

Hebräische Veröffentlichungen aus Israel  
in deutscher Übersetzung

Herausgeber: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel  
und Freiburger Rundbrief

in Zusammenarbeit mit: der Abteilung für Religionswissenschaft der Hebräischen  
Universität Jerusalem  
der »School of Jewish Studies«  
der Universität Tel Aviv  
dem »Israel Interfaith Committee«  
dem Israel Büro des »American Jewish Committee«

## Redaktionelle Koordination

Für 4 Fachbereiche mit je einem jüdischen und christlichen Redakteur:

*Hebräische Bibel:* Dr. Benjamin Uffenheimer, Professor 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 Religionswissenschaft, Hebräische Universität Jerusalem – Dr. Michael  
Krupp, Beauftragter der Evangelischen Kirche Berlin für das Ökumenische Ge-  
spräch zwischen Christen, Juden und Moslems in Jerusalem

*Jüdisch-christliche Beziehungen in Vergangenheit und Gegenwart:* Dr. Ze'ev W. Falk,  
Professor für Familien- und Erbrecht, Hebräische Universität Jerusalem – Michael  
de Goedt OCD, Pfarrer der hebräischsprechenden röm.-kath. Gemeinde Jerusalem

*Zeitgenössisches religiöses Gedankengut in Israel:* Zwi Yaron (Zinger), Direktor  
der Public Relations and Press Department der Jewish Agency – Gabriel Gross-  
mann OP, Haus St. Jesaja der Dominikaner, West Jerusalem

*Redaktionssekretär:* Coos Schoneveld, Theologischer Berater in Jerusalem der  
Niederländischen Reformierten Kirche

*Für die deutsche Ausgabe:* Dr. Gertrud Luckner, Dr. Clemens Thoma SVD, Pro-  
fessor für Bibelwissenschaft und Judaistik, Theologische Fakultät Luzern

II/1973  
Jerusalem/Freiburg i. Br.

## Inhalt

|                                                                                                                                                                                                                                      |             |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------|
| I Das jüdische Martyrium in der Zeit des Zweiten Tempels und die Christologie. Von Dr. David Flusser, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft, Hebräische Universität, Jerusalem . . . . .                                 | 187   IM 2  |
| II Die messianische Idee im hellenistischen Judentum. Von Dr. Jehoschua Amir, Dozent für hellenistisches Judentum u. moderne jüdische Philosophie an der Universität Tel Aviv und an der Hebräischen Universität Jerusalem . . . . . | 195   IM 10 |
| III Die messianische Idee. Von Dr. Shmuel Safrai, Professor für jüdische Religionswissenschaft, Hebräische Universität Jerusalem . . . . .                                                                                           | 203   IM 18 |
| IV Die Stellung der Frau in der Halacha. Von Dr. Ze'ev W. Falk, Professor für Familien- u. Erbrecht, Hebräische Universität Jerusalem . . . . .                                                                                      | 206   IM 21 |
| V Quietistische Elemente im chassidischen Denken des 18. Jahrhunderts. Von Dr. Rivka Schatz-Uffenheimer, Professor für Chassidismus u. Mystik, Hebräische Universität Jerusalem . . . . .                                            | 211   IM 26 |
| VI Die älteste Prophetie Israels. Von Dr. Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft, Direktor der Bibel-Abt. der Universität Tel Aviv . . . . .                                                                          | 218   IM 33 |

# I Das jüdische Martyrium im Zeitalter des Zweiten Tempels und die Christologie

Von Dr. David Flusser, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft, Hebräische Universität Jerusalem

Aus dem Hebräischen völlig überarbeitet und übersetzt von Professor Flusser\*

Wir verdanken die völlig überarbeitete Fassung Professor Flusser selbst. Sie wird Teil einer späteren Buchausgabe der Gesammelten Aufsätze zum Neuen Testament von David Flusser sein und in der Reihe »Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog« (hrsg. von Helmut Gollwitzer) beim Chr. Kaiser Verlag München erscheinen. Wir möchten schon jetzt auf diese Veröffentlichung hinweisen und dem Verlag für sein Einverständnis mit diesem Vorabdruck danken. (Die Red. d. FR.)

Es ist bekannt, dass das jüdische Martyrium für Israel zu allen Zeiten wichtig war, jedoch für die Entwicklung der Menschheit und besonders für das Christentum ist es von Bedeutung, dass wir uns einmal mit den Wurzeln der Christologie befassen, die ja auf dem jüdischen Martyrium fusst. Denn Jesus ist als ein Märtyrer gestorben, indem er von den Römern hingerichtet worden ist. Darum können wir, wenn wir das jüdische Martyrium und die Ideen, die damit im Zeitalter des Zweiten Tempels verbunden waren, genauer untersuchen, auch den Anfang der Christologie verstehen, in dem wir nämlich dann besonders die Idee des Sühnetodes Jesu schon im Judentum vorgezeichnet finden. Die Christologie, oder besser gesagt: der Sühnetod Jesu, ist das Zentrum des Christentums geworden und sogar ein Erkennungszeichen für das Christentum. Zweitens ist aber das Studium der jüdischen Martyro-

gie im Zeitalter des Zweiten Tempels darum wichtig, weil mit ihm die Ideen zusammenhängen, die mit dem Martyrium der christlichen Märtyrer verbunden sind. Die Geschichten vom Martyrium im Zeitalter des Zweiten Tempels befinden sich in verschiedenen Quellen. Nicht nur in der rabbinischen Literatur lernen wir über das jüdische Martyrium, sondern auch in den Apokryphen und Pseudographen, und manchmal geschieht es, dass die Worte in einer Quelle knapp sind, aber durch andere Quellen aus der Zeit des 2. Tempels vervollständigt werden können. Wir werden hier natürlich nicht alles besprechen können, sondern uns hauptsächlich auf die Idee des Sühnetodes Jesu und ihre jüdischen Wurzeln konzentrieren.

Es ist wichtig zu bemerken, dass die Hauptquellen über das jüdische Martyrium und die Ideologie, die damit verbunden ist, reichlich seit der Zeit der Makkabäer fließen, denn es war die Zeit, in der Antiochus das Judentum verbieten wollte, eine Zeit, in der die jüdischen Menschen für ihren Glauben gestorben sind. Besonders bekannt ist das 2. Makkabäerbuch und die Geschichte von dem alten Eleazar und von der Mutter mit ihren 7 Söhnen. Diese Geschichten wurden dann im Christentum besonders hochgeschätzt, und sie werden hier als Märtyrer betrachtet. Im 2. Makkabäerbuch spricht man über den Tod der Frau mit ihren 7 Söhnen im 7. Kapitel des Buches. Dort wird erzählt, wie die Söhne die Mutter

\* Dieser Beitrag wurde erstmals Hebräisch veröffentlicht von der Chevra ha-historit ha- Jisrael. Jerusalem 1968. S. 84–95.

getröstet und sich untereinander ermuntert haben. Die Brüder ermahnten sich, samt der Mutter zu sterben, und sprachen also: »Gott der Herr sieht es und erbarmt sich gewisslich über uns, wie es Moses in seinem rückhaltslos strafenden Gesange mit den Worten verkündigt hat: »Und über seine Knechte wird er sich erbarmen« (Deut 32, 36; 2. Makk 7, 6). Der 7. Bruder spielt auf das Wort Deut 32, 36 an, wenn er in Vers 33 sagt: »Wenn auch der lebendige Gott zu unserer Strafe und Züchtigung für kurze Zeit erzürnt ist, so wird er doch seinen Knechten seine Gnade zuwenden.« Schon hier befindet sich also die Idee, dass die Heimsuchung aufhören wird mit dem Tod der Märtyrer, die für den Glauben gestorben sind. Den biblischen Vers, der im 2. Makkabäerbuch angeführt ist, kann man auch so verstehen: »Denn er wird sein Volk richten, und an seinen Knechten wird er sich gereuen.« So haben es jedenfalls die makkabäischen Märtyrer verstanden. Gott wird sein Gericht an Israel beenden, weil er wegen der Märtyrer seinen Sinn zum Guten ändern will. Spuren dieser Erklärung finden wir in dem alten Midrasch Sifre zur Stelle. Wenn Gott Israel richtet, so findet bei ihm gleichsam Reue statt, denn das Wort »sich erbarmen« bedeutet hier (Deut 32, 36 wie in Gen 6, 6; 1. Sam 15, 11) nichts anderes als Reue vgl. auch Targum Jonathan zu Deut 32, 36. Dasselbe Wort für Reue befand sich in dem alten Midrasch Jilamdenu (zitiert in Aruch, ed. Kohut, Band 8 S. 205). Es heisst über den Tod der Söhne Aarons: »Reue war vor Gott, da sie starben.« Über die Wichtigkeit des Todes der Söhne Aarons für die jüdische Ideologie des Martyriums werden wir noch sprechen.

Wir haben also gesehen, dass der biblische Vers aus dem Deuteronomium »und an seinen Knechten wird er sich gereuen«, der Vers ist, den man in der makkabäischen Zeit auf den Tod der Märtyrer bezogen hat. Gott wird es also leid tun, wenn er sehen wird, dass seine Knechte für ihn den Tod des Martyriums sterben und wird dann die Heimsuchung beenden. Eine der zentralen Stellen über das Martyrium ist eine Erklärung eines Verses aus demselben Lied Moses im Deuteronomium. Die Erklärung befindet sich in Sifre zu Deut 32, 43. »Denn er rächt das Blut seiner Knechte, Rache kehrt auf seine Dränger und sühnt sein Land, sein Volk.« Darüber ist im Midrasch Sifre geschrieben: »Sein Volk: daraus lernst du, dass der Tod Israels durch die Völker eine Sühne ist für sie, für die künftige Welt, denn es steht geschrieben: »Gott, die Völker sind in dein Erbe gekommen... das Fleisch der Frommen für das Getier der Erde. Sie haben vergossen ihr Blut wie Wasser« (Ps 79). Dieser Vers ist also verbunden mit dem Vers aus Deuteronomium, den wir gerade angeführt haben, »und er wird sühnen, sein Land, sein Volk« (Deut 32, 43). Aber dieser Psalmvers ist nicht nur da angeführt, sondern er befindet sich auch im 1. Makkabäerbuch, wo über die Märtyrer der Frommen, der Chassidim, gesprochen wird, die von dem Hohepriester Alkimos getötet worden sind. Im 1. Makkabäer 7, 17 wird über diese getöteten Frommen gesagt: »Das Fleisch deiner Frommen und ihr Blut verschütteten sie rings um Jerusalem her, und es war keiner, der sie begrub.« Das ist natürlich eine freie Wiedergabe der Worte, die wir in Psalm 79 finden. Und da dieser Vers nicht nur im 1. Makkabäerbuch, sondern auch an der wichtigsten Stelle vom Midrasch Sifre vorkommt, können wir annehmen, dass dieser Vers für das Martyrium von besonderer Bedeutung war. Der Grund mag darin gelegen haben, dass man die Worte: »das Fleisch

seiner Frommen für das Getier seiner Erde« vielleicht verstanden hat, als wäre geschrieben: »das Fleisch seiner Frommen zum Beleben der Erde.«

