

Israel, der Gottesknecht

Eine Interpretation nach Raschi

Daniel Krochmalnik*

Eine der zwischen Juden und Christen umstrittensten biblischen Weissagen ist das sogenannte *vierte Gottesknechtlied* (Ewed H', Jes 52,13–53,12). Der zweite Jesaja, dem es zugeschrieben wird, spricht zu den gefangenen Juden im babylonischen Exil, besser gesagt, er bläst ihnen vor dem Szenario des Untergangs des babylonischen Reiches den Marsch zum Exodus in die Heimat Juda und Jerusalem. Seine atemlosen Zukunftsvisionen gipfeln im Lied vom unerhörten Aufstieg des *Gottesknechts* aus tiefster Erniedrigung zur höchsten Anerkennung (Jes 52,13–15). Alle dachten, der Knecht habe sein Unglück verdient. Nun, angesichts seines Erfolges, erkennen sie ihren Irrtum und bekennen ihre Verblendung und Schuld:

„Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann der Schmerzen, an Krankheit gewohnt, einer vor dem man wegschaut – auch wir schätzten ihn nicht. Aber gerade er hat unsere Krankheit getragen, und unsere Schmerzen ertragen. Wir glaubten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und erniedrigt. Doch er wurde durchbohrt von unseren Verbrechen, zermalmt von unseren Sünden, zu unserem Heil wurde er gezüchtigt, durch seine Wunden sind wir geheilt. Wir hatten uns alle verirrt wie Schafe, jeder ging für sich seinen Weg, doch der Herr ließ auf ihn treffen die Schuld von uns allen“ (Jes 53,3–6).

Der Prophet bestätigt dieses Bekenntnis und malt die Verfolgung des Knechts in noch grelleren Farben: *„Er wurde mißhandelt, aber er schwieg, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt, so öffnete auch er nicht seinen Mund. Durch Haft und Gericht wurde er geschleppt, doch wen von seinen Zeitgenossen*

* Prof. Dr. Daniel Krochmalnik ist Dozent für jüdische Philosophie und Geistesgeschichte und für jüdische Religionspädagogik an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg. Zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen. Zu diesem Beitrag vgl. Daniel Krochmalnik, *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*, Augsburg 2006.

kümmerte es? Er wurde abgeschnitten aus dem Land der Lebenden, und wegen der Verbrechen meines Volkes kam die Plage über sie. Bei den Bösen gab man ihm sein Grab, unter Übeltätern sein Grabmal, obwohl er keine Gewalt geübt und kein trügerisches Wort gesprochen hat. Doch der Herr fand Gefallen an dem mit Krankheit Zerschlagenen, wenn er sein Leben zum Schuldopfer (Ascham) gebracht, wird er Nachkommen sehen und lange leben [...]“ (Jes 53,7–10).

Der Gottesknecht – eine Allegorie Israels

Die verfolgte Unschuld, die verblendeten Schuldigen, das stellvertretende Leiden, die Grablegung und Auferstehung – Christen erinnerte das alles unwiderstehlich an die Passion Christi –, und die Evangelien sind denn auch voller Anspielungen auf dieses Lied. In der älteren christlichen Bibelexegese hieß es einfach: *Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Isaiam*. Auch die ältere jüdische Bibelexegese identifizierte mitunter die mysteriöse Figur des Gottesknechts mit dem leidenden und triumphierenden Messias (z. B. Targum Jonathan ben Usiel). Doch Raschi schlägt eine andere Deutung vor, die sehr gut zur Bildersprache des zweiten Jesaja paßt. Der Gottesknecht sei eine Allegorie Israels und in seinem Schicksal spiegele sich das Los des jüdischen Volkes unter den Völkern wider. „*So ist es die Art der Propheten*“, erklärt er, „*er erwähnt das gesamte Israel als einen einzigen Menschen* (Kol Jisrael KeIsch Echad) *und so spricht er auch hier über das Haus Israel*“ (Kom zu Jes 53, 3).

