.

Unabhängig von der Methode droht besonders dem israelischen Erforscher rabbinischen Denkens eine andere Gefahr: die sprachliche Kontinuität innerhalb der jüdischen Überlieferung verleitet zu Fehlschlüssen und Missverständnissen aller Art. Wir müssen uns darüber im klaren sein, dass es in gewisser Weise illusorisch ist, sich auf dem Weg über die hebräische Sprache in die geistige – und nicht nur die geistige – Welt der Rabbinen zurückversetzen zu wollen. Ungeachtet dessen, dass Hebräisch sowohl die Sprache des modernen Israel als auch die der antiken Rabbinen ist, wäre es naiv anzunehmen, der rabbinische Sprachgebrauch sei mit dem heutigen identisch. Nicht nur die lexikalische Bedeutung, sondern auch die Semantik von Wörtern und Begriffen hat sich in vielen Fällen geändert. Über die lexikalische Problematik hinaus, die viel erforscht wird, steht noch die allgemeine konzeptuelle Frage. Nicht mehr nach der Bedeutung eines einzelnen Begriffs bei den Rabbinen ist zu fragen, sondern nach der Beschaffenheit ihres Begriff-Repertoires. Die Rabbinen äussern ihre Gedanken bekanntlich nicht in philosophischer Fachsprache. Ähnlich wie in der begrifflichen Welt der Halacha gibt es dort ein konkretes reales Begriffssystem, dessen Bezugsrahmen in den Bildern und Vergleichen, insbesondere in den Gleichnissen der Rabbinen zu finden ist. Bilder und Vergleiche bilden eines der wichtigsten Bedeutungsreservoirs beim Verständnis des begrifflichen Kontextes sowie des signifikatorischen Systems in der Gedankenwelt der Rabbinen. Ein weiteres

solches Reservoir stellt das Begriffsrepertoire dar, das sich in der halachischen Literatur herauskristallisiert hat, ein weiteres besteht in den verschiedenen Sprachschichten der Bibel. Die Wechselbeziehung dieser sprachlich-stilistischen Bereiche untereinander und die sich daraus ergebende sprachliche und begriffliche Synthese bieten sich als lohnende Forschungsobjekte an. In unserem Zusammenhang sollte vor allem darauf hingewiesen werden, dass wir uns bei der Analyse und Bewertung rabbinischen Denkens einer unzulässigen Modernisierung und Vermengung von grundverschiedenen Dingen schuldig zu machen drohen. Die Übertragung rabbinischen Denkens in die Sprache heutiger philosophischer Problematik ist ein von Grund auf zweifelhaftes Unternehmen. Doch selbst wenn wir uns einer solchen Übertragung bewusst enthalten, bietet unsere Kenntnis der Sprache der Rabbinen noch keinerlei Gewähr für das Verständnis der Welt ihrer Bedeutungen und Inhalte. Auch der Vergleich rabbinischer Aussprüche mit solchen aus anderen Kulturen und Religionen des Altertums birgt für den Forscher nicht wenige Fussangeln. Jedenfalls haben wir den Eindruck, dass die Erforschung des rabbinischen Denkens auf sehr viel sichererem Boden schreitet, wenn die Äusserungen der Rabbinen in möglichst weitem Kontext betrachtet werden, und zu diesem Zweck ist der redaktionelle Rahmen zweifellos ein kontextuell besonders wichtiger.

II

Innerhalb unserer methodologischen Fragestellung wollen wir uns nunmehr einem forschungskritischen Aspekt zuwenden. Eine kürzlich veröffentlichte Studie gelangt zu der unzweideutigen Feststellung: »Die Erforschung des Midrasch steckt noch in den Kinderschuhen«². Selbst wenn die heutige Tagung, auf der mein Beitrag der einzige ist, der sich mit rabbinischem Denken befasst, eine solche Feststellung in gewisser Weise zu bestätigen scheint, ist der Erforschung des Midrasch mit solchen provokativen Verallgemeinerungen m. E. doch wenig gedient. Im Laufe der Jahre hat sich bei uns eine Fülle von wichtigen Arbeiten auf allen Gebieten der jüdischen Wissenschaft, einschliesslich des jüdischen Denkens zur Zeit von Mischna und Talmud, angesammelt. Der hier zur Verfügung stehende Raum reicht bei weitem nicht aus, um die Vorzüge all dieser Arbeiten im einzelnen aufzuzählen. Daher begnügen wir uns mit dem Hinweis auf das überragende Werk von E. E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, das hebräisch erstmals 1969 erschienen und in der Zwischenzeit mehrmals neu aufgelegt und sogar ins Englische übersetzt worden ist³. Es ist symptomatisch für den Stand der Erforschung rabbinischen Denkens, dass bis zum heutigen Tag keine ausführliche Besprechung dieses Buches erschienen ist; eine solche müsste von einem Fachmann auf dem Gebiet des jüdischen Denkens geschrieben werden. Buchbesprechungen sind bekanntermassen ein mühsames und undankbares Geschäft. Aber ohne eine ernsthafte, gewissenhafte und konstruktive Buchkritik ist in der Wissenschaft kein Fortschritt möglich. Es versteht sich von selbst, dass eine solche Besprechung des Buches von Urbach nicht im Rahmen einer

² G. Porton, *Midrash: Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Greco-Roman Period*, in: ANRW II 19/2, Berlin/New York 1979, S. 104: »The scholarly study of midrash is in its infancy«. Vgl. ferner R. S. Sarason, *Toward a New Agendum for the Study of Rabbinic Midrashic Literature*, in: J. J. Petuchowski/E. Fleischer (Eds.), *Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann*, Jerusalem 1981, S. 55–73; A. Goldberg, *Entwurf einer formalanalytischen Methode für die Exegese der rabbinischen Traditionsliteratur*, in: FJB 5 (1977), S. 1–41.

³ Übersetzung von Israel Abrahams, Jerusalem 1975.

kurzen Rezension oder innerhalb von ein oder selbst zwei Druckbogen abzumachen ist. Eine ausführliche Besprechung dürfte den Umfang einer eigenen Abhandlung erreichen, und das Format der erforderlichen Besprechung ist mit das beste Zeugnis für die Grösse des Werkes, mag die Kritik dann ausfallen, wie sie will. Auch hier soll kein Versuch unternommen werden, diese Lücke im Bereich der Buchbesprechungen zu schliessen. Wenn wir hier auf Urbachs Buch und einige dort behandelte Gegenstände zu sprechen kommen, so geschieht dies, weil sich angesichts des bedeutenden Umfangs dieses Werkes alles, was jemals auf dem Gebiet der Erforschung rabbinischen Denkens geleistet worden ist oder künftig geleistet werden soll, an diesem Vorbild messen muss.

Urbachs Buch beginnt mit einem Kapitel, das offenbar nicht als Einleitung, sondern als erstes der regulären Kapitel gedacht ist. Es heisst: »Die Erforschung der Geschichte des rabbinischen Denkens«. Auf Methodisches wird dort nicht eingegangen, aber aus der Gesamtanlage des Buches geht Urbachs Methode doch klar hervor: Sammlung, Gliederung und vergleichende Analyse. Das versteht sich fast von selbst, doch stellt sich von neuem unsere Frage: Kann sich aus dem Zusammentragen rabbinischer Aussprüche, hier ein bisschen, dort ein bisschen, und aus dem Zusammensetzen der einzelnen Teile wirklich ein getreues Bild ergeben? Haben wir zum Schluss ein Ganzes in der Hand? Lässt sich der fragmentarische Charakter des Stoffes sowie die anthologische Arbeitsweise der Forschung durch eine elegante Darbietung des Materials vertuschen? In der Studie von E. Stieglman, *Rabbinische Anthropologie*⁴, findet sich eine ähnliche Haltung, auch wenn das Material dort noch so perfekt angeordnet erscheint. Gegliedert ist es in fünf Hauptthematika, von denen jedes soundsovieler Untertitel und Unteruntertitel enthält, insgesamt etwa fünfzig, die im günstigsten Fall einen interessanten Themenkatalog darstellen, während das eigentlich gebotene Material dürftig ist und die Analyse fast völlig fehlt. Selbstverständlich lässt sich das Thema auf den ca. 100 Seiten der Arbeit von Herrn Stieglman nicht erschöpfend behandeln, und trotz aller Bemühungen des Verfassers, sich auf das Wichtigste zu konzentrieren, müssen letzten Endes Lücken bleiben. Jedenfalls wird hier kein vollständiges Bild des Gegenstands geboten.

In Urbachs Buch dagegen ist ein ganzes Kapitel dem Thema »Der Mensch« gewidmet (Kap. 10); es steht zwischen einem Kapitel über den Welterschöpfer und einem über die Vorsehung. Diese Reihenfolge ist etwas erstaunlich, und das Erstaunen wächst, wenn wir feststellen, dass später in dem sehr langen Kapitel »Rechnung des Menschen und Rechnung der Welt« (Kap. 15) der Mensch noch einmal in extenso behandelt wird. Während das letztgenannte Kapitel in acht Abschnitte untergliedert ist, was die Anordnung des Materials erleichtert, ist das Kapitel »Der Mensch« fortlaufend geschrieben, und die Dinge ergeben sich eines aus dem anderen gemäss dem Verständnis des Forschers, der sich mit dem fragmentarischen Charakter des ihm vorliegenden Materials auseinanderzusetzen hat. In der Regel wird das Material, wenn es gesammelt ist, sortiert und in Unterthematika eingeteilt, und zwar meist nach folgenden Kriterien: gedankliche oder chronologische Nähe, Verwendung gleicher oder ähnlicher Terminologie sowie Bezugnahme auf biblische Verse oder Episoden. Die gelehrten Bemerkungen unten auf der Seite bestehen zumeist in ausführlichen terminologischen Erörterungen, philologischen, historischen und sonstigen Anmerkungen sowie Hinweisen auf Parallelstellen und Sekundärliteratur. In der eigentlichen Arbeit kommt es, wie

⁴ E. Stieglman, *Rabbinic Anthropology*, in: ANRW II 19/2, S. 487 ff.

gesagt, nicht selten vor, dass die Verbindung zwischen den einzelnen behandelten Gegenständen assoziativer Art ist, während die sachliche Analyse im allgemeinen die eigentliche Bedeutung der Dinge erhellt und sich mit ihrer polemischen oder apologetischen Komponente befasst. Seltener findet sich in Forschungsarbeiten eine gründliche dialektische Abhandlung, die versucht, die Wege abzuschreiten, auf denen sich die verschiedenen Strömungen innerhalb des rabbinischen Denkens freundschaftlich oder feindlich begegneten. Ebenfalls allzu selten erhielten Themen wie die im jeweiligen Einzelfall angewandte exegetische Technik die ihnen gebührende Aufmerksamkeit, und der entscheidende Punkt, nämlich wie die Rabbinen eine Bibelstelle auslegen und inwiefern sie dabei im Vergleich zur Bibel selbst sowie untereinander Neues bringen, wird kaum genügend beachtet.

Das jeweils Neue in den Äusserungen der Rabbinen ist für jemanden, der sich um ein adäquates Verständnis des rabbinischen Denkens in seiner Entwicklung und seinen Strömungen bemüht, einer der interessantesten Aspekte, und jede Studie zum rabbinischen Denken, die diesen Aspekt vernachlässigt, ist in unseren Augen nur halbe Arbeit. Die hebräische Bibel ist in jedem Fall der Hintergrund, der die Höhen- und Tiefendimensionen des gesamten jüdischen Denkens in all seinen Ausprägungen und Epochen bestimmt. Als im philosophisch-dialektischen Denken geübte Erforscher der jüdischen Geistesgeschichte interessiert uns, wie die Rabbinen mit Hilfe von Auslegung und Kommentar zu alten Texten neue Welten schaffen, deren Innovationsimpetus erstaunlich ist. Uns geht es nicht um die richtige Interpretation der heiligen Schrift: diese Frage liegt ausserhalb des Gesichtskreises von Forschern auf dem Gebiet der jüdischen Geistesgeschichte. Vielmehr geht es uns darum, wie die neuen Schichten des jüdischen Denkens zustande kommen und was sie im Verhältnis zum biblischen sowie im Vergleich untereinander und mit ihrer religiösen und kulturellen Umwelt bedeuten.

In diesem Sinne würde ich sagen, dass der organische Zusammenhang zwischen der schriftlichen und der mündlichen Lehre im Judentum, wie er durch die verschiedenen exegetischen Regeln gegeben ist, ein Phänomen darstellt, das unsere wissenschaftliche Neugier erregt, aber kein Argument für die Existenzberechtigung der mündlichen Lehre. Richtige Beurteilung dessen, was im rabbinischen Denken neu ist, erfordert eine vorherige kritische Beschäftigung mit dem biblischen Denken; daher muss ein künftiger Erforscher rabbinischen Denkens zunächst eine Einführung in die biblische Gedankenwelt erhalten. Das ist ein Fachgebiet, auf dem es sehr viel Sekundärliteratur gibt, allerdings gehen die meisten der allgemeineren Arbeiten zur biblischen Theologie von einseitigen, überwiegend christlichen, theologischen Prämissen aus. Jedenfalls ist auf diesem Gebiet noch vieles und wesentliches ungeleistet. Ausserdem braucht ein künftiger Erforscher des rabbinischen Denkens noch umfassende Kenntnisse im Bereich der apokryphen Literatur (Weisheitsliteratur, Apokalyptik und Qumran), auch in der hellenistisch-jüdischen Literatur sollte er bewandert sein. Zweifellos gehört auch die religiöse und philosophische Literatur der Antike überhaupt auf die Liste der Themen, mit denen er sich befassen muss, und innerhalb der rabbinischen Literatur hat er sich nicht nur für literarische und exegetische Techniken zu interessieren, sondern auch für den Bereich der Halacha, wo für das Verständnis rabbinischen Denkens ausserordentlich wichtige Beobachtungen zu machen sind. Kurz gesagt: Es gibt sehr viel zu tun, und wir müssen unablässig daran arbeiten, um den Anforderungen von Erforschung und Erfassung des rabbinischen Denkens gerecht zu werden.

Ein kurzes Beispiel dürfte m. E. genügen, die Tiefe und Weite des Problems zu illustrieren. Im Rahmen der Anthropologie ist bekanntlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Körper und Seele einer der wichtigsten Punkte, mit dem sich jede Art von religiöser Literatur ausführlich auseinandersetzt. Selbst innerhalb eines so weitgehend homogenen religiösen Rahmens wie dem Judentum gibt es dazu viele verschiedene Ansichten. Zweifellos ist eine gründliche Untersuchung der biblischen Auffassung davon für die Behandlung des Themas überaus wichtig. Allerdings haben in der Bibel zu diesem wie zu jedem anderen Thema verschiedene und einander zum Teil konträr entgegengesetzte Ansichten ihren Ausdruck gefunden. Deren korrekte Darstellung ist nicht nur ein Erfordernis der Bibelwissenschaft, sondern auch eine unerlässliche Vorbedingung für die Erörterung dieser Frage innerhalb des rabbinischen Denkens. Wenn also Urbach feststellt, dass die Bibel in dieser Sache eine monistische Auffassung vertrete, mit seinen Worten »der Mensch nicht aus zwei Elementen, Leib und Seele oder Fleisch und Geist, zusammengesetzt« sei (hebr. S. 190, engl. S. 214), so scheint uns dies nicht nur der Bibel nicht gerecht zu werden, sondern auch ein falscher Ansatz für die Behandlung des rabbinischen Materials⁵. Was immer man von Urbachs Analyse der Bibelstellen, die er zur Stützung seiner These anführt, halten mag, so muss er sich doch die Frage nach der Interpretation des Verses Koh 12, 7 gefallen lassen: »Es kehrt der Staub wieder zur Erde, wie er war, und der Geist kehrt zurück zu Gott, der ihn gegeben«. Wo immer wir versuchen, Neuansätze im rabbinischen Denken zu fassen, müssen wir zuvor das biblische Material in all seinen Schattierungen durchforscht haben. Wer die rabbinischen Äusserungen zum Fragenkomplex Leib-Seele-Geist untersuchen will, muss zunächst die biblischen Aussagen zu diesem Thema sowie das einschlägige Material in den übrigen oben genannten Literaturen gründlich und sorgfältig befragen, bevor er daran gehen darf, sich ein Urteil über den Umgang der Meister mit diesen Dingen zu bilden.

III

Wenn wir also nach unserer Methode untersuchen wollen, wie ein bestimmtes Thema – und als Beispiel haben wir das Thema der Anthropologie gewählt – in einer bestimmten midraschischen Einheit behandelt wird, müssen wir sowohl die Grundthematik des betreffenden Abschnitts als auch die übrigen dort vorkommenden Thematika sowie deren Verhältnis untereinander feststellen. In manchen Fällen wird es nicht schwierig sein, die Grundthematik herauszukristallisieren und ihre Bedeutung zu formulieren, in anderen Fällen dürfte die reiche Vielfalt des mit einem Thema zusammenhängenden Materials dies erschweren. Nun wollen wir an den Vergleich zweier solcher midraschischer Einheiten gehen, die sich beide mit der Weltschöpfung befassen: auf der einen Seite *Genesis rabba*, wo infolge der Fülle des Materials nicht einmal die Erfassung dessen, was dort als sekundäres Thema fungiert und wo es um den Menschen geht, ohne weiteres gelingt, und auf der anderen Seite *Midrasch Tanchuma*, wo der Verfasser des Midrasch seine Absichten ganz direkt und ohne Umschweife zum Ausdruck bringt. Der Unterschied zwischen diesen beiden Midrasch-Einheiten erschöpft sich m. E. nicht in der unterschiedlichen Quantität und Qualität des Materials, resultiert auch nicht nur aus der für jede dieser Midrasch-Sammlungen charakteristischen literarisch-strukturellen Konzeption, selbst wenn wir an-

nehmen wollten, dass es sich bei diesen Sammlungen um künstlich, vielleicht sogar zufällig zusammengestellte Werke handle.

Nach unserem Ansatz gehen wir davon aus, dass die Redakteure des jeweiligen Midrasch versucht haben, mittels Quantität, Auswahl und Anordnung des Materials Dinge zu sagen, die von klarer und eindeutiger gedanklicher Bedeutung sind. Zwar erfordert jegliche Erörterung von theoretischen Themata, die in der midraschischen Literatur vorkommen, eine vorherige Klärung von Fragen der Redaktion und Materialanordnung, aber ein Versuch, zu gedanklichen Folgerungen zu gelangen, darf bereits vor Beantwortung dieser formalen Fragen unternommen werden, zumal es in der Natur der Sache liegt, dass sich eben diese formalen Fragen häufig nicht eindeutig und endgültig beantworten lassen.

Wenden wir uns zunächst dem Midrasch *Genesis rabba* zu und betrachten das Material, das er bis einschliesslich des Verses Gen 1, 26 bringt. Die dort angeführten Midraschim gliedern sich in drei Gruppen: erstens – sechs Einleitungen zum Midrasch *Genesis rabba* insgesamt; zweitens – das Material bis zum betreffenden Vers; drittens – das Material zu unserem Vers selbst. Überall, wo im Midrasch von der Weltschöpfung die Rede ist, findet sich reiches Material zum Problem des Menschen, so dass wir hier nur auf das eingehen wollen, was ausdrücklich und unmittelbar auf unser Thema Bezug nimmt. Es bleibt festzustellen, dass der Verfasser des Midrasch zwar nicht ausdrücklich sagt, dass der Mensch die Krone und der Inbegriff der Schöpfung sei, dass dies aber aus dem reichen Material, das er zu unserem Thema bringt, eindeutig hervorgeht.

Die sechs Einleitungen – deren Zahl offenbar nicht zufällig ist – tragen nacheinander folgendes zum Thema der Anthropologie bei: 1) das Verbot, sich mit dem Thema der Weltschöpfung zu befassen, ein Verbot, das auch in der Fortsetzung drei weitere Male wiederkehrt. Dieses Verbot lässt sich als ein Versuch verstehen, dem Forschungs- und Wissensdrang des Menschen Grenzen zu stecken, wofür sogar Gründe angegeben werden, wobei der Hauptgrund darin besteht, den Menschen vor der Äusserung blasphemischer Dinge zu bewahren; 2) die Belohnung der Gerechten im Paradies und die Bestrafung der Übeltäter in der Hölle. Das ist die Frage nach der Vergeltung im Jenseits; 3) das Problem der Theodizee, das hier allgemein formuliert ist: »Alles, was du über deine Geschöpfe verhängst, akzeptieren sie als gerecht und nehmen es getreulich an«; 4) das Problem des Monotheismus in Fragen, die für den Menschen intellektuell und ethisch verbindlich sind: »Kein Geschöpf steht an zu sagen: Zwei Gewalten haben die Tora gegeben, zwei Gewalten haben die Welt geschaffen«; 5) das Recht des Volkes Israel auf das Land Israel im Rahmen der Aufteilung der Welt unter Völker und Nationen; 6) der Körperbau des Menschen und sein wunderbarer Bestand: »Dieser Mensch besteht aus lauter Höhlungen und Öffnungen, und doch entweicht sein Geist nicht daraus«. Bei diesen sechs Themata geht es also um folgendes: die intellektuelle Beschränktheit des Menschen; Lohn und Strafe; Theodizee; die jüdische monotheistische Ethik; Volk und Land Israel; die physische Existenz des Menschen. Grob verallgemeinernd liesse sich sagen, dass dieses Spektrum von Aussagen die Stellung des Menschen in der Welt insgesamt, d. h. in intellektueller, ethischer, ethnischer und physiologischer Hinsicht, umreissen will. Darunter gibt es grundsätzliche Feststellungen, die ins Prinzipielle gehen und den Rahmen für die weiteren Erörterungen abstecken, die der Verfasser von *Genesis rabba* in der Fortsetzung noch bringen will und die in dem von ihm angeführ-

⁵ Zum dualistischen Verhältnis von Leib und Seele vgl. die grundlegenden Ausführungen im Dialog zwischen Sokrates und Alkibiades, Alkibiades I 129 f.

ten Material ihren Ausdruck finden werden. Die richtige Beurteilung dieser grundsätzlichen Aussagen des Midrasch erfordert eine vorherige Auseinandersetzung mit dem einschlägigen biblischen Material, was wir aber an dieser Stelle nicht leisten können.

In der Fortsetzung des Midrasch bis zum Vers Gen 1, 26 werden nacheinander folgende Themata angesprochen: das Verbot, verschiedenen Fragen im Zusammenhang der Wertschöpfung, speziell der zeitlichen Abfolge innerhalb der Schöpfung, nachzugehen; das Jenseits: »du sollst wissen, dass es dort zwei Welten gibt, zum Lohn und zur Strafe«; das sittlich Positive der Welt: »Ich erschaffe sie durch Segenswort«; die Sonderstellung der Tora: »die Welt und ihre Fülle ist nur durch das Verdienst der Tora geschaffen«; die Abhängigkeit menschlichen Wissens von der Auslegung der Schrift: »und wenn das Schriftwort sinnlos ist – dann liegt das an euch [eigenwillige Interpretation des Verses Dtn 32, 47], weil ihr es nicht auszulegen versteht«; die Minderwertigkeit des Menschen gegenüber den Engeln: »die Oberen leben, die Unteren sterben«; die Bestrafung der Erde um der Sünde des Menschen willen: »die Erde erwartet, dereinst das ihrige aus der Hand des Menschen zu empfangen«; die Verfehlungen der Generationen vor Abraham: »da sprach der Heilige gelobt sei Er: wie lange soll die Erde noch im Finstern wandeln, es komme das Licht (= Abraham)«; die Abhängigkeit der Erlösung von Taten der Umkehr: »auf was für Verdienst hin kommt sie zustande? ... durch das Verdienst der Umkehr«; Gottes Vorliebe für die Taten der Gerechten: »an den Taten der Gerechten hat er Wohlgefallen und nicht an den Taten der Bösewichte«; die Belohnung der Gerechten in der künftigen Welt: »das Licht, das an den sechs Tagen der Schöpfung erschaffen ... ist verborgen für die Gerechten in der künftigen Welt«; der Mensch als Partner Gottes: »Von Anbeginn der Wertschöpfung beehrte der Heilige gelobt sei Er, sich Gemeinschaft zu machen mit den Unteren«; die Prophetie des Menschen: »manchmal vermögen die Erde und ihre Fülle seine Glorie nicht zu ertragen, manchmal spricht er zum Menschen zwischen den Haaren seines Hauptes hervor«; die Verderbnis der Erde infolge der Verfehlung des ersten Menschenpaares: »Adam und Eva und die Schlange [wurden zur Rechenschaft gezogen], da wurde die Erde mit ihnen verderbt«; die Bestrafung der Übeltäter: »es gibt ein Feuer, das aus dem Körper des Bösewichts ausfährt und ihn verbrennt«; die Fähigkeit der Gerechten, Wunder zu tun: »das sind die Gerechten, die Macht haben über das, was geschaffen zu erleuchten (= den Mond)«.

All dies sind Aussprüche, die direkt mit dem Menschen, seiner Stellung, seiner moralischen Verpflichtung und seiner Beziehung zu Gott und Welt zu tun haben. Darüber hinaus liessen sich noch zahlreiche Äusserungen anführen, die ebenfalls mit dem Thema des Menschen zusammenhängen, allerdings indirekt, weshalb wir hier auf sie verzichtet haben. Nun kommen wir zu den Aussprüchen, die zu dem Vers Gen 1, 26 gebracht werden (Gen 1. VIII); dort werden folgende Punkte angesprochen: Belohnung in der künftigen Welt: »wenn ein Mensch es verdient hat, geniesst er beide Welten ... wenn nicht, wird er zur Rechenschaft gezogen«; Adams ursprüngliche Gestalt: »als Zwitter (*androgynos*) schuf er ihn ... zwiegesichtig (*dyprosopon*) schuf er ihn ... formlos (*golem*) schuf er ihn, so dass er sich von einem Ende der Welt bis ans andere erstreckte ... die ganze Welt ausfüllend schuf er ihn«; Beschränkung des menschlichen Forschens in bezug auf die Erschaffung der Welt: »seit man Menschen setzte auf die Erde« (Hiob 20, 4) – vorher hast du nichts zu deuten«; die Beteiligung des göttlichen Erbarmens bei der Erschaffung des Menschen als Gegengewicht zur göttlichen

Gerechtigkeit: »da zog er das Erbarmen mit heran und erschuf ihn«; die Eifersucht der Engel auf den Menschen: »manche von ihnen sagen: er soll geschaffen werden, manche von ihnen sagen: er soll nicht geschaffen werden«; die Partnerschaft zwischen den Geschlechtern: »kein Mann ohne Frau, keine Frau ohne Mann, und beide nicht ohne die Gottesgegenwart«; des Menschen Gottähnlichkeit: »als Adam erschaffen war, gab es Dienstengel, die irrtümlicherweise vor ihm *sanctus* sprechen wollten«. Ferner werden folgende Themata behandelt: Gleichheit und Unterschiede zwischen Menschen und Engeln; die Erschaffung des Menschen aus Irdischem und Überirdischem; das Gebot »seid fruchtbar und mehret euch«. Der Überblick über die ersten acht Kapitel des Midrasch *Genesis rabba* zeigt, dass wir ein reiches Spektrum von Äusserungen vor uns haben, die sich auf das Thema »der Mensch« beziehen. Das Panorama, das der Redakteur vor unseren Augen entrollt, indem er dieses vielfältige Material an einer Stelle zusammenträgt, vermittelt uns ein überaus inhaltsreiches Bild unseres Themas. »Der Mensch« wird aus den verschiedensten Richtungen angegangen, woraus zu entnehmen ist, dass es gemäss dem jüdischen Denken, wie es sich uns im Midrasch *Genesis rabba* darstellt, darum geht, das Thema des Menschen dynamisch, aus dem raschen unablässigen Wechsel – auch Wiederkehr – der Aspekte zu erfassen. Das Wesen des Menschen ist hier kein monothematisches. Wie im Leben, so verhält es sich auch im Denken: eine Sache jagt die andere, ein Thema verdrängt das andere.

Ein monothematischer Zugang zum Thema »der Mensch«, wie wir ihn im Midrasch *Tanchuma* antreffen werden, ist in hohem Masse statisch und lässt sich als ein Versuch bezeichnen, den Bereich der Beziehungen des Menschen und zum Menschen erheblich einzuengen. Dieser Schluss beruht auf dem Vergleich der Arbeiten zweier Redakteure untereinander. Er ist nicht an sich aus den jeweils für sich betrachteten Einzelaussprüchen hervorgegangen. Doch wer sich für die Thematik interessiert, aus der das Thema des Menschen, wie es uns in der rabbinischen Literatur entgegentritt, zusammengesetzt ist, kann nicht umhin, die Art und Weise zu berücksichtigen, in der diese Thematik in den jeweiligen Quellen, mit denen er es zu tun hat, erscheint.

Das im Midrasch *Tanchuma* zum allgemeinen Thema »Wertschöpfung« angeführte Material ist, wie bereits angedeutet, im Vergleich zu dem überaus reichen Material in *Genesis rabba* thematisch und inhaltlich sehr viel enger gefasst. In beiden Midraschim erscheint das Thema »der Mensch« als zentraler Ausläufer des Gesamtkomplexes »Wertschöpfung«. Die Beschränkung in der Anführung von Material, die sich der Verfasser des Midrasch *Tanchuma* im Zusammenhang mit dem Thema der Wertschöpfung auferlegt, wirkt sich auch auf den Themenbereich des Menschen aus, und da doch wohl anzunehmen ist, dass die Fülle des Materials, die dem Redakteur von *Genesis rabba* vorlag, auch dem Redakteur von Midrasch *Tanchuma* zur Verfügung stand, kann die thematische Beschränkung jeweils eigentlich kein Zufall, auch nicht ausschliesslich literarisch bedingt sein. Hier stehen sich zwei entgegengesetzte Denkansätze gegenüber: der eine weit ausgreifend, der andere eng begrenzt. Die Gründe dafür mögen historischer oder anderer Art sein. Von der Entwicklung des jüdischen Denkens her betrachtet ist es allerdings kein Zufall, dass der Schlüsselsatz im Midrasch *Tanchuma* lautet: »Dies lehrt, dass die Welt einzig und allein auf die Tora gegründet ist, und der Heilige gelobt sei Er hat sie Israel gegeben, auf dass es sich mit ihr und ihren Geboten Tag und Nacht befasse«. Zwar klingen im *Tanchuma* auch andere Themen an, wie etwa Lohn und

Strafe in der künftigen Welt und der Bestand der Welt – einschliesslich des Menschen – durch den Geist, aber das Hauptaugenmerk ist doch auf den Menschen und dessen Verpflichtung, Tora zu lernen und zu tun, gerichtet. Hier wird kurz und treffend ein eindeutig pädagogisches Anliegen vorgetragen, im Unterschied zu der gelehrten Mannigfaltigkeit des reichen gedanklichen Materials im Midrasch *Genesis rabba*. Man könnte sagen, dass in der Geschichte des jüdischen Denkens die Haltung des *Tanchuma* zum Thema des Menschen die Oberhand gewonnen hat – ein Befund, der noch eingehend geklärt und überdacht sein will.