Der Absatz in Sifre, den wir jetzt angeführt haben, ist darum wichtig, weil in ihm die Auffassung ausgesprochen ist, dass der Tod Israels durch die Völker für Israel eine Sühne bedeutet. Wir haben hier die Auffassung der Sühne und des Sühnetodes der Märtyrer, der dann eine solche Wichtigkeit für die jüdischen Geschichten im Mittelalter gehabt hat und auch gleichzeitig in einer anderen Form in der Geschichte Jesu und in der Erklärung ihrer Bedeutung für das Christentum. Der Märtyrertod sühnt die Sünden des Volkes. Ferner gibt es eine wichtige Geschichte, die sehr alt ist, innerhalb des Apokryphenbuchs »die Himmelfahrt Mose«, die uns diese Frage noch mehr klären wird. Dieses Buch wurde in der jetzigen Form am Anfang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts geschrieben, aber Licht<sup>1</sup> hat nach meiner Ansicht mit Recht den Beweis dafür aufgestellt, dass der Grundstock des Buches schon zu Beginn der Makkabäerzeit geschrieben worden ist, anscheinend schon in der Zeit der Heimsuchung des Judentums durch Antiochus Epiphanes. In dem Buch lesen wir in Kap. 9 über eine mysteriöse Gestalt, die die Forscher noch nicht ganz erklären konnten, über einen Mann namens Taxo aus dem Stamme Levi und über seine Söhne in der Zeit der Heimsuchung, die in dem Buch geschildert wird, genauso wie die Heimsuchung im Zeitalter des Antiochus Epiphanes, und wir können annehmen, dass es sich um diese Heimsuchung handelt. Dieser Mann, Taxo, sagt zu seinen Söhnen: »Nun also ihr Söhne, hört auf mich! Seht doch und wisst, dass ich nie ein Versucher Gottes war, noch meine Väter oder ihre Vorfahren, dass sie seine Gebote übertreten hätten. Ihr wisst ja, dass darin unsere Kraft liegt. Darum wollen wir folgendes tun: Wir wollen drei Tage lang fasten und am vierten in eine Höhle aufs Feld gehen und lieber sterben, als die Gebote des Herrn, des Gottes unserer Väter, übertreten. Denn wenn wir das tun und so sterben, dann wird unser Blut vor dem Herrn gerächt werden.« Hier wird nur von der Rache gesprochen, aber es ist vollkommen klar, dass hier der Tod Taxos und seiner Söhne eine eschatologische Bedeutung hat. Zwar wird sein Tod nicht geschildert, aber es ist anzunehmen, dass der Verfasser darüber mit einem schonenden Schweigen hinweggegangen ist. Denn gleich nachher, im Kapitel 10, beginnt ein Lied, ein Hymnus über das Kommen des Königreiches Gottes: »Und dann wird sein Regiment überall seinen Kreaturen erscheinen, dann wird der Teufel ein Ende haben und die Traurigkeit mit ihm hinweggenommen werden...« Als Folge der Bereitschaft zum Tode oder des Todes Taxos und seiner Söhne, die sich vorher durch das Fasten gereinigt haben und die Sünde losgeworden sind, wird das Königreich, der Himmel kommen. Wir nehmen mit Licht an, dass der Grundstock des Buches am Anfang der Makkabäerzeit geschrieben worden ist, und darum ist dieses Zeugnis noch wertvoller. Aber auch wenn wir das späte, das gewöhnliche Datum der Zeit, als Jesus ein Kind war, annehmen, so ist es sicher vorchristlich. Das Merkwürdige an der Geschichte von Taxo ist, dass, wenn wir so sagen dürfen, der Sühnetod Taxos viel eschatologischer aufgefasst ist als der Sühnetod Jesu in allen Quellen. Gleich, als Folge seines bevorstehenden Todes,

<sup>1</sup> Taxo or the Apocalyptic Doctrine of Vengeance, Journal of Jewish Studies, Bd. XII (1961), S. 95–103.

offenbart sich dann das Königreich der Himmel. So scharf ist es im Christentum aus verschiedenen Gründen nicht gesagt.

Wir haben hier von dem Sühnetod Taxos gesprochen, und wir sind hier sicherlich verpflichtet, eine Unterscheidung zu treffen oder besser gesagt: eine Kategorie zu unterstreichen, die gewöhnlich bei der Behandlung dieses Stoffes übersehen wird. Der Sühnetod hat natürlich mit dem Opfer das gemeinsame, dass die Opfer sühnen, wie der Tod eines Märtyrers sühnt. Darum ist der Übergang zum Opfer sehr leicht. Die Forscher, die die jüdischen Parallelen zum Sühnetod Jesu suchen, pflegen gewöhnlich nicht den Unterschied zu machen zwischen dem einfachen Sühnetod und dem Opfer. Wie gesagt, wenn der Tod des Gerechten sühnt, kann er auch als ein sühnendes Opfer angesehen werden. So dachte man vom Tode Jesu im Christentum, und so dachten manchmal auch schon die Juden der Antike über ihre Märtyrer. Im 2. Buch der Makkabäer hat man, wie wir gesehen haben, den Märtyrertod als Sühnetod angesehen. Im 4. Makkabäerbuch, das auf dem 2. fusst, tat man einen weiteren Schritt. Der Märtyrer Eleazar bittet Gott um Läuterung, »dass ihnen mein Blut diene und als Ersatz für ihre Seele nehme meine Seele« (4. Makk 6, 29). Und die Brüder verglichen ihren Tod mit der Opferung Isaaks: »Wer war doch der Vater, durch dessen Hand sich schlachten zu lassen Isaak um der Frömmigkeit willen geduldig bereit war« (13, 12). Die Märtyrer sind gleichsam ein Ersatz geworden für die durch die Sünde befleckte Seele des Volkes. Durch das Blut seiner Frommen und ihren zur Sühne dienenden Tod hat die göttliche Vorsehung das vorher schlimm bedrängte Israel gerettet (17, 22). Dass die Märtyrer als Sühneopfer gestorben sind, wird hier nicht direkt gesagt. Das Symbol des Martyriums als Opfer erscheint nicht nur in der Christologie, sondern kommt auch in der rabbinischen Literatur vor. Im Midrasch zu den Psalmen (zu Psalm 16, 4) wird gesagt, dass das Blut der Märtyrer vor Gott wichtiger sei als das Blut der Opfer. In Tosefta Sanhedrin 13, 11 sagt ein Jünger des Rabbi Akiba über die Märtyrer der Hadrianischen Verfolgung, dass die Märtyrer durch ihre Opferung durch Gott mit Gott einen Bund geschlossen haben. Das klingt wahrlich sehr christologisch, aber es ist über geschlachtete Juden gesagt, wie auch im Mittelalter die Juden, die im Namen Christi ermordet wurden, weil sie Gott nicht untreu werden wollten, sich immer als freiwillige Ganzopfer vor Gott verstanden haben und einen Segensspruch über das Messer zu sprechen pflegten, durch das sie sich von dem bitteren Zwang selbst erlösten, durch Gewalt die Gnade der Taufe zu empfangen.

Wir werden zu den Rollen vom Toten Meer übergehen, die nach der Auffassung der meisten Wissenschaftler von den Essenern geschrieben worden sind. Bis jetzt haben wir in den essenischen Schriften vom Toten Meer nirgendwo direkt vom Sühnetod der Essener gelesen, aber der Gedanke konnte ihnen jedenfalls nicht ganz fremd gewesen sein. Interessant ist, dass die Essener selbst über sich sagen, dass sie oder ihre Existenz oder ihr Leben eine Sühne für die Erde ist und besser ist als die Opfer. Auch lesen wir bei Josephus<sup>2</sup>, dass die Essener den Tod während der Verfolgung im römischen Krieg lachend auf sich genommen haben. Die Schilderung des Todes der von den Römern gemarterten Essener, die

ihrem Glauben nicht untreu werden wollten, erinnert an die Schilderung des jüdischen und des christlichen Martyriums. Aber, wie gesagt, wir haben bis jetzt keine Beschreibung des Martyriums bei den Essenern von den Essenern selbst, darum können wir auch nicht wissen, wieweit sie die Idee des Sühnetodes entwickelt haben. Ähnlich wie der Tod der Essener bei Josephus geschildert wird, finden wir die Schilderung des Todes des Propheten Jesaja in der Pseudepigraphischen »Jesajas Himmelfahrt«, deren Grundschrift, wie schon längst erkannt worden ist, jüdisch ist. Dort wird erzählt, wie Jesaja gestorben ist, und es scheint gerade dieses Buch in ähnlichen Kreisen geschrieben worden zu sein, wie die Rollen vom Toten Meer<sup>3</sup>. Genau wie die Essener stirbt Jesaja dort in Freude, und er fühlt seinen Tod als etwas Positives, als eine Sache, die ehrt. Der Tod im Martyrium war also wahrscheinlich auch für die Essener eine wichtige Angelegenheit. Wir können, wie gesagt, darüber noch nichts aus den Rollen entnehmen, aber ähnliche Motive kommen dort vor, wie die Bedeutung des Leidens und der Verfolgungen für die Essener als ein positiver, religiöser Wert. Besonders wichtig ist, was in dem Dankpsalm der Essener geschrieben steht (1 Q IX). Dort lesen wir in der Zeile 10: »Und ich werde mein Gericht wählen, und ich habe mein Leid gewollt.« Und in der Zeile 12 steht geschrieben: »Und vor dem Leid hast du meinen Geist aufgerichtet.« Und in den Zeilen 24–26 lesen wir: »Deine Züchtigung wird mir zu Freude und Jubel, meine Plage zur ewigen Heilung und dauernden Genesung. Meiner Gegner Verachtung wird mir zur Ehrenkrone und mein Straucheln zur ewigen Stärke.« Es ist klar, dass hier eine hohe Wertschätzung des Leidens in der Verfolgung vorliegt. Ähnliches finden wir auch über die Verfolgung der ersten Christen im Neuen Testament (Mt 5, 1–11, vgl. »Testamente der Patriarchen«, Juda 25, 4).

Und so ist es selbstverständlich im Judentum später gewesen, wo die Juden so viel im Laufe der Jahrhunderte gelitten haben. Der Gedanke der positiven Wertung des Leidens in der Verfolgung beim Martyrium ist zwar noch nicht der Gedanke des Sühnetodes, der ja auch im Judentum vorkommt, aber er ist diesem Gedanken doch sehr nahe.

Wir wollen nun einmal eine Zeile aus dem essenischen Psalm betrachten, die wir oben angeführt haben: »Und meiner Gegner Verachtung wird mir zur Ehrenkrone und mein Straucheln zur ewigen Stärke.« Wie ist das Wort »Ehrenkrone« hier zu verstehen? Sicher zuerst symbolisch! Es wird eine Ehre für den Leidenden sein, dass er für seinen Glauben gelitten hat. Aber gleichzeitig bedeutet natürlich die Krone hier etwas Ähnliches wie einen Kranz, ein konkretes Objekt, das der Leidende bekommt. In der talmudischen Literatur lesen wir im Traktat Berachot (17 a) über das Leben nach dem Tode. Dort heisst es »... die Gerechten werden einen Kranz auf dem Kopf haben«. Selbstverständlich redet der Abschnitt nicht vom Martyrium, sondern hier wird das glückselige Leben der Frommen nach dem Tode beschrieben: Jeder trägt nach dem Tode einen Kranz. Einen ähnlichen Gedanken finden wir bei den Essenern, und zwar im Sektenkanon (1 QS 4, 7–8), wo geschildert wird, dass die Frommen einen Lohn nach dem Tode bekommen werden: »Ewige Freude im ewigen Leben und Ehren-

<sup>2</sup> Altertümer Bellum 2, 151–3.

<sup>3</sup> D. Flusser: The Apocryphal Book of Ascensio Isaiae, Israel Exploration Journal, Bd. 3 (1953), S. 30–47.

kranz mit dem Kleide der Pracht in ewigen Licht.« Hier liegt dieselbe Wendung von der Krone vor, wie wir sie bei der Schilderung des essenischen Leidens symbolisch gefunden haben, und hier wird es ganz konkret aufgefasst als eine Art von himmlischem Kleid und himmlischer Kopfbedeckung. Die Worte, die die Essener hier benutzen für das himmlische Kleid und für die himmlische Krone nach dem Tod der Gerechten, hängen mit Psalm 8, 6 zusammen, wo von den Menschen gesagt wird: »Mit Ehre und Pracht wirst du ihn krönen.« Das Motiv der »himmlischen Kleider« kommt in der mystischen und nichtmystischen Literatur vor, sowohl der Juden als auch der Christen in jenen Tagen wie auch später. Die Frage ist, ob die Essener, wenn sie von einer himmlischen Krone sprechen, einfach einen Kranz meinen. Oder wurde diese Krone vielleicht als die Aureole verstanden, die die christlichen Heiligen schmückt? Es ist eindeutig, dass der Heiligenschein, der die christlichen Heiligen schmückt, seinen Ursprung im Alten Orient hat. Aber es ist einleuchtend, dass dieses Motiv in das Christentum durch das Judentum gekommen ist. Wir lesen im Sabbatmorgengebet über Mose, der heruntersteigt vom Berg Sinai: »Und auf seinen Kopf hast du, Gott, einen Ehrenkranz gegeben.« Es ist eindeutig, dass diese Krone das Licht ist, das nach der Bibel von seinem Gesicht ausstrahlte, und dass hinter diesem Bild in dem jüdischen Gebet, das allerdings nichts mit dem Martyrium zu tun hat, schon die Aureole vorkommt, und zwar in diesem Fall beim lebendigen Moses. Darum wäre es auch möglich, dass die Ehrenkrone der Heiligen Essener im Grunde genommen die Aureole war, die sie am Ende der Tage bekommen werden, und dass dieses Bild ins Christentum vom Judentum, vielleicht von den Essenern, gekommen ist. Natürlich muss man darauf achten, dass nach der ikonographischen Tradition der Christen die Märtyrer auf ihrem Kopf auch Kränze haben. Aber wir wollen diese Frage hier nicht entscheiden.