Insbesondere paßt das Knechtsschicksal buchstäblich auf die hochmittelalterliche *conditio judaica*, die *servitudo judaeorum*. Das Bekenntnis: „*Wir glaubten, er sei von Gott geschlagen*“ (Jes 53, 4), das Raschi mit „*Wir waren überzeugt, daß (Israel) Gott verhaßt war*“ wiedergibt, hätte in der Tat auch von einem reuigen mittelalterlichen Theologen gesprochen werden können, der seit den Tagen der Wüstenväter der felsenfesten Überzeugung war, daß Gott die Juden verworfen hätte. Raschis Auslegungen der Verfolgung des Knechts spielt direkt auf die zeitgenössische Judenverfolgung an. Von den Kreuzfahrern vor die Wahl *Tod oder Taufe* gestellt, wählten viele Juden lieber den kollektiven Freitod oder die Massenhinrichtung. Jesajas schwieriger Vers 9: „*Bei den Bösen gab man ihm sein Grab, unter Übeltätern (aschir, eigentl. Reicher) sein Grabmal, obwohl er keine Gewalt geübt und kein trüge-*

risches Wort gesprochen hat“, gibt Raschi mit einigen sprachlichen Dehnübungen so wieder: „*Er gab sich entsprechend dem Urteil der Bösen sein Grab und dem Urteile des Reichen entsprechend waren seine Todesarten, obwohl er keine Gewalt geübt und kein trügerisches Wort gesprochen hat.*“

Seine Zeit fest im Blick kommentiert Raschi: „*Er lieferte sich jedem Begräbnis aus, das die Bösen der Völker über ihn verhängten, denn sie bestrafte sie mit dem Tod und dem Begräbnis von Eseln in Gedärmen von Hunden. ‚Entsprechend dem Urteil der Bösen‘: Er willigte ein, dem Urteil der Bösen entsprechend begraben zu werden und verleugnete nicht den lebendigen Gott. ‚Und nach dem Urteil des Reichen‘: Entsprechend dem Urteil des Herrschenden lieferte er sich selber allen möglichen Todesarten aus, die dieser über ihn verhängte, weil er nicht abtrünnig werden und das Schlechte und Gewalt üben wollte, wie die Völker, in deren Mitte er wohnte. ‚Kein trügerisches Wort gesprochen hat‘: nämlich in der Anerkennung des Götzendienstes.*“

Eine philologische Notwendigkeit, die Verse so zu kommentieren, gibt es nicht, wohl aber eine psychologische. Hier macht sich das von Jakob Katz aus den zeitgenössischen Quellen so eindrucksvoll beschriebene unbedingte moralische Überlegenheitsgefühl der jüdischen Opfer gegenüber den christlichen Peinigern Luft: Besser als Jude Unrecht leiden, denn als Christ Unrecht tun, besser ein toter, unbestatteter Jude als ein judenverfolgender Christ.¹ Für Raschi präfiguriert das Gottesknechtlied nicht die Passion Jesu Christi unter Kaiser Tiberius, sondern die Passion des jüdischen Volkes in der Christenheit unter Papst Urban II.

Er wurde durchbohrt von unseren Verbrechen

Aber hier geht es nicht, wie Rembaum² und Funkenstein meinten³, um die Vertauschung der Rollen, wie z. B. Marc Chagall den Gekreuzigten während des Holocaust mit Gebetsschal und Gebetsriemen malte, als Sym-

1) Jakob Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, Oxford 1961, Kap 7.

2) Joel E. Rembaum, *The Development of a Jewish Exegetical Tradition Regarding Isaiah 53*, in: *Harvard Theological Review* 75 (1982), 296 f.

3) Amos Funkenstein, *Die Dialektik der Assimilation*, in: Ulrich Raulff/Gary Smith (Hg.), *Wissensbilder. Strategien der Überlieferung*, Berlin 1999, 215 f.

bol des hingemordeten jüdischen Volkes. Die Behauptung, Raschi hätte das „Dogma vom stellvertretenden Leiden zur Erlösung anderer“ vom Christentum übernommen und gegen das Christentum gekehrt, hält einer sorgfältigen Lektüre seines Kommentars nicht stand. Raschi unterscheidet zwei



Marc Chagall, *Weißer Kreuzigung* (1938).

grundverschiedene Leidensdeutungen, die von Israel und die von den Völkern. Wenn Raschi die biblische Aussage der Völker, „er hat unsere Krankheit getragen“, damit kommentiert, daß „alle Völker durch die Züchtigungen Israels gesühnt werden“ (mitkaperim bissurin schel jisrael, Kom zu 53,4), „damit in der ganzen Welt Friede sei“ und „Gott die Welt nicht vernichtet“, dann zitiert er eine fremde, nach seinem Gegenwartsbezug christliche Deutung der Judennot („so werden die Völker zueinander sprechen“, Kom zu 53,2; 6, 8).