Auf den etwaigen Einwand, dieses Ergebnis sei doch etwas mager und die andere Methode habe schon eindrucksvollere Resultate gezeitigt, wäre etwa folgendes zu erwidern: Wir haben ja gar nicht vor, der Beschäftigung mit von hier und da zusammengetragenen rabbinischen Aussprüchen, einer Art nachträglicher Redaktion aufgrund der redaktionellen Tätigkeit anderer, von Grund auf die Berechtigung abzuspochen; zu dieser Methode gehört ein hohes Mass an Gelehrsamkeit, und sie hat sich unbestreitbar grosse Verdienste erworben. Allerdings dürfen wir uns der Tatsache nicht verschliessen, dass die Texte der rabbinischen Literatur, so wie sie uns vorliegen, das Werk von Redakteuren sind und dass ihrer Abfassung bereits eine ganz bestimmte gedankliche Auffassung zugrunde liegt. Die Aufdeckung dieser Grundauffassung ist die unabdingliche Vorbedingung für die Erhellung der Bedeutung der Details, der einzelnen Aussprüche, die in den uns vorliegenden Komplexen von Midrasch und Talmud angeführt sind. Bisher ging man davon aus, dass solche Grundideen und Leitlinien im rabbinischen Denken durch Zusammenstellung und Untersuchung verstreuter Äusserungen zum jeweiligen Thema zu gewinnen seien. Das wollen wir auch gar nicht leugnen. Aber wir haben den Eindruck, dass die Betrachtung des rabbinischen Denkens in der Form, wie wir es aus den Händen der Redakteure empfangen, die nicht nur für den Inhalt des Materials, das sie bringen, verantwortlich sind, sondern auch für dessen Formulierung, Bearbeitung sowie die Namen der jeweiligen Sprecher, sträflich vernachlässigt worden ist. Nichts spricht gegen die Annahme der hier vorgeschlagenen Methode, sofern sie den ihr zukommenden Stellenwert erhält: Sie will die andere Methode ausdrücklich weder widerlegen noch verdrängen. Unseres Erachtens hat sie ihre Notwendigkeit und ihre Berechtigung, aber das gilt ebenso für die andere Methode, deren zeitliche Priorität kein Zufall ist. Erst nachdem der allgemeine Charakter und die Ausrichtung des Materials in seinem jeweils primären Rahmen festgestellt sind, darf es in seine Bestandteile zerlegt und diese untereinander verglichen werden.

Der Versuch, eine »Theologie« des Midrasch *Genesis rabba* bzw. *Tanchuma* herauszuarbeiten, die das Gesamtgefüge des Midrasch vom ersten bis zum letzten Kapitel umfasst, scheint uns ein müssiges Unterfangen. Mehr für sich hat ein Versuch, die allgemeine theologische Auffassung eines bestimmten Midraschverfassers oder -redakteurs herauszukristallisieren, wie sie in einzelnen fest umrissenen Einheiten innerhalb des betreffenden Midrasch zum Ausdruck kommt. Dies scheint jedenfalls sehr viel aussichtsreicher als die Suche nach der rabbinischen Theologie überhaupt.

Um die Vorzüge der hier vorgeschlagenen Methode im Umgang mit rabbinischen Texten zur Gänze zu ermessen, muss noch sehr viel exemplarische Forschungsarbeit geleistet werden, zumal da die bisherigen Arbeiten in dieser Richtung sich mehr mit der Geschichte der Halacha als mit den rein gedanklichen Inhalten befasst haben⁶. Aber eines lässt sich mit Sicherheit zugunsten unserer Methode anführen: Sie schafft keine Zusammenhänge und konstruiert keine Modelle, die von vornherein nur das Werk der modernen Forschung sind. Ihr Gegenstand ist vielmehr das Material in seinem natürlichen Kontext, jedenfalls so, wie es der Redakteur, dessen Arbeit uns vorliegt, dargestellt hat. Die Mannigfaltigkeit und der geistige Reichtum des rabbinischen Denkens können nur gewinnen, wenn sie nicht in von hier und da zusammengetragenen Details betrachtet werden, sondern wie sie erscheinen, in bewusst angelegten literarischen Einheiten, deren Material unter dem Einfluss einer gedanklichen Konzeption steht. So stellen etwa die »Sprüche der Väter« ein reiches Korpus von Aussprüchen zur Anthropologie dar. Aus einer Darstellung dieses allmählich gewachsenen Korpus gewinnen wir wichtige Aufschlüsse nicht nur über die tannaitische Anthropologie, sondern auch über gewisse Vorstellungen, die der Mischna Rabbi Judas des Fürsten insgesamt zugrunde liegen. So können wir etwa den Vorstellungsgehalt der »Sprüche der Väter« mit dem von *Genesis rabba*, einem überwiegend amoräischen Werk, vergleichen und auf diese Weise viel über die allgemeine Auffassung vom Menschen in den verschiedenen Generationen der Meister lernen. Dies alles parallel zu und vielleicht vor einem Vergleich isolierter Aussprüche untereinander. Hier sind noch viel Arbeit und Mühe zu investieren; an dieser Stelle sollten zunächst nur die Wegmarken gesteckt werden, bevor der Weg selbst gebahnt und begangen werden kann.

⁶ Entscheidende Schritte in diese Richtung hat J. Neusner in seinen zahlreichen Studien unternommen, auf die hier aus Raum-mangel nicht ausführlich eingegangen werden kann.

*Rabbi Simon ben Eleazar sagte:
Womit ist der böse Trieb zu vergleichen?
Mit Eisen, das man ins Feuer legt.
Solange das Eisen im Feuer ist,
kann man jedes beliebige Gerät daraus schmieden.*

*So der böse Trieb:
Nur durch Worte der Tora kann man ihn zurechtbiegen.
Es heisst nämlich: »Ist mein Wort nicht wie Feuer?
Spruch des Ewigen« (Jer 23, 29)
Pesikta deRav Kahana*

II Der Bar-Kochba-Aufstand – seine Eigenart und seine Erforschung*/**

Von Aharon Oppenheimer, Professor für antike jüdische Geschichte an der Universität Tel Aviv

Der Bar-Kochba-Aufstand in den Jahren 132–135 nach der christlichen Zeitrechnung war der letzte ernsthafte Versuch, die Autonomie des jüdischen Volkes in seinem Land wiederherzustellen – bis hin zur Errichtung des Staates Israel. Dieser Aufstand zeichnete sich durch Einigkeit des Volkes und dessen Geschlossenheit um die Führerpersönlichkeit des Bar-Kochba aus, im Unterschied zu den Bruderkriegen und den Kämpfen um die Vormachtstellung, die für die früheren Revolten zur Zeit des Zweiten Tempels charakteristisch gewesen waren. Demzufolge war dies auch ein gewaltiger Aufstand, was Anzahl und Schlagkraft der Mitkämpfer betrifft, und zu seiner Niederschlagung waren die Römer gezwungen, Truppen im Umfang von acht bis neun Legionen sowie zahlreiche Hilfstruppen, die aus den Weiten des Imperiums zusammengebracht wurden, ins Land zu schicken, dazu ihren grössten Feldherrn, Julius Severus, den Statthalter von Britannien, ja es hat sogar den Anschein, als ob Kaiser Hadrian höchstpersönlich eine Zeitlang den Oberbefehl über die römischen Truppen geführt habe. Auch die Folgen des Aufstands waren schwerwiegender als die der früheren, nicht nur was die Anzahl der Getöteten, Verwundeten und in die Sklaverei verkauften Kriegsgefangenen betrifft, sondern auch in bezug auf die harten Massnahmen religiöser Verfolgung sowie die schwere wirtschaftliche Krise, die zu einer einschneidenden Dezimierung der Bevölkerung von Judäa und zur Verlegung des Zentrums nach Galiläa führte und eine starke Abwanderungsbewegung aus dem Land Israel in die Länder der Diaspora auslöste.

Ungeachtet dessen wurde dieser Aufstand von der historischen Forschung lange Zeit vernachlässigt, und erst in den letzten Jahren hat die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihm einen Aufschwung genommen, begünstigt in nicht geringem Masse durch die Entdeckung der Bar-Kochba-Briefe. Die mangelnde Beachtung des Bar-Kochba-Aufstands beruhte auf zwei Faktoren:

1) Wir besitzen keine zeitgenössische literarisch-historische Quelle, keine Beschreibung aus erster Hand. Anders gesagt: diesem Aufstand fehlt sein Josephus, der in seinen Schriften eine ausführliche und sachkundige Schilderung des Krieges gegen die Römer in den Jahren 66–73 nach der christlichen Zeitrechnung bietet, in dessen Verlauf der Tempel zerstört wurde.

Ob des Fehlens einer solchen Quelle sieht sich die Forschung gezwungen, den Bar-Kochba-Aufstand aus Mosaiksteinchen fragmentarischer, gelegentlich widersprüchlicher, bisweilen tendenziöser Aussagen, die sich in der talmudischen Literatur, in den Schriften römischer Schriftsteller, in den Werken der Kirchenväter und in den samaritanischen Chroniken verstreut finden, unter Einbe-

ziehung des relevanten archäologischen Befunds zu rekonstruieren. Und all dies reicht doch nicht aus, um ein klares und einigermaßen vollständiges Bild vom Verlauf des Aufstands zu gewinnen oder Kardinalfragen wie den territorialen Umfang des Aufstands, das Schicksal der Stadt Jerusalem in seinem Verlauf, Neubau des Tempels u. a. m. zu beantworten.

2) Es war üblich, die Epoche des Exils in der jüdischen Geschichte mit der Zerstörung des Zweiten Tempels beginnen zu lassen. Diese Auffassung beruht auf apologetischer Grundlage, insofern als die christlich-protestantische Forschung im neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert bestrebt war, die Zerstörung des Zweiten Tempels als Bestrafung des jüdischen Volkes und entsprechend das Auftreten des Christentums als legitime Fortführung des Judentums darzustellen. Verständlicherweise erlaubte eine solche Auffassung keine Beschäftigung mit dem Bar-Kochba-Aufstand, denn dieser zeugte ja von politischer und militärischer Aktivität eindrucksvollen Ausmasses – und das nur 62 Jahre nach der Tempelzerstörung. In Wahrheit überwogen in der Zeit unmittelbar nach der Tempelzerstörung die Merkmale der Freiheit die Zeichen des Exils bei weitem. Insbesondere gilt dies für die Institutionen der Selbstverwaltung, die in den Händen der Gelehrten lagen und die das Leben der Nation nicht nur in religiöser, sondern auch in wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht regelten und infolgedessen eine nationale Führung ersten Ranges darstellten, die sogar über die Diasporajudenschaft eine gewisse Autorität ausübte. Diese Führung trug wesentlich zur Wiederaufrichtung des Volkes nach der Tempelzerstörung bei, wobei das durch die Zerstörung entstandene Vakuum aufgefüllt werden musste; dadurch ermöglichte sie ein religiös-nationales Leben ohne Jerusalem und Tempel. Die Einigkeit des Volks im Bar-Kochba-Aufstand sowie dessen militärische und politische Stärke bilden den Höhepunkt dieses Vorgangs und spiegeln die Vitalität des Volks in den ersten Generationen nach der Zerstörung des Zweiten Tempels wider.

Hinter dem Bar-Kochba-Aufstand steht die Entschlossenheit, sich mit der römischen Herrschaft nicht abzufinden. In den Tagen des Zweiten Tempels und in tannaitischer Zeit verweigerten das jüdische Volk und seine Leiter jeglicher heidnischen Herrschaft über das Land Israel die Anerkennung. Das Eintreiben von Steuern für die Obrigkeit wurde als »Vergewaltigung« empfunden, und die römischen Pachtherrn werden als »Bedränger« bezeichnet. Für den Fall, dass die Regierung von ihr konfiszierten Grund und Boden verkauft, gilt das Recht des *sikarikon*, wonach nur der ursprüngliche Eigentümer zum Kauf berechtigt ist. Somit stellten die Gelehrten die Ablehnung der Fremdherrschaft und die Negierung von deren Legitimität sogar höher als die Besiedlung des Landes, die doch auf ihrer Werteskala einen sehr hohen Stellenwert hatte. Was auch immer die Anlässe zum Bar-Kochba-Aufstand gewesen sein mögen – letzten Endes ist er aus der Weigerung des jüdischen Volkes hervorgegangen, sich in ein hellenistisch-römisches Regime zu fügen, aus seinem nachdrücklichen Streben nach Eigenständigkeit und Unabhängigkeit.

* Einleitung zu einer hebräischen Sammlung von Beiträgen verschiedener Verfasser: *The Bar-Kokhva Revolt*, ed. by Aharon Oppenheimer, Jerusalem, The Zalman Shazar Center, 1980, S. 9–21, englische Fassung in: *Immanuel* 14 (Frühjahr 1982), S. 58–76. Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. Dafna Mach, Jerusalem.

** Die freundliche Genehmigung zur Veröffentlichung dieser deutschen Übersetzung des Beitrags verdanken wir dem Verfasser Dr. Oppenheimer und dem Zalman Shazar Center. (Die Red. d. FrRu).

Vorspiele zum Bar-Kochba-Aufstand

Der Schlüssel zum Verständnis der Faktoren, die zum Bar-Kochba-Aufstand geführt haben, liegt zweifellos in der richtigen Beurteilung der Entwicklungen im Land Israel während der Diaspora-Revolution unter Trajan (115–117 nach Chr.) sowie in der Zeit von da bis zum Bar-Kochba-Aufstand (117–132 nach Chr.) und im Erfassen der Grundlinien hadrianischer Politik in den Provinzen überhaupt und speziell im Land Israel. Aber das Problem besteht ja gerade darin, dass eben diese Punkte mit so vielen Fragezeichen versehen sind.

Seit langem herrscht in der Forschung die Meinung, dass die Diaspora-Revolution unter Trajan – zumindest in Ägypten, Kyrene und Libyen – mit einer messianischen Bewegung und Erlösungshoffnung verbunden war. Die Quellen erwähnen ausdrücklich eine messianische Gestalt, die in Kyrene an der Spitze des Aufstands stand und von dort nach Ägypten ging. Dies ist eine auffallende Parallele zum Bar-Kochba-Aufstand, dessen ausgesprochen messianischer Charakter keines Beweises bedarf. Aufgrund der relativen zeitlichen Nähe der beiden Aufstandsversuche und ihrer ähnlichen Ursachen stellt sich die Frage nach etwaigen Beziehungen zwischen ihnen. Dem ist folgende Frage voranzuschicken: Wie kommt es, dass sich zur Zeit der Diaspora-Revolution im Land Israel offenbar nur einzelne Vorkommnisse von Terror und Rebellion ereigneten, die in der hebräischen Literatur als »Quietus-Streit« bezeichnet werden, nach Lucius Quietus, der an der blutigen Niederschlagung des Aufstands in Mesopotamien beteiligt war und später zum Statthalter über Palästina ernannt wurde. Dagegen geschah es ausgerechnet unter Hadrian – der Quietus hinrichten liess und allgemein als aufgeklärter und friedliebender Kaiser gilt, der um des Friedens mit den Parthern willen sich bis zum Euphrat zurückzog – dass im Land Israel der Bar-Kochba-Aufstand ausbrach. In der talmudischen Literatur wird Hadrian einerseits als wissbegieriger Kaiser dargestellt, der sich mit Rabbi Jehoschua ben Chanania unterhält und nach dem Wesen des Judentums fragt, andererseits wird er mit dem Epheton *Vehiq casamot* (»mögen seine Knochen zermalmt werden«) belegt. Dies zeugt nicht so sehr von einem ambivalenten Verhältnis zur Gestalt Hadrians als vielmehr von Enttäuschung und Ingrim bei dem Volk auf Hadrians politische Schachzüge hin. Zu Beginn seiner Regierungszeit hatte er eine Reihe von Massnahmen ergriffen, die dazu angetan waren, das Volk optimistisch zu stimmen und seine Hoffnungen anzufachen. Er liess Lucius Quietus hinrichten, unterstützte die alexandrinischen Juden, die den Diaspora-Aufstand überlebt hatten, erweckte den Eindruck, als interessierte er sich für Judentum, vielleicht versprach er sogar den Wiederaufbau Jerusalems als jüdische Stadt. Als sich nun herausstellte, dass Jerusalem als heidnische Stadt aufgebaut und statt des erhofften jüdischen Tempels ein Heiligtum des Zeus darin errichtet wurde, gingen die Wogen der Enttäuschung und Erbitterung verständlicherweise hoch, und daraus entsprang der Aufstand.

Eine Analyse der wenigen Quellen über die Zeitspanne zwischen diesem und jenem Aufstand zusammen mit dem archäologischen Befund vermag der Forschung zu einem teilweisen Verständnis der Vorgeschichte des Bar-Kochba-Aufstands zu verhelfen. Es stellt sich heraus, dass bereits in dem Zeitraum zwischen diesem und jenem Aufstand Fälle von anti-römischen Terror vorkamen, deren Anfänge vielleicht direkt in den Tagen des »Quietus-Streits« zu suchen sind. Hadrian seinerseits unternahm bereits in einem frühen Stadium Versuche, solche Vorkommnisse zu unterdrücken und zu verhüten. Dies äussert sich bei der Regelung der Stadtverwaltung von Tibe-

rias und Sepphoris, den zentralen Orten von Galiläa, durch Entsendung einer weiteren Legion ins Land Israel, zusätzlich zur zehnten, die in Jerusalem stationiert war, sowie durch Errichtung von Lagern und Anlage von Strassen zum Gebrauch der römischen Truppen. Allem Anschein nach sind diese Massnahmen bereits in Hadrians erste Regierungsjahre zu datieren. Dies wird bezeugt durch eine Stadtmünze von Tiberias, geprägt im Jahr 101 seit Gründung der Stadt (= 119/120 n. Chr.), auf welcher der Zeustempel abgebildet ist, der als Hadrianum gilt, sowie durch die Meilensteine aus dem Jahre 120 n. Chr. an der Strecke Legio-Sepphoris und Akko-Sepphoris. Der Ort Legio selbst (= *Kefar Othnai*) in der Nähe von Megiddo fungierte als Hauptstützpunkt der zusätzlichen Legion, die Hadrian ins Land gebracht hatte. Die jüdischen Bewohner von Tiberias und Sepphoris nahmen offenbar keinen Anstoss an Hadrians Aktionen; den »Gewalttätigen« unter ihnen (wie sie in rabbinischer Phraseologie genannt werden), teilweise Mitgliedern der Stadtverwaltungen, waren sie vielleicht sogar willkommen. Diese Juden verfolgten assimilatorische Tendenzen, und es gab unter ihnen solche, die durch einen operativen Eingriff die Tatsache ihres Beschnittenseins zu vertuschen suchten. Die Vermutung liegt nahe, dass das Ausbleiben von Widerstand in Tiberias und Sepphoris, vielleicht sogar beifällige Äusserungen aus einer gewissen Bevölkerungsschicht, Hadrian zu dem Versuch ermutigte, auch Jerusalem in eine heidnische Stadt mit Zeustempel zu verwandeln. Allerdings würde man es sich mit der Annahme, Hadrian habe gar nicht gewusst, dass er damit das Judentum antaste, sondern nur die aus den übrigen Provinzen bekannte Taktik angewandt, wonach sich neben einem Militärstützpunkt eine Siedlung entwickelt, die gelegentlich Stadtrecht erlangt, wohl zu einfach machen. Es ist doch nicht anzunehmen, dass der vielgereiste und wissensdurstige Hadrian nicht gemerkt haben sollte, dass seine Massnahme gegen das Judentum gerichtet war, ausserdem ist die Errichtung einer Stadt rings um einen Militärstützpunkt, wodurch eine Legion mitten in eine römische Kolonie zu liegen kommt – wie im Fall von Jerusalem – ein Unikum in der römischen Geschichte.

Der Ausbau von Jerusalem zu einer heidnischen Stadt war der Hauptanlass zum Bar-Kochba-Aufstand. Zu beachten ist, dass die volle Durchführung dieses Ausbaus erst in die Zeit nach dem Aufstand fällt, denn während desselben war die Stadt ja in der Hand der Aufständischen, die sicher von den römischen Bauten keinen Stein auf dem andern liessen. Möglicherweise war ein weiterer Anlass zum Ausbruch des Aufstands ein Verbot der Beschneidung. Aufgrund der Quellen lässt sich nicht eindeutig ausmachen, ob das Beschneidungsverbot dem Aufstand vorausging oder ob es in die Religionsverfolgung im Anschluss an den Aufstand gehört.

Die Vorbereitungen zum Aufstand

Der Bar-Kochba-Aufstand brach nicht spontan aus, sondern war exakt vorbereitet. Die Aussagen des römischen Historikers Cassius Dio, erhalten in den Auszügen des christlichen Mönchs Xiphilinus, bieten das zuverlässigste und umfassendste Zeugnis über den Bar-Kochba-Aufstand. Unter anderem geben sie Auskunft über den Umfang der Vorbereitungen zum Aufstand. Über die Vorgeschichte des Bar-Kochba-Aufstands steht dort folgendes zu lesen (Cassius Dio, Römische Geschichte XLIX, 11–15):

11. ... Hadrian zog durch Judäa nach Ägypten ...
12. Ein weder kleiner noch kurzer Krieg brach aus, als Hadrian in Jerusalem anstelle der zerstörten Stadt eine neue begründete, die er auch Aelia Capitolina

nannte, und als er anstelle des Tempels Gottes einen Zeustempel errichtete. Denn die Juden erregten sich darüber, dass sich Fremde in ihrer Stadt niederliessen und heidnische Tempel darin gebaut wurden. Sie verhielten sich ruhig, solange Hadrian in Ägypten und dann in Syrien weilte. Aber sie fertigten die Waffen, die er von ihnen produzieren liess, unzulänglich, auf dass sie selbst sie benützen könnten, nachdem die Römer sie zurückgewiesen hätten.

Als Hadrian sich entfernte, erhoben sich die Juden offen gegen ihn. Die Juden hatten nicht den Mut, sich einem frontalen Zusammenstoss mit den Römern auszusetzen. Sie besetzten die günstigen Plätze des Landes und befestigten diese durch unterirdische Systeme und Mauern, damit sie ihnen im Belagerungsfall als Schlupfwinkel dienten und auch damit sie sich im Geheimen unterirdisch aufeinander zubewegen könnten. Sie brachten in den unterirdischen Strassensystemen Öffnungen an, damit Luft und Licht Zutritt hätten.

Aus den Worten des Cassius Dio ist einiges über die Vorkehrungen zu entnehmen, welche die Juden im Hinblick auf den Aufstand trafen: Produktion von Waffen, die dem römischen Rüstungsstandard nicht entsprachen, damit diese als untauglich zurückgewiesen würden und somit für Eigengebrauch zur Verfügung ständen; Aushebung von Festungsanlagen, raffinierten unterirdischen Schlupfwinkeln und Errichtung von Festungen; Wahl des Zeitpunkts so, dass der Aufstand erst ausbräche, nachdem Hadrian und sein Gefolge den Umkreis des Landes Israel bereits verlassen hätten. Auf den ersten Blick entsteht der Eindruck, dass Cassius Dio bei diesen Schilderungen etwas übertreibt, um eine plausible Erklärung für die Mühe zu bieten, die die Römer mit der Niederschlagung des Aufstands hatten. Insbesondere gilt dies für die detaillierten Angaben über die Anlage von Festungen und unterirdischen Systemen. Aber der archäologische Befund, der im Bereich des Aufstands nach und nach zutage tritt, fügt sich erstaunlich gut zum Bericht des Cassius Dio und bestätigt ihn. In Herodeion, allem Anschein nach dem Verwaltungszentrum der Aufständischen, und in Kefar Arub (an der Strasse von Bethlehem nach Hebron), das man wahrscheinlich mit dem in den Briefen erwähnten Ort *Kirjat Arbaia* identifizieren darf, wurden Grabensysteme mit Fundmaterial aus der Zeit des Bar-Kochba-Aufstands aufgedeckt. In *Chirbet Naqiq*, *Chirbet Aitun*, *Chirbet Kischor* und anderen Orten, wenige Kilometer südlich von Amazia, wurden unterirdische Grabensysteme gefunden, teilweise mit Luftlöchern, und darin einbezogen Vorrats- und Wohnräume, Zisternen und Höhlen, alles unterirdisch. Die Datierung dieser Anlagen in die Zeit des Bar-Kochba-Aufstands liegt überaus nahe. Diese unterirdischen Anlagen, die mit den Wohngebäuden der betreffenden Ortschaften verbunden waren, ermöglichten zweifellos geheime Aktionen im Notfall. Es ist kaum anzunehmen, dass solche Anlagen im Gedränge des eigentlichen Aufstands errichtet wurden, vielmehr bestätigen sie die Aussage, dass solche im Rahmen der Aufstandsvorbereitungen angelegt wurden.

Auch Betar gehört mit in die Aufstandsvorbereitungen hinein. Dieser Ort wird mit dem arabischen Dorf *Batir* identifiziert, etwa zehn Kilometer südwestlich von Jerusalem gelegen. Im Nordwesten des Dorfes erhebt sich eine steile Anhöhe mit einem Trümmerfeld, das bei den Arabern *Chirbet al-Jahud* (= Trümmerstätte der Juden) heisst. Was die Funktion von Betar im Zuge des Bar-Kochba-Aufstands betrifft, so ist die Schlüsselfrage die: Warum wurde gerade dieser Ort zum Stützpunkt der Aufständischen gewählt? In der Tat ist die topographisch-

strategische Lage von Betar günstig, aber im jüdischen Bergland hätten sich gewiss noch etliche weitere Orte finden lassen, die den Bedürfnissen der Aufständischen mehr oder weniger entsprachen. Die Antwort auf diese Frage ist wohl darin zu suchen, dass Betar nicht nur die letzte Festung der Aufständischen war, sondern auch ein wichtiges jüdisches Zentrum während und schon vor dem Aufstand, um das sich ein erheblicher Teil der Aufstandsvorbereitungen konzentrierte. Quellen aus der talmudischen Literatur ergeben, dass Betar in der Zeit vor dem Bar-Kochba-Aufstand eine bedeutende jüdische Siedlung war. Allem Anschein nach wurde dorthin der Sanhedrin bereits im Hinblick auf den Aufstand verlagert, dort sass auch Rabban Schimon ben Gamliel, der dann nach dem Aufstand als Vorsitzender des Sanhedrins fungieren sollte, und mit ihm weitere Personen aus der Fürstenfamilie. Die Befestigung und Verstärkung von Betar im Rahmen der Aufstandsvorbereitungen und die Verlegung von Führungsgremien dorthin hängen zweifellos mit seiner geographischen Nähe zu Jerusalem zusammen, dessen Befreiung den Hauptanlass zum Ausbruch des Aufstands bildete.

Manche Forscher vermuten einen Zusammenhang zwischen Rabbi Akibas zahlreichen Reisen in die Diaspora und den Vorbereitungen zum Bar-Kochba-Aufstand. Diese Forscher verknüpfen Rabbi Akibas Beteiligung am Bar-Kochba-Aufstand mit der häufigen Erwähnung seiner Reisen und meinen, seine Auslandsreisen seien dazu bestimmt gewesen, finanzielle und personelle Unterstützung für den Aufstand zu werben. Diese Auffassung entbehrt jeglicher Grundlage, denn bei den Berichten über die Reisen findet sich keinerlei Hinweis darauf, dass sie irgendwie von den üblichen Zwecken solcher Reisen abgewichen wären, als da sind: Besuche bei jüdischen Gemeinden, öffentliche Predigten, Entscheidung halachischer Zweifelsfälle u. ä. Ausserdem unternimmt Rabbi Akiba einen Teil dieser Reisen innerhalb einer Gesandtschaft unter Leitung von Rabban Gamliel, der höchstwahrscheinlich vor dem Jahr 115 n. Chr. starb. Und es ist doch kaum anzunehmen, dass jemand den Bar-Kochba-Aufstand noch vor der Diaspora-Revolt unter Trajan vorbereitet haben sollte. Vermutlich ist die häufige Erwähnung und Beschreibung von Rabbi Akibas Reisen auf dessen zentrale Stellung zurückzuführen; zu beachten ist, dass die Quellen halachische Entscheidungen, Predigten und Aussprüche von Rabbi Akiba in ähnlich hohem Masse verzeichnen und überhaupt dazu neigen, alles, was mit seiner Wirksamkeit zusammenhängt, stark hervorzuheben.

Bar-Kochba, der Führer des Aufstands

Der Rang, den Bar-Kochba in der Geschichte des Aufstands einnimmt, geht weit über den eines Feldherrn hinaus. Bar-Kochba leitet das Leben der Nation, und der Titel, der ihm beigelegt wird, ist der eines Königs, genauer gesagt: des Königs Messias. Der Talmud spricht vom »Königtum des Ben Kosiba«, und auf den Münzen und in Briefen findet sich der Titel »Fürst«, der einen idealen König bezeichnen soll, im Sinne des Fürsten in den Endzeitvisionen bei Hesekiel. Die kühnste Äusserung über Bar-Kochbas Rang stammt aus dem Munde von Rabbi Akiba: »Es lehrte R. Schimon ben Jochai: Akiba mein Meister pflegte auszulegen: ›aufgeht ein Stern (hebr.: *kochab*) aus Jakob« (Num 24, 17) – aufgeht Kosba aus Jakob; wenn Rabbi Akiba Bar Kosba sah, pflegte er zu sagen: dies ist der König Messias« (jTaaniot IV [68d]).

Aus den Änderungen über Bar-Kochbas Tätigkeit geht hervor, dass er Führungsfunktionen in verschiedenen Lebensbereichen wahrgenommen hat. In den Briefen steht zu lesen, wie Bar-Kochba sich um Feststräusse zum Laub-

hüttenfest kümmert, Grund und Boden verpachtet, der bis dahin offenbar in römischer Hand war, davon die Zehnten einzieht, u. a. m. Bar-Kochbas fester Wohnsitz, sofern er während des Aufstands überhaupt einen solchen hatte, war mit ziemlicher Sicherheit Herodeion, das schon früher Distrikthauptstadt war und während des Aufstands als Bar-Kochbas Verwaltungszentrum fungierte.

Die Hauptfrage, die sich in bezug auf Bar-Kochbas Führungsposition erhebt, ist die, dank welcher Eigenschaften und Fähigkeiten er in den Rang eines messianischen Königs aufstieg. Bekanntlich lag die Leitung des Volk in der Epoche nach der Zerstörung des Zweiten Tempels in den Händen der Gelehrten. Es gibt aber keinerlei Anhaltspunkt dafür, dass Bar-Kochba ein Schriftgelehrter gewesen wäre, in seinem Namen werden keine rabbinischen Verordnungen, halachischen Entscheidungen, Predigten oder rabbinischen Aussprüche überliefert.