Jetzt wollen wir einige Stellen im NT untersuchen. Besonders wichtig ist, was 1. Petr 5, 4 geschrieben steht: »Und wenn der Oberhirt sich offenbaren wird, werdet ihr den unvergleichlichen Kranz der Herrlichkeit davontragen.« Das ist dieselbe Wendung, wie sie in den Rollen vom Toten Meer vorkommt. Auch hier ist der Kranz der Herrlichkeit, der Ehrenkranz, ähnlich wie in den beiden angeführten Stellen in den Rollen vom Toten Meer, ein Schmuck für die Christen, die treu geblieben sind, nämlich am Ende der Tage. Und ähnlich lesen wir in Offenb 2, 10, wo der Verfasser sagt: »Fürchte dich nicht vor dem, was du zu leiden hast . . . Sei treu bis zum Tode, und ich werde dir geben die Krone des Lebens.« Offensichtlich bezeichnet hier die Krone des Lebens das Martyrium der ersten Christen und ihren Lohn nach ihrem Tode. (Vgl. in diesem Zusammenhang auch 1. Thess 2, 19 und 2. Tim 4, 8). Dieses Motiv des Kranzes für das Martyrium im Christentum wurde sicher gleichzeitig beeinflusst von dem Bild des Kranzes, den die Athleten in der alten Zeit als Preis bekommen haben. Dieses Motiv kommt z. B. 1. Kor 9, 25 vor. Es haben sich also zwei Motive verbunden: die Krone der Ehre, die ein Motiv im Zusammenhang mit dem Leiden der Märtyrer ist, und das andere Motiv, das dem des Martyrium verwandt ist, dem Siege der Athleten. In der alten christlichen Literatur, schon im ersten Clemensbrief, werden die Märtyrer als Athleten bezeichnet (Kap. 5). Zusammenfassend kann man sagen: Bei den Essenern ist

das Leiden und die Schande in der Verfolgungszeit ein Zeichen der göttlichen Ehrung. Den Ausdruck »Ehrenkrone« finden wir in der essenischen Literatur auch verbunden mit dem Leben der Gerechten nach dem Tode und in derselben Form sogar im NT. Dieser Ausdruck ist schon im NT mit dem Tode des Märtyrers und der Treue der ersten Christen bis zum Tod verbunden. Es kann also sein, dass diese Vorstellung vom Kranz oder von der Aureole, der Lichteureole für die Toten, für die Gerechten im Christentum verbunden ist mit jüdischen Vorstellungen. Hauptsächlich über die Essener wären diese Vorstellungen in das Christentum gekommen und hätten also im jüdischen Denken ihre Wurzeln. Diese Frage muss noch untersucht werden, aber hoffentlich ist jedenfalls der Zusammenhang durch das Gesagte schon einmal klargelegt. Nachdem wir über das Leiden bei der Verfolgung und über die Wichtigkeit des Leidens als einen religiösen Wert bei den Essenern gesprochen haben, wollen wir jetzt zu einer anderen Stelle in den Rollen vom Toten Meer übergehen, die allem Anschein nach von zentraler Wichtigkeit für das Verständnis der späteren Entwicklung des Martyriums im Christentum ist und für die Umwandlung des Sühnetodes des Märtyrers Jesu in einen Bestandteil des Glaubens. Ich meine die Idee, dass Jesus gestorben ist für die Sünden derer, die an ihn glauben, und denke dabei an die sogenannte Kriegsrolle, wo auf Seite 16 darüber gesprochen wird, dass einige von den Söhnen des Lichtes in dem eschatologischen Krieg fallen werden. Dort steht geschrieben (S. 16, Zeile 11): »Wenn sich aber Belial rüstet zur Hilfe für die Söhne der Finsternis und die Erschlagenen der Zwischentruppen zu fallen beginnen in den Geheimnissen Gottes, und zwar um die für den Kampf Bestimmten zu prüfen«, dann sagt der Hohepriester Worte der Ermunterung an die Heere der Söhne des Lichtes, deren Bedeutung wir gleich noch untersuchen werden. Der Inhalt dieser Rede ist, dass der Tod der Gefallenen im Grunde eine Prüfung bedeutet, und der Gedanke der Prüfung, verbunden mit der Idee des Martyriums, ist natürlich ein Gedanke, der sowohl im antiken Judentum wie auch im Christentum vorkommt. Wir haben ihn schon teilweise in den Makkabäerbüchern kennengelernt, aber wir können jetzt sehen, dass diese Idee viel älter ist.

Um das, was in der Kriegsrolle folgt, besser zu verstehen, werden wir uns erst dem Buch Judith zuwenden, einem Buch, das gewöhnlich von der Forschung als makkabäisch angesehen wird, aber wahrscheinlich aus der persischen Zeit stammt. In dem Buch wird zwar nicht ein Martyrium geschildert, aber obzwar sein Inhalt die Heldentat der Judith ist, handelt das Buch auch von einer schweren Prüfung für die Juden durch die Heiden. Die durch Durst geplagten Einwohner von Bethulia wollen noch 5 Tage warten, bevor sie sich dem Feind ergeben. Dafür tadelt sie Judith, dass sie Gott versuchen wollen (Jud 8, 10 f.), und darauf folgt: »Deshalb lasst uns dem Herrn unserem Gott danken, der uns versucht, wie auch unsere Väter versucht wurden. Gedenkt, was er Abraham getan hat und wieviel er Isaak versucht hat und was alles Jakob begegnete . . . Denn wie er jene läuterte, um ihr Herz zu prüfen, so hat er auch uns geprüft, nicht gestraft, sondern zur Warnung züchtigt der Herr die, welche ihm nahe sind« (Jud 8, 18–22). Schon Judith spricht also von der läuternden Kraft, der Prüfung, mit der Gott sein Volk heimsucht. Wie wir gleich sehen werden, wird hier auch indirekt auf das Martyrium hingewiesen, denn Judith sagt, Gott züchtige

die, welche ihm nahe sind. Sogar das griechische Wort für die, welche Gott nahe sind, ist dasselbe Wort, welches die griechische Bibel in Leviticus 10, 3 verwendet: »Dies ist es, was der Herr geredet hat, an den mir Nahen werde ich mich heiligen und vor dem ganzen Volk verherrlichen.« Das wird von dem Tode der zwei Söhne Aarons gesagt, und der griechische Übersetzer des Buches Judith hat die Anspielung richtig verstanden.

Dieselben Motive im Buche Judith kommen dann in der essenischen Kriegsrolle in der Ansprache des Hohepriesters an die Söhne des Lichts vor, nachdem sie durch den Tod der Gefallenen heimgesucht worden sind. In dem leider nur fragmentarisch erhaltenen Anfang der Rede lesen wir (16, 3), dass »das Herz des Volkes durch das Gericht geprüft wird«, und (17, 1), dass sie durch Läuterung geprüft werden. Das Wort »Läuterung«, »Reinigung durch Feuer«, erscheint in den Rollen des Toten Meeres als ein terminus technicus, und es ist einer der theologischen Begriffe der Sekte, durch den man die Heimsuchung als eine positive Läuterung der Sekte beschreibt, als eine positive Läuterung der Gerechten. Und dieser Gedanke der Läuterung erscheint auch im NT, z. B. 1. Petr 1, 6–7: »Worüber ihr fröhlich seid, wenn ihr auch jetzt noch, wo es nötig ist, einige Trübsal leidet durch mancherlei Versuchungen, damit die Probe eures Glaubens kostbarer gefunden werde als das vergängliche Gold, das doch durch Feuer erprobt wird, zu Lob und Preis und Ehre bei der Offenbarung Jesu Christi.« Auch die ersten Christen haben also geglaubt, dass die Gerechten geläutert werden durch die Heimsuchung und die Verfolgungen, so wie man Gold und Silber läutert. Aber der Gedanke vom Leiden der Gerechten als Reinigung erscheint natürlich auch schon früher, z. B. in dem Buche »Die Weisheit Salomonis«, Kap. 3, 5–8, wo über das Leiden der Gerechten gesprochen wird. Da spricht der Verfasser in der Art, wie wir es auch schon aus den anderen Quellen gelernt haben: »Und nachdem sie ein wenig gezüchtigt waren, wird ihnen viel Gutes widerfahren, denn Gott versuchte sie und fand sie seiner würdig; wie Gold in einem Schmelzofen prüfte er sie, und wie ein Ganzopfer nahm er sie an, und zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie hell leuchten und wie Funken im Stoppelfeld hindurchfahren. Richten werden sie Völker und beherrschen Nationen, und ihr König wird sein der Herr der Ewigkeit.«

Die angeführte Stelle aus der Weisheit Salomonis spricht zwar nicht direkt vom Tode der Gerechten und fasst anscheinend ihr Leiden breiter auf, aber das Martyrium ist doch eingeschlossen, da die Worte eine Antwort auf den Anschlag der Bösen auf den Gerechten sind, da sagen die Bösen (Weisheit Salomonis 2, 12–22): »Lasst uns dem Gerechten auflauern, denn er ist unbequem für uns und stellt sich unseren Taten entgegen und hält uns unsere Gesetzesverfehlungen und Verfehlungen gegen Zucht vor. Er gibt vor, Erkenntnis Gottes zu haben und nennt sich selbst ein Kind des Herrn. Er wurde uns zum Tadel unserer Gedanken, ist uns lästig schon durch seinen Anblick. Denn unähnlich dem der anderen ist sein Lebenswandel, und absonderlich sind seine Pfade. Als unecht gelten wir ihm, und er hält sich vor unseren Augen fern, wie vor Verunreinigungen. Er preist doch das Endgeschick der Gerechten und prahlt mit Gott als Vater. Lasst uns sehen, ob seine Worte wahr sind und prüfen, wie es mit ihm ausgehen wird. Denn wenn der Gerechte Gottes Sohn ist, wird er sich seiner annehmen und ihn retten aus der Hand der Gegner. Mit

Übermut und Quälerei wollen wir ihn prüfen, um seine Sanftmut zu erkennen und seine Langmut zu erproben. Zu schimpflichem Tode wollen wir ihn verurteilen, denn nach seinen Worten wird ihm doch Rettung zuteil werden! Dies dachten sie, aber sie irrten sich, denn ihre grosse Bosheit hatte sie blind gemacht, und sie erkannten nicht Gottes Geheimnisse, noch hatten sie Hoffnung auf Lohn der Frömmigkeit, noch erkannten sie einen Kreis untadeliger Seelen an.« Der alte Reimarus (Band II, Insel-Verlag 1972, S. 51 f.) zitiert diese Stelle und sagt dazu sehr vernünftig: »Stünde dieses Wort in einem kanonischen Buche, so würde man wohl gewiss eine Weissagung von der Kreuzigung Christi daraus machen, und es steht dahin, ob nicht die Evangelisten in der Erzählung des Todes Jesu diese Worte aus jenem Buche entlehnen und auf dessen Leiden angewandt haben.« Die letzte Vermutung scheint mir nicht zu stimmen, aber im ganzen können wir Reimarus nur beipflichten und noch hinzufügen: Wenn wir die beiden Stellen aus der Weisheit Salomonis zusammen lesen, finden wir schon dort die folgenden Vorstellungen. Die Bösen wollen den Gerechten töten und ihn zu einem schimpflichen Tode verurteilen. Er nennt sich selbst Sohn des Herrn. Sie wollen prüfen, wie es mit ihm auslaufen wird, denn wenn der Gerechte Gottes Sohn ist, wird er sich seiner annehmen und ihn aus der Hand der Gegner retten. Die Gerechten werden von Gott wie Gold in einem Schmelzofen geprüft, und er nimmt sie wie ein Ganzopfer an, und sie werden am Ende Völker richten und Nationen beherrschen. Besonders wichtig ist zu bemerken, dass in der Weisheit Salomonis das Leiden und der Tod der Gerechten mit dem Bild des Opfers verbunden sind.