Man könnte diese Leidensdeutung eine soziale oder mit Funkenstein eine „soteriologische“ nennen.⁴ Sie besteht in der Einsicht: „Das Leid hat die Falschen getroffen und damit die Richtigen – nämlich die Bekenner – verschont.“ Auf subtile Weise ist dieses Bekenntnis aber auch eine Entlastung, denn indem es die sakrifizielle Funktion der Opfer (*sacrifice*) für das Heil und den Frieden aller unterstreicht, unterschlägt es zugleich die viktimologische Funktion der Opfer (*victim*) als Sündenböcke. Die Aussage der Völker, „er wurde durchbohrt von (hebr. *mi*) unseren Verbrechen“, wird aus christlicher Voreingenommenheit im Sinne einer Stellvertretung des Unschuldigen für Schuldige mit „er wurde durchbohrt für unsere Verbrechen“ übersetzt. Doch schon die Bibel sagt deutlich, daß damit nicht irgendwelche

4) Amos Funkenstein, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, dt. von Christian Wiese, Frankfurt/M. 1995, 137–38. Das Beispiel ist auch hier wieder der einseitig gedeutete Raschi.

Verbrechen, sondern die am Gottesknecht selbst verübten, in der Deutung Raschis also, die antijüdischen Verbrechen gemeint sind. Und genauso hat es Raschi gedeutet, wenn er die Züchtigungen der Buße für die Völker der Welt (Kom 53,4) im Kommentar zu Jes 53,8 mit den Züchtigungen des Gottesknechts *durch* die Völker der Welt gleichsetzt und vom „*Druck, in dem er von ihnen gehalten worden war*“, vom „*Gericht der Züchtigungen, die er bisher hatte ertragen müssen*“, spricht.

Um unserer Sünden willen

Von dieser Deutung unterscheidet sich die jüdische Leidensdeutung, die man die legale oder mit Funkenstein die „kathartische“ nennen könnte und die in der liturgischen Formel zum Ausdruck kommt: „*Um unserer Sünden willen sind wir aus unserem Land verbannt worden*“ (mipnei chataenu galinu mearzenu). Nach dieser Deutung, die Raschi aus der Rolle des Propheten im Lied bezieht, hat das Exil der Juden einen genau definierten Straf- und Sühnesinn: Die Nachkommen büßen für die Vorfahren und opfern sich für die Nachfahren. Gewiß, auch hier spielt die Stellvertretung der Gerechten für die Sünder eine wichtige Rolle. Die Nachkommen übernehmen wie der Hohepriester Verantwortung für die Frevler (Raschi verweist im Kom zu 53,11 auf Num 18,1: „*Der Herr sprach zu Aaron: Du, deine Söhne und deine ganze Familie, ihr tragt die Verantwortung für das Heiligtum; du und mit dir deine Söhne, ihr tragt die Verantwortung für euer Priesteramt*“), sie ersetzen wie das „Schuldopfer“ (Ascham 53,10) oder das Sühnegeld (*amende*, franz. im Kom. Raschis) den Schaden.

Doch hier büßt das Kollektiv nur seine eigenen, nicht fremde Sünden, und schon gar nicht die Sünden, die andere an ihm verbrochen haben. Dafür verlangt der Gottesknecht vielmehr nachdrücklich Rechenschaft. Die Aussage, „*So wird er viele Völker zerstreuen*“ (Jes 52,15), kommentiert Raschi im Sinne der retributiven göttlichen Gerechtigkeit: „*So wird auch jetzt seine Hand stark sein, und Israel wird die Hörner der Götzendiener, die sie verstreut haben, niederwerfen*“ (frei nach Sacharja 2,4). Doch diese innerjüdische Leidensdeutung ist den christlichen Zeitgenossen unbekannt, denn der Knecht „*schwieg*“, „*öffnete auch nicht seinen Mund*“. Und außerdem: „*Wen von seinen Zeitgenossen kümmerte es denn?*“ Den Vers, „*Wen von seinen Zeitgenossen kümmerte es denn? Er wurde abgeschnitten aus dem Land der*