Die Gestalt Bar-Kochbas ist historisch in so dichten Nebel gehüllt, dass bis zur Entdeckung der Briefe nicht einmal sein Name klar war. Nicht alle Forscher identifizieren den Namen Simon, der auf den Aufstandsmünzen vorkommt, mit Bar-Kochba, manche vermuteten dahinter Simon ben Gamliel, der nach dem Aufstand Vorsitzender des Sanhedrins war. Viele meinten, Bar-Kochba (= Sternensohn) sei die ursprüngliche Namensform des Führers des Aufstands, und Bar-Kosba (= Lügensohn) sei ein ihm erst nach Scheitern seiner Mission beigelegter Schimpfname. Anhand der Bar-Kochba-Briefe, darunter einige persönliche Schreiben von ihm selbst, die er als »Simon ben Kosba« unterzeichnet, hat sich herausgestellt, was sein eigentlicher Name war. Demnach war also gerade »Bar-Kochba« (= Sternensohn) ein Beiname, den offenbar Rabbi Akiba ihm verliehen hatte, indem er den Vers Num 24, 17, der gern auf Führerpersönlichkeiten angewandt wurde, auf ihn deutete (vgl. CD VII, 19f.). Man kann allenfalls noch Unterschiede finden zwischen der Schreibung des Namens »Kosba« mit stimmhaftem S (von der hebräischen Verbalwurzel für »Lüge, Täuschung« abgeleitet) bzw. mit stimmlosem S (die von ihm selbst angewandte Schreibung, wonach der Name keine Etymologie hat); demnach wäre Bar-Kochba der Beiname zur Zeit seiner Grösse und Bar-Kosba (mit stimmhaftem S) der Beiname nach seinem Scheitern.

Die Aussagen der talmudischen Literatur heben Bar-Kochbas ungewöhnliche Körperkraft hervor, so z. B.: »Und was pflegte Bar-Kosba zu tun? Er fing Schleudersteine mit dem Knie auf, warf sie und tötete damit etliche Menschen« (Thr. r. II 4). Demzufolge hätte Bar-Kochba Geschosse aus römischen Schleudermaschinen mit seinem Körper aufgefangen und auf die Angreifer zurückgeschleudert. Aus den Äusserungen über Bar-Kochba ergibt sich das Gesamtbild einer charismatischen Führergestalt. Daraus erklärt sich auch das Fehlen jeglicher Angaben über seine Herkunft und seine Position vor dem Aufstand, denn das Auftreten einer charismatischen Führergestalt in kritischer Situation sprengt schon als solches die herkömmlichen hierarchischen und sozialen Ordnungen. Charakteristisch dafür sind auch die legendären Berichte über Bar-Kochbas Tod, der nicht von Menschenhand verursacht gewesen sei. Charismatischen Führergestalten wird in der Regel kein natürlicher Tod zugestanden. In einer der Versionen heisst es, man habe Bar-Kochba tot aufgefunden mit einer um sein Knie gewundenen Schlange. Dies erinnert an die Erzählung von Simson – zweifellos eine der hervorstechendsten charismatischen Führergestalten der Bibel – der mit dem Verlust seines Haupthaars seine legendäre Körperkraft eingebüsst haben soll. Auch Bar-Kochbas Tod wird mit einer Verletzung des Körperglieds in Verbindung gebracht, in dem während

der Kampfhandlungen seine Stärke konzentriert erschien. Die Briefe geben Aufschluss über Bar-Kochba als Befehlshaber. Sie bieten kein umfassendes und detailliertes Bild vom Verlauf des Aufstands; vielmehr werfen sie Streiflichter auf einzelne Vorkommnisse des Alltags. Ein Beispiel dafür ist ein im Nahal Hever gefundener Brief, in dem Bar-Kochba seine Untergebenen in Ein Gedi beschuldigt: »Ihr sitzt da in aller Ruhe, esst und trinkt von den Gütern Israels und sorgt in keiner Weise für eure Brüder. [...] das Schiff, das bei euch im Hafen liegt«. Ein Gedi fungierte als Hafen für die Aufständischen; Bar-Kochba macht seinen dortigen Untergebenen Vorwürfe, sie kümmerten sich nicht rasch genug um die Ladung eines Schiffes, das vermutlich vom Süden oder Osten des Toten Meeres gekommen war, und die Fracht war zweifellos für seine Truppen an der Front bestimmt. In einem anderen Brief, der im Wadi Murabaat gefunden wurde, droht Bar-Kochba den Leuten einer seiner Truppen unter dem Oberbefehl von Jeschua ben Gulgola, er werde »ihre Füße in Fesseln schlagen«, wie er bereits einem anderen getan habe. Ganz offenkundig wurden diese und ähnliche Briefe nicht erst in einem Stadium verfasst, als die Lage der Aufständischen aussichtslos war, sondern sie geben Zustände wieder, wie sie bei Militäreinheiten im Kriegszustand üblich waren und sind, und in ihnen erscheint Bar-Kochba als ein Feldherr, der weiss, dass der Weg zum Erfolg über Sorgfalt im Detail führt.

Eine umstrittene Frage ist das Verhältnis der Gelehrten zum Bar-Kochba-Aufstand überhaupt und zur Gestalt Bar-Kochbas speziell. In der talmudischen Literatur findet sich einerseits Rabbi Akibas Votum, der Bar-Kochba als messianischen König proklamiert, andererseits auch die Aussage, die Gelehrten selbst hätten Bar-Kochba getötet, nachdem sie ihn geprüft und festgestellt hätten, dass er über keine messianische Qualifikation verfügte. Zu lösen ist dieser Widerspruch sicher durch die Unterscheidung zwischen Quellen, die das Verhältnis von Gelehrten zu Bar-Kochba während des Aufstands wiedergeben, und solchen, in welchen sich nachträglich eine kritische Haltung äussert. Mehrfach überliefert findet sich ein Ausspruch von Bar-Kochba, wonach er gesagt habe: »Herr der Welt, unterstütze mich nicht und blamiere mich nicht«, d. h. Bar-Kochba habe sich angemasst, ohne göttliche Hilfe auszukommen, sofern nur kein göttlicher Widerstand erfolge. Ein solcher Ausspruch im Munde von Bar-Kochba, der sich doch Rabbi Akibas uneingeschränkter Zustimmung erfreute, klingt höchst unglaubwürdig und muss wohl als anachronistische Formulierung gewertet werden zwecks nachträglicher Rechtfertigung des Fehlschlags.

Unter den Quellen, die das Verhältnis von Gelehrten zu Bar-Kochba während des Aufstands wiedergeben, finden sich nur zwei Gegenstimmen. Da ist zum einen die Erwiderung von Rabbi Jochanan ben Torta an Rabbi Akiba »Akiba, aus deinen Wangen wird Gras wachsen, und der Davidsohn ist immer noch nicht da« (jTaaniot IV [68 d]). Daraus lässt sich nichts über Rabbi Jochanan ben Tortas Einstellung zum Aufstand überhaupt ableiten, er war nur dagegen, in Bar-Kochba geradezu den messianischen König sehen zu wollen. Zum andern gibt es den Bericht vom Ende Betars, wo von Rabbi Elasar haModai die Rede ist, der in Sack und Asche sass, Tag für Tag betete und sprach: »Herr der Welten, sitz heut nicht zu Gericht, sitz heut nicht zu Gericht.« (jTaaniot ebd.) Manche wollen Rabbi Elasar haModai mit Elasar dem Priester identifizieren, der auf den Münzen des Bar-Kochba-Staats vorkommt. Das ist nicht ausgeschlossen, denn das Verhalten von Rabbi Elasar im belagerten Betar gehört ja zweifellos auf den Hintergrund und in die Atmosphäre der letzten

Aufstandstage. Von daher wäre es durchaus verständlich, wenn ein Gelehrter, der neben Bar-Kochba als Regierungsinstanz fungierte, Anzeichen von Verzweiflung zeigte in einer Situation, als der Fall von Betar nurmehr eine Frage von Tagen war.

Zusammenfassend lässt sich wohl sagen, dass die Position von Rabbi Akiba, der mit Recht als geistiger Führer des Aufstands gilt, durchaus repräsentativ ist für die unter den Gelehrten verbreitete Haltung zum Aufstand und zu seinem Anführer. Nur die Annahme einer uneingeschränkten Unterstützung durch die Gelehrtenführung vermag die Stosskraft des Aufstands und die Geschlossenheit, mit der das Volk hinter Bar-Kochbas Führung stand, plausibel zu machen. Höchstwahrscheinlich handelt es sich bei den 24 000 »Schülern«, die Rabbi Akiba gehabt haben soll, nicht um Gelehrterschüler – so viele hätte keiner der damaligen Gelehrten um sich versammeln können –, sondern um Mitkämpfer am Aufstand auf Rabbi Akibas Geheiss. Eine Bestätigung dafür findet sich im Schreiben des Raw Scherira Gaon (Ed. B. Lewin, S. 13): »Rabbi Akiba stellte viele Schüler auf, und es geschah eine Verheerung unter den Schülern des Rabbi Akiba . . .« – die dort gebrauchte Vokabel »Verheerung« (*Schemad*) bedeutet in der Regel gewaltsamen Tod durch die Obrigkeit.

Maimonides schildert den Bar-Kochba-Aufstand folgendermassen: »Rabbi Akiba war nämlich ein grosser unter den Gelehrten der Mischna, und er war der Waffenträger des Königs Bar Kosba, und er pflegte von ihm zu sagen, er sei der König Messias; er und alle Gelehrten seiner Generation meinten, er sei der König Messias, bis er um der Übertretungen willen getötet wurde« (Mischna Tora, Sefer Schoftim, Hilchot Melachim XI 3). Vermutlich hatte Maimonides die Information, Rabbi Akiba sei der »Waffenträger« Bar-Kochbas gewesen, aus Quellen, die nicht auf uns gekommen sind. Offenbar erwähnt Maimonides den Bar-Kochba-Aufstand, um seine Zeitgenossen, die teilweise pseudomessianischen Gestalten nachliefen, zu warnen.

Zum Verlauf des Aufstands

Die literarischen Quellen und der archäologische Befund zusammen bieten keine Möglichkeit, ein vollkommenes Bild vom Verlauf des Aufstands zu entwerfen. Versuche einer detaillierten Schilderung beruhen zum grossen Teil auf Vermutung. Wer auf so unsicherem Grund nicht bauen möchte, der muss sich wohl mit einer allgemeinen Skizze begnügen, in der einzelne Punkte besonders ausgeleuchtet sein können.

Übersaus spärlich sind die Zeugnisse über die ersten Etappen des Aufstands, denn Cassius Dio – der Hauptgewährsmann für die Geschichte des Aufstands – geht darauf kaum ein, vermutlich weil damals die Aufständischen die Überlegenen waren.

Zu Beginn des Aufstands fügten die Aufständischen der Zehnten Legion (Phratensis), die in Jerusalem stationiert war, offenbar erhebliche Verluste zu. Die Überreste dieser Legion ergriffen die Flucht und Jerusalem fiel in die Hand der Aufständischen. Auch weitere Legionen oder Teile von solchen, die aus den Nachbarprovinzen herbeigeordnet wurden, erlitten Verluste. Besonders hart getroffen wurde die aus Ägypten herbeigerufene 22. Legion (Deiotariana): sie wird nach dem Bar-Kochba-Aufstand schriftlich überhaupt nicht mehr erwähnt, wurde also entweder völlig aufgerieben oder wegen Unfähigkeit aufgelöst und aus der Liste der römischen Legionen gestrichen. Zweifelloos war die Eroberung Jerusalems eine Art Höhepunkt des Aufstands, denn der Hauptanlass zum Aufstand war ja der Ausbau Jerusalems zur heidnischen Stadt Aelia Capitolina gewesen, und die Befreiung Jerusalems war

das offenkundigste Zeichen für die Erneuerung der politischen Autonomie. Dies kommt besonders deutlich zum Ausdruck auf den Aufstandsmünzen, auf über der Hälfte von deren Werten – aus allen drei Jahren des Aufstands – der Name Jerusalem steht oder die Aufschrift: Für die Freiheit Jerusalems. Es ist ziemlich sicher anzunehmen, dass die Aufständischen Jerusalem eroberten, sehr viel fraglicher ist es, wie weit es Bar-Kochba und seinen Leuten gelang, die Stadt und insbesondere den Tempel wieder aufzubauen. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Herodeion das Verwaltungszentrum des Aufstands war und die Hauptfestung der Aufständischen in Betar lag; so entsteht der Eindruck, als hätten die Aufständischen nicht die Zeit gehabt, die Stadt Jerusalem aus den Trümmern neu erstehen zu lassen. Es gibt keine eindeutige Aussage, was den Wiederaufbau des Tempels und die Wiederaufnahme des Tempeldienstes betrifft. Die Münze mit der Tempelfront besagt nicht unbedingt, dass der Tempel wiederaufgebaut worden wäre, es könnte sich auch um ein Wunschbild handeln. Zweifelloos war der Neubau des Tempels eines der Hauptanliegen der Aufständischen, aber allem Anschein nach kamen sie unter dem Druck der Kampfhandlungen nicht dazu.

Die Erforschung des Bar-Kochba-Aufstands hat noch nicht zu voller Klarheit geführt, was das territoriale Ausmass des Aufstands betrifft. Die Grundfrage dieses Problems ist die, ob sich der Aufstand auf Judäa beschränkte oder auch auf Galiläa und transjordanische Gebiete ausgedehnt hatte. Gelegentlich ist die Identifizierung der in den Quellen zum Bar-Kochba-Aufstand genannten Ortsnamen schwierig. So z. B. der Ort Kefar Charuba, wo der Aufstand ausgebrochen sein soll, den einige mit Kefar Charub südlich von Susita, andere wieder mit einem Ort gleichen Namens zwischen Lod und Schaalabim identifizieren. Entscheidendes Gewicht kommt dem Umstand zu, dass Judäa nach dem Aufstand nahezu völlig in Trümmern liegt, ein Teil der Überlebenden nach Galiläa flüchtete, wohin auch die Führungsinstitutionen auf Dauer verlegt werden. Zwar gibt es Belege für einzelne Fälle von Rebellion in Galiläa, auch von Srafaktionen der Römer dort wird berichtet, auch finden sich Galiläer unter Bar-Kochbas Kriegern; aber zu einer Judäa vergleichbaren Erhebung im grossen Stile scheint es in Galiläa nicht gekommen zu sein.

Da erhebt sich natürlich die Frage, weshalb Galiläa nicht ebenso wie Judäa revoltierte. Dies ist um so befremdlicher, als zu jener Zeit erwiesenermassen keinerlei Unterschied im Charakter der judäischen bzw. galiläischen Bevölkerung bestand. Der Hauptgrund ist wohl darin zu sehen, dass Galiläa von Jerusalem, Anlass und Ursache des Aufstands, relativ weit entfernt war. Ausserdem ist zu beobachten, dass Galiläa schon einige Zeit vor Ausbruch des Aufstands unter so scharfer römischer Kontrolle stand, dass eine komplette Revolte schlechterdings unmöglich war. Besonderen Wert legten die Römer auf Schaffung einer Pufferzone zwischen Galiläa und Samarien, wodurch die Bildung einer durchgehenden Front vereitelt und ausserdem der Zugang nach Judäa abgeschnitten wurde. Als Beleg dafür können zwei neuerrichtete Lager dienen, das eine in Legio bei Megiddo für die von Hadrian ins Land gebrachte zusätzliche Legion, das andere in Tell Schalem (ca. 6 km südlich von Bet-Schean), das allem Anschein nach auch schon aus der Zeit vor dem Aufstand stammt. Cassius Dio schildert den weiteren Verlauf des Aufstands wie folgt:

13. Zunächst beachteten die Römer die Juden nicht. Erst als ganz Judäa in Aufruhr war, die Juden an allen Ecken des Landes Unruhen stifteten und zahlreiche Übeltaten sowohl im Verborgenen als auch öf-

fentlich begingen, sich den Juden auch viele andere aus der heidnischen Bevölkerung aus Gewinnstreben anschlossen – ja man kann sagen, als die ganze Welt in Bewegung war, da entsandte Hadrian zu ihnen die besten unter seinen Feldherren, an ihrer Spitze Julius Severus aus Britannien, wo er Statthalter gewesen war, gegen die Juden. Er liess sich nirgends in eine offene Auseinandersetzung mit ihnen ein, da er ihre grosse Zahl und ihren verzweiferten Mut wahrnahm. Dank der grossen Zahl seiner Soldaten und seiner Unterbefehlshaber gelang es ihm, sie gruppenweise zu fassen, ihre Nachschubwege einzukreisen und zu unterbinden. Dadurch vermochte er es allmählich und unter geringem eigenem Risiko, sie zu ermüden, zu schwächen und zu vernichten. Faktisch entrannen nur sehr wenige von ihnen.

Diese Ausführungen machen einen zuverlässigen Eindruck, was die letzten Etappen des Bar-Kochba-Aufstands betrifft. Offenbar hatte Julius Severus aus den Fehlern seiner Vorgänger gelernt und vermied das Wagnis eines frontalen Angriffs auf die Aufständischen, sondern kreierte sie langsam ein und rückte ihnen Schritt für Schritt auf den Leib. Die Befolgung dieser Taktik wird auch durch Äusserungen der talmudischen Quellen bestätigt, wo davon die Rede ist, dass die Römer Festungen und Stellungen errichteten, um die Truppenverbände der Aufständischen einzukreisen und gruppenweise abzufangen, so z. B.: Hadrianus – zermalmt werden seine Gebeine! – postierte drei Wachen, eine in Hammata (= Emmaus), die andere in *Kefar Lakitia* und noch eine im jüdischen Bet El, denn er sagte sich: wer der ersten entkommt, wird von der nächsten gefasst, und wer der nächsten entkommt, wird von der dritten gefasst (Thr. r. I 45; vgl. Ed. Buber, S. 82).

Die von Julius Severus angewandte Methode erwies sich als erfolgreich, und schliesslich wurden die aufständischen Truppen nach Betar abgedrängt, das von den Römern sogleich heftig belagert wurde. Die Belagerung von Betar ist das letzte entscheidende Stadium des Aufstands und hat als solches tiefen Eindruck in der talmudischen Literatur hinterlassen. An einer Stelle heisst es dort: »dreieinhalb Jahre lang umzingelte Hadrian Bettar« (jTaaniot IV [68 d]) – in den palästinischen Quellen lautet der Name des Ortes *Bettar*, während *Betar* offenbar die aramäisch abgekürzte Form desselben ist, ähnlich wie *Besan* für Bet-Schean – d. h. die Dauer des gesamten Bar-Kochba-Aufstands wird auf die Belagerung von Betar übertragen. Selbstverständlich sind solche Angaben übertrieben, aber sie zeigen, welchen Stellenwert der Fall von Betar für die Aufständischen hatte.

In der tannaitischen Literatur findet sich eine Äusserung zur Belagerung von Betar: »Ein weiterer Fall: sechzig Männer waren zum Entsatz von Bettar hinabgezogen und keiner von ihnen kam wieder; als die Sache vor die Gelehrten kam, erlaubten sie deren Frauen die Wiederheirat« (TJewamot IV 8).

Im Zusammenhang dieser Halacha geht es um die etwaige Wiederverheiratung von Frauen, deren Männer verschollen sind, und sozusagen nebenbei fliesst eine Information über die Belagerung von Betar mit ein. Offenbar versuchten die Belagerten, die Belagerung zu durchbrechen, einen Ausfall auf die römischen Truppen zu unternehmen oder doch wenigstens eine Verbindung zur Aussenwelt herzustellen. Reste der römischen Umwallung sind erhalten, stellenweise sogar doppelt mit über drei Meter Abstand zwischen den Wällen. Diese solide Bauweise spricht dafür, dass die Römer durchaus mit Ausbruchsversuchen der Belagerten rechneten und dies zu unterbinden suchten. Eine in der Nähe der Quelle von Betar in den Fels ge-

hauene lateinische Inschrift erwähnt die Zenturionen von den Gesandtschaften der fünften, der makedonischen, und der elften, der claudischen Legion; dies sind die Legionen, die zur Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstands aus dem Balkan herangeholt worden waren. Die tannaitische Überlieferung verlegt das Datum der Einnahme von Betar auf den 9. Ab (MTaanit IV 6). Ob dieses Datum nun historisch ist oder nicht – klar erkennbar ist die Tendenz, den Fall von Betar auf dieselbe Stufe zu stellen wie die Zerstörung des Zweiten Tempels.

Eine Art Epilog zum Bar-Kochba-Aufstand bildet der Versuch der Bar-Kochba-Anhänger in der Gegend von Ein-Gedi, sich in die schwer zugänglichen Höhlen in den Felsspalten der Wadis, die sich von der Wüste Juda bis ans Tote Meer erstreckten, zu flüchten. Das Schicksal der Höhlenflüchtlinge ähnelte in gewisser Weise dem der Kämpfer von Mazada im Anschluss an den jüdischen Krieg der Jahre 66–70: Ihr Versteck wurde von den Römern entdeckt, die es zwar nicht überfallen konnten, aber Lager errichteten, deren Überreste bis heute bei den Höhlen vom Wadi Hever zu sehen sind; sie schnitten den Eingeschlossenen somit die Zufahrtswege ab und hungerten sie dadurch aus.

Etwaige Mitkämpfer Bar-Kochbas von ausserhalb

Die Ausführungen bei Cassius Dio erwecken den Eindruck, als hätten sich Juden aus der Diaspora und Teile der heidnischen Bevölkerung des Landes den aufständischen Truppen angeschlossen. Was die Diasporajuden betrifft, so ist wohl kaum anzunehmen, dass sie aktiv am Aufstand beteiligt waren. Die harten Folgen der Diaspora-Revolution unter Trajan hatten zu nahezu völliger Auflösung der jüdischen Gemeinwesen in den Judäa benachbarten römischen Provinzen geführt. Die religiöse Verfolgung im Anschluss an den Bar-Kochba-Aufstand betraf nicht die Juden in der Diaspora, sondern ausschliesslich die palästinischen; daraus darf man doch wohl schliessen, dass die Beteiligung von Diaspora-Juden am Aufstand nicht erheblich gewesen sein kann. Genauer betrachtet bieten auch die Worte des Cassius Dio keinen sicheren Anhalt für die Beteiligung von Diaspora-Juden am Aufstand, denn er spricht davon, dass »Juden an allen Enden des Landes« (οἱ ἀπανταχοῦ γῆς Ἰουδαῖοι) Unruhe erregt hätten, wobei die griechische Vokabel für »Land« auch »Erde« bedeuten kann, wonach also Juden von allen Enden der Erde mitgekämpft hätten, was aber sehr viel weniger wahrscheinlich ist, als dass Juden aus allen Teilen des Landes Israel beteiligt waren. Was Cassius Dio von heidnischen Bewohnern des Landes berichtet, die auf seiten Bar-Kochbas gegen die Römer mitgekämpft hätten, leuchtet durchaus ein. Man kann sich ohne weiteres vorstellen, dass gewisse Elemente aus der heidnischen Bevölkerung des Landes mit den Aufständischen gemeinsame Sache machten, zumal solange diese die Oberhand hatten, wobei ihre Beweggründe Aussicht auf Gewinn und Beute gewesen sein dürften.

Ungleich komplexer ist die Frage nach einer etwaigen Beteiligung der Samaritaner am Bar-Kochba-Aufstand. In gewisser Hinsicht glich das Schicksal der Samaritaner zu jener Zeit dem der Juden. Es gibt Belege dafür, dass auch über die Samaritaner das Beschneidungsverbot verhängt und dass auf dem Berge Garizim ein heidnischer Tempel errichtet wurde; aber es ist nicht klar, ob die Samaritaner daraufhin gegen die Römer rebellierten oder sich am Bar-Kochba-Aufstand beteiligten. Die talmudische Überlieferung schiebt den Samaritanern die Schuld am Fall Betars in die Schuhe. Dort wird von einem Samaritaner berichtet, der sich in Betar befunden haben und zwischen Bar-Kochba und Rabbi *Elasar haModai* einen Konflikt herauf-

beschworen haben soll. Manche Forscher haben diese Nachricht für bare Münze genommen und sie als Bestätigung dafür gewertet, dass die Samaritaner am Bar-Kochba-Aufstand nicht teilgenommen, unter Umständen sogar die Römer unterstützt hätten. Andere wiederum haben die Frage gestellt, wie denn ein Samaritaner ins belagerte Betar gekommen sei, wenn die Samaritaner insgesamt erklärte Gegner des Aufstands gewesen wären. Vermutlich entbehrt dieser Bericht von samaritanischer Schuld am Falle Betars jeglicher historischer Grundlage, was den Aufstand selbst betrifft, und ist nicht mehr als ein Beleg für die schwer erschütterten jüdisch-samaritanischen Beziehungen in der Zeit nach dem Aufstand. Dann verlassen die Samaritaner teilweise das eigentliche Samarien und greifen nach Süden – Richtung Judäa – und nach Westen – zur Mittelmeerküste hin – aus. Diese territoriale Ausbreitung trieb einen Keil zwischen Juden und Samaritaner, und die Halacha behandelt sie allmählich wie Heiden. Die Gründe für diese Entfremdung sind vielleicht darin zu suchen, dass die Samaritaner mit dem Verlassen ihres Stammlandes auch die Praxis der Gebotsbefolgung bis zu einem gewissen Grade aufgaben. Möglicherweise fürchteten einige von den Gelehrten, dass infolge ihrer stärkeren Repräsentanz im jüdischen Siedlungsraum ihr Einfluss zunehmen könnte, vielleicht entstand auch eine Konkurrenz zwischen Juden und Samaritanern auf wirtschaftlichem Gebiet. Wie dem auch sei, es bleibt ungewiss, wie weit man die Verschlechterung der jüdisch-samaritanischen Beziehungen auf das Verhalten der Samaritaner während des Bar-Kochba-Aufstands zurückführen darf, und sicherlich darf man nicht von diesen Beziehungen aus auf das jüdisch-samaritanische Verhältnis zur Zeit des Aufstands rückschliessen wollen. Sehr viel wahrscheinlicher ist doch die Annahme, dass es sich bei den Texten, die den Samaritanern verschiedenes vorwerfen wie etwa eine Denunziation, die den Bar-Kochba-Aufstand ausgelöst hätte, oder den Untergang Betars, um Anachronismen handelt, wodurch die schlechten jüdisch-samaritanischen Beziehungen aus der Zeit nach dem Aufstand in diesen projiziert werden.

Höchstwahrscheinlich hat das christliche Element in der Bevölkerung Palästinas nicht am Bar-Kochba-Aufstand teilgenommen. Zwar wurden Christen zu jener Zeit von den Römern sogar noch heftiger verfolgt als Juden, aber natürlich konnten die Anhänger des Messias Jesus nicht an einem Aufstand teilnehmen, an dessen Spitze ein Messias stand. Die Kirchenväter berichten, dass Bar-Kochba Christen bestraft, ja sogar hingerichtet habe, weil sie sich seinen aufständischen Truppen nicht anschlossen. Bar-Kochba scheint zwar tatsächlich eine Art Zwangsrekrutierung durchgeführt zu haben, aber es ist doch wohl nicht anzunehmen, dass davon die christliche Bevölkerung des Landes insgesamt betroffen war. Wenn diese Äusserungen etwas Authentisches enthalten, dann doch wohl nur das, dass er aus häretischen oder juden-christlichen Gruppen, die sich selbst noch als Juden verstanden, Mitkämpfer suchte und die negative Reaktion dieser Gruppen bestrafte. Bekanntlich entwickelten sich Judentum und Christentum in der Epoche von Jabne immer weiter auseinander. Insofern kann man im Bar-Kochba-Aufstand den Höhe- und Endpunkt dieser Entwicklungslinie sehen, wobei sich auch diejenigen jüdischen Gruppen, die bis dahin noch irgendeine Beziehung zum Judentum unterhalten hatten, von diesem völlig absonderten.

Die Folgen des Aufstands

Cassius Dio schildert die Folgen des Bar-Kochba-Aufstands folgendermassen:

14. Fünfzig ihrer Hauptfestungen und 985 ihrer bedeutenderen Dörfer wurden verwüstet. 580 000 Mann kamen bei Angriffen und sonstigen Kampfhandlungen ums Leben, und die Zahl der an Hunger, Pestilenz oder Feuersnot Gestorbenen liess sich nicht feststellen. Infolgedessen ging fast ganz Judäa seiner Einwohnerschaft verlustig. Wie dies schon vor dem Krieg durch Zeichen vorangekündigt worden war, das Grab König Salomos nämlich, das sie unter den heiligen Gräbern besonders verehren, stürzte zusammen und sprang von selbst auf, und zahlreiche Wölfe und Hyänen drangen heulend in ihre Städte. Allerdings fielen auch viele Römer in diesem Kriege, daher verwendete Hadrian in seinem Schreiben an den Senat nicht die übliche Einleitungsformel – wenn ihr und eure Kinder euch wohl befindet, ist es gut, ich und das Heer befinden uns wohl.

15. . . . Dies war das Ende des jüdischen Krieges.

Selbst wenn die bei Cassius Dio angegebenen Zahlen übertrieben sein mögen, so ist doch das von ihm entworfen Gesamtbild eine durchaus getreue Schilderung der verheerenden Folgen des Bar-Kochba-Aufstands. Zweifelloos war die Zahl der Gefallenen und Verwundeten auf beiden Seiten sehr gross, zahlreiche Siedlungen wurden dem Erdboden gleichgemacht, und Judäa wurde nahezu völlig verwüstet.

Die talmudische Literatur schildert die Niederlage in den schwärzesten Farben, die Aussagen sind sogar noch düsterer als die über den jüdischen Krieg der Jahre 66–70 n. Chr. Ein Beispiel für viele:

Und sie (die Römer) richteten unter ihnen (den Anhängern Bar-Kochbas) ein solches Blutbad an, dass die Pferde bis zu den Nüstern im Blut versanken. Der Blutstrom riss Felsbrocken von 40 Sea mit sich und ergoss sich vier Meilen breit ins Meer, wobei des (Betar) nicht etwa nahe am Meer liegt, sondern vierzig Meilen davon entfernt. Es wurde gesagt: 300 Kinderhirne fand man auf einem einzigen Stein . . . Einen riesigen Weinberg hatte Hadrian der Frevler, 18 auf 18 Meilen, wie die Entfernung von Tiberias und Sephoris, den liess er mit einem Zaun aus Leichnamen von Bettar aufrecht stehend mit ausgebreiteten Armen umgeben, und er liess sie nicht begraben . . . (jTaaniot IV [69a]).

Diese und andere Schilderungen, in denen die Grausamkeit der Römer über jedes Mass gesteigert erscheint, veranschaulichen den Grad der Verzweiflung und die Schwere der Krise, die durch das Scheitern des Bar-Kochba-Aufstands hervorgerufen waren.

Die literarischen Quellen, jüdische wie nicht-jüdische, erwähnen häufig die grosse Zahl von Kriegsgefangenen, die unter den Aufständischen gemacht wurden, Gefangene, die von den siegreichen Truppen in die Sklaverei verkauft wurden. Die Anzahl der Verkauften war angeblich so gross, dass der Sklavenpreis im gesamten römischen Reich gesunken sein soll. Und auf den Sklavenmärkten des Landes Israel selbst soll der Sklavenpreis einer Quelle zufolge sogar bis auf den Preis der Futterration für ein Pferd gesunken sein. Diese Aussage bezieht sich auf den »Markt der Eiche«, das ist der Sklavenmarkt in Mamre (auch Botna oder Bet Ilanim genannt), das sich nördlich von Hebron und im Aufstandsgebiet selbst befindet. Andere wurden auf dem Markt von Gaza verkauft und die übrigen wurden zum Verkauf nach Übersee geschickt. Die hohe Zahl der in die Sklaverei Verkauften geht auch aus den Verordnungen der Gelehrten von Uscha hervor, wo es um die Auslösung von Kriegsgefangenen geht. Der Verkauf von Aufstandsgefangenen auf dem Sklavenmarkt hinterliess im Bewusstsein des Volks so tiefe Spuren, dass in der frühen

Amoräerzeit, also etwa hundert Jahre später, als eine gewisse Annäherung zwischen Juden und Heiden sich abzeichnete und Juden Zutritt zu heidnischen Märkten, wo sich auch heidnische Kultstätten befanden, erhielten – das Betreten gewisser Märkte, an erster Stelle des »Marktes von Botna« strengstens untersagt wurde (Gen. r. XLVII, Ed. Theodor/Albeck S. 477; jAwoda sara I [39d]).