Aber wir wollen wieder zu der Rede des Hohepriesters zurückkehren, die in der Kriegsrolle steht, und wo er von der Läuterung durch den Tod der in dem Krieg Gefallenen spricht. Wir lesen dort (1 QM XVII Z. 2–3), dass der Hohepriester sagt: »Und ihr, gedenkt des Gerichts an Nadab und Abihu, den Söhnen Aarons, durch dessen Gericht sich Gott geheiligt hat vor den Augen des ganzen Volkes! Und Eleazar und Ithamar nahm er sich zum Bunde des ewigen Priestertums.« Wir sehen, dass die Worte über Eleazar und Ithamar hier als ein Lohn dargestellt werden, dafür, dass die zwei Söhne Aarons durch das himmlische Feuer verbrannt worden sind; und ferner, dass der Tod der zwei Söhne Aarons zur Zeit der Einweihung der Stiftshütte hier verbunden ist mit dem Gedanken vom sühnenden Tode der Mitglieder der Sekte in dem eschatologischen Krieg. Der Tod ist für die Sekte eine Prüfung und eine Läuterung, und er wird kommen, damit die Söhne des Lichts durch die Läuterung geprüft werden in der Heimsuchung der Endzeit. Über den Tod der Söhne Aarons wird in Leviticus 10, 1–6 erzählt. Dort wird berichtet von der Einweihung der Stiftshütte und dass dabei die zwei Söhne Aarons ein fremdes Feuer dargebracht haben, und ein Feuer kam von Gott und hat sie verbrannt.

Wir haben in Verbindung mit dem Buch Judith schon Lev 10,3 angeführt: »Und es sagte Moses zu Aaron, das ist es, was Gott geredet hat: an den mir Nahen werde ich mich heiligen und vor dem ganzen Volk verherrlichen! Und Aaron schwieg.« Wenn wir uns die Geschichte hier ansehen, so ist es offensichtlich, dass Mose hier irgendein Zitat anführt, das als Zitat im biblischen Text gebraucht wird, aber dieses Wort kommt nirgendwo sonst im Pentateuch vor. Und die Worte sind geschrieben im

biblischen Parallelismus membrorum. Es besteht also die Möglichkeit, dass die ursprüngliche Geschichte vom Tode des Nadab und Abihu anders ausgesehen hat als die Geschichte, die wir heute im Pentateuch finden. Wenn wir uns nämlich die ganze Stelle ansehen und auch die vorangehenden Verse im Kapitel 9, dann besteht die Möglichkeit, dass ursprünglich wirklich erzählt worden ist, dass das Feuer von Gott gekommen ist und die Söhne Aarons verbrannt hat, damit durch ihr Opfer Gott sich selbst und ebenso die Stiftshütte heiligt. Diese Ungeheuerlichkeit wurde dann in dem Text, wie er uns vorliegt, gemildert. Interessant ist, wie wir schon gesehen haben, dass das Ungeheuerliche, das in dem biblischen Text steckt, hauptsächlich durch die Worte, die Mose zu Aaron sagt, wahrscheinlich seine innere Kraft behalten hat, so dass es dann auf das Martyrium als Sühneopfer bezogen werden konnte. Denn wir haben schon gesehen, dass im Buche Judith auf diese Worte in bezug auf die Läuterung und auf die Prüfung angespielt wird, indem dort gesagt wird, dass Gott sich durch die sich ihm Nahenden und die ihm Nahen heiligt. Und hier, in dem leider fragmentarischen Text der Kriegsrolle sehen wir, dass ganz sicher eine ähnliche Vorstellung über den Tod der Söhne Aarons steckt, indem sie sozusagen als eine Art von Sühneopfer Gottes betrachtet werden.

Aber unsere Vermutung wird zur Sicherheit, wenn wir die Erklärung zu dieser Stelle aus Leviticus in dem alten Midrasch Sifra lesen, wo geschrieben steht, dass Aaron stand und erschüttert war und sagte: »Wehe mir, dass so etwas über meine Söhne gekommen ist.« Da kam Moses zu ihm, tröstete ihn und sagte: »Mein Bruder Aaron, vom Sinai wurde mir gesagt: ich werde mein Haus heiligen durch einen Menschen, der grösser ist als ich und als du.« Durch sie wird also das Haus geheiligt. Und weiter lesen wir eine Variante derselben Worte in Sifra: »Und es sagte Moses: Das ist, was geschrieben steht: in den mir Nahen werde ich mich heiligen. Dieses Wort wurde auf dem Sinai zu Moses gesagt, und er wusste nicht, was es bedeutet, bis die Sache wirklich geschehen ist.« Als die Sache wirklich geschehen ist, sagte Moses zu Aaron: »Mein Bruder Aaron, deine Söhne sind gestorben, um den Namen Gottes zu heiligen, wie geschrieben steht: ich habe mich bezeugt den Söhnen Israels und habe mich unter ihnen geheiligt. Weil Aaron gewusst hat, dass seine Söhne von Gott anerkannt sind, schwieg er und bekam den Lohn für sein Schweigen.« Sogar das Wort der Zeugenschaft wird im biblischen Vers angedeutet, denn das Wort Märtyrer bedeutet »Zeugen«.

Es scheint also, dass der Tod der Söhne Aarons verstanden worden ist als ein Tod für das Heiligen des Gottesnamens. Das ist nämlich die Heiligung des Gottesnamens, der Ausdruck, der also im Midrasch Sifra vorkommt: es ist ein allgemeiner jüdischer Name für das Martyrium. Es besteht sogar die Möglichkeit, dass gerade die Geschichte von den zwei von Gott getöteten Söhnen Aarons diesen Ausdruck geprägt hat, der dann durch die Jahrhunderte des jüdischen Leidens geheiligt worden ist. Jedenfalls sehe ich keinen Grund, die Worte der Kriegsrolle anders zu erklären, als in der rabbinischen Literatur die Worte der Bibel über den Tod der Söhne Aarons erklärt worden sind. Und wenn wir dazu noch das Buch Judith nehmen, scheint gerade der Tod der Söhne Aarons in den früheren Zeiten besonders wichtig gewesen zu sein. Für uns ist von Bedeutung, dass der Tod der Söhne Aarons als ein Ganzopfer verstanden worden ist, und so wird er auch von den Weisen der rabbinischen

Literatur und in der Kriegsrolle verstanden, als ein Beispiel für das Martyrium. Wenn ich recht vermute, so steckt schon der Gedanke des Opfers in dem biblischen Text, und dann wurde er umgedeutet zum Martyrium; und es ist interessant, dass gerade die urtümliche Vorstellung von einem Menschenopfer, das zwar nicht von den Söhnen Israels dargebracht worden ist, sondern von Gott, vielleicht zum ältesten Beleg für das Martyrium geworden ist. Es ist nicht nötig, hier viel Worte darüber zu verlieren, wie wichtig die Opferung Isaaks, die nicht stattgefunden hat, sowohl für die Ideologie des jüdischen Martyriums im Mittelalter als auch für die Erklärung des Sühnetodes Jesu ist. So ist es in bezug auf Christus bei den Kirchenvätern, und es scheint, dass es sogar schon in den Evangelien angedeutet ist.

Doch im Zeitalter des 2. Tempels existierte noch eine andere Art von Geschichten und Motiven über das Martyrium. Ich meine das Motiv, das immer wiederholt wird, das Motiv vom Tode der Propheten. Wir wissen nicht, warum man in bestimmten Kreisen im Zeitalter des 2. Tempels so viel vom Tod der Propheten erzählt hat. Im Gegensatz zu dem Motiv des Todes Israels durch die Völker als Sühnetod wurden die Propheten von Israel selbst getötet. Es ist schwer zu sagen, warum dieses Motiv derart häufig in bestimmten Kreisen des Judentums erschien. Wir lesen z. B. Mt 23, 29: »Weh' euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, dass ihr aufbaut die Gräber der Propheten und schmückt die Erinnerungssteine der Gerechten und sagt dabei: hätten wir gelebt in den Tagen unserer Väter, wären wir nicht mitschuldig an dem Tode der Propheten.«

Von da können wir einiges lernen: Erstens scheint es, und die Forscher bestätigen es, dass man im Zeitalter Jesu die Gräber der Propheten und der alten Gerechten gebaut hat, und von da her ist es wahrscheinlich, dass der Heiligenkult bei den Christen frühjüdischen Ursprungs ist<sup>4</sup>. Die Juden haben insbesondere die damals geehrt, die Märtyrer wurden. Wir wissen, dass im syrischen Antiochien Gräber der heiligen Märtyrer der Makkabäer, der Mutter und ihrer 7 Söhne, durch die Juden verehrt worden sind, und dass der Ort später zu einer christlichen Heiligenstätte wurde<sup>5</sup>. Die Christen haben weiterhin diesen Ort geehrt und haben sogar die »Heiligen Makkabäer« als Heilige angenommen. Der Tag der hl. Makkabäer, der Mutter mit ihren 7 Söhnen, ist in der katholischen Kirche der 1. August. Ausserdem lernen wir aus den Worten des Matthäus, dass man viel darüber erzählt hat, dass man in der alten Zeit die Propheten getötet hat. Wir lernen dort das Verwundern erregende Motiv vom Tode der Propheten durch die Sünder aus Israel kennen. Man pflegte über alle Propheten, die getötet worden sind, zu erzählen, oder über die meisten Propheten, dass sie angeblich getötet wurden als Märtyrer von den Bösen unter den Juden. Dieses Thema vom Tode der Propheten, des Martyriums, ist besonders in einem kleinen Büchlein behandelt, das aus der Zeit des 2. Tempels oder vielleicht aus der Zeit unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels stammt und das uns in Griechisch erhalten ist mit dem Titel: »Das Leben der Propheten«. Über den Tod der

<sup>4</sup> Th. Klauser: Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung (Köln, 1960).

<sup>5</sup> J. Guttman: Die Mutter und ihre sieben Söhne. In: Memoriam J. Levy, Jerusalem, 1949, S. 36–7 (hebräisch).