Lebenden, und wegen der Verbrechen meines Volkes“, kommentiert Raschi im Sinn der kathartischen Leidensdeutung: „Wen von seinen Zeitgenossen kümmerte es? nämlich die Mühsale, die ihn betroffen, daß er von Anfang an abgeschnitten war aus dem Lande der Lebenden, worunter Palästina zu verstehen ist, wohin wegen der Verbrechen meines Volkes die Plage(n) über die Gerechten, die unter ihnen waren, kamen.“

Der Gottesknecht als kollektive Pflichtgemeinschaft

Beide Leidensdeutungen sind unvereinbar. Für die reuigen Christen ist der jüdische Gottesknecht eine Art Atlas, dem die Schuld der Welt auf die Schultern geladen wird, ein Blitzableiter inmitten des göttlichen Zorngewitters, ein Sündenbock, der auch noch für die Schuld seiner Peiniger einzustehen hat. Für die Juden haben die Leiden aber einen ganz anderen Sinn. Der Gottesknecht ist die Verkörperung der Verantwortungs- und Pflichtgemeinschaft, die ihre vergangene Schuld abarbeitet und sich auf eine glänzende Zukunft vorbereitet. Die Juden lassen ihre Leiden nicht kapern und zur Rechtfertigung ihrer Feinde mißbrauchen. Aber dem christlich-jüdischen Quidproquo, das Raschi hier zwischen den Zeilen schildert, sitzen auch noch so vollendete Interpreten wie Amos Funkenstein auf. Auch weil die Bilder von geschlagenen und ihre Gräber grabenden Juden, von Bergen unbestatteter jüdischer Leichen sich seit dem 1. Kreuzzug häuften, hat sich Raschis Israeldeutung des Gottesknechts in der klassischen *Parschanut* als die plausibelste durchgesetzt und sein Kommentar zum Gottesknechtlied ist zum Ort der jüdischen Abrechnung mit einer judenfeindlichen Christologie geworden.⁵

Gleichzeitig dürfen wir nicht verschweigen, daß es wissenschaftlich kontrovers ist, ob Raschi überhaupt auf die Ereignisse des 1. Kreuzzuges reagiert hat. Simon Schwarzfuchs hat die radikale These vertreten, daß es in seinen Kommentaren überhaupt keine nachweisbaren Spuren dieser Ereignisse gäbe und daraus geschlossen, daß es sich um rein lokale Ereignisse gehandelt haben muß, die den im 12. Jh. einsetzenden unvergleichlichen Aufschwung der Talmudstudien in Nordfrankreich und des Chassidismus im

5) Vgl. Natan Hutterer aus Auschwitz, *Die mittelalterlichen jüdischen Kommentare zu den Ebed-JHWH-Liedern des Jesaja* (Diss in Bern), Berlin 1938.

Rheinland nicht beeinträchtigt haben.⁶ Andererseits hat Avraham Grossman in den Handschriften des Psalmenkommentars Raschis eine bittere antichristliche Polemik ausgemacht, die eindeutig auf diese Ereignisse des Kreuzzuges alludieren.⁷ Die Bösewichter der Psalmen bezieht er vornehmlich auf Esau (= Christenheit⁸) und erinnert an die, „die sich freiwillig der Metzelei hingaben und sich töten ließen für die Heiligung des Namens“ (schehitnadwu azmam latewach uljahareg al keduschat schemo).⁹ Aber von den meisten Gelehrten wird Raschis Kommentar zu Jesaja 53 als Reaktion auf die Propaganda und die Leiden des 1. Kreuzzuges verstanden.¹⁰

Zwei weitere Sorten von Raschi-Texten werden meistens klaglos auf die jüdischen Kreuzzugsleiden bezogen: zum einen einige seiner Rechtsentscheide und zum anderen seine heilige Poesie (*Pijjutim*). Obwohl Raschi in seinem Kommentar zum Gottesknechtlied und anderswo das Lob der Märtyrer anstimmt, hat er in seinen zukunftsweisenden Rechtsentscheiden die Solidarität mit den Zwangsgetauften bekräftigt.¹¹ Er wandte auf sie den Grundsatz an: „Israel hat gesündigt“ (Jos 7, 11) bedeutet: obwohl er gesündigt hat, ist er (immer noch) ein Jude“ (bSan 44a), der ursprünglich gar nichts mit diesem Fall zu tun, ja, überhaupt gar keine halachische Relevanz hatte.¹²