Auf den Bar-Kochba-Aufstand hin verhängten die Römer über die Juden eine Reihe von religiösen Beschränkungen, darunter das Verbot, positive Gebote wie Gebetsriemen, Schaufäden, Türpfostenkapsel, ungesäuertes Brot zu Pesach, Lichter zu Chanukka u. a. zu erfüllen. Ebenfalls untersagt waren die Einsetzung (Ordination) von Gelehrten, Versammlung in Lehr- und Gebetshäusern, öffentliche Versammlungen zwecks Lehren und Lernen der Tora. Diese Verbote sollten die religiösen Elemente mit nationaler Implikation untergraben und die Selbstverwaltung des jüdischen Volkes ins Wanken bringen.

Die Reaktion von Volk und Gelehrten auf diese schweren religiösen Restriktionen war nicht einheitlich. Manche versuchten, die Gebote in veränderter Form und im Geheimen doch weiter zu erfüllen. Andere wiederum übertrafen die römischen Verbote in aller Öffentlichkeit und waren bereit, für die Erfüllung der göttlichen Gebote den Märtyrertod zu sterben. Rabbi Nathan, einer aus der Gelehrtengeneration von Uscha, bezeugt: »... »denen die mich lieben und meine Gebote wahren« (Ex 20, 6 = Dtn 5, 10) – das sind die Israeliten, die im Lande Israel sitzen und für die Erfüllung der Gebote ihr Leben dahingeben: Weshalb führt man dich hinaus zur Tötung? – Weil ich meinen Sohn beschnitten habe. Weshalb führt man dich hinaus zur Verbrennung? – Weil ich in der Tora gelesen habe. Weshalb führt man dich hinaus zur Kreuzigung? – Weil ich ungesäuertes Brot gegessen habe. Weshalb wirst du gestäupt? – Weil ich den Feststrauss zum Laubhüttenfest genommen habe ...« (Mechilta deRabbi Jischmael, Massechta debaChodesch VI, Ed. Horowitz/Rabin, S. 227). Der Begriff des Märtyrertods im Judentum stammt aus eben dieser Zeit der Religionsverfolgung. Die markanteste Gestalt unter den Märtyrern dieser Zeit ist zweifellos Rabbi Akiba, der nach längerer Haft in Cäsarea, dem Sitz des Statthalters, hingerichtet wurde, weil er das Bekenntnis »Höre Israel« gesprochen hatte, was mit strengstem Verbot belegt war. Historisch-literarischen Ausdruck hat das Phänomen jüdischen Märtyrertums in den Überlieferungen von den »Zehn durch die Obrigkeit Getöteten« erfahren, wenn auch nicht alle dort aufgeführten Gelehrten tatsächlich zu den Märtyrern der Religionsverfolgung im Anschluss an den Bar-Kochba-Aufstand gehören. Unter den Reaktionen auf die religiösen Restriktionen ist auch der Fall eines Elischa ben Abuja zu nennen, der zum »Anderen«, zum Abtrünnigen, wurde. Es

lässt sich nicht entscheiden, inwiefern das ein Einzelfall war oder ob er symptomatisch für andere steht. Jedenfalls veranlassten die Schrecknisse der Religionsverfolgung und des Märtyrertods Elischa ben Abuja, einen der bedeutenderen Gelehrten, zum Abfall vom Judentum.

Mit voller Schärfe dauerte die Religionsverfolgung nur solange an, wie Hadrian am Leben war, also bis zum Jahre 138 n. Chr. Allerdings hielten einige Folgen des Bar-Kochba-Aufstands auf lange Sicht an. Darunter ist der Wiederaufbau Jerusalems als Aelia Capitolina zu nennen, wobei Juden verboten wurde, dort zu wohnen und sich der Stadt auch nur zu nähern. Eine andere Folgeerscheinung des Bar-Kochba-Aufstands war die schwere wirtschaftliche Krise, teilweise durch die Verwüstung und Entvölkerung, teilweise durch die schwere römische Steuerbelastung nach dem Aufstand bedingt. Viele von den Bewohnern des Landes waren diesem Druck nicht gewachsen, und eine starke Emigrationsbewegung setzte ein. Die Mehrzahl der Emigranten ging nach Babylonien, wo eine jüdische Diasporagemeinde bestand, deren Wurzeln in die Zeit der Zerstörung des Ersten Tempels zurückreichten und die ausserhalb der Grenzen des römischen Weltreichs lag. Die Anfänge der Entwicklung des babylonischen Zentrums zum Konkurrenten des palästinischen liegen eindeutig in der Zeit nach dem Bar-Kochba-Aufstand. Die Gelehrten von Uscha bemühten sich sehr, die Emigrationsbewegung zu stoppen und erliessen zu diesem Zweck eine lange Reihe von Verordnungen.

Nach dem Bar-Kochba-Aufstand verlagert sich der Schwerpunkt des jüdischen Lebens in Palästina nach Galiläa. Inmitten des allgemeinen Drunter und Drüber, des Populationsverlustes und der Wirtschaftskrise wird Galiläa zu dem Gebiet, wo sich das jüdische Gemeinwesen erholen konnte. Zwar erholte sich auch Judäa allmählich, aber nur sehr langsam und teilweise, und die Erneuerung der Führungsinstitutionen – Fürstenamt und Sanhedrin – fand in Galiläa statt.

Der entscheidende Schritt für die Wiederaufrichtung des jüdischen Gemeinwesens in Galiläa nach dem Bar-Kochba-Aufstand bestand in der endgültigen Neueinsetzung der Führungsinstitutionen in Uscha. Aus den Gründerjahren des Zentrums in Uscha ist eine einzigartige Überlieferung auf uns gekommen: »Im Ausgang der Verheerung und Verfolgung versammelten sich unsere Meister in Uscha, und zwar Abbi Jehuda, Rabbi Nehemia, Rabbi Meir und Rabbi Jossie, Rabbi Schimon ben Jochai und Rabbi Elieser, der Sohn Rabbi Jossies des Galiläers, und Rabbi Elieser ben Jaakob. Da schickten sie zu den Ältesten von Galiläa und liessen sagen: Wer immer gelernt hat, komme und lehre, und wer nicht gelernt hat, komme und lehre. Da kamen sie zusammen und lernten und taten, was nötig war ...« (Can. r. II 5).

Gleichnis über das Mitleiden Gottes

Pesikta deRav Kahana

Rabbi Yehoschua von Siknin sagte:

Gleich Zwillingen:

Einer hat Kopfweh

und der andere spürt es!

So sagte der Heilige, gelobt sei er:

»Ich bin bei ihm in der Not« (Ps 91, 15)

Denn mein Haupt ist voll Tau (Cant 5, 2)

III Die Lehre des MaHaRaL zwischen Existenz und Eschatologie*

Von Rivka Schatz-Uffenheimer, Edmonton, Professor für jüdische Philosophie und Kabbala an der Hebräischen Universität Jerusalem

Der MaHaRaL¹, Rabbi Jehuda Löwe aus Prag (auch als »der Hohe Rabbi Löw« bekannt) vertritt in seinem Buch *Nezach Jissrael* (Israels Ewigkeit) die These, das jüdische Volk in seiner Zerstreuung sei doch nicht von unmittelbarer Vernichtung bedroht, wenn seine soziologische, juristische und ökonomische Situation unter den Völkern auch nach menschlichem Dafürhalten seine Existenz ernsthaft in Frage stelle. Bei der Erörterung dieser Frage werden zwei Dinge deutlich, die eigentlich nur eines sind. Zum einen die Tatsache, dass der Ausgangspunkt der Erörterung die reale Existenz des jüdischen Volkes im Exil ist, zum anderen der philosophische Schluss, wonach die bloße Existenz Selbstzweck ist. Mit anderen Worten: Die Art des In-der-Welt-Seins stellt auch den Zweck dieses Seins dar. In dieser im Grunde existentialistischen Definition besteht das eigentliche Denken oder, wenn man so will, die eigentliche Philosophie, des MaHaRaL aus Prag.

Die jüdische Kultur ist durchaus nicht arm an Versuchen, die Problematik des jüdischen Volkes und seiner Eigenart in den Griff zu bekommen, seien es Philosophen des Mittelalters wie Jehuda Halevi, Apokalyptiker der Renaissance wie Isaak Abarbanel oder Mystiker des 16. Jahrhunderts in Safed, jeder nach seiner theologischen, historiosophischen und politischen Auffassung; aber bei keinem von ihnen finden wir eine Erörterung der jüdischen Existenz als solcher, des ontischen Status dieser Existenz, woraus sich dann die messianische Eschatologie entwickelt. Noch weniger ist dort eine existentielle Antwort auf das jüdisch-christliche Streitgespräch zu finden wie die des MaHaRaL, eine Antwort, vor der die klassischen theologischen Argumente verstummen müssen.

Im 16. Jahrhundert hat sich die Landkarte der jüdischen Zerstreuung über die Länder der Diaspora hin erheblich verändert. Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal in den letzten Jahren des 15. Jahrhunderts entstanden zahlreiche jüdische Gemeinden in den Weiten des osmanischen Reiches im Osten, auf dem Balkan, in Nordafrika, in Italien – sowohl in den freien Republiken als auch im Kirchenstaat – in der zweiten Jahrhunderthälfte dann auch in den Niederlanden. Auch Marranen, die zum Judentum zurückkehrten, fanden sich von der Zerstreuung bedroht, und offenbar auf diesem Hintergrund erhob sich die Frage nach Erhaltung der Existenz unter Beibehaltung jüdischer Identität sowie die Sorge, dass Zerstreuung gleichbedeutend mit Vernichtung sein könnte. Zwar ist mir in den mir zugänglichen historischen Quellen aus dem 16. Jahrhundert dieses Argument nirgends ausdrücklich begegnet, aber die Abfassung des Buches *Nezach Jissrael* durch den MaHaRaL ist gar nicht an-

ders zu verstehen als aus der Sorge um die neuen soziologischen Gegebenheiten der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts. Neben Untermauerung der These von der Unzerstörbarkeit Israels und Bearbeitung philosophischer existentieller Konzeptionen wird auch eine äussere Adresse erkennbar, deren Behauptungen widerlegt werden sollen, und zwar die christliche. Bisweilen erscheint sie ausdrücklich in Form eines Dialogs des MaHaRaL mit christlichen Gelehrten, bisweilen auch indirekt und intensiver unter Bezugnahme auf das politische Argument des Christentums, dass die Juden von der weltgeschichtlichen Bühne abzutreten hätten und dass die Art und Weise ihrer Existenz den Beweis für ihr Scheitern erbringe. Der MaHaRaL unternimmt ungewöhnliche Anstrengungen, die These, dass die Art ihrer Existenz ihr Scheitern bezeuge, zu widerlegen und entwickelt gerade von da aus die vitale neue These vom Wesen des Exils. Und eigentlich geht es in diesen ganzen langen Ausführungen weniger um die Frage nach der Erlösung als um die Frage nach dem Exil. Das heisst: Aus der Frage nach der Exilsexistenz erwächst eine Exilsphilosophie.

Das Exil wird in der Lehre des MaHaRaL definiert als ein unnatürlicher Zustand, als »Heraustreten aus der natürlichen Ordnung«. Natürlichkeit im Leben der Völker wird nach naturwissenschaftlichen Kriterien bestimmt, wonach jedes Ding seinen natürlichen Ort hat und jede Abweichung von dieser Position nicht von Dauer sein kann. »Denn nichts besteht auf Dauer, es sei denn die natürlichen Dinge, denn die Natur, die Gott, er sei gelobt, jedem einzelnen Ding verliehen hat, erhält es, bis es fest steht auf Dauer ... und jede Zerstreuung muss wieder eingesammelt werden« (S. 9). Der Terminus »Zerstreuung« (pizur) bezeichnet hier einen unnatürlichen Zustand wie etwa den des jüdischen Volkes im Exil, wo sein natürlicher und dauernder Ort doch das Land Israel wäre, wohin es auch wieder eingesammelt werden soll. Aber bevor der MaHaRaL aufgrund des Naturgesetzes von der Existenz der Dinge zur Entscheidung gelangt, stellt er auch die Frage, ob etwa anzunehmen wäre, dass Israels Sünde und Verfehlung, wegen derer es ins Exil geraten sei, auch diese Gesetzmässigkeit beeinträchtigen. Seine Antwort lautet: Nein, die theologische Begründung des Exils kann nicht im Widerspruch stehen zum natürlichen Gesetz der Existenz. Schon diese Aussage verdient unsere Aufmerksamkeit, denn sie enthält eine Entgegnung an die Nicht-Juden, die Israel seine Sünde vorhalten und ihm dadurch den letzten Hoffnungsschimmer rauben wollen. Aber über diesen verdeckten Disput hinaus entfaltet sich beim MaHaRaL bereits zu Beginn seines Buches die gewichtigere These, die uns als Hauptthese für das Verständnis seines Systems noch beschäftigen wird. Seine eigentliche Antwort gibt der MaHaRaL nicht im theologischen Bereich, Sünde und Verfehlung als Ursache des Exils haben bei ihm relativ niedrigen Stellenwert, oder wie er sich ausdrückt: »Ursache des Exils ist die Sünde, aber die Ursache der Ursache ist uns verborgen« (S. 11). Auch die Art der Sünde, die das Exil verursacht, erscheint ihm als keine grundsätzlich ausreichende Ursache, denn die Sünde war ihnen »zufällig« und nicht »eigentlich«, wie die Unterscheidung im mittelalterlich philosophischen Sprachgebrauch lautet. Ihre Sünde bestand in Dingen, die gemessen

* Hebräisch erschienen in der Zeitschrift *Kivvunim* 8 (1980), S. 11–28 sowie in dem hebräischen Sammelband »Messianism and Eschatology«, Zalman Shazar Centre, Jerusalem 1983, S. 301–322; englische Übersetzung in *Immanuel* 14 (Frühjahr 1982), S. 86–97 und in *Immanuel* 15 (Winter 1982/83), S. 62–72; deutsche Fassung von Dr. Dafna Mach, Jerusalem.

¹ MaHaRaL ist die Abkürzung seines hebräischen Titels und Namens: »Unser Lehrer, Rabbi Löw«. Der MaHaRaL ist einer der bedeutendsten geistigen Führer der Prager Judenheit im 16. Jahrhundert (gest. 1609). Er verfasste zahlreiche Schriften über Halacha und über jüdische Mystik. Bekannt geworden ist er besonders durch die ihm zugeschriebene Anfertigung des Golem.

an ihrem Status und wahren Wesen als ausserordentliches, auserwähltes Volk trivial und unverständlich anmuten. Was also ist das Geheimnis des Missverhältnisses zwischen ihrer Verfehlung und ihrer Erwählung, zwischen der »Zufälligkeit« ihrer Verfehlung und der Ewigkeit ihrer Existenz? In Wirklichkeit steuert der MaHaRaL bewundernswert systematisch darauf zu, das Exil nicht als Strafe für Sünde zu erklären, sondern hauptsächlich die Art und Weise der Exilsexistenz als eine Existenz, die von Erwählung zeugt, und er geht sogar so weit, die Eigenart der Erwählung als unerschütterliche Notwendigkeit von eschatologischen Ausmassen zu erklären.

Von daher besteht in seiner Abhandlung eine philosophische Spannung zwischen den natürlichen Gesetzen der Existenz und dem existentiellen Zustand des Bestehenden. Grundsätzlich, naturgesetzlich betrachtet ist das jüdische Volk nicht anders als jedes andere, und es kann nicht ewig unter der Herrschaft anderer Nationen und bei Bedingungen, die dem Leben von Nationen überhaupt unnatürlich sind, leben, daher ist ihm das Ende des Exils aufgrund der Lebensgesetze von Nationen überhaupt zugesichert. Aber die Art seines Exilsdaseins ist nicht nur Zeichen eines vorübergehenden Abweichens von der üblichen Ordnung, sondern ein Beleg für die Wirkungsprinzipien der kosmischen Existenz überhaupt, die vorübergehend mangelhafte Zustände als Vorbedingung für letztendliche Vollkommenheit zulässt. Anders, nämlich mikrokosmisch, ausgedrückt: »Aus dem Exil lässt sich auf die Erlösung schliessen.« Unter drei Punkten kann man den Hauptgedankengang zusammenfassen: 1) das Exil ist kein natürlicher Zustand, daher muss es zu Ende gehen; 2) das Exil ist eine Existenzsache, die von der notwendigen Erlösung zeugt; 3) das Exil besteht nicht um der Übertretung, sondern um der Erlösung willen. Die »mangelhafte« Existenz ist ein Beleg für die vollkommene, und dies ist das Gesetz des Seins, das seiner unausweichlichen Vollkommenheit entgegenschreitet. Aus dem Gesagten ergibt sich die vitale Dialektik für das Verständnis der Lehre des MaHaRaL, wonach das blosses Heraustreten aus der »natürlichen Ordnung« als Seinsweise nur ein vorübergehender Zustand ist, der wiederum von einer »Tiefenordnung« zeugt, die künftig bestehen wird, und für den MaHaRaL gibt es nichts Höheres als die »Ordnung« als solche. Meine bisherigen Ausführungen sind recht allgemein gehalten, um die methodische und logische Schwierigkeit beim Verständnis der allgemeinen Tendenz seiner Auffassung deutlich zu machen, nun soll die sorgfältige Einzeldarstellung folgen.

Existenz als auserwähltes Volk und Exilsdasein

Nachdem der MaHaRaL das Exil definiert hat als einen Zustand, der gegen zwei natürliche Gesetze, nämlich das Gesetz der Einheit und das Gesetz der Souveränität von Völkern, verstösst – aus dem einen erhellt die Unnatürlichkeit der jüdischen Zerstreuung, aus dem anderen die der jüdischen Unterdrücktheit –, geht er an eine ausführliche Schilderung dieser anormalen Existenz, aber durch deren Tadel gelangt er auch zu deren Lob, und dieses Lob geht so weit, dass das Geheimnis des Exils zu einer Macht wird, auf die zu verzichten fast schade wäre. Ich habe den Eindruck, dass dieses Buch die Bedeutung des Tragens des Schandmals des Exils auf emotionale Höhen erhebt wie kein anderes. Man könnte darin die selbstbewusste Geste eines Volkes sehen, das das Gefühl seiner Sonderexistenz pflegt. Man könnte darin allerdings auch ein bewusstes In-die-Ferne-Schieben naher Erlösungsmöglichkeiten erblicken. Wie kein anderes lehrt dieses Buch die Verinnerlichung des Lebens, und von daher ist es nicht erstaunlich, dass es bei einigen der Grossen des Chassidismus,

wie etwa an den Höfen von Kotsk und Pschiskha, hoch geschätzt wurde. Dieses Buch nimmt das Leiden des Exils in voller Schwere auf sich, vertieft sich in das Geheimnis von dessen Existenz und will dabei die Regenerationsfähigkeit des Volkes verbürgen, in Erwidierung auf die feindliche Behauptung, mit dem Exil sei alles zu Ende. Von der metaphysischen Perspektive, die zu all diesen existentiellen Aussagen hinzukommt, soll erst im nächsten Kapitel die Rede sein; einstweilen wollen wir uns mit der Betrachtung der naturhaften oder »naturosophischen« – wenn eine solche Verbindung gestattet ist – Denkweise begnügen, die für den MaHaRaL charakteristisch ist und die seine existentielle Haltung immanent vervollständigt. Wie schon oben gesagt, bildet Israels »Zerstreuung« faktisch und grundsätzlich Anlass zur Sorge. Der MaHaRaL beschwichtigt diese Sorge durch die Behauptung, dass dem jüdischen Volk auch in seiner Zerstreuung noch »Kraft zur Einheit und Einsammlung« (Koah ahadut ve-Kibus) geblieben sei, »denn noch hat Israel Kraft zur Einheit in seinem Exil und ist nicht völlig zerteilt, und um dieser Kraft zur Einheit willen, die ihnen geblieben ist, werden sie sich wieder vereinigen« (S. 10). Demnach haben die äusseren Umstände die Vollkommenheit des regenerationsfähigen soziologischen Systems nicht beeinträchtigt, oder in seinen Worten: »Israel besitzt noch seine einigende Kraft, nur dass diese nicht aktuell, sondern nur potentiell vorhanden ist« (S. 11). »Denn es gibt eine Kraft, die Israel in seinem Exil zusammenhält, und um dieser einigenden Kraft willen wird Israel aus dem Exil zurückkehren.« Dies ist eine grundsätzlich naturalistische Aussage.

Die Theorie besagt, dass jedes Volk am Ort seiner Lebenskraft verwurzelt ist und dass gewaltsame Loslösung davon eben diese Lebenskraft beeinträchtigt. Die Tempelzerstörung war ein gewaltsamer Eingriff in Israels Lebensquell, und daraufhin erhebt sich die Frage, ob die Tatsache, dass sie nun keinen eigenen »Ort« mehr haben, gleichbedeutend ist mit dem Untergang ihrer Existenz; daher fungiert die Theorie vom Vorhandensein einer »Kraft zur Einheit und Einsammlung« unabhängig von einem Ort, eine im Grunde naturhafte Theorie, als Alternative zur politischen. »Denn der Ort ist Existenz dessen, woraufhin es ausgerichtet ist, wie schon der Name sagt, denn die Vokabel »Ort« (hebr. *makom*) hängt mit »Existenz« (hebr.: *kium*) zusammen, und das Verlassen des Ortes, der seine Existenz ist, bedeutet Verlust dessen, woraufhin es ausgerichtet ist« (121). Grundsätzlich ist das Land Israel der »Ort« des jüdischen Volkes geblieben oder wie er sich ausdrückt: »Immer noch ist ihr Land ein Ort für sie«, aber im Exil ist die vitale Notwendigkeit der Verwurzelung des Volkes in seinem Land übergegangen auf »die Kraft zur Einheit und zur Einsammlung«, die ihm eigen ist, und nicht auf einen anderen Ort. Hier liegt gewissermassen eine Naturtheorie vor, wonach es nach der Entwurzelung keine Möglichkeit neuerlicher Anpassung auf derselben lokalen, »Orts«-Grundlage mehr gibt, sondern nur noch die Möglichkeit existentieller Anpassung durch Verlagerung auf ein neues natürliches Zentrum, mag dieses auch nur vorübergehend sein. »Von daher kann man wissen, dass das Exil, das Stehen der einzigen Nation nicht an dem ihr zugeordneten Orte, unnatürlich ist, und wenn es eine Änderung in der realen Ordnung gibt, so ist diese nur vorübergehender Art, und schliesslich wird es wieder in seine Ordnung zurückkehren ... Aber dass sie in einem anderen Land sein und überhaupt nicht mehr an ihren Ort zurückkehren sollten, das ist völlig unmöglich, denn dann wären sie ja ganz und gar losgelöst von ihrem Ort, befänden sich in einem anderen Land, und dann läge keine Veränderung der Ordnung

mehr vor« (122). Es ist klar, dass schon die Tatsache ihres Nicht-verwurzelt-Seins in einem anderen Land die Verbindung zu ihrem wahren und natürlichen Ort aufrechterhält, und daraus ergibt sich zwangsläufig die positive Antwort auf die Frage nach der Zerstreuung. Zerstreuung als Beweis für eine entwurzelte Soziologie ist gleichzeitig Beweis für das Vorhandensein von natürlichen echten Wurzeln bei demjenigen, der im Exil nicht Wurzeln schlägt. Wenn die Juden an einen einzigen Ort exiliert worden wären und nicht über die ganze Welt verstreut, hätte man meinen können, es gäbe einen Ersatz für das Land Israel. Der MaHaRaL hätte eine territoriale Konzentrierung von Juden im Exil gewiss auch nachträglich nicht gebilligt, er sagt nämlich: »Sie sind über die ganze Welt zerstreut, und er hat ihnen kein eigenes Land gegeben, sondern die ganze Welt ist ihr Ort . . . Aber dass das Exil als solches besteht, das entspricht nicht der Ordnung, sondern ist eine Anordnung Gottes, er sei gelobt, der dies (= die Zerstreuung) verhängt hat« (122). Mit anderen Worten: Das Exil muss anomaler Zustand, Abweichung von der natürlichen Ordnung bleiben und darf nicht zur neuen Ordnung werden, die ein Ersatz für die ursprüngliche unveränderliche Ordnung wäre.

Das Geheimnis des Exils

»Eine von beiden Möglichkeiten müsste zwangsläufig eintreten«, meint der MaHaRaL, »entweder es kehrt in die Ordnung zurück und das Exil wird aufgehoben, oder (Gott behüte!) die anderen überwältigen es ganz und gar.« Das bedeutet, dass das Exil keinen eigenständigen Stellenwert erhält und nicht als eine Lösung zu betrachten ist; entweder das Exil endet mit dem Kommen der Erlösung, oder das jüdische Volk endet – was Gott verhüten möge! Ewige Dauer von Israels Exil kommt als Möglichkeit überhaupt nicht in Frage, und somit wacht der Zustand der Zerstreuung mittels der Regenerationsfähigkeit sowohl darüber, dass das Exil nicht durch Verschwinden des Volkes endet, als auch darüber, dass das Exil nicht durch übermäßige Verwurzelung desselben am fremden Ort, eine Art Alternativlösung der Judenfrage, endet. Wenn letzteres der Fall wäre, d. h. wenn das Exil für die Juden eine Lösung wäre, dann wäre dies wirklich ein Zeichen dafür, dass Gott sie verlassen hätte, und umgekehrt: Wäre das Exil keine göttliche Anordnung, so bestünde es längst nicht mehr! Aus der Logik dieser Sonderexistenz des jüdischen Volkes entwickelt sich allmählich eine nicht-aktivistische Theorie gegenüber dem Verhängnis von Exil und Zerstreuung, und die berühmten drei Schwüre – nicht auf die Mauer (oder: wie eine Mauer) hinaufzusteigen, nicht gegen die Völker zu rebellieren, und dass die Völker Israel nicht zu hart unterjochen sollen (bKetubbot 111a) – werden als Leitlinien gedeutet, welche die neue Norm für das Überleben im Exil setzen sollen. Diese drei »Schwüre«, die bereits im Talmud zu sechs geworden sind, haben in der Diskussion um die Einwanderung ins Land Israel von Anbeginn bis auf unsere Tage Geschichte gemacht. Das ging so weit, dass R. Joelis Teitelboim, der anti-zionistische Führer der Satmarer Chassidim, sich zur Fundierung einer anti-aktivistischen Halacha auch auf diese Äusserungen des MaHaRaL bezieht.

Nun zurück zur Deutung der drei »Schwüre« beim MaHaRaL: drei davon sind Warnungen, die Knechtschaft aufzuheben, drei andere warnen davor, das Ende zu enthüllen. 1) »dass sie nicht auf die Mauer hinaufsteigen« deutet er: dass sie die Zerstreuung nicht aufheben; 2) »dass sie nicht das Ende enthüllen« – im Wissen um das Ende steckt bereits etwas von Erlösung, aber die Endzeit lässt sich nicht vorhersehen und -sagen, ehe denn es Zeit

ist (Näheres zu dieser These im zweiten Kapitel). Ebenso darf man das Kommen des Endes nicht durch Gebet gewaltsam beschleunigen, es nicht berechnen noch seine Geheimnisse den Völkern der Welt offenbaren. Israel muss das Verhängnis des Exils bewahren und darf den Schwur nicht aufheben, selbst wenn dies mit so schweren Leiden verbunden ist wie zur Zeit der Religionsverfolgung oder wenn das Exil selbst für Israel ein gewisses Mass an »Aufhebung« bedeutet. Die innere Einheit, sie ist von nun an Israels Existenz anstelle seines Ortes, »so schickt es sich für eine Nation, welche die ganze Welt ist, dass die ganze Welt ihr Ort sei« (121). Man muss deutliche Absonderung in den Lebensformen, in Kleidung und Nahrung üben und das Leben im Exil durch Beschäftigung mit Tora auf den Talmudschulen verinnerlichen, auch muss man sich sehr hüten, den Weltvölkern nicht zu ähnlich zu werden, sonst »werden sie etwa nicht wert erfunden, von ihnen ausgesondert zu werden«, wenn die Stunde gekommen ist. Mit anderen Worten: Man soll sich nicht zu viel mit messianischen Spekulationen abgeben und in der Umwelt nicht zu heimisch werden, vielmehr die Oberherrschaft der Völker annehmen und Distanz zu ihnen halten. An dieser Stelle entwickelt sich die Erkenntnis der metaphysischen Perspektive der jüdischen Existenz und wird zur Hauptsache. Auf dieser Grundlage wird die Existenz immer deutlicher, und die Definition des Volkes selbst besteht in seiner Zugehörigkeit zu Gott: »Schliesslich muss es doch eine einzige Nation in der Welt geben, die Gott, gelobt sei er, gehört« (61). Diese Aussage ist interessant, nicht so sehr durch die Tatsache des metaphysischen Bewusstseins, das bei R. Jehuda Halevi nicht so viel anders ist, sondern durch ihre Verwendung für das Argument, dass diese Tatsache als solche die Beendigung des Exils garantiert, insofern als undenkbar ist, dass ein Volk, das den Kern der Welt und den Anbeginn der Weltvölker ausmacht, ewiglich im Zustand der Unterjochung durch die Völker bleiben sollte. Israels Erniedrigung, ihr »Gebeugtsein bis zum Staube«, wie er sagt, könnte zu der Annahme verleiten, Israel sei in Gottes Augen minderwertig! Und eben das ist ja der christliche Vorwurf seit eh und je, dass das Exil den Endpunkt von Israels Erwähltheit markiere, wofür der konkrete Zustand seiner Existenz das beste Beispiel sei.

Das politische und nationale Scheitern hat schon immer als theologisches Kriterium erster Ordnung gegolten. Die Polemik gegenüber dem Christentum führt den MaHaRaL in zwei Richtungen: einerseits zu einer Rücknahme der Forderungen nach Ringen um Erfolg in dieser Welt und andererseits zur Vertiefung der Thesen von der wunderbaren und einzigartigen Beschaffenheit der jüdischen Existenz insgesamt, insbesondere im Exil. Auch die metaphysische Aussage, welche die Anerkennung des Sonderwesens verlangt, malt dieses Wesen in naturalistischen, häufig sogar kabbalistischen und magischen Farben, welche die Existenz bewahren sollen und ebenso wenig aufhebbar sind wie die Naturgesetze selbst.