Propheten lesen wir auch im Buche Henoch Kap. 89, 51–53, wo erzählt wird, dass die Propheten, die von Gott geschickt worden sind, durch Israel getötet wurden. Von ihnen wurde nur einer gerettet, und das ist natürlich der Prophet Elias. Auch Jesus sagt (nach Mt 23, 37): »Jerusalem, das du die Propheten tötest und steinigst.« Also kommt auch hier das Motiv des Tötens der Propheten vor. Sowohl Matthäus wie Lukas erzählen, dass Jesus vor diesen Worten gesagt hat (Lk 11, 49–51, Mt 23, 34–36): »Deshalb hat auch die Weisheit Gottes gesagt: ich schicke euch Propheten, von denen werdet ihr töten und verfolgen, wie das Blut aller Propheten gefordert wird, das vergossen worden ist, von der Schöpfung der Welt an bis zu dem Tod des Sacharia, der getötet worden ist zwischen dem Altar und dem Tempel.« Das Motiv des Blutes Sacharias kommt ja auch in den rabbinischen Schriften vor<sup>6</sup>. Und es stützt sich natürlich auch auf biblische Worte über den Tod eines Sacharia in dem Buch der Chronik (2. Chr 24, 20–25). Wichtiger für uns ist, dass die Worte bei Lukas angeführt sind, als wären sie ein Zitat aus einem Weisheitsbuch, und es gibt tatsächlich für die Worte des Lukas eine Parallele im Jubiläenbuch, Kap. 1, 12: »und ich werde Zeugen an euch schicken, damit ich gegen sie zeuge, doch sie werden sie nicht hören und werden sie töten und verfolgen, die die Tora suchen.« An all diesen Stellen wird anscheinend von den biblischen Propheten gesprochen, aber wahrscheinlich hat man gleichzeitig an jene Propheten gedacht, die im Zeitalter des 2. Tempels umgekommen sind oder die schon damals verfolgt worden sind. Der Grund, warum man damals soviel vom Martyrium der Propheten gesprochen hat, wird wahrscheinlich darin bestehen, dass man die Verfolgung der apokalyptischen Seher auf die alte biblische Zeit übertragen hat. Besonders interessant ist, dass in den Quellen viel über den Tod des Propheten Jesaja gesprochen wird. Dem Tod Jesajas wurde ein ganzes Buch gewidmet, nämlich die »Himmelfahrt Jesajas«, das wir schon früher erwähnt haben. Auch in der rabbinischen Literatur lesen wir über den Tod Jesajas unter dem jüdischen König Manasse<sup>7</sup>, z. B. im bT Jebamot 49 b. Warum hat man gerade über Jesaja gesprochen? Der Grund lag wahrscheinlich darin, dass das 53. Kapitel des Buches Jesaja im Zeitalter des 2. Tempels so ausgelegt worden ist, als würde es über den Tod des Propheten Jesaja selbst sprechen. Und so lesen wir auch in Apostelgeschichte 8 über den äthiopischen Eunuch, der im Buch Jesaja 53, 7–8 liest. Er fragt den Christen Philippus, der mit ihm geht: »Ich bitte dich, von wem sagt der Prophet? Von sich selbst oder von einem andern? Da tat Philippus seinen Mund auf und begann zu erklären, was da geschrieben steht und predigte ihm das Evangelium von Jesus.«

Aus dieser Stelle lernen wir zwei Dinge: Erstens, dass es wirklich Menschen gegeben hat, die Jes 53 auf Jesaja selbst bezogen haben, denn das fragt ja der äthiopische Eunuch. Wir erfahren dadurch auch, dass die Geschichte über den Tod Jesajas sehr verbreitet war. Das zweite, was wir aus den Worten der Apostelgeschichte lernen können ist, dass wir hier vielleicht das erste Zeugnis dafür haben, dass die ersten Christen Jesaja 53 als Worte

über den Tod Jesu ausgelegt haben. Gewöhnlich sehen die Christen in diesem Kapitel aus Jesaja den stärksten biblischen Beweis für die Wahrheit ihres Glaubens, aber es gibt Forscher<sup>8</sup>, die darauf mit Recht hingewiesen haben, dass Jesaja 53 wahrscheinlich nicht auf Jesus, weder durch Jesus selbst noch durch Paulus oder Johannes, bezogen worden ist, sondern dass das erste Zeugnis für eine solche Auslegung erst die angeführte Stelle aus der Apostelgeschichte ist, und dann die Worte des 1. Petrusbriefs, Kap. 2, 22–24. Es wird heute gewöhnlich angenommen, dass man, solange das Christentum im Judentum fest verwurzelt war, dieses Kapitel nicht auf Christus beziehen konnte, weil die übliche Auslegung des Kapitels es auf die Leiden des jüdischen Volkes bezog. Wir wollen jetzt unsere Betrachtungen zusammenfassen: Aus dem jüdischen Stoff und den Schriften, die wir angeführt haben, sehen wir, dass der Gedanke des Martyriums als Sühnetod und der Wichtigkeit des Leidens und Sterbens für Gott im Judentum besonders durch das Leiden der makkabäischen Märtyrer gestärkt worden ist. Wenn wir recht haben, dass das Buch Judith lange vor der Makkabäerzeit geschrieben wurde, sehen wir, dass die Idee der Läuterung und der Prüfung durch die Heimsuchung, durch die Heiden jedenfalls schon dort vorliegt. Wenn das Buch also wirklich so alt ist, dann findet diese Auffassung ihren Weg ins Judentum schon in der persischen Zeit. Und interessant ist, dass schon im Buch Judith der Tod der zwei Söhne Aarons offensichtlich als ein Martyrium verstanden wird, was denn auch später in der Kriegerrolle und in der rabbinischen Literatur vorkommt. Wichtig ist ferner, dass im Judentum die Idee existiert hat, dass der Tod der Frommen durch die Heiden Sühne für Israel bedeutet. Dieses Motiv kommt schon im 2. Makkabäerbuch (Kap. 7) vor. Und wirklich, wenn das Buch »Moses Himmelfahrt« am Anfang der makkabäischen Zeit geschrieben worden ist, wie Licht vermutet, dann ist dies vielleicht das älteste Zeugnis (eben aus der Makkabäerzeit) für den Sühnetod. Interessant ist dabei, dass in der »Himmelfahrt Moses« Taxo's Martyrium mit dem Kommen des Himmelreiches verbunden ist, in noch stärkerem Masse, als wir es im NT über den Sühnetod Jesu lesen; wahrscheinlich darum, weil das Himmelreich noch nicht in der endgültigen Form gekommen ist. Wir können also vermuten, dass es ursprünglich vielleicht solche Urchristen gegeben hat, die auch den Tod Jesu mit dem Kommen des Reiches verbunden haben. Wir sahen, dass die Essener das Leiden als ein läuterndes Leiden verstanden haben. Und obgleich wir bis jetzt keinen direkten Text haben, in dem über das essenische Martyrium als Sühnetod geschrieben ist, haben wir doch eine Andeutung in der Kriegerrolle, die vom Tode der Gerechten redet. Allerdings beinhaltet das Leiden hier nicht das Leiden eines Märtyrers, sondern den Tod der Kämpfer. Aber aus den Schilderungen bei Josephus können wir annehmen, dass auch die Essener die Idee des Sühnetodes ihrer Märtyrer schon entwickelt haben, und dass sie also dazu beigetragen haben, dass gerade in der Schicht des Christentums, die vom Essenismus beeinflusst ist, die Idee des Sühnetodes Jesu besonders betont worden ist. Wir haben auch gesehen, wie wichtig der Gedanke des Martyriums der Propheten für das antike Judentum gewesen ist, und wenn Jesus gesagt hat, dass er nach Jerusalem gehe, weil es sich schickt, dass ein Prophet in Jerusalem stirbt, sehen wir,

<sup>6</sup> Sh. Blank: The Death of Zacharia in Rabbinic Literature, Huca, 1937–8, S. 327; B. Marmelstein: Die Legende vom Blute des Zacharias, Jubiläumsbuch zu Ehren von S. Krauss, S. 161 (hebräisch).

<sup>7</sup> L. Ginzberg: The Legends of the Jews, Philadelphia, 1946, IV, S. 279; VI, S. 371, 374–5, 396.

<sup>8</sup> Morna D. Hooker: Jesus and the Servant, London 1959.

dass die Idee des Martyriums durch Jesus selbst angenommen worden ist.

Wir wollen noch einige Worte den Anfängen des Christentums widmen. In 1. Petr 3, 18 lesen wir: »Es ist ja auch Christus einmal gestorben um der Sünde willen, der Gerechte für die Ungerechten, damit er uns zu Gott führe, getötet nach dem Fleisch, lebendig gemacht nach dem Geist.« Dies ist vielleicht die älteste oder besser gesagt: die archaischste Stilisierung der Bedeutung des Todes Jesu. Hier wird Jesus der Gerechte genannt, der für die Ungerechten gestorben ist, damit er die Gläubigen zu Gott bringe. Es ist interessant, dass im NT das Motiv des Todes Jesu durch die Völker nicht besonders betont wird, obwohl er wirklich von den Römern hingerichtet worden ist. Der Grund hierfür ist ziemlich klar. Die Christen wollten sicherlich nicht besonders betonen, weder die Judenchristen noch die Heidenchristen, dass Jesus durch die Römer getötet worden ist, denn dadurch hätten sie erstens die Leute aus den Völkern dem Christentum entfremdet, und zweitens hätten sie einen ihrer Auffassung nach unnützen Konflikt mit den Römern heraufbeschworen. Wir lesen zwar in Lk 18, 32 parr., dass Jesus gesagt hat, dass er an die Völker ausgeliefert wird, aber vielleicht ist dies die einzige Stelle, in der dies ausdrücklich gesagt ist. Interessant ist es, diese Stelle mit Röm 4, 25 zu vergleichen. Nach der Auffassung Bultmanns<sup>9</sup> stammen diese Worte aus der Urgemeinde von Jerusalem. Dort heisst es: »der ausgeliefert worden ist, um unserer Übertretungen willen und auferweckt worden ist, um unserer Gerechtigkeit willen«. Sicher ist, dass die Worte: »der ausgeliefert worden ist wegen unserer Übertretungen« wirklich sehr archaisch klingen. Aber es wird nicht gesagt, an wen Jesus ausgeliefert worden ist. Und dabei war ja doch klar, dass er an die Römer ausgeliefert worden ist! Daraus folgt also, dass aus dem ursprünglichen Satz der Jerusalemer Gemeinde einfach die Worte »an die Völker« gestrichen worden sind. Anscheinend stand dort ursprünglich: »der ausgeliefert worden ist an die Völker wegen unserer Übertretungen und auferstanden ist, um uns Sühne zu bringen«. Aber es ist auch verständlich, warum Paulus die Völker hier nicht erwähnt: er ist ja selbst der Apostel der Völker.

Das Motiv von dem Tode der Propheten erscheint, wie gesagt, auch im NT. Nicht nur Jesus, sondern auch die späteren Judenchristen und das NT sehen in Jesus den endzeitlichen Propheten. An vielen Stellen wird sein prophetisches Amt betont. Z. B. sagt Jesus, dass es nicht schicklich ist, dass ein Prophet ausserhalb von Jerusalem sterbe (Lk 13,33). Dies ist also schon die Auffassung Jesu gewesen, wenn wir nicht überkritisch sein wollen.

Es gibt aber etwas speziell Christliches bei dem Gedanken des Sühnetodes Jesu. Die jüdischen Motive haben da eine ein wenig andere Bedeutung bekommen: Erstens ist es wichtig zu wissen, dass die Christen

glauben, dass Jesus nach dem Tode auferstanden ist; dadurch auch wurde das Drama des Gerechten durch einen Sieg Jesu über den Tod beendet, und seine Auferstehung wurde zu einem Beweis, dass er durch seinen Tod das erreicht hat, was die Juden von den Märtyrern erwartet haben, nämlich nicht nur den Tod besiegt, sondern auch die Sünden der Gläubigen ausgelöscht zu haben.

Zweitens muss betont werden, dass Jesus und seine Jünger geglaubt haben, dass er der Messias ist. Darum verband sich schon von Anfang an das Motiv des Sühnetodes der Gerechten durch die Völker mit dem messianischen Motiv. Die Christen haben von Anfang an immer gedacht, dass der Messias in die Welt gekommen ist, um zu sterben. Dadurch wurde der Glaube an den Sühnetod Jesu für die Sünden derer, die an ihn glauben, zu einem Zentralmotiv des christlichen Glaubens, und der Tod Jesu Christi für die, die an ihn glauben, wurde zum Zentrum und Fundament des gesamten Christentums. Dadurch wurde natürlich dann der Sühnetod des Gottessohnes für manche so konkret, wie er im Judentum nie erscheint. Denn für die Juden ist es zwar möglich, bildlich von diesen Dingen zu sprechen, aber ich kann mir schwer einen Juden heute vorstellen, der wirklich glauben würde, dass das konkrete Blut von den vielen Märtyrern oder besser gesagt: eines dieser vielen Märtyrer, zu denen ja auch Jesus gehört hat, eine direkte Kraft hätte als reinigendes Sakrament, das den Menschen aus dem Machtbereich der Sünde befreit.