- 6) Robert Bonfil/Moshe Ben-Sasson/J. Hacker (Hg.), *Tarbut WeChewra BeToldot Israel BiMe HaBenajim*, Jerusalem 1989. Etwas nuancierter Robert Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley, Los Angeles, London 1987.
- 7) *Rashi's Commentary on the Psalms and the Jewish-Christian Disputation*, in: FS M. M. Ahrend, 1996, 59–74 (Hebr.).
- 8) Gerson D. Cohen, *Esau as Symbol in Early Medieval Thought*, in: *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Alexander Altmann (Hg.), 1967, 19–49.
- 9) Kom zu Ps 47,10: „Es versammelten sich (in seiner Stadt) die Fürsten der Völker.“
- 10) Abraham Berliner, *Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare*, Berlin 1903, 33–34 (läßt nur Kom zu Jes 53,9 als eine solche Anspielung gelten); Marianne Awerbuch, *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik*, München 1980, 117–125 (zu Jes 53); Gerard Nahon, *Rashi en son temps*, in: Gabrielle Sed-Rajna, *Rashi 1040–1990*, Hommage à Ephraïm E. Urbach, Paris 1993, 57 (Kom. zu Gen 1,1).
- 11) Hans-Georg von Mutius, *Rechtsentscheide Raschis aus Troyes (1040–1105)*. Johann Maier (Hg.), *Judentum und Umwelt* Bd. 15/I u. II, Frankfurt/M. 1986/87, z. B. 2. Halbbd., 125.
- 12) Israel Elfenbein, *Tschuwot Rashi*, 173.

1941 veröffentlichte Abraham Meir Habermann in Jerusalem die *Pijjut* Raschis und bezog sie auf den „*Holocaust des 1. Kreuzzuges*“.¹³ In seinem 6. Pijjut an die „*vollkommene Tora*“ (tora hatemima) zieht Raschi einen Moment lang den Vorhang vor dem allzu vertrauten Bild des Pogroms weg. Wir sehen, wie der gewalttätige Mob in die Synagoge einbricht, die Schriftrollen schändet und die Gelehrten erschlägt. Der gelehrte Dichter klagt der Tora (Nr. 6, 39–44, ebd. 23):

*„Bring deinen Trost, deine altbewährte Hilfe
Hülle dich in schwarzen Gewändern / wie eine trauernde Witwe
Räche die Beleidigung deiner Märtyrer
das Blutvergießen deiner Gelehrten
deiner von den Abtrünnigen / ausgerotteten Schüler,
die auch deinen Vorhang zerrissen / deine Buchstaben zertrampelten
und mit wütender Raserei
deine Zelte verwüsteten.“*

Diese Szenen haben sich vom 1. Kreuzzug an im Namen Gottes ständig wiederholt.¹⁴ Während des 2. Kreuzzugs drangen z. B. Kreuzfahrer in die Synagoge von Ramerupt (Dép. Aube) ein, zerrissen eine Torarolle und verletzten den Enkel Raschis, Rabbenu Jakob Meir Tam, mit den charakteristischen Worten: „*Du bist ein Großer Israels, deshalb rächen wir an dir den Gekreuzigten und werden dich so verletzen, wie ihr unseren Gott verletzt habt, mit fünf Verletzungen.*“¹⁵

Die jüdischen Erfahrungen mit dem Holocaust haben im *Aschkenas* 1000 Jahre vor dem Ereignis, das man als solches zu bezeichnen pflegt, im Zeitalter Raschis angefangen – und keiner hat das aschkenasische Judentum mehr als Raschi für dieses Kalvarium ausgerüstet.

13) P'ticha, S. 7 u. ders., *The Beginning of Hebrew Poetry in Italy and Northern Europe*, 2, in: Cecil Roth, *The World History of the Jewish People*, Bd. 11, op. cit., 272. Den Ausdruck „*Holocaust of the First Crusade*“ gebraucht Irving A. Agus bereits 1966 in seinem Artikel über *Rashi and his School*, in: Cecil Roth (Hg.), *The World History of the Jewish People*, Bd. 11: *The Dark Ages. Jews in Christian Europe* 711–1096, London 1966, 212.

14) Für die Standardrechtfertigung, die sowohl in jüdischen wie christlichen Chroniken auftaucht, vgl. die Autobiographie von Guibert de Nogent, *De vita sua* II,5.

15) Abraham Meir Habermann, *Gezerot Aschkenaz WeZarfat*, Jerusalem 1945, 121.