Nicht Berufung auf Bibelverse oder göttliche Verheissungen ist es, was die Gewissheit der Ewigkeit der Existenz ausmacht, sondern die Gesetzmässigkeit des Bestandes einer verborgenen Wesenheit, welche mit dem ganzen Sein aufs innigste verknüpft ist. Wenn deren Kraft nicht mit kabbalistisch magischen Begriffen umschrieben wird, so wird sie es durch geometrische und astrologische, was keinen Unterschied macht in bezug auf die Garantie der unerschütterlichen Gewissheit. Jene verborgene Gesetzmässigkeit der ewigen Existenz hat ein kabbalistisches Äquivalent, nämlich den »Namen«, den über ihnengerufenen Gottesnamen. Der Name ist die konkrete Formel, welche die immanente Gesetzmässigkeit der jüdischen

Existenz darstellt, und natürlich ist sie unaufhebbar, es sei denn, die Existenz selbst werde aufgehoben, »und daraus ist dir die Ewigkeit Israels deutlich geworden, denn es kann doch keine Veränderung an ihnen statthaben, da Israel doch das Hauptstück der Wirklichkeit ist« (62). An dieser Behauptung unübersehbar ist das Moment, dass äussere Umstände dem Grund von Israels Existenz nichts anhaben können, mag das Exil so lange dauern, wie es will, Israels Existenz ist von historischen Gegebenheiten überhaupt unabhängig, oder in seinen Worten: »Keiner soll sagen, Israel stehe am Rande der Auflösung ob der Schwere des Exils.« Ganz im Gegenteil, meint der MaHaRaL, wenn die »Schwere des Exils« ihren Bestand wirklich zu gefährden vermöchte, bestünden sie schon längst nicht mehr, und bereits zum gegenwärtigen Zeitpunkt äussern viele ihr Erstaunen, wie Israel sich im Zustand tiefster Erniedrigung überhaupt noch halten könne, »und es ist wunderbar in den Augen sämtlicher Erdbewohner, es sei doch unmöglich, dass diese Nation überhaupt bestehen könne!« Zwar erscheint diese Existenz wie eine Existenz am Rande des Abgrunds vor lauter Verfolgungen und Austreibungen, aber Tatsache ist, dass sie stets gerettet werden durch »Personen, die der Obrigkeit nahestehen«, sagt der MaHaRaL, und das ist das Zeichen dafür, dass Gott sie nicht verworfen hat. Demnach ist auch diese aktuelle gefühlsträchtige Formel in den Händen des MaHaRaL ein Werkzeug der Polemik.

Was soll in diesem Zusammenhang »Hauptstück der Welt« (yar ba-olam) heissen? In den Augen des MaHaRaL trägt Israel das Rätsel der Existenz, ohne Israel wäre die Welt stumpf. Er spricht nicht von Stumpfheit gegenüber der Erkenntnis, sondern gegenüber der Existenz oder gegenüber dem Sinn, was für ihn dasselbe ist. Und so deutet er die Stelle im Jerusalemer Talmud (jTa'anot II 6): »Resch Lakisch sagte im Namen von Rabbi Jannai: Der Heilige, gelobt sei ER, hat seinen Namen mit Israel verknüpft. Wem gleicht dies? einem König, der einen kleinen Palastschlüssel hatte und sagte: Wenn ich den Schlüssel lasse, wie er ist, dann geht er verloren, vielmehr will ich eine Kette daran befestigen, mag er auch verlorengehen, so habe ich doch die Kette noch an mir. So sprach der Heilige, gelobt sei Er: Wenn ich die Israeliten lasse, wie sie sind, dann gehen sie unter den Völkern verloren, vielmehr will ich meinen grossen Namen mit ihnen verknüpfen, – denn was sonst bedeutet der Vers: »Wenn das die Kanaanäer und alle Einwohner des Landes hören, umringen sie uns und vertilgen unsere Namen von der Erde, und was machst du dann mit deinem grossen Namen, der mit uns verknüpft ist?« (Jos 7,9) – bis hier das Talmudzeit, und die Deutung lautet folgendermassen: Diese Welt ist ein Königspalast, und Israel ist der Schlüssel dazu. Wenn es kein Israel gäbe, schiene der Palast verschlossen, und wenn der Palast verschlossen ist, dann ist er zu nichts nütze und wird nicht einmal ein Haus genannt, denn er hat ja keine Öffnung; folglich: wenn es kein Israel gibt, dann ist der Palast, nämlich die Welt, zu nichts nütze, sie ist verschlossen und der Name Palast trifft sozusagen gar nicht auf sie zu, darum wird Israel kleiner Schlüssel genannt, denn sie sind ein kleines Volk und doch der Schlüssel zum grossen Palast. Und wie bereits erläutert, gilt Israel als eine Vorform für die Welt, darum vergleicht er Israel mit einem Schlüssel, denn der Schlüssel schliesst den Palast auf, so dass er offen ist, und wenn kein Schlüssel da ist, dann ist der Palast verschlossen und gleichsam ein roher Holzklötz, undurchdringlich, ohne Hohlraum, und er hat gar nicht die Form eines Palastes, der ja offen wäre. Und er sprach, wenn er die Israeliten liesse, wie sie sind, dann gingen sie unter den Völkern verloren, denn Israel ist ein Volk geschieden von allen

Völkern, ein besonderes Volk für sich, wie bereits erläutert. Und zweifellos hat das israelische Volk alle übrigen Völker zu Gegnern, und die Gegner würden es überwinden und auslöschen, solange es im Exil und ihnen unterworfen ist. Daher hat er seinen Namen mit ihnen verknüpft, d. h. sie haften an Gott, gelobt sei Er, und dadurch übermögten die Völker sie nicht ... und dies wird Kette genannt, denn es hängt am Schlüssel und hält ihn, damit er nicht verlorengeht ... Und so hat er seinen Namen mit ihnen verknüpft, auf dass sie nicht unter den Völkern verlorengehen sollten« (63).

Gott, der um die Existenz des Seins besorgt ist, damit es kein »roher Holzklötz« ist, sondern ein Palast mit Innenraum, er ist auch derjenige, der den »Schlüssel« in dieses Sein wirft und ihn unauflöslich damit verknüpft, nämlich durch seinen Namen im Namen Israels.² Dieser Name ist also nicht nur eine Art Schutzamulett für das konkrete Volk Israel, sondern er garantiert auch die Wahrung von Form und Sinn des Seins.

Die Zeichen der Erlösung im Exil

Wenn auch das allgemein soziologische Phänomen des Exils nichts über den wahren Status des jüdischen Volkes aussagt, so enthält es doch Hinweise auf Macht und Potential, ja sogar Anzeichen der künftigen Erlösung. Ein solches Moment äussert sich, nach der Auffassung des MaHaRaL, beim Gebet, das ein Modellfall von Einsammlung der Zerstreuten und Heraustreten aus der Herrschaft der Völker durch Auf-sich-Nehmen des Jochs des Gottesreiches ist. Man könnte sagen: eine Erlösung innerhalb des Exils, »und wenn sich das Volk zu Gott, gelobt sei ER, versammelt, beim öffentlichen Gebet, dann ist das ein Heraustreten aus Israels Zerstreuung unter den Völkern, und das gilt wie Auslösung aus der Knechtschaft der Völker, wenn sie sich versammeln, um zu Gott, gelobt sei Er, zu beten, dadurch treten sie aus der Zerstreuung heraus, denn solange Israel sich unter den Völkern befindet, selbst tausend zusammen, so heissen sie unter die Völker zerstreut. Jedoch solange sie in der Gemeinde beten und sich zu Gott versammeln, dann ist das ein Heraustreten aus dem Reich der Völker und ein Sich-daraus-Erheben zu Gott, und insofern heisst es, dass er Gott aus der Knechtschaft der Völker auslöst; ausserdem haben sie die Möglichkeit der Erhebung und des Aufstiegs aus den Völkern durch Wohltätigkeit, denn durch Wohltun erhebt sich der Mensch« (64). Demnach hat die Tatsache der äusseren Völkerherrschaft über ihr Leben keinerlei Einfluss auf die Frage nach ihrem wahren Wesen und nach ihrer geistigen Erhebung. Die Tora führt sie aus dem Bereich der Völker heraus und bringt sie in den Bereich Gottes. Die Tora ist zwar das Medium des Anhaftens an Gott, aber der MaHaRaL hat wie kein anderer das Volk Israel selbst zu einem Organismus, zu einer primären Existenz, der ersten von Gott ausgehenden Wirkung, gemacht, und dieser Aspekt seiner Erstgeburt hat sicherlich Gründe, die wiederum mit der jüdisch-christlichen Diskussion um den Gottessohn zusammenhängen. Der MaHaRaL behauptet auf eben dieser theologischen Basis, dass Israel Gottes ureigentlicher Sohn ist, und so wie der Bewirker einer ist, kann auch der Bewirkte nur einer sein, es gibt keine zwei desselben Status. »Und dies lehrt, dass hier eine völlige Verknüpfung vorliegt, denn sie gehen hervor aus seiner eigentlichen Wahrheit.« Und »insofern als sie Söhne Gottes sind, sind sie nicht austauschbar, und dies lässt sich nicht übertragen und austauschen, denn es gibt keine engere Verbindung als die von Vater und Sohn ... denn der Sohn existiert vom Vater her, ist nicht von

² Gemeint ist das theophore Element im Namen Isra-El, vgl. Gen 32,29.

ihm erworben«. Und als »naturgemässe« Entgegnung ans Christentum, das dem Judentum sein Erstgeburtsrecht streitig machen wollte, greift er weiter aus und erklärt, wieso dies ein unvererbliches Recht ist. Das Verhaftetsein des jüdischen Volkes mit Gott ist keine Privatsache und ist auch keine Sache von Patriarchenverdienst durch Gotteserkenntnis, es ist etwas ganz anderes. Es gehört zu den ursprünglichen Gesetzen der Existenz, oder, wie der MaHaRaL es nennt, es handelt sich um ein »Anhaften im Allgemeinen«. »Und beim Allgemeinen gibt es keine Veränderung.« Dieser Stand des Verhaftetseins oder der Zugehörigkeit wird durch die Sünde nicht ausgelöscht, denn die Sünde vermag das »allgemeine« System nicht zu verändern, oder mit seinen Worten: »durch die Sünde bewirkte Veränderung gehört sich nicht.«

Die Erwählung hört nicht auf, denn sie ist von vornherein an keine Bedingung gebunden, und sie ist auch nicht übertragbar auf einen anderen, der sich selbst ebenfalls als legitimen Erben der Verheissung an Abraham betrachtet, da diese Verheissung nicht an Abraham, sondern eindeutig an seinen Samen, nämlich Israel, erging, mit seinen Worten: »Erwählt wurde nicht Abraham persönlich, sondern das jüdische Volk, seine Nachkommen.« Die »allgemeine Erwählung« verhält sich wie ein Naturgesetz, oder nach seiner Definition, es handelt sich um »eigentliche Erwählung«, nicht um Erwählung aufgrund von guten Taten. Im Grunde entzieht der MaHaRaL der Diskussion mit dem Christentum die theologische Grundlage, indem er die ethische Komponente entfernt, weil jede solche Diskussion über 1500 Jahre hin sich als ausweglos erwiesen hat, solange sich die Christen zur Untermauerung ihrer Ansprüche auf die elende Existenz der Juden in der Geschichte berufen und solange der Vorwurf der Sünde wie ein Damoklesschwert über ihrem Haupte schwebt, geführt von der Hand dessen, der ihnen den Rang streitig macht. Der MaHaRaL unternimmt grosse Anstrengungen, zu zeigen, dass der Begriff »ewiger Bund« beweist, dass dieser Bund weder Grenze noch Ende hat, »und nachdem dies so ist, warum überhaupt sollte der Bund für ein oder zwei sündhafte Generationen bestehen und für die noch ungeborene Nachkommenschaft Abrahams hin-fällig sein« (69).

Nicht einmal Gottes Wille ist es, der das Gesetz dieses Bundes bestimmt, vielmehr sind das Gesetz der Existenz Gottes in Israel, die Einheit im Gesetz dieser Existenz, seine Notwendigkeit und Naturhaftigkeit – »die allgemeine Erwählung« – kein ethischer Wert, sondern eine naturgegebene Tatsache. »Und du sollst wissen: die Ursache dafür, dass Gott, gelobt sei Er, sich Israel genommen hat, waren weder Israels Gerechtigkeit noch seine Taten, sondern die allgemeine Erwählung ... Daher geht es auch nicht an zu sagen, dass mit dem Aufhören der Ursache, nämlich Israels Gerechtigkeit, auch die Wirkung, nämlich dass Er es zu seinem Volk gemacht hat, aufhören solle ... Aber in jedem Falle geschah die Erwählung selbst überhaupt um keines Tuns willen« (70). Wie für das Volk Israel, so gilt dies auch für die Israel verliehene Tora; sie ist kein Gesetzeskodex, der Wohlverhalten oder eine wirksame Moral garantiert, sie wurde auch nicht unter einer ethisch fundierten Bedingung verliehen; hier handelt es sich nicht darum, dass das eine um des anderen willen besteht: Israel existiert nicht um des Gesetzes willen, sondern die Tora ist das Gesetz der Existenz.³ Auch die Fundierung dieser Beziehung zwischen Israel und der Tora ist zweifellos gegen den Anspruch der Christen gerichtet, die

sich als ihre Erben kraft des »neuen Bundes« betrachteten. In den Augen des MaHaRaL auf der Grundlage seiner existentiellen Philosophie ist es überhaupt unmöglich, dass ein solcher »neuer Bund« anstelle des alten geschlossen wird, denn nach seiner Definition ist die Tora nichts anderes als ein System von »Weltordnung«, eine Ordnung der Existenz, die Israel und nur Israel angemessen ist, und der beste Beweis dafür ist die Tatsache, dass die Christen die Tora ja nicht halten, denn sie ist schon von der ihr wesenhaften Struktur als Weltordnung her nicht für sie bestimmt. Daher musste die Verleihung der Tora an Israel auf die Welterschöpfung hin erfolgen, denn sie ist eine Ergänzung des Schöpfungswerks. Und so äussert sich der MaHaRaL: »Man kann nämlich auf gar keinen Fall sagen, dass die Tora um Israels Güte willen verliehen wurde, um sie in dieser Welt zum Guten und zum Leben der zukünftigen Welt zu führen, so dass man folgern dürfte, nachdem Israel nun gesündigt hat, habe er sie von seinem Antlitz verstossen und ihnen die Tora genommen, die er ihnen zu ihrem Besten verliehen hatte ... denn die Tora wurde Israel wie ein Joch auferlegt.« Ferner: »Und das ist nicht möglich für ein anderes Volk, wie du siehst an dem Volk, das die Tora zwar anerkennt, aber doch nicht in sie eingedrungen ist sie zu halten – dies beweist nur, dass ihm die Tora nicht zugehört.« »Von nun an wisse, dass die Erwählung Israels notwendig ist nach der Weltordnung um der Tora willen, denn die Welt kann nicht bestehen ohne Tora, und die Tora kann keinem anderen angehören als Israel ... Und geht es denn an zu sagen, dass ein Notwendiges zurückgenommen und aufgehoben werden sollte? Wenn dies nämlich vor seiner Umsetzung in die Tat notwendig war, wie sollte es dann nach seiner Umsetzung in die Tat aufgehoben werden? Die Ursache für die Erwählung Israels ist doch unverändert, und er [Gott] stülpte den Berg [Sinai] über sie [die Israeliten], um sie zu vergewaltigen [vgl. bPessachim 88a], und so gilt die Regel, dass der Vergewaltiger die durch Vergewaltigung erworbene Frau ihrer Lebtage nicht entlassen darf« (31) [vgl. Dtn 22, 29].

Der MaHaRaL geht also so weit zu behaupten, der Beweis für die ausschliessliche Beziehung der Tora auf Israel sei gerade die Tatsache, dass die Israeliten sie gezwungenermassen, nicht freiwillig, auf sich genommen hätten, nicht aus freiem Willen, sondern, wie er sagt, »nicht von sich selbst aus, nur unter dem Druck der Notwendigkeit« (71). Die exegetische Kühnheit des MaHaRaL, wenn er behauptet, im Midrasch stünde, »als die Israeliten kamen, um die Tora in Empfang zu nehmen, stülpte er den Berg über sie, um sie zu vergewaltigen«, verblüffte selbst die Herausgeber seiner Schriften, denn sie merken an, ein solcher Midrasch sei ihnen nicht bekannt. Dabei wussten sie mit Sicherheit, dass der Gedanke, dass Israel von vornherein unter Zwang gestanden hätte, im Midrasch gar nicht vorkommen konnte. Der MaHaRaL benützt die halachische Verpflichtung, dass der Vergewaltiger sein Opfer ehelichen muss, als Muster für die immanente Verpflichtung, die Gott durch die Ausübung von Zwang Israel gegenüber eingegangen ist. Das ist der ethische Schuldbrief eines Existentialisten, bei dem die Ewigkeit der Existenz durch deren Gezwungensein garantiert wird. Das Gesetz ihres Erwählteins von Geburt her ist das Gesetz ihrer Existenz, und »da ihre Wirklichkeit sich zwangsläufig von der Bewirkung her ergibt« – wie er sich philosophisch ausdrückt –, so ist auch ihre Erwählung eine zwangsläufige, daher kann die Sünde ihre Erwählung gar nicht aufheben, wie sie auch gar keine Möglichkeit haben, nicht zu sein, ebenso können sie gar nicht umhin, erwählt zu sein. Die Existenz ist mit der Erwählung identisch oder mit seinen Worten, philosophisch formuliert: »Das Bewirkte ergibt

³ Vgl. meinen Aufsatz Die juridische Konzeption des MaHaRaL – die Antithese zum Naturgesetz (hebr.), in: *Daat* 1978/79, S. 147–157; eine englische Übersetzung dieses Artikels wird demnächst in der Zeitschrift *Jewish Law Annual* erscheinen.

sich zwangsläufig von seiner Bewirkung her, und es ist kontingent von sich selbst her.« Allerdings ist hier nicht nur seine Existenz das zwangsläufige Produkt seiner Bewirkung, wie die Philosophen glaubten, sondern auch seine Erwählung: »Denn Er, gelobt sei er, ist ein notwendiger Bewirker gegenüber Israel, und es gibt keinen Bewirker ohne Bewirktes, somit ist Gott, gelobt sei Er, notwendigerweise König über sie, selbst wenn sie nicht wollen, denn dies geht vom Bewirker und nicht vom Bewirkten aus; was nämlich vom Bewirkten ausgeht, kann sich ändern, denn das Bewirkte unterliegt der Veränderung, daher ist es kontingent von sich selbst her und zwangsläufig von seinem Bewirker her« (72). Aus der blossen Tatsache, dass Israel Gottes erstes und notwendiges Bewirktes ist, folgt natürlich auch seine Vollkommenheit, eine Vollkommenheit, der keine Sünde etwas anhaben kann, »denn von dieser Nation gilt, dass bereits ihre Erschaffung in absoluter Vollkommenheit geschah, so dass keine Sünde an ihr wahrzunehmen ist . . . und dies ist der Anlass dafür, dass Gott, gelobt sei Er, sie erwählt hat, denn es ziemt sich, dass das Vollkommene dem Vollkommenen untrennbar zugeordnet werde, und es ziemt sich nicht, dass die Sünde, die doch an Israel etwas Zufälliges ist, Wechsel und Veränderung ihrer Erwählung herbeiführe, denn erwählt sind sie von der Israel wesenhaft innewohnenden Vollkommenheit her, denn sie sind wesentlich rein von der Sünde«. Ein zufälliges Moment vermag ein wesentliches nicht aufzuheben, »und man kann nicht sagen, dass der Zufall ewig andauert« (73). So deutet der MaHaRaL die Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit dergestalt, dass Israel das Ebenbild der »Vollkommenheit seiner Schöpfung selbst« ist, und dies ist auch die Bedeutung ihres »Völlig-mit-ihm-Verhaftetseins«, was kein Ethos für sich ist, sondern eine Existenzweise. Der MaHaRaL wendet den Begriff des Verhaftetseins nicht auf den Einzelmenschen an, sondern auf das Volk Israel, denn ihm geht es um die Existenz-Mystik des Volkes Israel als einer primären organischen Einheit, und es braucht fast nicht gesagt zu werden, dass dies innerhalb der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung die entscheidende Frage ist. Der MaHaRaL will zu dem Schluss gelangen, dass nur eine vom freien Willen – sowohl Gottes als auch Israels – unabhängige Verbindung eine ausreichende Garantie für seine Unauflösbarkeit bietet. Wenn nur eine solche Verbindung über jeden Disput erhaben ist, so lässt dies darauf schliessen, wie tief die Polemik gegangen war. Aber die Aussage ist sicher keine rein polemisch bedingte, ihm war es wirklich um eine gewisse Unwahrscheinlichkeit, um das Wunder der jüdischen Existenz zu tun, ein Wunder, das jedes rationale Argument, das mit Erklärungen wie Treue, Glauben oder Willen arbeitet, weit hinter sich lässt. Nur ein geheimnisvolles Gesetz, das so stark ist wie die Existenz selbst, vermag einerseits das Überleben des jüdischen Volkes, andererseits dessen Bereitschaft zum Märtyrertod zu erklären.

Das Märtyrertum wird gedeutet als Wirkung der Anziehungskraft, die der Bewirker auf das von ihm Bewirkte ausübt, also nicht etwa durch freien Willen oder rationale Entscheidung: »Denn Israel wird überhaupt nicht nach seinem eigenen Willen gezogen, sondern nur nach dem seines Bewirkers, gelobt sei Er, sie und ihre Seele sind auf Gott, gelobt sei Er, gerichtet, und insofern ginge es gar nicht an, das ›Hören‹ dem ›Tun‹ voranzustellen [vgl. Ex 24, 7 mit b Schabbat 88a], denn auf ihr Wissen und Wollen kommt es ja gar nicht an, vielmehr hängen sie ganz und gar nicht an ihrem eigenen Wissen und Wollen, und wie sollte es zugehen, dass diese Verbindung gelöst werde?« (76). Die Bereitschaft zum Märtyrertod ist nichts anderes als die ständige Präsenz des Bewirkten bei seinem Bewir-

ker, eine Aussage, die ungeachtet ihrer philosophischen Formulierung kein geringes romantisches Moment enthält. »Die auf dem Altar liegengebliebene Asche Isaaks« ist das ständige Gedenken Gottes an Israel, und dieses Gedenken wird als völlige Vereinigung bis zur Ununterscheidbarkeit gedeutet, »dafür dass er ihm sein Leben dahingegeben hat, steht er nun ständig vor ihm, aber diese Dinge sind noch Geheimnisse überaus tiefer Weisheit, und mehr lässt sich darüber nicht sagen« (78).

Die Unmöglichkeit des Untergangs beruht auf dem Geheimnis der besonderen Existenz, definiert durch »wesenhafte Wahrheit«, nicht wie die übrigen Bestandteile der Wirklichkeit, die ihrer Natur nach verlorengehen können; »aber Israel als wesenhafte Wahrheit hat seine Existenz von Gott her, gelobt sei Er, und somit wird ihre Existenz erhalten und sie gehen nicht verloren« (78), und dies ist »das Volk, das einsam lagert«.

Allmählich spürt man, wie sich eine dialektische These herausbildet, die sich zwischen den Zerfallssituationen des jüdischen Volkes und der Unmöglichkeit seines völligen Zerfallens bewegt. Beides gleichermassen ist ein Erweis für die Erwählung. Eine Zerbrechlichkeit, die doch nicht bricht, dieses »Geeignetsein zu fallen« – das ist es, was den MaHaRaL zu der Behauptung führt, dass ihre Niedrigkeit auch ein Beweis für ihre Erwähltheit sei – denn Gott liebt ja gerade den Demütigen und Unterdrückten – und andererseits ihre innere Stärke, welche ihre Ewigkeit bezeugt. Denn »Gott, gelobt sei Er, stützt die Gemeinde Israels, dass sie nicht endgültig falle«. Das Ungleichgewicht zwischen ihrer äusseren und inneren Existenz wird beschrieben als »Mangel ihrer Erhabenheit und Grösse«, der aber ihre eigentliche Existenz nicht gefährdet: »aber dass ein Mangel an ihr Wesen gelange, das ist nicht der Fall« (85). Möglicherweise hängt auch diese Aussage mit dem kirchlichen Edikt zusammen, wonach man die Juden zwar unterdrücken, aber nicht völlig vertilgen dürfe, denn sie müssten bestehen bleiben als lebendes Zeugnis der Schmach für ihre Sünde und den Sieg der Kirche. So könnte etwa jenes eigenartige, über die Juden verhängte Existenzschicksal beim MaHaRaL zu einer mystischen Apotheose des Existenzgeheimnisses geworden sein.

Der Sinn des Leidens

Die Aufhebung der Angst vor dem Untergang ist noch keine Antwort auf die Frage nach der Konfrontation mit dem Leiden. Der MaHaRaL sieht im Leiden eine Schranke vor dem Untergang, denn Leiden läutert Israel und zehrt ihre Sünde auf, so wie der Erdboden Metalle in sich aufnimmt. Der Staub, das niedrigste der vier Elemente, hat die grösste Widerstandskraft von allen, »denn Israel ist zwar Plagen und Leiden ausgesetzt, aber es geht daran nicht nur nicht zugrunde, sondern es existiert erst dadurch« (85). Leiden schwächen die Existenzkraft nicht, ganz im Gegenteil, sie machen diese eigentlich erst aus. Dies ist natürlich eine Abwehr der christlichen Behauptung, dass ihr Leiden für ihre Verwerfung zeuge. Der MaHaRaL behauptet dagegen: Überfluss an Gutem in dieser Welt würde sie an der Erreichung ihres geistigen Niveaus hindern, »und sie blieben auf der Stufe des Materiellen«, wie er sich ausdrückt, und dadurch wäre ihnen der Zugang zum Leben der zukünftigen Welt versperrt, und das ist doch der Weg, um dessentwillen sie in dieser Welt existieren müssen, oder mit seinen Worten: »und dazu müssen sie erhalten werden in dieser Welt«. Das Exil als Gelegenheit zum Aufstieg ist in der Argumentation des MaHaRaL stärker als die These vom Exil als Strafe, und dies ist gewiss eine wichtige These für die Auffassung des Judentums von seinem eigenen Schicksal sowie eine grundsätzliche Entgegnung ans Christentum.

Das Exil als eine Dezimierung von Israels Kraft ist gleichzeitig auch eine Kraft, die Israel aufrechthält, und letzteres ist die Hauptsache. »Die Not erhält sie aufrecht, bis sie aufrecht stehenbleiben«, und wenn sie es verdient hätten (im Sinne von Strafe), dann würden sie dadurch aufgehoben, »und das ist die eigentliche Antwort auf die lange Dauer unseres Exils, dass es Israel nicht ziemt, dass ihnen diese Welt ein Wert sei, denn an den Gütern und Genüssen der materiellen Welt haben sie keinen Teil« (87). Somit läuft die Sache umgekehrt: Die lange Dauer des Exils ist kein Zeichen dafür, dass Gott sie verlassen habe, wie die Christen meinen, sondern dies ist ein Zeichen dafür, dass die Dauer des Exils existenzhaltende Funktion hat! Ungeachtet dessen, dass der MaHaRaL einen erbitterten Kampf um Israels Existenz und deren Bedeutung führt, hat er diese Welt – wenn man so sagen darf – als Schauplatz der Auseinandersetzung aufgegeben und lässt sich bei der Beschreibung des Wesens des jüdischen Volkes zu immer weiterer Spiritualisierung drängen, wobei diese Beschreibung eines makabren Bewusstseins von Entfremdung und Verkrüppelung, ja von Minderwertigkeit nicht ermangelt, worin Elemente eines verhaltenen Hasses mit inbegriffen sind. Allerdings wird die spirituelle Rechnung immer intensiver, je schlimmer sich die Physiognomie des diesseitigen Lebens verzerrt, bis hin zu der Behauptung, das Diesseits sei überhaupt nicht für das jüdische Volk bestimmt, und vielleicht sei es ein historischer Fehlgriff gewesen, von vornherein Anspruch darauf zu erheben.

»Und nachdem uns nun klar ist, dass Israel das Nicht-Materielle zugeordnet ist, wie können wir dann sagen, ihr Hauptteil sei das Diesseits, so dass Israel die meiste Zeit über Macht und Grösse verfüge? ... Daher, wenn du auch diese Welt siehst, die Israel nicht zugeordnet ist, so sollst du dich doch gar nicht darüber wundern, denn diese Welt ist nicht für sie bestimmt, was in mancher Hinsicht gut für sie ist« (87). »Nimm auch keinen Anstoss daran, wenn sie von der Not verfolgt werden wie die Generation des Martyriums von Heiligen und Makellosen, wenn die Macht Samaels ihnen nachstellt, das ist gar nicht erstaunlich, denn Israel wird in dieser Welt geschlagen und gepeinigt und verheert, weil ihnen diese Welt nicht angemessen ist und dort Widerstand gegen sie besteht« (89).

Diese Welt steht von vornherein im Widerspruch zu ihnen, schon im Mutterleibe waren Jakob und Esau verschieden an physischer Beschaffenheit, und Jakobs Gestalt war materialiter weniger ausgeprägt, die naturgegebenen physischen Unterschiede zwischen den beiden besiegelten auch das Schicksal ihrer Existenz. Keiner von beiden war bereit, auf den Anteil des anderen zu verzichten, und daher rührt das biblisch so genannte »Gegeneinander-Anlaufen« (vgl. Gen 25,22). In diesem Kampf muss jeder die ihm zugewiesene Stelle kennen, und natürlich ist es das Exil, das Israel über seine wahre spirituelle Bestimmung belehrt hat, wobei der MaHaRaL hinzufügt, dass »diese Dinge überaus tief« seien, und die elende Form ihrer Existenz bezeugt zwar ihr soziales und politisches Elend, aber doch auch die letztendliche Ausrichtung ihrer Existenz auf die künftige Welt. Als Illustration des Siegs von Esau-Samael in dieser Welt dient die existentielle Schilderung einer Erzählung aus dem Talmud (bAwoda sara 11b), wo eine Art römisches Volksfest geschildert wird, in dem Esaus Sieg über Jakob und dessen Betrugertum demonstriert werden soll. Aber die Interpretation des MaHaRaL fordert Schadenersatz für die jüdische Kultur, welche die Christen an sich genommen haben und mit der sie sich äusserlich aufputzen, während Jakob noch an seiner Hüfte hinkt.