Wir wollen noch einiges über die christlichen Märtyrer sagen. Und das, was jetzt kommt, folgt klar aus dem, was ich bisher gesagt habe. Bei den Juden wird immer die Sühnekraft betont derer, die für ihren Glauben als Märtyrer im Lauf der Jahrtausende gestorben sind. Dies kann von den christlichen Märtyrern unmöglich gesagt werden, denn dadurch würde man die einzigartige Sühnekraft des Todes Jesu schwächen, die eine besondere Bedeutung für das Christentum hat. Darum kann man also nicht sagen, dass die, die für den christlichen Glauben gestorben sind, Sühne für die Gläubigen bringen, sondern nur, dass sie gestorben sind, um Christus nachzufolgen. Es war aber unmöglich zu sagen, sie seien gestorben für die Sünden der Gemeinde oder der Kirche. Auf jeden Fall sahen wir die ausserordentliche Bedeutung der jüdischen Motive für das Martyrium im Bezug auf die Entstehung des Christentums. Es ist jedoch richtig, dass die Motive im Christentum teilweise eine andere Bedeutung bekommen haben, und dass sie, mehr noch als im Judentum, im Christentum eine zentrale Rolle spielen. Im Judentum hat das Martyrium bis in unsere Tage angedauert, und für uns Juden sind der Glaube und die Hoffnung derer, die in Israel als Märtyrer gestorben sind, eine Hoffnung, dass eines Tages die Heimsuchung beendet werden wird und dass sich für uns Gottes Verheissungen erfüllen werden, wie sie in der Heiligen Schrift geschrieben stehen, die heilig ist sowohl für die Juden als auch für die Christen.

<sup>9</sup> R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1958. S. 49.

Aus: Der Gefangene

Gericht ohne Gericht!  
Gerechtigkeit helfe den Rufenden!  
Sie suchen Dich!  
Im Kampf des Willens erheben sie sich  
Aus der Fäulnis.  
Martyrer der Gerechtigkeit.

An den Stirnen glänzen Silberstreifen.  
Sie wissen zu sterben  
Sie wissen zu lieben  
Sie rufen zum Leben  
Und halten aus bis zum jüngsten Gericht.  
Black E. Blochwitz

## II Die messianische Idee im hellenistischen Judentum\*

Von Dr. Jehoschua Amir (früher: Hermann Neumark), Dozent für hellenistisches Judentum und moderne jüdische Philosophie an der Universität Tel Aviv und an der Hebräischen Universität Jerusalem

Je rascher die Epoche des Zweiten Tempels ihrem Ende zugeht, desto mehr wächst die messianische Spannung innerhalb des Judentums im Land Israel. Nicht nur die erhitzte Fantasie der »Söhne des Lichts« in Qumran stellt die Schlachtordnung auf zum grossen Vernichtungskrieg gegen die »Söhne der Finsternis«, sondern auch die Einwohnerschaft von Stadt und Land, die unter dem Joch der römischen Machthaber seufzt, harrt ungeduldig der grossen Stunde der Erlösung, die doch nicht mehr fern sein kann, da der Spross aus dem Stamm Isaïs erscheinen, das Horn des Hauses Davids erhöhen und über Jerusalem und den Tempel die ihnen für die Endzeit bestimmte königliche Pracht bringen wird. Meist kurzlebige messianische Bewegungen schossen alle Augenblicke aus dem Boden, und die Bewegung, aus der dann das Christentum hervorgehen sollte, unterschied sich in ihren Anfängen kaum von örtlichen Erregungen solcher Art. Diese Bewegungen wurden teils von der römischen Herrschaft im Keim erstickt, teils führten sie zu blutigen Kriegen – vom Grossen Jüdischen Krieg bis zum Bar Kochba-Aufstand – bis sich die Gelehrten zu der Überzeugung durchdrangen, dass der physische Bestand des Volkes Israel bedroht sei, wenn sie nicht in äusserster Selbstverleugnung eigenhändig das gewaltige Feuer der Begeisterung löschten, das in weitere unzeitige Befreiungsbestrebungen auszubrechen drohte. Von dieser Art von Heldentum zeugen uns Predigten wie die über den Vers »Weckt nicht die Liebe und stört sie nicht auf, bis es ihr wohlgefällt«<sup>1</sup>.

Wie aber dachte man im hellenistischen Judentum über die Erlösung? Allerdings müssen wir vorausschicken, dass wir zur Beantwortung dieser Frage nur die jüdisch-hellenistische Literatur heranziehen können, die von einer dünnen Schicht jüdischer, griechisch schreibender Intelligenz getragen wurde. Dank der Papyrologie, die – in Ägypten zumindest – eine Fülle von nicht literarischen Dokumenten, die das dortige Alltagsleben widerspiegeln, ans Licht gebracht hat, haben wir wohl zu unterscheiden gelernt zwischen dieser Schicht und den Massen des Volkes, die Alexandrias jüdische Wohnbezirke füllten und die Landstädte bevölkerten. Professor Tcherikover<sup>2</sup> kam zu dem Schluss, dass das Leben der breiten Bevölkerung dem der Juden im Land Israel erheblich näher kam. Sicher ist es diese Schicht, die hinter den Unruhen stand, die unter den Juden in Ägypten, Nordafrika und Zypern zur Zeit des Kaisers Trajan aufbrachen; und auf diesem Hintergrund haben wir gewiss auch die weitgehende Unterstützung zu verstehen, die das Diaspora-Judentum den verschiedenen Unruhen und Kriegen im Land Israel entgegenbrachte. Wir müssen uns also hüten, in der jüdisch-hellenistischen Literatur

das Sprachrohr der jüdisch-hellenistischen Öffentlichkeit überhaupt zu sehen.

### I

Aber kehren wir zur oben angesprochenen literarischen Schicht zurück und stellen unsere Frage: Welchen Platz nimmt die messianische Erlösungshoffnung bei den griechisch schreibenden Juden ein? Zu diesen müssen wir natürlich auch Josephus rechnen, der zwar aus Jerusalem stammte, sich aber ein beträchtliches Mass an griechischer Bildung angeeignet hatte. Er ist unsere Hauptquelle zur anhaltenden messianischen Erregung insgesamt, von der oben die Rede war. Verständlicherweise nimmt er zu diesen Aufstandsversuchen eine negative Haltung ein. Verständlich, denn schliesslich schrieb er sein Buch über den Jüdischen Krieg im Auftrag des Kaiserhauses mit der klaren Anweisung, das Volk dadurch von weiteren Abenteuern abzuschrecken. Es besteht Grund zur Annahme, dass er diesem Befehl der Regierung nicht ungern nachkam, denn seine militärische Erfahrung hatte ihn überzeugt, dass ein weiterer Versuch, das römische Joch gewaltsam abzuschütteln, aussichtslos sei. Und wenn wir die Schmähungen und Verwünschungen in Betracht ziehen, die er von seiten seiner Volksgenossen ob seiner Kollaboration einstecken musste, lässt sich vermuten, dass sich in seinem Herzen ein gewisser Groll gegen jene Volksaufwiegler aufstaute; dann wären auch die Schimpfworte, insbesondere die Bezeichnung »Räuber«, mit denen er sie belegt, nicht unbedingt auf Kriechertum vor den Machthabern zurückzuführen. Auch in den »Jüdischen Altertümern«, die nicht gerade auf Bestellung geschrieben sind, distanziert er sich von allen Aktionen dieser Art; daher klingt die Saite der nahenden Erlösung in seinen Schriften nicht an. Zwar rühmt er das Volk Israel, insbesondere seinen Heldenmut, aber er achtet sorgfältig darauf, die jüdische Stärke durchgängig als Kraft zum Leiden zu kennzeichnen. Er wird nicht müde, den Geist der Selbstaufopferung hervorzuheben, in dem das Volk Israel – einzig unter allen Völkern und Zungen – bereit ist, um die Wahrung seiner Gesetze (= der Weisung) sein Leben dahinzugeben. Und dieses Lob ist dazu angetan, auf einen gebildeten Griechen, der den Ausspruch des frühen Philosophen Heraklit kannte, ein Volk müsse um seine Gesetze wie um seine Stadtmauer kämpfen, Eindruck zu machen. Aber ausgerechnet derjenige, der zum Geschichtsschreiber Israels grösster militärischer Leistung gegenüber den antiken Grossmächten bestimmt war, war ängstlich darauf bedacht, dieses tragische Heldentum nicht zu verherrlichen, sondern hob immer nur Disziplin und Kampfkraft des römischen Heeres rühmend hervor, das Israel und Jerusalem eroberte.

### II

Auch in Philons Welt wurde die Idee der messianischen Erlösung zurückgedrängt, aber aus erheblich anderen Gründen. Seine Seele war ganz platonisch völlig auf die

\* Hebräisch erschienen in »Machanayim« 124, Schevat 5730 (1970), S. 54–67. Übersetzt unter Anleitung des Verfassers von Angela von Kries, Tübingen.

<sup>1</sup> Hohes Lied 2, 7.

<sup>2</sup> In seinem Buch *The Jews in Egypt in the Hellenistic Roman Age in the Light of the Papyri* (hebr.), Jerusalem 1963.

Welt der Wahrheit, die Welt der Ideen, gerichtet, in der eigentlich nur die beiden grossen Wesenheiten Seele und Gott bestehen. Demgegenüber verblasst die Welt, die wir die wirkliche nennen. Nicht als ob die Realität ausschliesslich Lüge und Sinnestäuschung wäre: sie besteht, und der Mensch hat seiner Pflicht ihr gegenüber zu genügen – aber nur, um sie mit gutem Gewissen verlassen und sich dem einzig absolut Werthhaften zuwenden zu können: der Welt der Wahrheit. Die »Wirklichkeit« steht zwischen Wahrheit und Lüge, denn obschon sie nicht die absolute Wahrheit ist, hat sie der Schöpfer doch »im Blick« auf diese erschaffen; daher ist sie gewissermassen das Abbild der Wahrheit. Und sie hat teil an ihr. Und ebenso die »Volk Israel« genannte Wirklichkeit: Sein Wahrheitsanteil tritt uns entgegen aus der Etymologie des Volksnamens nach Philon, »der Gott schaut«, die Seele, der die Augen aufgetan sind, ihren Schöpfer von Angesicht zu Angesicht zu schauen. Und alles, was uns über Israel gesagt ist, gewinnt sein Gewicht aus dieser Hinweiskfunktion auf die seelischen Wahrheiten. Aber da »Israel« diese Bedeutung innewohnt, kommt auch dem Volk Israel als solchem ein relativ hoher Stellenwert zu – und Philon machte nicht nur schöne Worte, sondern wusste sich seinem Volk zu aktivem Dienst verpflichtet, als ein Mann von Format vonnöten war, es vor dem geistesgestörten Kaiser Caligula zu vertreten.

Und wie das konkrete, soziologische Israel seine Bedeutung gewinnt kraft der Hinweiskfunktion auf die Welt der Wahrheit, so auch die Worte der Weisung in ihrem schlichten Sinn – ihre Bedeutung beziehen sie ausschliesslich aus dieser Transparenz, die bei allegorischer Interpretation hervortritt. Und dasselbe gilt für die biblischen Gebote. Dank seiner Anerkennung des relativen Werts der Gebote in ihrem Wortsinn konnte Philon auf ihrer praktischen Einhaltung bestehen – im Gegensatz zur gesellschaftlichen Elite der alexandrinischen Judenschaft, die soweit gekommen war, das Joch der Gebote abzuwerfen mit der – aufrichtigen oder heuchlerischen – Begründung, die Gebote seien nicht zur konkreten Befolgung, sondern nur zur Betrachtung ihres allegorischen Sinnes gegeben. Trotzdem hält Philon – bei aller ideellen Distanz – soweit an der realen Welt und dem Wortsinn der Bibel fest, dass er den Geboten als konkreten Verhaltensnormen Verpflichtungskraft zuerkennen und lange Abhandlungen verfassen kann, in denen er sie klassifiziert und erläutert und das Genie von Mose, »dem Gesetzgeber der Juden«, preist, der kraft göttlicher Inspiration seinem Volk so vollkommene Gesetze gegeben hat, dass sie die der übrigen Völker übertreffen.

Und am Ende einer langen Reihe von Schriften über die biblischen Gebote kommt er auch auf die biblischen Verheissungen an ihre Befolger und Verwarnungen ihrer Übertreter zu sprechen. Auch in dieser Abhandlung, die hauptsächlich aus den beiden biblischen »Scheltreden«<sup>3</sup> schöpft, besteht er auf dem Wortsinn des Bibeltextes, aber auch dort wendet er seinen Sinn nicht von der Welt der philosophischen »Wahrheit«, die darin impliziert ist. Das wird deutlich an der Art, wie er den Inhalt der Schriftverse wiedergibt<sup>4</sup>:

»Und wenn sie die Strafen als Zurechtweisung

annehmen, in sich gehen und von ganzem Herzen Busse tun, ... werden sie der Gnade des barmherzigen und helfenden Gottes teilhaftig, der der Menschheit seine grosse und auserlesene Gabe darbietet, die *Verwandschaft mit seinem Logos, aus dem als dem Archetypus der menschliche Geist hervorgegangen ist*. Denn wenn sie an den Enden der Welt ihren Zwingherren dienen, sollen sie wie auf ein Zeichen hin alle an einem Tag frei werden.« Für den mit Philons Denkweise nicht vertrauten Leser bedürfen diese Worte einer Erklärung, und das liegt daran, dass sich das Erlösungsdrama bei ihm auf beiden Ebenen gleichzeitig abspielt, und diese in seiner Rede ineinander übergehen. Auf der Ebene der Wahrheit besteht eine Beziehung zwischen Gott und der Menschheit, das heisst der Seele jedes einzelnen Menschen, das heisst der Seele an sich. Die Seele, die sich von ihrem Wurzelstock gelöst hatte, vollzieht nun die innere Wendung, die Umkehr, und siehe – Gott seinerseits zieht sie wieder zu sich; aus unendlicher Ferne (den Enden der Welt) holt er sie wieder zu sich. Er gibt ihr teil an seinem Logos, jenem Zwischenbereich, in dem sich Gott und Seele begegnen. Dagegen auf der Ebene der hiesigen Welt geht die Rede auf Israel »im Land seiner Feinde«, das dorthin verbannt ist, weil es seinen Gott und seine Weisung verlassen hat, und siehe – er holt sie wieder zu sich. Und wenngleich diese Ebene für Philon nicht die absolute ist, so existiert sie doch, und Philon bestreitet sie nicht. Und so finden wir an der behandelten Stelle, am Ende seiner Schriftenreihe über die Gesetze der Bibel, das einzige Mal in dem ungeheuren Meer philonischen Schrifttums, die Hoffnung seines Volkes erwähnt. Und wenn er sich nicht herabgelassen hätte, ein einziges Mal, in einem halb volkstümlich gehaltenen Buch, ein wenig von der Höhe seines geistigen Elfenbeinturms herabzusteigen und wie ein gewöhnlicher Sterblicher zu reden, wüssten wir gar nicht, dass er sich innerhalb seines weiten Horizonts auch einen Winkel für die Endzeithoffnung bewahrt hat, wie sie im Volk lebendig war, der Höhe seines Gedankenflugs aber fern lag. Und es ist kein Zufall, dass er den Text des Pentateuch zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen wählt, und nicht die Prophetentexte, die zu diesem Thema ungleich mehr zu sagen haben; überhaupt benützte Philon die biblischen Schriften ausserhalb des Pentateuch recht wenig, und seine Kenntnis derselben fiel hinter seiner ins einzelne gehenden Kenntnis des Pentateuch in der Übersetzung der Septuaginta erheblich ab.

Gerade die folgende Darstellung weist einige bemerkenswerte Besonderheiten auf. Sicher stammen einige davon von Philon selbst, aber es ist erkennbar, dass auch aus der jüdischen Volksüberlieferung einige Züge auf ihn gekommen sind, die wir aus den übrigen Quellen nicht kennen. Die Erlösung besteht darin, dass plötzlich alle versammelt werden »an einem Ort, den Gott ihnen zeigen wird« – wo dieser Ort liegt, ist nicht gesagt. Diese Loslösung der Erlösungsvision von der irdischen Landkarte ist sicher Philons Werk, denn es ist doch wohl anzunehmen, dass allen Juden selbstverständlich war, dass Israel ins heilige Land und zum damals noch intakten Tempel versammelt werden würde. Ausser dieser individuellen Abänderung gibt er vermutlich die in seiner alexandrinischen Heimatgemeinde übliche Version. Diese Anschauung sieht das jüdische Volk nämlich als Volk im Exil, und sie hat keine reale Bedeutung für diejenigen, die schon im Land sitzen und dort die grosse

<sup>3</sup> 3. Mose 26 und 5. Mose 28.

<sup>4</sup> Die folgenden Zitate stammen aus Philon, Über Lohn und Strafe 163–172.

Wende erwarten, die ihnen die Erlösung bringen wird, sondern kennt nur die Verbannten, denen Befreiung verheissen ist. Dazu braucht Philon weder Kriege noch Siege, denn »sie werden sie freilassen, weil sie sich scheuen, über Bessere zu herrschen«. Hier sind also alle kriegerischen Aspekte der Erlösungsepoche ausgeschaltet, all die messianischen Kämpfe mit Gog und Magog, all die Schrecknisse und wunderbaren Errettungen, die in den landläufigen Darstellungen mit der Verwirklichung der Erlösung verbunden sind. Sicher betonten nicht alle diese Seite der Erlösung mit derselben Begeisterung und demselben sorgfältigen Eingehen auf die militärisch taktischen Einzelheiten, wie wir sie vom »Krieg der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis« (aus Qumran) kennen, aber wahrscheinlich fehlte dieser Zug doch in keiner der volkstümlichen Vorstellungen dieser Zeit, sei es im Mutterland oder in der Diaspora. Bei Philon setzen sich die Tugenden ohne Gewaltanwendung durch. Sobald sich das Volk der Gerechten vor den übrigen Völkern in seiner vollen Grösse erhebt, werden jene von der Erkenntnis überwältigt, dass die bisherige Weltordnung verkehrt war. Denn für die in der griechisch-römischen Welt herrschende Staatstheorie ist Gerechtigkeit keineswegs identisch mit Gleichheit. Es ist rechtens, lehrte Aristoteles, dass die Guten über die Geringeren herrschen. Selbst die Einrichtung der Sklaverei ist in seinen Augen kein Unrecht, denn das Verhältnis Herr/Knecht zwischen dem höher Entwickelten und dem Unterlegenen kommt nicht nur den Herren, sondern auch den Knechten zugute, weil der Herr am besten weiss, was wirklich gut für sie ist. Und damit rechtfertigen spätere Philosophen auch Roms Herrschaft über die übrigen Völker. Die Versklavung eines Volkes kann zu seinem Besten dienen. Die Frage ist also nur, ob das geknechtete Volk wirklich als minderwertig zu betrachten ist. Nun aber, mit dem Anbruch der Erlösung, werden die Völker, laut Philon, von der Erkenntnis überwältigt »dass sie nicht gegen ein unscheinbares und vernachlässigtes Volk gefrevelt haben, sondern gegen Leute von hoher Abstammung, in denen noch der Funke ihres Adels glimmt, der nur wieder angefacht zu werden braucht, auf dass sie wiederum in vollem Glanz erstrahlen«. Wir verstehen, was mit diesem »Adel« gemeint ist: Israel ist nicht von der Art der Völker, denen die Knechtschaft wohl ansteht. Bisher haben die Heiden dieses Volk falsch eingeschätzt. Noch hassen sie es, »lachen zu ihrem Stöhnen, beraumen öffentliche Festlichkeiten zu Ehren ihres Unglücks an, und am Tag ihrer Trübsal sitzen sie zu Geschmause und Gelage«. Die mit Israels Auszug von ihnen fällige Ernüchterung der Gottlosen erinnert an die Darstellung der »Weisheit Salomos«<sup>5</sup>, obwohl dort vom Gerechten und Gottlosen als von Individuen und nicht als Gruppen die Rede ist: »Dann wird der Gerechte erwidern können seinen Bedrängern und denen, die ihn und sein Tun verachten. Wenn sie sehen, befällt sie Furcht und Schrecken, und sie werden zuschanden ob seiner unverhofften Errettung. Sie werden sich grämen und seufzen vor Beklemmung und sprechen in ihrem Herzen: Ist der's, der uns Hohn und Spott war? Was sind wir für Toren! Wie ist er nun unter die Gotteskinder und Heiligen gerechnet! Siehe, wir sind vom Weg der Wahrheit abgeirrt, nicht warnte uns das Licht der Gerechtigkeit und die Sonne leuchtete uns

nicht.« Allerdings während diese Ernüchterung der Gottlosen in der »Weisheit Salomos« erst in der kommenden Welt beginnt, wo der Gerechte in all seiner Pracht vor ihnen stehen wird, kommt die Reue der Völker über ihre Misshandlung Israels bei Philon schon in dieser Welt. Und dieser Unterschied ist nicht zufällig, denn darin bestand schon immer der Unterschied zwischen der Stellung des einzelnen und der des Volkes im Glauben Israels, dass das individuelle Problem vom Gerechten, dem es übel, und vom Bösen, dem es wohl ergeht, erst in der kommenden Welt gelöst wird, dagegen die Gerechtigkeit, die der Gott der Geschichte dem Volk Israel widerfahren lassen wird, dieser Welt zugehört.

Die Herren »werden sich scheuen, über Bessere zu herrschen«. Daher bleibt ihnen nichts anderes übrig, als sie freizulassen, alle an einem Tag, und ihnen zu erlauben, den Ort ihrer Bestimmung aufzusuchen. Es ist stark zu bezweifeln, dass auch die Mengen, die Alexandrias jüdische Stadtviertel bevölkerten, sich den Ablauf in so pazifistischer Weise vorstellten. Allzu viel Groll gegen die Heiden hatte sich in ihnen aufgestaut, zumal wenn wir die Abfassung dieser Stelle nach den blutigen Judenverfolgungen in Alexandria ansetzen, die Philon selbst in seiner Schrift »Gegen Flaccus« beschreibt. Und ein fernes Echo jener volkstümlichen Vorstellungen vom Tag der Befreiung ist vielleicht zu vernehmen in einer Andeutung, die sich in Philons Rede eingeschlichen hat, wenn er uns erzählt von der Schadenfreude über der Juden Unglück, die jetzt bei ihren Feinden herrscht, und hinzufügt, dass an jenem Tag »ihre Greuelthaten ihren gebührenden Lohn empfangen werden«. Ihm liegt es nicht, uns hier die Heimsuchungen zu schildern, die über sie kommen sollen, aber höchstwahrscheinlich hätten die einfachen Leute unter den Juden zu diesem Thema mehr zu sagen gewusst.

Über die Einholung der Juden an einen Ort weiss Philon zu berichten, dass »eine göttliche Erscheinung ihnen den Weg weisen wird, grösser als alles, was menschliche Natur umfasst, eine Erscheinung, die verborgen sein wird vor den Augen der anderen und sichtbar nur den Heimkehrern aus der Gefangenschaft«. Hier folgt Philon offensichtlich einer volkstümlichen Tradition. Denn er selbst kennt zwar mancherlei Zwischenbereiche zwischen göttlich und menschlich, aber dabei handelt es sich nicht um »Erscheinungen«, die dem natürlichen Auge sichtbar wären. Diese Bereiche bei Philon, der »Logos« oder die »Mächte«, sind geistig. Ich möchte nicht sagen »nur geistig«, denn – wie schon ausgeführt – nimmt das Geistige bei Philon einen höheren Rang ein als das Sinnliche. Die Seele, die nach Gott verlangt, kann bis zu solcher »Macht« gelangen, aber diese Mächte haben keinerlei Beziehung zum Raum, und überhaupt hat eine Erscheinung, die dem Volk vorangeht, »ihnen den Weg zu weisen«, in Philons eigener geistiger Welt sicherlich keinen Platz. Der Unterschied zwischen Philons Denken in dieser Sache und dem jüdisch volkstümlichen Denken wird sofort deutlich, wenn wir einen Blick werfen auf die einzige Stelle, an der die »Weisheit Salomos« den Logos erwähnt. Bei der Beschreibung der Ausrottung der Erstgeborenen heisst es<sup>6</sup>: »Dein allvermögender Logos stieg herab vom himmlischen Königsthron wie ein Kriegsheld, furchtbar im Streit, in das der Vernichtung anheimgegebene Land, und in seiner Hand strikter

<sup>5</sup> Ein jüdisch-hellenistisches Werk wohl aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert; das Zitat steht 5, 1–6.

<sup>6</sup> Ebd. 18, 15 f.