Die talmudische Erzählung in der Wiedergabe des Ma-

HaRaL lautet folgendermassen: R. Jehuda sagte, Sche-muel habe gesagt: Eine einzige Stadt hat das vierte Reich, einmal in siebzig Jahren bringt man dort einen heilen Menschen und lässt ihn auf einem lahmen reiten, man bekleidet ihn mit dem Adamskostüm, legt ihm den Skalp von Rabbi Jischmael auf den Kopf, hängt ihm vier Sus Feingold um den Hals, bedeckt die Märkte und ruft vor ihm aus: »Die Endzeitberechnungen trogen, der Bruder unseres Herrn ist ein Fälscher. Wer es sieht, der sieht's, und wer es nicht sieht, der wird es nicht sehen; was für einen Genuss hat der Betrüger von seinem Betrug und der Fälscher von seiner Fälschung, und so endet man: weh dem einen, wenn der andere sich erhebt.«

Diese Darstellung eines antijüdischen Karnevals beim MaHaRaL liest sich wie eine Aktualisierung des Talmudtextes: Vornehme Herren mit einem kostbaren Schmuckstück um den Hals, das ein Kreuz sein könnte, gehen prächtig gekleidet auf den Märkten umher, und was sie auf ihren Gesichtern tragen, ist nichts anderes als die Maske des weiland Hohenpriesters Rabbi Jischmael, bekanntlich einer der zehn Märtyrer, in dessen schönes Gesicht sich die Kaisertochter verliebte, weshalb ihm die Haut abgezogen, einbalsamiert und ausgestopft wurde. Die Entwendung der geistigen Schönheit von Israel, um sich damit herauszuputzen, und das Reiten auf Jakob, der an der Hüfte hinkt, stehen für das komödiantenhafte Gebaren der christlichen Kultur, und in den Äusserungen des MaHaRaL gibt es nur einen Lichtblick: »und dass der Reitende den Lahmen nicht völlig übermag, das liegt daran, dass dessen Vernichtung unmöglich ist« (91), »... und hier haben wir sehr grosse Dinge erläutert«. Die hier angesprochenen »sehr grossen Dinge« richten sich auf den eschatologischen Aspekt dessen, was in dieser Welt wie die Karikatur einer Existenz aussieht, und diesem Thema wollen wir uns im zweiten Teil unserer Ausführungen zuwenden.

Die eschatologischen Dimensionen innerhalb der Natur

Was also besagt der Ausdruck »Ewigkeit Israels« noch über die Tatsache der Existenz für die Dauer des Exils hinaus? Der MaHaRaL hat wie kein anderer das Bewusstsein des Existenzgeheimnisses entwickelt, allerdings hat er dies weit über die Idee des historischen und sozialen Überlebens, die natürliche Logik von Fortdauer der zeitlichen und räumlichen Existenz hinaus getan. Er hat der Existenz als solcher eine eschatologische Dimension verliehen, ja er behauptet sogar, dass sie diese phänomenologisch bereits in sich trage. Das Sein als solches, als unendliche Kombination von Materie und Form, trägt nicht nur das einmalige Phänomen der Natur samt ihren ehernen Gesetzen, sondern in diesem Phänomen tritt auch die »Ordnung der Wirklichkeit« hervor. Und diese »Ordnung der Wirklichkeit« ist die Natur in ihrer eschatologischen Dimension. In der Dimension der neuen Möglichkeiten entstehen neue und »entwickeltere« Welten, in denen die Materie von ihrem »Materiellen« verliert und der Form ermöglicht, sich mit ihr auf einer neuen und »höheren« Ebene zu vereinigen. Die Aufhebung des Materiellen der Materie ist die eschatologische Vision, welche die gesamte Wirklichkeitsordnung unterhält, und sie ist es auch, die einen Ausblick auf eine Eschatologie des Seins eröffnet. Julius Guttman schildert in seinem Kapitel über Jehuda Halevi das Prinzip der philosophischen Emanationslehre, das sein Denken beeinflusste, folgendermassen: »Die verschiedene Form der Kräfte, die den einzelnen Wesen zuteil werden, ist durch die Disposition ihrer Materie bedingt. Wo diese vorhanden ist, verwirklicht sich auch die ihr gemässe Form. Die formspendende Wirksamkeit Gottes erfolgt stets, wenn die Materie die

entsprechenden Voraussetzungen aufweist.«⁴ Diese Definition des Problems passt zu der Theorie, auf welche sich der MaHaRaL stützt; demnach können wir die Eschatologie des Seins definieren als das Zustandekommen einer neuen Disposition der Materie sowie das Entfernen von Hindernissen, die bis dahin dem Auftreten eines neuen Ordnungssystems im Wege standen.

Der MaHaRaL sagt, die verschiedenen Ordnungssysteme der Natur stünden für verschiedene Ebenen von Erschöpfung des Potentials bei der Verbindung der Materie mit der Form, was wiederum für die neuen Möglichkeiten der Natur spricht, die in Zuständen der Materie beschlossen liegen, wobei diese selbst sich ständig verändert und eine »neue Welt« verheisst. Ohne die Schau des »Neuen« bereits in dieser Welt, nämlich im System der Natur, könnten wir keinerlei Aussagen über die »neue Welt« zur messianischen Zeit wagen, d. h., wir hätten keinen Grund, die Natur als mit einer eschatologischen Perspektive ausgestattet zu betrachten, woraus wiederum folgt: Die Tatsache der Existenz von Leben auf verschiedenen Stufen von Vollkommenheit bezeugt die Offenheit und Vielwertigkeit der Natur, welche die ihr seit der Wertschöpfung inwohnenden Potenzen verwirklicht, oder wie er sich ausdrückt: »da wir diese Sache auch jetzt in der Welt finden – selbst wenn sie sich nicht in dieser selben Art, sondern nur in einer anderen Art findet – so heisst das doch keine neue Welt«. Demnach ist das »Neue« der Natur immanent, selbst wenn wir es nicht in sämtlichen Arten im gleichen Masse finden, und vielleicht sind es gerade die »niedrigeren« Arten, die ihren eschatologischen Kreis bereits in dieser Welt rasch schliessen, denn ihre Materie hat nicht eben diese »Gelegenheit«, sich neuen Formen zu öffnen, um sie zu einer höheren Entwicklung zu bringen. Diese »Arten«, die zu ihrer Vollendung gelangen, schliessen den Kreis, und vielleicht verschwinden sie sogar vom Horizont der Natur, wenn diese eine höhere Entwicklungsstufe der Materie überhaupt erreicht. Von dem auf Materie und Form gegründeten Seinsprinzip her lässt sich die eschatologische Welt also nicht als eine »neue Welt« bezeichnen. Denn dieselben Gesetze gelten in jedem Augenblick der Existenz des Seins, und zwar die Gesetze der Schöpfungsordnung. Das Wesen eines Dings wird immer in der Überprüfung seiner Form bestimmt, aber es gibt eine »neue Welt« als Ergebnis der Seinsvorgänge selbst. Dieses Problem wird beim MaHaRaL im Zusammenhang mit dem Vers Koh 1,9 (es gibt nichts Neues unter der Sonne) behandelt. Der MaHaRaL deutet den talmudischen Ausspruch bSchabbat 30b: »Rabban Gamliel lehrte: dereinst wird eine Frau Tag für Tag gebären ... da machte jener Schüler ihn lächerlich, indem er zitierte: »Es gibt nichts Neues unter der Sonne.«« Daraufhin bringt Rabban Gamliel »jenem Schüler« Beispiele aus der Natur, die so angelegt sind, dass sie Ausnahmen zulassen, verweist ihn etwa auf die Henne, die Tag für Tag ein Ei legt! Nach Meinung des MaHaRaL soll dieses Beispiel darauf hinweisen, dass es in der Natur verschiedenen Rhythmus im Leben verschiedener Wesen gibt, wobei aber durchaus damit zu rechnen ist, dass sich dereinst der Rhythmus des menschlichen Gebärens gemäss den neuen Gegebenheiten der Spezies Mensch ändern wird. Nicht nur die philosophische Grundlage von Gott als dem Ursprung der Formen erinnert an die Voraussetzungen Jehuda Halevis, sondern auch sein Bestehen darauf, dass sämtliche Formen unmittelbar von Gott ausgehen. Der MaHaRaL vertritt diese These sehr energisch und behauptet, wer »Mittelwesen« annehme, verletze den Begriff der Einheit als

Ursprung der Vielheit und verdränge Gottes Ehre aus dieser Welt, was in seinen Augen an Abgötterei grenzt.

»Ich habe irgendwelche Leute gefunden, die ihre überkommene Auffassung von der Pluralität der Entwicklung auf Schriftverse stützten; was aber daraus folgt, ist eine sehr grosse Sünde, denn damit erkennt man dem Hochgelobten die Erschaffung der Welt ab, indem man sagt, diese Welt sei durch Mittelwesen erschaffen ... demnach wird seine Ehre – da sei Gott vor! – aus dieser Welt verdrängt« (15f.).

Diese Annahme interessiert uns nicht so sehr um ihrer selbst willen, als vielmehr als Grundlage zum Verständnis der eschatologischen Dimension des Seins. Wie nämlich könnten wir uns vorstellen, dass der Begriff der Vielheit aus der absoluten Einheit, die in sich selbst vollkommen ist, hervorgeht, wenn nicht so, dass auch ein Einheitsbegriff besteht, der aus der Dynamik der Vielheit hervorgeht, oder genauer gesagt: der Einheitsbegriff als ein dialektischer, ein Begriff, der die Notwendigkeit der Existenz von Vielheit zum Zweck seiner Ergänzung ausdrückt. Und so versteht der MaHaRaL das Sein als eine Vielheit zur Ergänzung der Einheit, die als primärer Begriff oder als »erstes Bewirktes« aus der vollkommenen Einheit Gottes hervorgeht. Die Einheit als wirkende Ursache gleicht nicht der Einheit als erstes und einziges von Gott Bewirktes, jenes Bewirkte besteht aufgrund seines » Mangels«, nämlich seines Angewiesenseins auf Ergänzung, nicht aufgrund seiner Vollkommenheit. Eben dieser Mangel aber ist die logische Notwendigkeit der Eschatologie des Seins, denn die Vielheit des Seins erhält dieses nicht nur, sondern ergänzt es auch. Das Sehen der primären Seinsgrundlage als das Element des » Mangels« – das hier »Anbeginn« genannt wird – erklärt die eschatologische Absicht, nämlich die spontane Verwirklichung sämtlicher Formen, die in der Materie ihrer Ergänzung harren. »Die Schöpfung besteht nur vom »Anbeginn« her, denn durch den Anbeginn findet sich alles, und daher gibt es in jedem Sein selbst einen Anbeginn. Und diese Deutung ist sehr klar, nur ist es unmöglich, sie in ihre Tiefe auszuloten ... dies sind wahrhaft echte und wahre Worte, denn die Vielheit kommt um des Anbeginns willen« (18).

Man kann sagen, dass der »Mangel als Ursache des Seins« (131) eine Formel ist, mit welcher der MaHaRaL die beiden Grundelemente umschliessen kann: er erklärt die Schöpfung als Herstellung eines Mangelzustands, der sich in der Ersten Ursache, die vollkommen ist, nicht findet, und er weist auf das eschatologische Element hin, das seinen Zweck im Sein findet, das ein Begriff sich entwickelnder Existenz ist. Der MaHaRaL fasst dies folgendermassen zusammen: »Die Welt muss einen Mangel haben von sich selbst her, nicht von ihrer Ursache her« (202). Ausführlicher behandelt hatte er diesen Gegenstand offenbar in seinem »Buch der Grösse«, aber dieses Werk ist leider nicht auf uns gekommen.

Sowohl das Prinzip der Schöpfung als auch das ihrer Wirksamkeit im System der Gesetzmässigkeit von Materie und Form trägt also dialektisch die eschatologische Gesetzmässigkeit in sich, d. h. ein Sein, das immer »mangelhafter« wird, ist auch eines, das sich auf seine höhere Bestimmung hin entwickelt. Theologisch spricht der MaHaRaL davon, dass das Sein Gott »entgleitet«, indem es geschaffen wird – von seiner Mangelhaftigkeit her und seiner Entwicklung auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit hin im System von Materie und Form. Dies ist in seinen Augen die Bedeutung des Midrasch vom Bestehen der Welt über sechs Jahrtausende hin und ihrer Zerstörung im siebten. In einem Zyklus von sechstausend Jahren wird die Materie ihrer »Materie« immer weiter entkleidet und schreitet immer grösserer Mangelhaftigkeit zu, bis

⁴ Julius Guttman, Die Philosophie des Judentums, München 1933, S. 150.

hin zu ihrer Zerstörung, die auch ihre Vollendung ist von seiten der neuen Beziehungen ihrer Verbindung mit der Form. Mit anderen Worten: Das Sein unterliegt einem Prozess von »Veraltung« der Materie, wodurch diese zu einer geistigeren Stufe befähigt wird. Die Welt hat einen Zyklus von Sein und Vergehen, in der philosophischen Kategorie benannt von seiten »dessen, worin Gott vom Vorhandenen unterschieden ist, nicht worin er dessen Ursache oder Bewirkung ist«. Durch jenen Aspekt, worin er sich vom Sein unterscheidet, nämlich der Vollkommenheit, eben daher wird die »Mangelhaftigkeit« des Seins unterhalten und enthüllt sich der wesentliche Status der Gesetzmässigkeit von Verlust und Sein.

Die eschatologischen Dimensionen in der Geschichte

Im Grunde will die Theorie von der eschatologischen Dimension des Seins die existentielle Theorie der Geschichte erhärten, d. h. Mangel zwecks Vervollständigung, Zerstörung zwecks Erlösung. So wie die Tempelzerstörung ein Verlust zwecks Erlösung war, liess die physische Kraft dieses Seins in dem Zeitraum, der ihm als Epoche des Tempelbestandes bestimmt war, immer mehr nach und machte der Herausbildung eines neuen Seins Platz in einer neuen astronomischen Zeit, die sich zwar nicht auf dem Wege der Endzeitberechnung vorhersagen lässt, deren Gewissheit kraft des Gesetzes von Verlust und Sein aber über jeden Zweifel erhaben ist. Die exakte Formel lautet: »Wenn der Tempel zerstört ist, sollte der Messias kommen« oder »mit der Zerstörung trat die Weltwirklichkeit ab und ging über in den Herrschaftsbereich anderer Gestirne«. Nach Auffassung des MaHaRaL hätte Gott sich mit der Tempelzerstörung überhaupt nicht abgegeben, wenn die historische Gesetzmässigkeit keine höhere sie lenkende Ursache hätte. Hier liegt keine im klassischen Sinne theologische Frage vor – dem MaHaRaL geht es um die Verteidigung der historischen Existenz des jüdischen Volkes als Muster der Existenz als solcher. Und von hier aus wird ohne weiteres verständlich, wie das Exil als Moment des Mangels und Verlustes das Moment der Erlösung bereits in sich birgt. Dies ist das wahre Geheimnis jüdischer Existenz – die Juden repräsentieren die Dialektik, welche ihre Ewigkeit garantiert, politisch gesprochen: Mit dem Sturz des vierten Reiches wird automatisch das messianische Reich des jüdischen Volkes erscheinen, so wie die Frucht aus der Schale hervortritt! Die notwendige und natürliche Spontaneität lässt die messianische Welt aus der Welt von Gestern hervorwachsen, und das Volk, das die meisten Zeichen eines dieser Welt Entrückt- und Entfremdetseins aufweist, eben dessen Existenz trägt zwar nur ganz leicht angedeutet, aber doch mit unerschütterlicher Gewissheit den Stempel der neuen Welt. Die völlig entwurzelte Physiognomie weicht der messianischen, so wie das gesamte Sein am Vorabend der Erlösung unter dem Zeichen der Wirklichkeitsentziehung – wie er sich ausdrückt – stehen wird, das ganze System der Natur und sogar die künstlichen Dinge werden als Mangel und Verlust dastehen. Und »aus der Veränderung, die sich in der Welt vollzieht, können wir das neue höhere Sein erkennen, das werden wird« (167). Das Kriterium für die messianische Zeit bemisst sich nach der existentiellen Eschatologie des »Weltalters«, »daraus folgt notwendig, dass das Ziel der Zeit vom Weltalter der Vollkommenheit fähig ist, und dies ist das messianische Zeitalter am Ende der Zeit ... und das Ende der Welt besteht darin, dass sie bereit ist, göttlich zu werden; wie ein Mensch auf der Höhe seiner Tage durchaus ungöttlich ist, aber gegen Ende seiner Tage entschwinden ihm die Kräfte des Körperhaften, bis er göttlich wird, gilt dies auch für die Welt: am Ende ihrer Tage, nämlich im mes-

sianischen Zeitalter, wird diese Welt göttlich ... und ebenso wird am Ende der Weltzeit diese Welt ganz und gar eine, denn Hauptqualität der Vollkommenheit ist die Einheit« (172).

Die Welt, welche ihre »Jugendlichkeit« einbüsst, und die Geschichte, welche sich unter dem Joch der Weltreiche erschöpft, dies sind parallele Zeichen für den Anbeginn der »neuen Welt« mit ihren spirituellen Gesetzen und ihrer spirituellen Vollkommenheit. Somit birgt eben das, was als beschädigte und mangelhafte Existenz erscheint, das »Weltalter« in sich.

»Und wenn jemand einwenden könnte, es sei schliesslich ein Mangel unsererseits, dass wir so gar nicht dieser Welt angemessen sind, so gilt dies für Leute mangelnden Verstandes, wer aber Verstand besitzt gepaart mit Weisheit, der sieht nicht nur, was kommen wird, sondern auch sein Erbteil, das ihm Gott der Hochgelobte verliehen hat, ihm zum Guten alle seine Tage ... Israel gleicht einem Ölbaum, sie existieren zwar auf die künftige Welt hin, erfahren aber doch weder Vernichtung noch Verlust in dieser Welt, auch wenn die Welt ihnen nicht gerade angemessen ist ... auf dass sich der Mensch in dieser Welt auf die künftige bereite, darum haben sie Bestand in dieser Welt« (99–101). »Diese Welt« ist die natürliche, nach dem biblischen Schöpfungsbericht erschaffene ... »aber die Vollkommenheit, die in den Tagen des Messias sein soll, wird über die Natur hinausreichen«. Mit dem unterschiedlichen Lebensrhythmus bei den Weltvölkern und beim jüdischen Volk verhält es sich ähnlich wie mit dem Entwicklungstempo von Grashalm und Zeder, ersterer wächst rasch und geht rasch zugrunde, dagegen brauchen Bäume wie Zeder und Palme lang, bis sie sich entfalten, haben dann aber Bestand. Wieder beobachten wir, dass der MaHaRaL beim jüdischen Volk eine andere Kategorie zeitlicher Existenz findet, und dass sie die meiste Zeit im Elend sind, »deutet nicht auf einen Mangel ihrer grossen Vollkommenheit, welche sie besitzen, denn ihnen angemessen ist die künftige Welt« (104). Die Tatsache, dass sie ihre Vollkommenheit noch nicht verwirklicht haben, bedeutet ihr Unterworfensein, denn »was nicht verwirklicht ist, das ist unterworfen« (105). Und die natürliche Ursache, weshalb sie noch nicht zur Selbstverwirklichung gelangt sind, liegt in der Grundvoraussetzung, dass »ihr Sinn und Zweck nicht in ihnen selbst besteht«, vielmehr »Gott der Hochgelobte ist ihr Sinn und Zweck«. Mit anderen Worten: Ihnen eignet die ewig dauernde Existenz, weil Gott, von dem sie bewirkt sind, Sinn und Zweck ihres Daseins ist; sie sind die Erscheinung der Existenz überhaupt, so wie das Bewirkte das Existenzprinzip überhaupt ist. Darin gipfelt zweifellos die Entgegnung des MaHaRaL an diejenigen, welche auf existentieller Grundlage Israels Unterang postulierten.

»Und somit wird deutlich der Unterschied in der Welt von seiten des jüdischen Exils, dieses gilt nämlich durchaus nicht als Mangel im Wesentlichen, sondern nur als Mangel an einem Punkt, an dem eine Hauptabsicht Gottes des Hochgelobten liegt, so weit, dass dadurch die ganze Welt sozusagen aufgehoben wird, und zwar weil der Hochgelobte gegenüber Israel die wirkende Ursache ist, und von daher geziemt es, dass die Verknüpfung des Bewirkten mit der bewirkenden Ursache vollkommen sei« (110).

Das Kommen des Messias und die neue Welt

Was die aktuelle Frage betrifft, wann sich die Messianität des jüdischen Volkes enthülle, so antwortet der MaHaRaL darauf politisch: mit dem Sturz des vierten Reiches – worunter zu seiner Zeit natürlich die gesamte christliche Welt verstanden wurde – sobald dieses das Gesetz seiner

Existenz zur Gänze erschöpft habe. Bis dahin schildert der MaHaRaL dieses in den Farben von Kraft und Macht und Herrlichkeit und erblickt darin eine politische Macht, welche das osmanische Reich – hier »Persien« genannt – damals eine um sich greifende Macht, eine Bedrohung des christlichen Abendlandes, besiegen werde. Allerdings ist das Wissen um die durch die Zerstörung bewirkte »Minderung der Welt« in den Augen des MaHaRaL kein Grund für Naherwartung der Endzeit oder auch nur für Endzeitberechnungen, denn »das Ende« gehört zu einem natürlichen System zeitlicher Abfolge, die sich nicht beschleunigen lässt, es ist der Abschluss eines natürlichen Vorgangs bis hin zur Erneuerung der Welt, wobei die innere höhere verborgene Kraft, nämlich die messianische Welt sich verwirklichen wird »und Israel als geradezu von neuem geboren gelten wird« (108). Ganz ohne menschliches Zutun scheint der Vorgang aber doch nicht denkbar, schliesslich verknüpft die Tradition das Hereinbrechen der Endzeit mit Israels »Umkehr« – was für eine Bewandnis hat es also mit dieser »Umkehr«?

Der MaHaRaL nimmt die Diskussion zwischen Rabbi Elieser und Rabbi Jehoschua im 10. Kapitel des Traktats Sanhedrin (bSanhedrin 97b) wieder auf, um damit eine eigene These zu untermauern. Dort heisst es: Raw sagte: sämtliche Endtermine sind vorbei, und jetzt kommt es nur noch auf Umkehr und gute Werke an; Schemuel dagegen sagte: einem Trauernden ist es genug, dass er in seiner Trauer stehe; entsprechend die tannaitische Kontroverse: Rabbi Elieser sagt: wenn Israel Busse tut, wird es erlöst, wenn nicht, dann nicht; darauf erwiderte ihm Rabbi Jehoschua: wenn Israel nicht Busse tut, wird es nicht erlöst, jedoch der Heilige, gelobt sei Er, setzt einen König über es, dessen harte Verordnungen es auf den rechten Weg zurückführen. Der MaHaRaL lehnt die Aussage R. Eliesers ab, wonach die Busse der einzig entscheidende Faktor sei, und behauptet, es gebe einen sehr viel grundlegenden Faktor, welcher die Erlösung aufhalte, nämlich ein natürliches System, das Gesetzen unterliegt, die mit der Busse überhaupt nichts zu tun haben. Wie ist das zu verstehen? Den Terminus Endtermine (wörtlich die Pluralform von »Ende«) interpretiert er als eine Auswahl von potentiell bestehenden Möglichkeiten, von denen jede einzelne ein mögliches Ende oder ein »Zeitpunkt der Erlösung« ist, und erst nachdem all diese Endtermine, welche diese Bereitschaft in sich tragen, vorüber seien, komme das Ende, mit dem die Erlösung notwendig eintreten müsse; da wir aber nicht wüssten, welches Ende das richtige sei, dürfe die Busse überhaupt an keinen Zeitpunkt gebunden werden, und das habe R. Elieser gemeint, wenn er davon gesprochen habe, dass »sämtliche Endtermine vorbei« seien und dass erst nach Ablauf sämtlicher Endtermine alles von der Busse abhängig sei. Somit wird deutlich, dass die Interpretation des MaHaRaL in erster Linie darauf gerichtet ist, die Endzeitberechnungen in die Ferne zu rücken. Ausserdem aber will er die Erlösung selbst nicht absolut von der Busse abhängig machen. Deshalb schliesst er sich der Aussage des R. Jehoschua an, dass Israel gewisslich Busse tun werde, wobei »gewisslich« nicht als Bedingung zu verstehen ist.

Der MaHaRaL verlagert hier ganz eindeutig den Gegenstand der tannaitischen Diskussion von der Frage nach der Funktion der Busse auf die Frage nach dem Ende bzw. der Enthaltung von Endzeitberechnungen. Für den MaHaRaL ist die Erlösung an keinerlei Bedingung geknüpft, sie ist Bestandteil der natürlichen Schöpfungsordnung, wobei kein Raum für irgendwelche Spekulationen bleibt. »Die Enthüllung des Endes steht keinem Menschen zu wegen der Erhabenheit des Endes ... daher vergehe der Geist der Endzeitberechner, und von daher sollst du

wissen, dass sämtliche Äusserungen der Meister über das Ende nicht so gemeint sind, dass das Ende zu eben jenem Zeitpunkt ganz gewiss eintreten werde, vielmehr hat er uns enthüllt, welche Zeit bereit und würdig sei, dass zu ihr das Ende eintrete, wohingegen bis dahin das Ende überhaupt nicht eintreten durfte ... Das Ende ist eins von den verborgenen Dingen, die nicht klar enthüllt werden können« (180). »Das Ende ist die Ihm eigentliche Wahrheit«, und »die Erlösung ist wie eine völlig neue Welt« (181). Zwar bleibt auch diese »neue Welt« innerhalb der Wirklichkeitsordnung, aber von ihr lässt sich einzig und allein vorhersagen, dass sie auf einer anderen, höheren geistigen Stufe stehen wird als die bisherige – eine »zur Vollkommenheit fähige Welt«, wie der MaHaRaL sie definierte. »Dies alles soll den Vorzug des neuen Seins kundtun, das in die Welt kommen soll mit dem Kommen des Erlösers, als ob eine neue Welt entstünde, und du musst dies verstehen, denn es ist noch etwas sehr Wunderbares ... Zur Zeit des Messias wird die Welt einfach sein, und das ist der Vorzug der messianischen Welt.« »Einfache Welt« bedeutet hier eine aus einfacher Materie aufgebaute Welt, und entsprechend wird der Messias »völlig aus Geist« sein.

Der Messias – vielleicht eine konkrete Person, obwohl er ja keinen Vornamen hat und sein Name vom jeweiligen Fassungsvermögen abhängig ist, vielleicht Symbol für die neue Zeit – soll gerade in einer Generation kommen, die ganz und gar schuldig ist! Eine schuldige Generation steht für die Welt, die immer tiefer in der Mangelhaftigkeit versinkt, »die niedrigste Generation«, wie er sich ausdrückt, »und gerade dann wird ihnen der Messias zuteil, wenn es in der Welt überhaupt kein Sein, sondern nur noch Mangel gibt, und dann wird sich das messianische Sein erneuern, und Israel ist der Seinsgrund der Welt: »Gemäss dem mangelhaften Sein wird vollkommenes Sein erneuert« (167).

Nicht selten gewinnt man in den Schriften des MaHaRaL den Eindruck, dass bei ihm »Messias« für das jüdische Volk steht und dass mit der »niedrigsten Generation« der Abgrund gemeint ist, in den die abendländische Kultur zu versinken droht, wobei nur ein einziges Volk auf der Welt übrigbleibt, das nach seinem geistigen Stand für die »neue Welt« geeignet ist. Faktisch wird hier sogar betont, dass es sich mehr um einen biologischen als um einen kulturellen Niedergang handelt, und es gibt hier mehr als nur einen Hinweis auf die kühne naturhafte Dialektik, wonach aus diesem Niedergang nur ein Same gerettet werden wird, der dadurch Bestand hat, dass er in Israels Samen verschlossen liegt und eine neue Pflanzung hervorbringen wird, und dieser Same ist kein anderer als der des Messias.

Der Gedanke, dass der Messias fremder Herkunft sein wird, hat in der jüdischen Überlieferung eine lange Vorgeschichte; in diesem Zusammenhang lehrten schon die Meister, dass die Eheverbindung nur mit Moabitern, nicht aber mit Moabiterinnen verboten sei, um die Geburt des Königs David zu legitimieren. Hier greift der MaHaRaL auf dieses Paradox zurück, um die Notwendigkeit der fremden Abkunft des Messias zu erklären, damit dieser die »neue Welt« verkörpern könne. Der Messias entstammt »einer neuen Pflanzung, nicht der ersten«; er muss eine »neue Frucht« bringen, »einen neuen Samen«, »etwas zuvor nicht Dagewesenes«, »und aus ihnen soll der Messias geboren werden, denn das ist das neue Sein, und all dies wegen der Erneuerung des neuen Seins« (149). Jener von Lot ausgegangene Same muss geläutert werden, bis dass daraus der Messias hervorgeht, wenn er sich dem jüdischen Volk angeschlossen haben wird, und das ist jener »Same anderen Ursprungs« (Gen. 11 49), dessen Form

getilgt werden muss durch seine Einpflanzung in Israel, »so wird dem Samen seine Form entzogen und er selbst nach Israel verpflanzt, und dann geht die heilige göttliche Form daraus hervor, nämlich der Messias ... erforderlich ist eine andere neue Frucht und eine neue Pflanzung, und diese Dinge sind sehr tief, im Hinblick auf den »Samen anderen Ursprungs«, wie du bei eingehender Vertiefung verstehen wirst« (151). So wird verständlich, wie der MaHaRaL davon ausgehen kann, dass in der messianischen Zeit sämtliche Völkerschaften eine Einheit bilden und dass das Menschengeschlecht insgesamt eigentlich im jüdischen Volk aufgeht durch den »Samen« des Messias. »Der König Messias ist das »Ende des Widerstands« der Weltvölker, da er die Götzendiener aufheben will, daher widersetzen sich die Götzendiener dem Messias mit aller Kraft« (152). Die erste Phase des Widerstands gegen den Messias war unter König David, die zweite während der Religionsverfolgung im Anschluss an die Tempelzerstörung, und die dritte wird in der messianischen Zeit stattfinden! Das heisst, die Weltvölker kämpfen auf verschiedenen Wegen vergeblich gegen jene Notwendigkeit des Erscheinens des Messias, eben der Grund ihrer Furcht, vernichtet zu werden. Auch diese These war vielleicht dazu bestimmt, die Umkehrung der These vom Untergang Israels zu erläutern, und auch sie liegt jenseits von oberflächlicher äusserlicher Argumentation in der Tiefe der existentiellen Dialektik. »Die letzte Schlacht« gegen den Messias soll »im siebten« stattfinden, an dessen Ausgang der Davidssohn kommt. Die Zeit des siebten Jahrtausends ist das Zeitalter des Kriegs von Gog und Magog, in dem sich die potentiellen Kräfte der messianischen Zeit enthüllen und der »übernatürlichen Welt«, der metaphysischen Welt, die ihre Schatten durch Verringerung der natürlichen Welt und Zerstörung des alten Seins vorauswirft. »Daher, in der Woche, in welcher der Davidssohn kommt, da er dem neuen Sein nahesteht, wird er dem ersten Sein Verluste zufügen ... und dies alles kraft der Annäherung an das neue Sein ... und im siebten Kriege – denn dann beginnt Israels Kraft von der Kraft des neuen Seins her, das in die Welt kommt, und man weiss doch, dass Israels Kraft der götzendienerischen entgegengesetzt ist, daher Kriege im siebten« (148). Die Kriege werden interpretiert als Leiden, das der Messias durchzustehen hat durch die Qualen der Welt, die vom Zeitalter der »Natur« in das des »Geistes« übergeht, »denn die natürliche Welt widerstrebt dem Göttlichen«

(156). Die natürliche Welt wehrt sich gegen das Vorhandensein des Messias in ihr, »und das sind die Qualen, die er durchmacht bis zum Zeitpunkt des Endes, und dies ist ein tatsächliches Vorhandensein, denn bis in die Zukunft ist sein Vorhandensein nicht nur potentiell ... bis in die Zukunft, wenn die neue Welt besteht, wenn die Welt anders sein wird und keinen Widerstand mehr leisten und keine Qualen mehr erleiden wird« (156). Im historischen Drama der Vertilgung der alten Welt – ein Abbild des kosmischen Dramas – fällt der Messias, Sohn des Josef, bis der Davidssohn die Oberhand gewinnt im Kampf um die »Aufhebung der Mangelhaftigkeit dieser Welt«. Der Messias, Sohn des Josef, hat den Kampf der Übergangszeit zu bestehen, wenn das Alte und das Neue noch nebeneinander existieren, bis das Alte völlig abstirbt und ein neuer Spross ersteht, blühend auf den Trümmern des Alten, wie eine reife Frucht, die vom Baume fällt. Natürlich ist die Welt, die da immer stärker hervorbricht, die des jüdischen Volkes, und Israel ist der Messias der Menschheit, der »die verborgene innerste Stufe« trägt, ohne dass seine Stimme zu vernehmen wäre, »wie der Sand, der nicht zu hören ist«, und dieser geheime Vorzug, der in den Augen der Heiden Schimpf und Schande ist, bedeutet wahre Kraft und Stärke, »und der Same Israels hat eine sehr innerliche Kraft vor Gott«, und »in dieser Kraft vollbringen sie grosse und schreckliche Taten«.

Die Erlösung ist vielleicht noch ein ferner Traum, wie in jenem Gleichnis vom König, der seinem Sohn ein »fernes Reich« schenkte – sein Feind betonte vor ihm, wie fern es sei, sein Freund dagegen die grossen daran geknüpften Hoffnungen, »denn in Wahrheit ist das Reich, das der König der Könige dem Volk Israel geschenkt hat, nämlich die messianische Welt, ein fernes Reich, aber sein Freund sagte, es sei nahe« (219).

Der MaHaRaL betont, dass die Erlösung schwer zu verstehen sei und dass sie unmöglich erscheine, aber auch die jüdische Geschichte erscheint als ein Rätsel, »und es ist schwer zu glauben, was wir bis jetzt im Exil durchgemacht haben ... das Recht verlangt es und das Wissen fordert es, dass er (der Baum) nicht entwurzelt werde und dass keine menschliche Hand ihn antaste, ihn von seiner Stelle zu rücken, auch soll keine Dürre über ihn kommen, auch mit einem gelben Hut unter der »Pracht« (den Gebetsriemen am Kopf) und einem fremden schändlichen Siegel (offenbar dem »gelben Fleck«) unter dem Siegel auf dem Herzen (den Gebetsriemen am Arm)«.

IV Übersetzung des Talmud Yerushalmi*

Hrsg. von Martin Hengel / Jacob Neusner / Hans P. Rüger / Peter Schäfer
Buchbericht von Dr. Michael Krupp, Jerusalem

Der palästinensische Talmud oder, wie er auch genannt wird, der Talmud Yerushalmi war immer der Stiefbruder des grossen Rivalen, des babylonischen Talmud. Die Weisen Palästinas hatten wie die Weisen Babyloniens das Fundamentalwerk des rabbinischen Judentums, die Mishna (um 200 n. Chr.), studiert, ausgelegt und immer wieder auf die neuen alltäglichen Bedürfnisse zugeschnitten,

ten, es hin- und hergewendet und zu einem immer grösser werdenden Ganzen anschwellen lassen. Kanonisch aber wurde für die Judenheit in aller Welt der babylonische und nicht der in Palästina, vor allem Galiläa gewachsene Talmud.

Das hat viele Gründe: Die Judenschaft Palästinas wurde immer mehr durch die erstarkende christlich-byzantinische Macht geschwächt, verfolgt und vertrieben bis zur endlichen Aufhebung des jüdischen Patriarchats, das auch die weltliche Selbstverwaltung des Judentums von Palästina gewesen war. Es liegt aber auch an dem trockeneren Stil, der meist nur das gesetzliche Material der Überlieferung sammelte, wobei das palästinensische Judentum für die anderen Stoffe, Bibelauslegung, allgemein erzählerisches oder historisches Material, Predigten, Gebete und

* Alle besprochenen Bände sind übersetzt worden von Gerd A. Wewers und in Tübingen bei J. C. Mohr erschienen.

Band IV/7: Avoda Zara. Götzendienst. 1980, XII, 192 Seiten.

Band IV/4: Sanhedrin. Gerichtshof. 1981, XIV, 341 Seiten.

Band IV/1–3: Bavot. Pforten. 1982, XVII, 533 Seiten.

Band IV/5–6: Makkot. Geisselung. – Shevuot. Schwüre. 1983, XIV, 283 Seiten.

Band II/11: Hagiga. Festopfer. 1983, XIV, 119 Seiten.

Band IV/8: Horayot. Entscheidungen. 1984, XIII, 133 Seiten.

erbauliche Geschichten, eine andere Literaturform verwandte, die Midraschim, Predigtsammlungen und Bibelauslegungen. Das babylonische Judentum dagegen kannte nur ein einziges Werk, wo alles Unterkunft finden musste, gesetzliches Material, Erzählungen, Bibelauslegungen, aber auch Mathematik, Medizin und Astrologie, um nur einiges zu nennen. Der babylonische Talmud wurde so die Nationalenzyklopädie des jüdischen Volkes, was der Yerushalmi niemals sein wollte und niemals angestrebt hatte. Hinzu kommt die grössere Kunstfertigkeit der babylonischen Gelehrten, mit ihrem Stoff umzugehen, die Geschichten sind in der Regel feiner durchgearbeitet, die logische Gedankenführung in einer juristischen Entscheidung ist aufwendiger, ja spielerischer angelegt, als die plumpere Deutungsart der Palästinenser es vermocht hätte. Dies alles liess den palästinensischen Talmud ab dem 10. Jahrhundert immer mehr in den Hintergrund treten, so sehr, dass die Gefahr, dass er ganz verlorengehen könnte, sehr gross war.

Trotz aller Beschränkung auf das Wesentliche und trotz aller Kürze ist auch der Yerushalmi ein Werk, an Umfang fast dreimal so stark wie die Bibel, d. h. ihn auswendig zu rezitieren, war kaum durch längere Zeit hindurch möglich, ihn aber abzuschreiben teuer und langwierig, für ein Buch, das nicht so wichtig war und das auch noch einen grösseren Kollegen hatte, im letzten nicht so lohnend.

Eine einzige ganze vollständige Handschrift hat bis auf den heutigen Tag überlebt. Sie liegt heute in Leiden. Und sie war es auch, die dem Setzer des Erstdruckes im christlichen Verlagshause Bombergs in Venedig 1523 vorgelegen hat, eine äusserst spärliche Textbezeugung auch bei der so verfolgten rabbinischen Literatur.

Nichtsdestoweniger ist der so stiefmütterlich behandelte palästinensische Talmud für die Erforschung jüdischer Gesetzeskunde, jüdischer Geschichte und jüdischen Denkens genauso wichtig wie der babylonische Talmud, für die Geschichte und Gedankenwelt des palästinensischen Judentums, damit für das Verständnis des Neuen und Alten Testaments oder das frühe Verhältnis von Kirche und Synagoge sogar noch wichtiger als der babylonische Talmud, weil er die Entwicklung in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in Palästina in ihrer römisch-griechischen Verstrickung aufzeigt, nicht die des so fernen und unter ganz anderen Lebensverhältnissen sich bewegendes Babylonien. Ein weiterer Vorteil des Yerushalmi gegenüber dem Babli kommt hinzu, da der Yerushalmi so von den Juden vernachlässigt wurde, haben auch die Christen ihm keine allzu grosse Aufmerksamkeit gewidmet, so dass der Yerushalmi von den Verstümmelungen der christlichen Zensur verhältnismässig lange verschont blieb. Was für die Textüberlieferung gilt, gilt auch für die Übersetzung. Während der Babli schon verhältnismässig früh auszugsweise ins Lateinische und später auszugsweise oder vollständig in moderne europäische Sprachen übersetzt wurde – in Englisch und Deutsch gibt es seit längerem vollständige, wenn auch nicht immer befriedigende Übersetzungen –, erschien der Yerushalmi lediglich in einer völlig unbefriedigenden und zum grössten Teil unverständlichen französischen Übersetzung (M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, 6 Bände, Paris 1878–1889, Nachdruck 1960). In Deutsch erschienen nur einige Auszüge, und zwar einige weniger typische, nicht gesetzliche Teile des Yerushalmi (A. Wünsche, *Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen*. Zürich 1880, und W. Bacher: *Die Agada der Palästinensischen Amoräer*, 3 Bände, Strassburg 1892–1899). Die Vernachlässigung des Yerushalmi bedeutete auch eine Vernachlässigung seiner Sprache: Das palästinensische Aramäische ist viel weniger bearbeitet worden als das babylonische Aramäische.

Der Yerushalmi gilt so als viel schwerer übersetzbar als der Babli. Hinzu kommt, dass die einzige existierende Handschrift sehr verderbt ist, der Abschreiber klagt schon über seine Vorlage, der er, wie er sagt, häufig keinen rechten Sinn abgewinnen konnte; so ist es verständlich, dass niemand so schnell bereit war, mit einer Übersetzung des ganzen Yerushalmi oder auch nur eines Traktates vor die gelehrte Öffentlichkeit zu treten.

Um so grösser ist das Verdienst der hier zu besprechenden ersten Bände einer Übersetzung ins Deutsche des Yerushalmi anzusetzen. In den dreissiger Jahren hatte der Rabbiner Charles Horowitz einige Traktate des Yerushalmi übersetzt, von denen nach dem Krieg, noch zu seinen Lebzeiten, die Traktate Nedarim (1957) und Sukkah (1963) erschienen. Posthum erschien 1975 bei Mohr der Traktat Berakhot, überarbeitet und herausgegeben von Peter Schäfer und Frowald Hüttenmeister, wobei sie im Vorwort vermerkten, dass dieser Band der erste in einer Gesamtausgabe sein solle.

Die hier zu besprechenden Bände sind so die Fortsetzung des 1975 angefangenen mit veränderter bzw. erweiterter Herausgeberschaft und mit einem neuen Übersetzer.

Die vorliegenden Ausgaben sind mit einer äusserst knapp bemessenen Einleitung versehen, die zuerst die Textgrundlagen der Übersetzung aufzählt. Übersetzt wird die Ausgabe Krotoschin 1865/66, vermutlich weil die photomechanischen Nachdrucke dieser Ausgabe im wissenschaftlichen Bereich die benutzte Textausgabe ist (eine textkritische Ausgabe des Yerushalmi gibt es bisher nicht). Die Krotoschinsche Ausgabe geht auf den Erstdruck (Venedig 1523) zurück und ist fast seitenidentisch mit ihr. Sie enthält gegenüber der Erstausgabe Druckfehler, behebt aber auch einen Teil der Druckfehler der Erstausgabe. Trotzdem wäre es wissenschaftlich korrekter gewesen, als Textgrundlage die Erstausgabe zu benutzen, gerade da sie fast seitengleich mit der Krotoschinschen Textausgabe ist. Noch besser wäre es freilich gewesen, auf die Vorlage der Erstausgabe, die bereits erwähnte Leidener Handschrift, die einzige existierende Handschrift des gesamten Yerushalmi, zurückzugehen. Zur besseren Orientierung hätte man die Paginierung nach Krotoschin benutzen können, wie jetzt in der vorliegenden Übersetzung üblich. Der Setzer der Erstausgabe ist recht freizügig mit seiner Vorlage umgegangen, indem er z. B. ganze Partien aus anderen Quellen (z. B. Midraschim) an dem Rand der Handschrift vermerkt hat, die dann in den Text des Druckes aufgenommen wurden. Dass die Übersetzung die vielen Fehler der Handschrift dann hätte verbessern müssen, wäre in Kauf zu nehmen gewesen, zumal sie zur selben Praxis jetzt auch ständig gezwungen wird.

Selbstverständlich gehören Erstdruck wie Handschrift beide zu den weiteren Texten, die der Übersetzer für seinen Text herangezogen und in der Einleitung aufgeführt hat. Dazu kommt die achtbändige rabbinische Ausgabe mit allen Kommentaren. (Es fehlen die wenigen Yerushalmi-Ausgaben zwischen Erstdruck und Krotoschin.) Vermerkt wird auch die Handschrift Vatican 133, die aber nur die erste Ordnung enthält und so zu den hier übersetzten Texten nicht vorhanden ist. Herangezogen, und das ist ein grosses Verdienst der Übersetzung, werden auch alle bisher entdeckten Genizafragmente des Yerushalmi, die bekanntlich beträchtlich älter sind als die vorhandenen Handschriften, wenn z. T. auch sehr verstümmelt. Verglichen werden die Fragmente nach ihren Erstveröffentlichungen und nicht nach dem Original, was besonders für die Ausgabe von Ginzberg bedauerlich ist, die z. T. sehr oberflächlich bearbeitet ist.

Da der Handschriftenbefund so spärlich ist, werden auch die Kommentare herangezogen, die z. B. noch andere

Handschriften einsehen konnten und überhaupt unentbehrlich sind bei der Erklärung der vielen unklaren Partien des Yerushalmi. Dann werden die Übersetzungen aufgeführt und die den meisten Platz einnehmende Sekundärliteratur. Auf knapp zwei Seiten wird die Methodik der Übersetzung erläutert. Hebräische Wörter werden unglücklicherweise transkribiert, eine Unart, die in neueren Druckerzeugnissen immer mehr um sich greift, dazu noch nach der wenig eingebürgerten und schwer zu lesenden Methode der Frankfurter Judaisten, auf die im Traktat Avoda Zara lediglich verwiesen wird, die aber ab Traktat Sanhedrin mitgeteilt wird. Zwischen ›Alef‹ und ›Ajin‹ unterscheidet dieses System nicht.

Danach beginnt die Übersetzung. Die Mischna ist in einer etwas grösseren Type gesetzt, die Gemara in einer kleineren, die dort vorkommenden Mischnaanfänge (Pisqaot) oder Mischnazitate sind aber vom Druck her nicht als solche zu erkennen. Die Übersetzung ist durchweg kurz, aber zum äusseren Verstehen ausreichend in Anmerkungen erklärt. Falls der Übersetzer die Erklärung eines der älteren Kommentatoren übernimmt, ist das angemerkt. Nach einer flüchtigen Lektüre und einem Vergleich mit dem Urtext ist zu sagen, dass es dem Übersetzer Gerd A. Wewers, meines Wissens Pfarrer in Deutschland, erstaunlich gut gelungen ist, sich in die schwierige Materie der Sprache und des Inhalts des Yerushalmi einzuarbeiten. Die Übersetzung ist bemüht, sich treu an den Originaltext anzulehnen, was ihr auch musterhaft gelingt, wenn sie deshalb auch schwerfällig zu lesen ist. Aber diese Schwerfälligkeit bringt schon die Sprödigkeit der aramäischen Texte mit sich. Manchmal hat man den Eindruck, als füge der Übersetzer zu viele erklärende Bemerkungen (in Klammern) in die Übersetzung ein, sie wäre auch mit weniger Erklärungen und weniger wiederholten Erklärungen verständlich. Einige Erklärungen gehörten um der leichteren Lesbarkeit willen auch besser in die Anmerkungen, z. B. die Hinweise auf die Herkunft der vielen griechischen Wörter. Es ist lästig, in einem Stück bei einem ständig sich wiederholenden Ausdruck immer wieder in Klammern dahinter zu lesen: (griech. NN).

Noch ein paar andere Tendenzen der Ausgabe seien erwähnt, die zumindest zweifelhaft in ihrem Wert für den Leser sind. Der Übersetzer neigt dazu, zu viele Stellen besonders aus Tosefta und Babli zu ergänzen, die keinerlei Grundlage in einem Yerushalmi-Text haben. Solche Ergänzungen, wenn sie für den Zusammenhang und das Verständnis unbedingt erforderlich sind – was keineswegs immer der Fall ist –, gehören in die Anmerkungen. Häufig verbessert der Übersetzer seinen Text aufgrund von Parallelen oder anderer Lesarten des Yerushalmi. Bei dem schlechten Zustand des Yerushalmi ist solches Vorgehen gar nicht zu vermeiden. Beim Text der Mischna ist nach der Prüfung einiger Stellen der Hinweis »Lies mit bmAZ...« aber irreführend, da die Textüberlieferung in Babli und Mischna an diesen Stellen durchaus nicht einheitlich ist und sich der Text des Yerushalmi besonders in der Mischna, aber zuweilen auch im Babli in verschiedenen Handschriften belegen lässt (vgl. z. B. Avoda Zara S. 64 Anmerkung 202).

Sehr wertvoll sind am Ende eines jeden Bandes die Register. Sie enthalten die zitierten Schriftstellen, Mischnazitate, Toseftazitate, Yerushalmi-Parallelen und, besonders wichtig, ein Verzeichnis der vorkommenden Rabbinernamen. Dies stellt eine grosse Hilfe auch für den dar, der vielleicht der deutschen Übersetzung nicht bedarf. Die Hilfsmittel für den Yerushalmi sind noch nicht sehr zahlreich, eine Konkordanz erst in den Anfängen ihres Erscheinens begriffen; um so dankbarer wird man auf die hier gebotenen Hilfen zur Erschliessung des Textes

und zur Einordnung in den Gesamtrahmen der rabbinischen Literatur zurückgreifen.

Im folgenden sollen nur einige Anmerkungen zu den verschiedenen Traktaten folgen.

Avoda Zara. Götzendienst

Der Traktat ist einer der interessantesten der Mischna überhaupt. Er behandelt nicht, wie man annehmen könnte, die Gefahren des Götzendienstes, sondern das Verhältnis der Juden zu den Fremden.

Damit teilt der Traktat viele Einzelheiten mit über gesellschaftliches Leben und Handel in Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud, sehr vieles über die Bevölkerung Palästinas zu dieser Zeit, aber auch über die verschiedenen heidnischen Kulte in den Städten. Religionsgeschichtlich, kulturhistorisch und gesellschaftspolitisch ist der Traktat »Götzendienst« also höchst interessant, dies gilt sowohl für Mischna und Tosefta, natürlich aber auch für die beiden Talmudim, und für die Situation Palästinas besonders für den Talmud Yerushalmi, der hier zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vorliegt. (Ausser der schlechten französischen Übersetzung gibt es auch keine in eine andere moderne Sprache.)

Das Material, das dem deutschen Leser hier zugänglich wird, ist immens und kann hier im einzelnen nicht aufgeführt werden. Zu allen Bestimmungen der Mischna fast gibt es einen Kommentar im Yerushalmi. Wie wichtig dabei auch die Heranziehung des Materials aus der Kairoer Geniza ist, geht aus vielen Partien hervor, wo nur die Geniza den korrekten Text oder den Text überhaupt überliefert. So zum Beispiel über die Einführung der Wandmalereien in Palästina. In der Diskussion der Mischna III,3 zu den Abbildungen auf Geräten heisst es 42 d »In den Tagen von Rabbi Jochanan (um 250 n. Chr.) fing man an, die Mauern mit Bildern zu bemalen, und er hinderte sie nicht«. Nur ein Genizafragment hat die Fortsetzung »In den Tagen von Rabbi Abbun (um 320 n. Chr.) fing man an, die Mosaiken mit Bildern zu bemalen (wohl besser auszuschmücken), und er hinderte sie nicht.«

Vieles vom Material des babylonischen Talmud findet sich auch im palästinensischen, wenn auch in seiner eigenen Weise. Einiges findet sich aber nur im Yerushalmi, so die Auslegung des Streitgesprächs zwischen Rabbi Jishma'el und Rabbi Jehoshua' in der Mischna II,5, wo der ältere Rabbi Jehoshua' dem jüngeren Rabbi Jishma'el den Grund für ein bestimmtes rabbanitisches Gebot nicht mitteilen will, damit es nicht in seiner Autorität hinterfragt werden kann. In einer Rätselfrage geht es um die Auslegung von Hohes Lied 1,2, um das Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tora, die Autorität der Tora gegenüber der Auslegung der Weisen. Der Talmud Yerushalmi behandelt dieses Problem ausführlich (41c), während der babylonische Talmud es an dieser Stelle übergeht. Beispiele dieser Art lassen sich beliebig vermehren.

Zum Schluss sei noch etwas zur allzu kurzen Kommentierung zweier verwandter Stellen gesagt. An einigen Stellen im Yerushalmi zum Traktat Avoda Zara kommen Geschichten vor, die eventuelle Hinweise auf frühe Auseinandersetzungen des Judentums mit dem Christentum enthalten. Zwei Geschichten erwähnen Menschen, die Krankenheilung im Namen des Yeshu-ben-Pandera vornehmen oder vornehmen wollen (II 2, 40d, S. 46 und 47 der Ausgabe). Die kurze Kommentierung zu diesen Geschichten ist jeweils: »Eine gelegentlich vermutete Beziehung dieser Tradition zu Jesus von Nazareth liegt nicht vor.« Tatsächlich gibt es eine ausführliche wissenschaftliche Diskussion zu diesen Stellen, die auch in Parallelstellen überliefert sind, wobei die Frage gestellt werden kann, ob das Jeshu-ben-Pandera hier ursprünglich ist. Dass aber

nach der letzten Redaktion Yeshu-ben-Pandera Jesu von Nazareth meint, steht ausser Frage. Eine sehr interessante Frage aber, der der Übersetzer nach seinen von ihm gesetzten Voraussetzungen hätte nachgehen müssen, beantwortet er nicht: Wie lautet nämlich der eigentliche Text des Yerushalmi? Leider gib es zu diesen Stellen und den Parallelstellen des Yerushalmi keine Genizafragmente. Der einzige handschriftliche Beleg zu diesen Stellen ist also die Handschrift in Leiden, die aber jedes Mal für den Namen Yeshu-ben-Pandera eine Lücke lässt. In diese Lücke schreibt die Hand des Setzers der Erstausgabe wohl aufgrund der Parallelen im Babli und den Midraschim den Text Yeshu-ben-Pandera. Die Mitteilung dieses Sachverhaltes wäre sicher wichtiger gewesen als die lapidare, kurze, oben zitierte Bemerkung.

Sanhedrin. Gerichtshof

Auch dieser Traktat gehört wie der vorhergehende zur wichtigen vierten Ordnung und behandelt das Institut der verschiedenen Gerichtshöfe und ihrer Strafen bis zu den verschiedenen Todesstrafen. Der Traktat ist die beste Quelle für das komplizierte Gerichtswesen im Judentum in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten, das gilt neben der Mischa und Tosefta auch besonders für den Jerusalemer Talmud. Gerade bei dem Aufwerfen der Frage, ob der oberste Gerichtshof zur Zeit des Prozesses Jesu die Verfügung über die Todesstrafe hatte oder nicht, ist eine der wichtigsten Quellen der Yerushalmi (I 1, 18a und VII 2, 24b). »Es wird gelehrt: 40 Jahre bevor das Haus (= der Tempel) zerstört wurde, wurde (den Israeliten die Gerichtsbarkeit über) die Lebensrechtsfälle weggenommen.« Vieles genuine Gut, das nur der Yerushalmi enthält, ist von der Gelehrtenwelt, die mit diesem schwer zugänglichen Buch weniger vertraut war, nicht zur Kenntnis genommen. Der Übersetzer vermerkt das hin und wieder in seinen Anmerkungen, so die wichtige Stelle (XI 6, 30b): »Jeder, der das Angesicht seines Lehrers empfängt, ist, als ob er das Angesicht der Gottesgegenwart empfangen würde«, eine Stelle, die in einer neueren deutschen Monographie übersehen wurde. Der Umfang der Anmerkungen zum Traktat Sanhedrin hat gegenüber den Anmerkungen zum Traktat Avoda Zara leicht zugenommen, was für das bessere Verständnis des Textes zu begrüssen ist. In den Anmerkungen werden auch notgedrungene Umstellungen des Textes aufgrund von Parallelen begründet. Bei der Rekonstruktion des Textes wurde wieder das gesamte Handschriftenmaterial berücksichtigt, wobei es dem Übersetzer gelungen ist, das weit verstreut veröffentlichte Genizamaterial zu sammeln und auch Fehler in der Einordnung des Materials einer Veröffentlichung richtigzustellen.

Bavot – Pforten

Bavot ist wohl in diesem Zusammenhang besser mit »Abteilungen« zu übersetzen. Gemeint sind die drei Abteilungen Baba Kama, Baba Mezia, Baba Batra, erste, mittlere und letzte Abteilung des sehr langen Traktates Neziqin, der ursprünglich einen Traktat bildete und am Anfang der gleichnamigen Ordnung der Mischna steht. Die Bavot behandeln das gesamte bürgerliche Recht und sind so von enormer Wichtigkeit. Der Yerushalmi-Traktat Neziqin fällt nun aus dem Rahmen des sonstigen Jerusalemer Talmuds, weil er aus der Schule von Caesarea und nicht Tiberias stammt wie der übrige Jerusalemer Talmud. Das bringt besondere Probleme mit sich, die unter anderem zu einer besonders grossen Textverderbtheit geführt haben. Nun ist es das grosse Verdienst der Übersetzung, dass sie die neuentdeckte Handschrift Escorial schon vor ihrer Veröffentlichung be-

nutzt hat. Um der Wichtigkeit dieser Handschrift wegen sei darüber aus dem Vorwort des Übersetzers zitiert:

»Die Erforschung der Bavot-Traktate des Yerushalmi hat einen erheblichen Anstoss durch die Entdeckung einer Handschrift im Escorial (Madrid) gefunden, die fast den gesamten Bavot-Text umfasst. Ihren Charakter und ihre volle Bedeutung wird man erst erkennen, wenn die durch den 1980 verstorbenen Entdecker E. S. Rosenthal in Aussicht genommene kritische Publikation beendet ist... Diese Handschrift mit der Signatur IG3 bietet einen kommentierten Text der Bavot von bT [babylonischer Talmud] in vier ordentlichen Kolumnen (a, b, c, d) auf Fol. 1–141. Am oberen Rand und gelegentlich an den Seiten heruntergezogen findet sich (gleichsam wie ein weiterer Kommentar) der Text des Yerushalmi, der yBQ 3a, 8 bis yBB 16d, 69 mit kleinen Lücken und mit Zusätzen umfasst. In Ausnahmefällen (Fol. 35c, d) findet sich der Text auch *unter* dem Text von bT und wird dann in der Handschrift selbst mit »Yerushalmi« überschrieben. Die Überschrift »Yerushalmi« findet sich noch an zwei weiteren Stellen (Fol. 111c, 115c, d). Es handelt sich um eine Marginalhandschrift von recht guter Schreiberqualität. Ihre immense Bedeutung für die Talmudforschung besteht nicht nur in abweichenden Lesarten von einer »Haupthandschrift«. Vielmehr liegt hier eine Handschrift vor, die in Charakter, Lesarten und Traditionsinhalten einen anderen Typus als etwa die (für K [Ausgabe Krotoschin] weitgehend via Ed. princ. massgebende) HS Leiden zuzuordnen ist... In der Qualität der Lesarten ist die HS Escorial höher einzuschätzen als die Vulgarhandschriften aus der Geniza in Kairo.«

Inzwischen ist die Textveröffentlichung der Handschrift Escorial erschienen¹. Ein Vergleich von beiden Ausgaben bietet sich geradezu an. Die Beobachtung Wewers über die starke Zusammengehörigkeit von Handschrift Escorial und einem der ältesten Fragmente (Rom 530) findet ihre Bestätigung in der Arbeit Rosenthals, der zum selben Ergebnis kommt und sogar die Abhängigkeit der Handschrift Escorial von diesem Fragment nachweist. Ein weiteres, sehr altes Fragment aus der Kairoer Geniza, ein Palimpsest, das Kokowzoff-Fragment, mit besonderer Nähe zur Handschrift Escorial war Wewers nicht zugänglich.

Eine andere Beobachtung von Wewers scheint besonders wichtig zu sein, die Nähe der Handschrift Escorial zum Yerushalmi-Druck Konstantinopel 1662/1749. Wenn das stimmt, hätte dieser Druck zusätzlich Handschriften zum Erstdruck zur Verfügung gehabt und wäre somit ein vom Erstdruck und der Handschrift Leiden unabhängiger Textzeuge. Dies wäre eine Entdeckung, die der von Rosenthal fast gleichkäme. In der Ausgabe der Handschrift Escorial findet sich darüber nichts, sie wurde auch nicht zum Vergleich mit herangezogen.

Die Übersetzung bietet Hunderte von Kostproben der Qualität und des Charakters der Handschrift Escorial, die an diesen Stellen des Yerushalmi erst einen Sinn oder einen anderen Sinn geben. Allerdings wird bei einem Vergleich mit der Handschrift Escorial deutlich, dass längst nicht alle Varianten, Textzufügungen oder Änderungen der Handschrift Escorial, auch dort, wo sie den Sinn verändern, in die Übersetzung aufgenommen wurden. Manchmal verweist der Übersetzer auf die Handschrift Escorial, merkt dann aber an, dass er sie nicht lesen kann, häufig aber gibt es keinerlei Hinweis auf einen anderen

¹ E. S. Rosenthal/S. Lieberman: Yerushalmi Neziqin, edited from the Escorial Manuscript. The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1983. Eine ausführliche Besprechung folgt in der nächsten Ausgabe des Freiburger Rundbriefs/Immanuel.

Text der Handschrift Escorial. Dies mag an der Qualität des Mikrofilms liegen, der Wewers zur Verfügung stand. Auch die in Jerusalem vorhandenen Mikrofilme und Fotografien sind manchmal sehr schwer lesbar. Immerhin ist der Schatz der mitgeteilten Lesarten aus der Handschrift Escorial reichlich und ergibt zusammen mit der Textausgabe Escorial die Möglichkeit eines neuen Zugangs zur Erforschung des Yerushalmi-Traktates Neziqin.

Makkot – Geisselung

Der Traktat Makkot (= Schläge) bildete die Fortsetzung des Traktates Sanhedrin, wie man am Schluss des Traktates Makkot noch sehen kann und an der Numerierung der Kapitel in alten Fragmenten. Makkot behandelt die Vergehen, für die die Bibel die Geisselung mit vierzig weniger einem Schlägen verordnet. Der Yerushalmi zum Kapitel III ist verlorengegangen, war vermutlich früher aber noch vorhanden, wie ein Genizafragment zeigt. Dieses Fragment hat Wewers mit in seine Übersetzung einbezogen, nicht aber die verschiedenen Rekonstruktionsversuche zu diesem fehlenden Kapitel, die er aber anführt.

Shevuot – Schwüre

Der Traktat Shevuot behandelt die verschiedenen Formen der Schwüre. Im Vorwort streift der Verfasser kurz die redaktionellen Probleme in der Beziehung und Abhängigkeit des Yerushalmi Shevuot zur Tosefta und zum Bavli Bavot, ebenso sein Verhältnis zum Traktat Nedarim, Gelübde, der früher in der Yerushalmi-Übersetzung (übersetzt von Horowitz) erschien, und zum Komplex der Beschwörungstexte der Hekhalot-Literatur.

Hagiga – Festopfer

Der Traktat Hagiga ist der erste Traktat in der Überset-

zung Wewers zur zweiten Ordnung der Mischna, Mo'ed, Festkalender. Hagiga behandelt in diesem Rahmen die besonderen Gebote der drei Wallfahrtsfeste. Aber schon in der Mischna sind auch andere Themenkreise angesprochen, wie die Vortragseinschränkungen bei verschiedenen biblischen Abschnitten, wie im Traktat Megilla, und Reinheitsvorschriften gegenüber den heiligen Abgaben und der Priesterhebe. Im Yerushalmi findet sich zum Thema Vortragseinschränkungen sehr interessantes Material, ebenso umfangreiche Traditionszusammenhänge zu den Komplexen Erschaffung der Welt und die Geheimnisse um den göttlichen Thronwagen (Merkava).

Horayot – Entscheidungen

Der Traktat Horayot ist eine Beispielsammlung falscher Entscheidungen, die von den verschiedenen Gerichtsgremien erlassen wurden. Er beschliesst die vierte Ordnung Neziqin. Die Herausgabe dieses Traktates beschliesst denn auch die Übersetzung der gesamten vierten Ordnung. Am Ende des Bandes finden sich eine Reihe Nachträge zu den vorausgegangenen anderen Traktaten der Ordnung.

Abschliessend ist zu den bisher veröffentlichten Traktaten zu sagen, dass wir es hier mit den ersten ernsthaften Versuchen der Übersetzung von Traktaten des palästinensischen Talmuds zu tun haben, die angesichts der Wichtigkeit dieser Literatur für jede Arbeit mit rabbinischen Texten unentbehrlich sind und in jede wissenschaftliche Bibliothek gehören. Es ist zu hoffen, dass die Arbeit an der Übersetzung weiterer Traktate so zügig weitergeht, wie sie bisher angelaufen ist. Vielleicht wird es in Zukunft einmal möglich sein, statt nur der Übersetzung eine zweisprachige kritische Ausgabe herauszubringen.

V Abraham Goldberg*: Textausgabe zur Mischna Schabbat

Aus dem Hebräischen. Bearbeitet, mit Einleitung, Kommentar und Anmerkungen**/**
Buchbericht von Dr. Michael Krupp, Jerusalem****

Jerusalem 1976. The Jewish Theological Seminary of America. 65 und 406 Seiten, 6 Tafeln.

Die vorliegende Textausgabe Schabbat ist die zweite des Verfassers. Gemäss dem Vorwort von Abraham Goldberg ist sie der Auftakt einer Gesamtausgabe der beiden ersten Ordnungen der Mischna.

Schon im Jahr 1956 war die erste, vielbeachtete Mischnaausgabe von Abraham Goldberg erschienen, der Traktat Toharot. Eine Besonderheit der hier zu besprechenden Ausgabe Schabbat ist Text- und Apparatgestaltung in zwei Spalten. Abraham Goldberg schreibt dazu im Vorwort:

* Der Verfasser, Abraham Goldberg, ist Professor für Talmud an der Hebräischen Universität Jerusalem.

** Englischer Titel: Commentary to the Mishna Shabbat. Critically edited and provided with introduction, commentary and notes.

*** Vgl. dazu: Der Text der Mischna, bearb. von Dr. Michael Krupp, s. in: FrRu XXXIV/1982, S. 134/IM 21.

**** Dr. Michael Krupp, geboren 1938, ist protestantischer Theologe; Zusatzstudium der Judaistik und Islamwissenschaft. Seit 1970 Beauftragter für das interkonfessionelle Gespräch der drei monotheistischen Religionen in Jerusalem. Studienleiter des Zentrums für Theologiestudenten an der Hebräischen Universität Jerusalem.

»Dieser mein Kommentar zum Mischnatraktat Schabbat ist meines Wissens der erste wissenschaftliche Kommentar, der als Text zusätzlich zu den Varianten einen Doppeltext anbietet, entsprechend den beiden Hauptrezensionen der Mischna. Rezensionen der Mischna sind in besonderem die palästinische Rezension und die babylonische Rezension. Die palästinische Rezension hat sich in besonderen Handschriften erhalten wie Codex Kaufmann, Codex Parna und den meisten Genizafragmenten. Die babylonische Rezension hat sich besonders im Mischnatext, wie er im babylonischen Talmud vorhanden ist, erhalten. Daneben gibt es Texte, die beide Rezensionen enthalten. In den Text des Maimonides sind auf der Basis der palästinischen Rezension eine Reihe von Sprachwendungen und Zufügungen aus der babylonischen Rezension aufgrund der Diskussion mit dem babylonischen Talmud hineingeraten. Auch der Text des Erstdrucks mit dem Kommentar des Maimonides, Neapel 1492, ist im Grundbestand ein palästinischer Text mit der Hauptmasse der Varianten, die sich auch im Text des Maimonides finden. Diese Texte, die in der Mitte zwischen palästinischer und babylonischer Rezension stehen, pflegt man »sfardischer Text« zu nennen. Der Text der heute üblichen Mischnaausgaben gründet sich in der Hauptsache auf den Text des Erstdrucks.

Um es dem Lernenden möglichst leicht zu machen, die Textüberlieferung der Mischna zu erkennen, bringe ich auf einer Seite in zwei Spalten die beiden Grundtypen der

Mischnaüberlieferung in ihrer Vollständigkeit. Rechts erscheint in Faksimile der Text von Codex Kaufmann, der den palästinischen Texttypus besser als jede andere Handschrift bewahrt hat. Links erscheint der Text des Erstdrucks (in normalem fortlaufenden Druck). Unter dem Kaufmantext erscheinen alle Varianten des palästinischen Textes, ebenso die Genizafragmente, die in ihrer Mehrzahl auch zu diesem Typus gehören. Unter dem Erstdruck erscheinen alle Varianten des sfardischen (spanischen) und babylonischen Texttypus.

Der Vorteil für den Lernenden aufgrund dieser Methode ist sehr gross. Nicht nur, dass der Leser zwei Haupttypen vollständig ganz nebeneinander lesen kann; er wird auch bewahrt vor einer Flut von Varianten, wie sie bei der Mitteilung nur eines Textes die Folge wäre. Die Mitteilung der Varianten in Kolonnen führt dazu, dass es sich lediglich um leichte Varianten handelt, Schreibvarianten und ähnliches. Ausserdem verringert sich die Anzahl der Varianten dadurch. Der Interessierte kann in kürzester Zeit Aufklärung über den Zustand der Textüberlieferung erhalten. Anfangs dachte ich, dass es vielleicht vorzuziehen wäre, jeweils die beiden Hauptrepräsentanten als Text zu wählen, neben einem typischen palästinischen auch einen typischen babylonischen Text. Bei der Schwierigkeit allerdings, eine geeignete Handschrift ausfindig zu machen, die den babylonischen Texttypus in Reinheit wiedergibt, und auch weil ich sah, dass dies bedeutet hätte, viel mehr Varianten zu verzeichnen, wählte ich den Erstdruck (der Mischna), der den sfardischen Texttypus widerspiegelt. Ich hatte dabei auch im Auge, den Lernenden den Zugang zu den heutigen Drucken zu erleichtern, die ja alle auf dem Erstdruck fussen, wenn sie auch im Laufe der Zeit immer mehr, allerdings niemals vollständig, dem babylonischen Texttypus angepasst wurden.«

Mag die Grundidee, die zwei Grundtexte parallel gegenüberzustellen, löblich sein, die Wahl des Erstdrucks der Mischna als Haupttext für die babylonische Rezension ist misslungen. Der Verfasser statuiert selbst, dass es sich hierbei um einen Mischtext handelt. Nach seinen eigenen Aussagen ist dies ein Text, der »im Grundbestand ein palästinischer Text ist«, vom (eklektischen) Text des Maimonides abhängig (wobei der Verfasser niemals zwischen Handschriften mit arabischem und hebräischem Kommentar unterscheidet).

Da die ganze Textausgabe auf dem Gegenüber der zwei Rezensionen aufgebaut ist, wäre es wünschenswert gewesen, wenn der Verfasser genauer die Unterschiede der beiden Rezensionen, im besonderen im Traktat Schabbat, herausgearbeitet hätte. Auch aus der Besprechung der Handschriften und Fragmente – bei den letzteren besonders spärlich – werden diese Unterschiede nicht klar. Aus den immer wiederkehrenden Beispielen des Verfassers geht hervor, dass er die Hauptunterschiede besonders in äusseren Kennzeichen, in der Schreibung und in einigen grammatikalischen Besonderheiten sieht. Dies geht auch im wesentlichen aus der Tabelle der Hauptunterschiede hervor, die der Verfasser am Ende der Einleitung auf zwei Seiten bringt. Um solche Unterschiede herauszustellen, hätte die Tabelle genügt, und der ganze Aufwand der doppelten Text- und Apparatmitteilung wäre überflüssig gewesen. Ob aber auch inhaltliche Merkmale vorhanden sind, wie Auslassungen, Zufügungen, anderer Text oder andere Formulierungen, die beide Texttypen unterscheiden, lässt sich aus der Textausgabe nicht ablesen. Daran sind aber noch einige andere Fehler, Ungenauigkeiten und Nachlässigkeiten in der Textgestaltung schuld.

Besonders nachlässig sind die Genizafragmente vom Verfasser behandelt worden. Im Vorwort zur Beschreibung der Fragmente stellt der Verfasser fest:

»Die Varianten der Genizafragmente, die unten mitgeteilt werden, stammen fast ausschliesslich von Mischnahandschriften. Allerdings sind auch da und dort einige Fragmente

der Mischna von Handschriften des babylonischen Talmuds sowie Alfasi und Maimonideshandschriften mit hineingeraten. Es bestand keinerlei Absicht, das ganze Material der Geniza (obwohl ich fast alles gesehen habe) mitzuteilen, sondern nur das zu verzeichnen, was mir von Wichtigkeit zu sein scheint entsprechend dem Rahmen, der von Anfang an für diese Ausgabe geplant war. Das ist auch die Erklärung für die Durchnummerierung der Fragmente. Am Anfang verzeichneten wir jedes Fragment, meistens entsprechend den Anfängen der Fragmente, danach aber entschlossen wir uns, Genizafragmente auszusondern, die nicht aus reinen Mischnahandschriften stammten (allerdings haben wir in diesem Vorhaben keinen vollen Erfolg erzielt, besonders am Anfang des Traktats), und ebenso haben wir kleinere Mischnafragmente ausgesondert, die wir als wertlos ansahen.«

Die Durchnummerierung der Fragmente geht tatsächlich bis Nr. 105. In der Auflistung der Fragmente zählt der Verfasser aber nur 72 Fragmente, in der späteren Zusammenfassung nur 70 (es fehlen dort die Nummern 18 und 60). Im Variantenapparat erscheinen aber mindestens noch 10 weitere Fragmente, zum Teil über mehrere Seiten hinweg, mit denen der Leser nun gar nichts anfangen kann, weil er keine Ahnung hat, um was für Fragmente es sich hier handelt (so die Nummern 6, 14, 19, 32, 33, 73, 83, 91, 92 und 97). Von den 72 (70) aufgelisteten Fragmenten sind immerhin 9 Alfasi-Fragmente, 1 Maimonides-Fragment und 14 Fragmente des babylonischen Talmuds, ein Viertel aller Fragmente. Das Maimonides-Fragment (Nr. 71), mehrere Kapitel lang, ist mit keiner Variante im Apparat vertreten, ebenso ein Alfasi-Fragment (Nr. 102), das allerdings nur eine Mischna umfasst. Unverständlich ist auch die Bemerkung zu einem Mischna-Fragment (Nr. 7), das sich über mehrere Kapitel erstreckt; »wir haben die Varianten dieses Fragments nur zum ersten Kapitel vermerkt«; zumal dieses Fragment besonders wertvolle Varianten und altertümliche Formen aufweist wie die Schreibung *adan* statt *adam*.

Eine weitere Schwäche der Ausgabe im Zusammenhang mit der Mitteilung der Varianten der Fragmente ist das Fehlen jeglicher Angaben von Lücken innerhalb der Fragmente. In der Beschreibung der Fragmente findet sich lediglich hin und wieder der generelle Hinweis, dass gewisse Seiten von Fragmenten gar nicht oder nur schwer lesbar seien. Der Leser kann so beim Fehlen eines bestimmten Fragments im negativen Variantenapparat niemals wissen, ob das Fragment mit Codex Kaufmann übereinstimmt oder aber dieses Wort oder dieser Abschnitt im Fragment nicht mehr zu erkennen ist.

Wie alle anderen Genizafragmente, so sind auch die 14 Talmudfragmente in der Spalte des palästinischen Texttypus mitgeteilt. Dies ist eine vergleichbare Verfehlung wie die Auswahl des falschen Haupttextes für die Spalte der babylonischen Version. Gerade die Texte, die am reinsten die babylonische Texttradition erhalten haben dürften, stehen so auf der falschen Seite. Hinzu kommt, dass die für die Erkennung der babylonischen Texttradition besonders wichtigen und wertvollen Pisqaot der Fragmente anscheinend überhaupt nicht mitgeteilt werden. Dies geschieht aber anscheinend auch nicht von den vollständigen oder teils vollständigen Talmudhandschriften München 95 und Vatican 127; wohl aber sind die Pisqaot des Druckes Wilna verzeichnet, was neben der Mitteilung der Pisqaot des Erstdruckes völlig sinnlos erscheint. Da alle Genizafragmente durchnummeriert sind und ihnen äusserlich nicht anzusehen ist, ob es sich um Mischna-, Talmud-, Maimonides- oder Alfasi-Fragmente handelt, ist ein Erkennen der Tradition anhand der Genizafragmente schier unmöglich gemacht.

Viele weiteren Mängel der Textausgabe könnten noch angemerkt werden, so der nicht zeilenparallele Abdruck in

Text und Apparat der Synopse, so der durch die Verkleinerung und Kontrastierung nicht immer leicht lesbare Faksimiledruck des Codex Kaufmann oder die Willkür in der Mitteilung oder Nichtmitteilung anderer Vokalisierungen. Das Verdienst der Ausgabe liegt sicher nicht in der Gestaltung des Textteils, sondern im Kommentarteil des Werkes.

Über seine Methode gibt der Verfasser in der Einleitung Rechenschaft, die mit »der Traktat« überschrieben ist. Der Verfasser legt besonderes Gewicht auf die verschiedenen Entstehungsschichten des Gesamttraktates und jeder einzelnen Mischna. Wie für den Grossteil der Mischnaüberlieferung sieht der Verfasser auch im Traktat Schabbat vier Schichten der Mischnaüberlieferung:

- Die Generation von Javne sichtet und ordnet das Material aus der Zeit des Endes des zweiten Tempels.
- Akiba ordnet das Material der Schule von Javne.
- Die Schüler Akibas ordnen seine Mischna.
- Rabbi ordnet das Material der Schüler Akibas.

Eine jede Generation ordnet das Material der vorhergehenden Generation in Treue zur Überlieferung ihrer Väter, ohne in ihre eigene Mischna ihre eigenen Lehrmeinungen schon reinzubringen. Dies geschieht erst in der Generation danach. Der Kommentar versucht nun, jede Mischna ihrer Schicht zuzuordnen. Er versucht auch festzustellen, wer der Autor auch einer anonym vorgebrachten Lehrmeinung sein kann. Bei genannten Autoritäten geht der Verfasser davon aus, dass die vorgebrachte Lehrmeinung vermutlich gerade nicht aus der Schule der genannten Autorität stammt, sondern von jemand anderem derselben Generation. So wird im Traktat Schabbat z. B. Rabbi Jehuda am meisten genannt, die Hauptüberlieferungsmasse stammt aber von Rabbi Meir, dem Schüler Rabbi Aqibas. Der Kommentar versucht nun, eine jede Schicht aus sich selbst zu verstehen, ohne die spätere Auslegungs- und Wirkungsgeschichte gleich mit zu berücksichtigen. Erst dann versucht der Verfasser zu analysieren,

wie die Generation diese Lehrmeinung verstanden hat, die sie überliefert, also die nächstnachfolgende Generation. Erst dann folgen die weiteren Schichten, innerhalb der Mischna und dann ausserhalb von ihr. Besonders wichtig ist hier die Tosefta. Der Verfasser kommt zu dem Schluss, dass die Tosefta zum Traktat Schabbat die direkte Fortsetzung in der Lehrbildung der Mischna ist. Die Tosefta enthält so zusätzlich zur Mischnatradition noch zwei Schichten, so dass Mischna und Tosefta zusammen sechs Schichten widerspiegeln. Aus diesem Grunde bringt der Verfasser am Ende eines jeden Kapitels einen ausführlichen Überblick und Vergleich zum Toseftamaterial. Ferner wird in der Kommentierung die spätere Auslegungsgeschichte in den beiden Talmudim und der Zeit danach bis in die gaonäische Zeit hinein berücksichtigt, obwohl das Schwergewicht der Auslegung sich auf die tannaitische und amoräische Zeit konzentriert. Besonders in den beiden Talmudim gehen die Auslegungen zur Mischna durchaus verschiedene Wege. Dies ist auf die verschiedene Einstellung zur Mischna, verschiedene Ansichten und auf verschiedene Traditionen zurückzuführen, manchmal beruhen die Unterschiede der Auslegungen aber auch auf verschiedenem Mischnatext. Während die rabbinische klassische Auslegung in der Auslegung am babylonischen Talmud orientiert war, versuchen die modernen Ausleger in Israel und mit ihnen auch der Verfasser die Unterschiede aus den verschiedenen Hintergründen zu verstehen, wobei sie der palästinischen Auslegung einen erhöhten Stellenwert einräumen, da diese Tradition der Mischna geographisch auf jeden Fall näher steht.

Der vorliegende Kommentar zum Mischnatraktat Schabbat ist sicher der ausführlichste und gründlichste moderne Kommentar zu einem Mischnatraktat, der die Verflechtung von Ernstnehmen des Textes aufgrund seiner eigenen Voraussetzungen und Verstehen des Textes im Rahmen der Auslegungsgeschichte am konsequentesten und sorgfältigsten herausgearbeitet hat. Darin liegt das grosse Verdienst dieser Ausgabe.

VI Arnold Goldberg: Me'am Lo'ez

Diskurs und Erzählung in der Komposition, Hayye Sara, Kapitel I*

Me'am Lo'ez ist Bibelzitat und heisst »aus dem stammelnden Volke«, gemeint sind die Ägypter, aus deren Mitte das Volk Israel herausgeführt wurde. Jakob Kuli, der Verfasser eines Monumentalwerks mit diesem Titel, versteht unter dem »stammelnden Volk« allerdings das ungebildete Israel, für das er in gemeinverständlicher Form und Sprache gehaltenes Kompendium zur Bibel schreiben wollte. Kuli lebte in Palästina um das Jahr 1700. Er schrieb in Ladino, dem Jüdisch-Spanischen, der Volkssprache des sefardischen, aus Spanien stammenden Judentums im Mittelmeerraum.

Arnold Goldberg nimmt aus diesem Monumentalwerk, das etliche hundert, wenn nicht tausend Seiten umfasst und das nach Kulis Tod noch fortgesetzt wurde, eine Parascha, einen Wochenabschnitt aus der Tora, Hayye Sara, »das Leben der Sara« heraus und daraus wieder das erste Kapitel des Wochenabschnitts, das Stück, das Genesis 23 behandelt, und untersucht Stil, Komposition und literarische Gestaltung.

Auszüge des Werkes Me'am Lo'ez werden in deutscher

Übersetzung gebracht und älterem Quellenmaterial des exegetischen Judentums, das Kuli verwendet, gegenübergestellt. Dabei kommt Goldberg zu dem Schluss, dass Kuli in einer Abfolge von »Lemmatischem Text«, also einem Text, der sich an die biblische Erzählung anlehnt, und »Exkursivem Text«, durchaus selbständig und souverän seine Quellen auswertend, eine Einheit schafft, die ein literarisches Kunstwerk genannt werden kann.

Das Buch wurde schon 1981 abgeschlossen –, so fehlt leider auch ein Hinweis auf die inzwischen erschienene kommentierte englische Übersetzung des Werkes. Im Literaturverzeichnis finden sich nicht immer die kritischen Ausgaben der Midraschim.

Am Schluss des Buches findet sich das 1. Kapitel der Parascha im Original, wenn auch in lateinischer Umschrift (Ladino wird wie alle jüdischen Sprachen in hebräischen Buchstaben geschrieben). Der Vorteil einer solchen Umschrift könnte aber sein, dass sie auch den interessierten Romanisten erreicht.

Das Buch wurde für den Wissenschaftler geschrieben. Über den engen Rahmen des Judaisten hinaus sollte aber auch der Literaturwissenschaftler und der Romanist Interesse daran finden.

Michael Krupp, Jerusalem

* (Frankfurter Judaistische Studien, Band 6) Frankfurt am Main 1984. VI, 210 Seiten.

VII Personenregister IMMANUEL Jahrgang XI/XII*

Abbun, Rabbi IM 29	Grünwald, Ithamar IM 2	Kahana, deRaw IM 8, 16	Stiegman, E. IM 5
Abwabanel, Isaak IM 17	Guttmann, Julius IM 23, 24	Krupp, Michael IM 27, 31, 33	Teitelbaum, Joel, Rabbiner IM 19
Abraham (AT) IM 7, 21	Hadrian, röm. Kaiser IM 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16	Kuli, Jakob IM 33	Trajan, Marcus Ulpius IM 10, 11, 14
Abrahams, Israel IM 4	Heinemann, Joseph IM 4	Liebermann, S. IM 30	Urbach, Ephraim E. IM 2, 4, 5, 6
Adam (AT) IM 7	Hengel, Martin IM 27	Lucius Quietus IM 10	Wewers, Gerd A. IM 27, 29, 30, 31
Akiba, Rabbi IM 2, 11, 12, 13, 16, 33	Hesekiel s. u. Ezechiel	Mach, Dafna IM 2, 9, 17	Wünsche, August K. IM 28
Alfasi, Isaac ben Jacob (»Rif«) IM 32	Hiob (AT) IM 7	Meir, Rabbi IM 16, 33	Xiphilinus IM 10
Alkibiades IM 6	Horowitz, Charles IM 28, 31	Mose ben Maimon (Maimonides) IM 13, 31, 32	Yehoschua von Siknin, Rabbi IM 16
Bacher, Wilhelm IM 28	Hüttenmeister, Frowald IM 28	Nathan, Rabbi IM 16	Zeus IM 10
Bar-Kochba IM 9, 11, 12, 13, 14, 15	Isaak (AT) IM 22	Nehemia, Rabbi IM 16	
Cassius Dio IM 10, 11, 13, 14, 15	Jakob (AT) IM 11, 23	Neusner, Jacob IM 8, 27	
David (AT) IM 26, 27	Jannai, Rabbi IM 20	Oppenheimer, Aharon IM 9	
Elasar haModai, Rabbi IM 12, 14	Jehoschua ben Chananja, Rabbi IM 10	Petuchowski, Jakob J. IM 4	
Elieser, Rabbi IM 16, 26	Jehoschua, Rabbi IM 26, 29	Porton, Gary IM 4	
Elieser ben Jaakob, Rabbi IM 16	Jehuda Halevi IM 17, 19, 23, 24	Raw (Abba bar Aibo), Rabbi IM 26	
Elischa ben Abuja IM 16	Jehuda ha-Nassi (Juda »der Fürst«), Rabbi IM 8	Resch-Lakisch, Rabbi IM 20	
Esau (AT) IM 23	Jehuda (Juda) Löw ben Bezael (der »Hohe Rabbi Löw«, Ma-HaRaL) IM 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27	Rosenthal, E. S. IM 30	
Eva (AT) IM 7	Jehuda, Rabbi IM 33	Rüger, Hans P. IM 27	
Ezechiel (AT) IM 11	Jeschua ben Gulgola IM 12	Salomo (AT) IM 15	
Fleischer, E. IM 4	Jischmael, Rabbi IM 2, 16, 23, 29	Sara (AT) IM 33	
Gam(a)liel, Rabban IM 11, 24	Jochanan, Rabbi IM 29	Sarason, R. S. IM 4	
Ginzberg, Louis IM 28	Jochanan ben T(h)orta, Rabbi IM 12	Simon s. u. Simeon	
Gog (AT) IM 27	Josephus Flavius IM 9	Simeon ben Eleazar, Rabbi IM 8	
Goldberg, Abraham IM 31	Jossie der Galiläer, Rabbi IM 16	Simeon ben Gamliel, Rabbi IM 11, 12, 24	
Goldberg, Arnold IM 4, 33	Josua (AT) IM 20	Simeon ben Jochai, Rabbi IM 11, 16	
	Julius Severus IM 9, 14	Simson (AT) IM 12	
		Sokrates IM 6	
		Schäfer, Peter IM 27, 28	
		Schatz-Uffenheimer, Rivka IM 17	
		Scherira Gaon IM 13	
		Schwab, Moïse IM 28	
			Bibel, Apokryphen, Pseudepigraphen, Neues Testament
			Genesis 1, 26 (IM 6), (7); 25, 22 (23); 32, 29 (20)
			Exodus 20, 6 (IM 16); 24, 7 (22)
			Numeri 24, 17 (IM 11), (12)
			Deuteronomium 5, 10 (IM 16); 22, 29 (21); 32, 47 (7)
			Josua 7, 9 (IM 20)
			Psalmen 91, 15 (IM 16)
			Hiob 20, 4 (IM 7)
			Kohelet 1, 9 (IM 24); 12, 7 (6)
			Hoheslied 1, 2 (IM 29); 5, 2 (16)
			Jeremia 23, 29 (IM 8)

* Die Personennamen in: »St.-Jakobus-Gemeinde. Ein Arbeitspapier« (s. o. S. 5–6) sowie in: »Z. W. Falk/M. I. Dubois OP« (s. o. S. 12–16) sind im Personenregister s. o. S. 205–210 verzeichnet. (Vgl. o. S. 5, Anm.)*

sche Leistung, mehr als eine schier unerschöpfliche Fundgrube für Theologen und Historiker, mehr als eine, allerdings unentbehrliche systematische Grundlage für das christlich-jüdische Gespräch in deutscher Sprache: Dieser Gesamtregisterband ist für jeden, der Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, ein Zeichen des Schalom, zu vergleichen mit dem frischen Ölbaumblatt, das die Taube im Schnabel zu Noah in der Arche brachte – trotz allen menschlichen Unrechts und aller menschlichen Schuld hält Gott den Bund mit seiner Schöpfung aufrecht, lässt er die aus dem Unheil Geretteten einen neuen Anfang wagen... Ihre Arbeit für den ›Freiburger Rundbrief‹ hat dazu ein ermutigendes Fundament gelegt... Gott segne Sie und erhalte Ihr Zeugnis unter uns...»

Bundespräsident Karl Carstens, Bonn (3. 3. 1983):

»... Über Ihren Brief vom 23. Februar 1983, mit dem Sie mir eine weitere Ausgabe des ›Freiburger Rundbriefs‹ übermittelt haben, habe ich mich sehr gefreut. Der ›Rundbrief‹ erfüllt eine wichtige Funktion im christlich-jüdischen Dialog. Ich danke Ihnen, dass Sie sich seit inzwischen 35 Jahren der Aufgabe widmen, diesen Brief herauszugeben, Sie dienen damit allen, die an der Pflege des christlich-jüdischen Verhältnisses interessiert sind...»

Der Präsident des Bundesverfassungsgerichts, Prof. Dr. Ernst Benda, Karlsruhe (23. 3. 1983):

»... Für die freundliche Übersendung der neuesten Ausgabe des ›Freiburger Rundbriefs‹ danke ich Ihnen sehr. Diese interessante Publikation verdient es immer wieder, gelesen und auch verbreitet zu werden.«

Staatsministerium Baden-Württemberg, Stuttgart (14. 3. 1983):

»... Ministerpräsident Lothar Späth lässt Ihnen für die neueste Jahresfolge des ›Freiburger Rundbriefs‹ seinen herzlichsten Dank, verbunden mit seinen besten Wünschen für Ihre weitere Arbeit im Dienste der christlich-jüdischen Begegnung, übermitteln...»

Bayerische Staatskanzlei, München (2. 3. 1983):

»... Herr Ministerpräsident Strauss lässt Ihnen für die Zusendung der 34. Folge des ›Freiburger Rundbriefs‹ wiederum sehr herzlich danken. Er wünscht Ihnen für Ihre Arbeit im Dienste der christlich-jüdischen Verständigung weiterhin Gottes Segen, Gesundheit und Erfolg...»

Senat der Freien und Hansestadt Hamburg (7. 3. 1983):

»... Herr Oberbürgermeister Dr. von Dohnanyi... dankt Ihnen für Ihren Brief vom 24. 2. 1983 und für die Zusendung des ›Freiburger Rundbriefs‹ Jg. 1982. Die vom Arbeitskreis für christlich-jüdische Begegnung herausgegebene Publikation macht die Fülle an Themen deutlich, die unter dem Aspekt einer auf Kontinuität angelegten Zusammenarbeit zwischen Menschen christlichen und jüdischen Glaubens behandelt werden müssen. Ich wünsche der Aufklärungsarbeit durch den Arbeitskreis vollen Erfolg und eine breite, nachhaltige Wirkung auf die Öffentlichkeit...»

Der Ministerpräsident des Landes Nordrhein-Westfalen, Johannes Rau, Düsseldorf (10. 3. 1983):

»... ›dankt herzlich für die beigelegte Jahresfolge...‹, verfolgt die Thematik mit besonderer Anteilnahme und erfreute uns ›mit dem kurzen Text seiner Ansprache‹ (s. o. S. 58).

Der Oberbürgermeister der Stadt Freiburg i. Br., Dr. Rolf Böhme (4. 3. 1983):

»... Ich möchte mich bei Ihnen ganz herzlich bedanken für die mir übermittelte neueste Ausgabe des ›Freiburger Rundbriefs‹. Ich habe die einzelnen Beiträge mit grosser Aufmerksamkeit gelesen. Für Ihren unermüdlichen Einsatz im Interesse der christlich-jüdischen Begegnung möchte ich Ihnen herzlich danken. Mit dem ›Freiburger Rundbrief‹ leisten Sie schon seit vielen Jahren einen wirkamen Beitrag zur Verständigung zwischen Christen und Juden. Ich wünsche Ihnen für diese Arbeit weiterhin viel Erfolg...»

* Wir bedauern lebhaft, dass wir auf Wiedergabe des uns sehr erfreuenden, reichhaltigen weiteren ministeriellen Echos aus Bund und Ländern aus Raumgründen verzichten müssen. ›Last not least‹ dürfen wir uns auch noch an dieser Stelle sehr herzlich für die uns übersandten Schreiben bedanken und damit auch für die uns geschenkte grosse Ermutigung unserer Arbeit (d. Red. d. FrRu).

Für Studienzwecke kostenloses Exemplar.

Wir senden dieses Heft wiederum sämtlichen Religionslehrern an höheren und Mittelschulen und solchen Persönlichkeiten zu, bei denen wir ein besonderes Interesse für die behandelten Themen annehmen.

Allen Mitarbeitern, Helfern, Förderern und Interessenten sagen wir herzlichen Dank.

Eine etwa beiliegende Zahlkarte bedeutet keine Verpflichtung: Sie ist nur eine technische Erleichterung für solche, die durch einen Unkostenbeitrag unsere sich immer noch ausweitende, spendenbedürftige Arbeit schon unterstützt haben und weiter zu fördern wünschen.

Bitte beachten Sie den Hilferuf (s. oben Seite 2).

Die Herausgeber