Befehl wie ein scharfes Schwert, und bei seinem Stehen füllte er alles mit Tod, und bei seinem Gehen über die Erde reichte er bis an den Himmel.« Treffend haben die Forscher zu dieser Stelle bemerkt, dass der Verfasser der »Weisheit Salomos« die Elemente seiner Beschreibung aus 1. Chron. 21,16 genommen hat, wo es heisst: »Und er sah den Engel des Herrn stehen zwischen Erde und Himmel und ein gezücktes Schwert in seiner Hand«, das heisst, er versteht den »Logos« als Engel. Philon dagegen, wo er in den biblischen Erzählungen auf die Gestalt des Engels stösst, versteht umgekehrt den Engel als Logos oder als »eine der Mächte«. Und wenn Philon hier anders verfährt, ist klar, dass er diesmal ein volkstümliches Motiv aufgreift. Wahrscheinlich begnügte sich das Volk nicht mit der einfachen Bezeichnung »Erscheinung«, sondern sprach von der Wolken- und Feuersäule, die dem Volk am Tag seines Auszugs aus Ägypten vorangingen. Philon jedoch fügt ein wunderbares Motiv hinzu, für das er keinen biblischen Anhaltspunkt hat, und das mir auch aus dem Midrasch so nicht bekannt ist: die »Erscheinung«, die nur die Juden selbst sehen können, vor den Augen der Heiden dagegen verborgen ist. Auch dieser Zug sieht nicht nach Philons eigener Erfindung aus, da er nicht eben mit solch einem Sinn für das Wunderbare begabt ist. Dagegen passt er in die Vorstellungswelt der ägyptischen Juden. Denn im 3. Makkabäerbuch<sup>7</sup> haben wir eine parallele Erscheinung. Dort erscheinen in der Stunde der höchsten Gefahr für die Juden zwei ehrfurchterregende Engel, die von den Toren des Himmels herabsteigen und »allen sichtbar sind ausser den Juden«. Hier heisst es zwar umgekehrt: nur die Juden sehen und die anderen nicht. Aber dieser Unterschied ist in der Verschiedenheit der jeweiligen Situation begründet. Dagegen bei der Steigerung des Wunders dadurch, dass die himmlische Erscheinung den einen sichtbar, den anderen verborgen ist, handelt es sich um dasselbe Motiv. Und es genügt, an den Engel zu erinnern, der zunächst der Eselin erscheint, bevor er sich Bileam kundtut, um zu begreifen, dass hier eine frühe Überlieferung vorliegt.

Diese Erlösung, sagt Philon weiterhin, erlangt das Volk durch das Verdienst dreier Fürsprecher. Zwei davon, der erste und der dritte, sind wohl die Frucht philonischen Denkens: Der erste ist »Güte und Rechtschaffenheit dessen, den sie anrufen« und der dritte: der gute Lebenswandel der Juden selbst. Es ist nicht leicht zu sehen, wie eine volkstümliche Quelle die göttliche Gnade einerseits und Israels vollzogene Umkehr andererseits als »Fürsprecher« für Israel hätte darstellen können. Der zweite Fürsprecher dagegen ist die »Gerechtigkeit der Häupter des Volkes, die ihrem Schöpfer beständig dienten . . . und es kommt ihnen zu, dass ihr Flehen für ihre Söhne und Töchter nicht leer zurückkehrt, denn der Herr hat ihnen als Lohn ihrer Gerechtigkeit verliehen, dass er ihr Gebet erhöhe«. Das ist natürlich eine in der rabbinischen Literatur sehr tief verwurzelte Vorstellung: Die Erlösung kommt durch »Verdienst der Väter«. Der Heilige, gelobt sei er, »gedenkt der guten Werke der Väter und bringt den Erlöser ihren Kindeskindern«<sup>8</sup>. Aber so nahe diese Vorstellung einem Menschen liegt, der

in rabbinischer Tradition zu Hause ist, so sehr fällt sie in Philons Denken aus dem Rahmen. In seinem Buch »Leben Abrahams« beschreibt Philon Abraham als vorbildliche Persönlichkeit und zählt seine Tugenden auf, sieht ihn aber gar nicht im Zusammenhang mit dem Volk, dessen Stammvater er war. Und ebensowenig ist die Verheissung erwähnt, dass Gott auch fürderhin sein Flehen für seine Kinder erhören werde. Und man kann sagen, dass die blosse Vorstellung, dass ein Mensch aus familiären Banden – materiellen oder ideellen – Nutzen ziehen könnte, für Philon in der Konsequenz der stoischen Ethik tabu ist. In seinen Büchern predigt er viel gegen Söhne, die aufgrund ihrer Abstammung Rechte beanspruchen, und häufig wird dem nach sittlicher Vollkommenheit strebenden Menschen der Rat erteilt, sich von den Blutsverwandten loszusagen und als Verwandte nur die zu betrachten, die ihm an ethischem Niveau nahestehen. Folglich kann die Berufung aufs Verdienst der Väter bei Philon nur eine Entlehnung sein. Was bei den beiden anderen Fürsprechern nicht der Fall ist, deren Ursprung aus einer volkstümlichen Quelle nicht recht einleuchten will. Ich vermute, dass die – schriftliche oder mündliche – volkstümliche Quelle, aus der Philon schöpfte, nur die Väter enthielt. Gleichwohl nehme ich an, dass sich auch die Dreizahl der Fürsprecher in derselben Quelle findet, aber dabei handelt es sich ganz schlicht um Abraham, Isaak und Jakob. Und offensichtlich war diese Quelle formal auch eine predigthafte Entfaltung der Motive aus den beiden Scheltreden, und dann stellt der Abschnitt über die drei Fürsprecher eine Predigt dar über den Vers 3. Mose 26, 42: »Und ich will gedenken meines Bundes mit Jakob und auch meines Bundes mit Isaak und auch meines Bundes mit Abraham will ich eingedenk sein.« Wenn meine Vermutung zutrifft, müssen wir annehmen, dass Philon zwar im Rahmen der volkstümlichen Predigt, dem er sich diesmal einfügte, das Motiv vom Verdienst der Väter übernahm, sich aber, da ihm die Vorstellung »unphilosophisch« erschien, einen Weg fand, einen persönlichen Zug hinzuzufügen, der seiner Denkweise gemässer war, ohne die vorgefundene Formel von den »drei Fürsprechern« aufgeben zu müssen.

Dem ganzen Abschnitt, den wir hier analysiert haben, ist sicher keine zentrale Bedeutung in Philons Denken beizulegen. Sicher ist es eher in seinem Sinn, Israel als Symbol zu beanspruchen für die Seele, die »Gott schaut« (nach seiner fragwürdigen Etymologie) und die Rückkehr des Volkes aus dem Exil als Symbol für die Seele, die ihre Verbindung mit ihrem göttlichen Ursprung verloren hatte und nun Busse getan und sich Tugenden erworben hatte, die sie zum mystischen Erleben vorbereiten – aber jedenfalls ist uns wichtig zu wissen, dass er gegebenenfalls, wenn er einen erhebenden und erbaulichen Gedanken braucht, um sein grosses, vielbändiges Werk über die biblischen Gebote nach den Regeln der literarischen Kunst geziemend abzuschliessen, aus dem Elfenbeinturm seiner abstrakten Vorstellungen herabsteigen und – für eine kleine Weile nur – die nationale Hoffnung in ihrer volkstümlichen Form aufnehmen kann. Und wenn er auch nach bestem Vermögen diese volkstümliche Form seiner Denkweise anzupassen sucht, so haben wir doch gesehen, dass es möglich ist, aus seiner Darstellung einen Kern nationaler Überlieferung herauszuschälen, der ein paar Motive enthält, um die wir ohne ihn nicht wüssten.

<sup>7</sup> Das sogenannte 3. Makkabäerbuch, vielleicht noch im ersten vorchristlichen Jahrhundert entstanden, berichtet von Judenverfolgungen im ptolemäischen Ägypten; die angeführte Stelle steht 6, 18.

<sup>8</sup> So wird Gott in der ersten Benediktion des täglichen Achtzehngebetes gepriesen.

### III

Viel mehr gewinnen wir für unser Thema aus einer anderen Quelle, deren literarisches Niveau an das philonische bei weitem nicht heranreicht, die uns aber gerade darum ungleich grösseren Einblick in die Volksseele gewährt. Gemeint ist der Teil des Volkes, der mit Stolz auf den Tempel zu Jerusalem, die Priester und das Volk ringsum blickt, selbst aber im Ausland lebt, griechisch versteht und sogar einen gewissen Ausschnitt aus der griechischen Literatur kennt, der lebt in einer Atmosphäre von Mythen und Volkserzählungen und der Versuchung nicht widerstehen kann, von den Geschichten seiner fernen und nahen Nachbarn zu übernehmen, was ihm mit seiner Treue zum Gott Israels vereinbar scheint. Wir müssen uns hier mit einer der seltsamsten Erscheinungen der jüdisch-hellenistischen Literatur befassen, deren Wertung bis zum heutigen Tag heftig umstritten ist, mit den sibyllinischen Orakeln. Dabei handelt es sich um Bücher griechischer Dichtung im Versmass des Epos (Hexameter), die durchsetzt sind mit Stücken aus der heidnisch prophetischen Literatur, deren allgemeine Tendenz aber offenkundig dahin geht, die Botschaft vom Einen Gott und seinem auserwählten Volk unter den Heiden zu verkünden. Und ohne Zweifel erreichte die Botschaft der Sibylle weite Schichten der Gesamtbevölkerung, die für Philons erhabene Worte und Gedanken gar nicht ansprechbar waren, weil es ihnen an der zu ihrem Verständnis nötigen Bildung fehlte. Die Orakel-Literatur dagegen war für jedermann zugänglich, und ausserdem hatte sie die Macht, die Geister der Menge zu erregen und ihr auf jene Zukunft hin, die sie verkündigte, Befürchtungen und Hoffnungen einzupflanzen. Wir wissen aus dem Zeugnis griechischer und römischer Historiker, dass Zukunftsprophezeiungen, die in Krisenzeiten im ganzen Gebiet des römischen Imperiums von Mund zu Mund gingen, ein Mass an Glauben fanden, das wir nicht für möglich halten würden.

Wer ist diese Sibylle? Zum ersten Male hören wir von ihr im sechsten Jahrhundert vor der Zeitrechnung; damals ist sie erwähnt als Prophetin, die im Zustand geistiger Zerrüttung Unheil verkündet, ohne dass jemand sie befragt hätte. Von Anfang an ist sie eine sagenhafte Gestalt, und von ihr wird erzählt, sie werde tausend Jahre alt. Die früheste Kunde von ihr führt uns an die kleinasiatische Küste, aber die Vermutung ist begründet, dass die Gestalt der Sibylle in die ionische Kulturwelt aus den Ländern des Ostens kam, vielleicht aus Persien. Zunächst war nur von einer Sibylle, im Singular, die Rede, aber die Vielzahl der in verschiedenen Gebieten umlaufenden Weissagungen führt dazu, dass sich die erste Sibylle im Lauf der Zeit in verschiedene Gestalten teilt, bis im ersten Jahrhundert vor der Zeitrechnung ein römischer Schriftsteller eine Liste von zehn Sibyllen aufzustellen weiss, von denen einige bereits Eigennamen führen. Diese Sibyllen vertreten verschiedene Länder, Persien, Babylonien, Ägypten, Kleinasien, Rom u.s.f.; was Wunder, dass sich der ständig wachsenden Zahl schliesslich auch eine »hebräische« Sibylle zugesellt! Es wäre fehl am Platz, hier von Fälschung zu reden, wie es einige – jüdische und nichtjüdische – Forscher getan haben und noch tun. Wenn mit »Fälschung« gemeint ist, dass im Namen der Sibylle Verse gedichtet werden, die sie nicht geschrieben hat, so hat es vermutlich nie andere als »gefälschte« sibyllinische Verse gegeben. Denn ob jemals eine Frau, die sich wenigstens ungefähr mit der

sagenhaften Gestalt der Sibylle deckt, leibhaftig existiert hat, ist äusserst zweifelhaft. Wenn dem aber so ist – so gut wie Dichter aller Nationen, die Orakel-Literatur verfassten, sich den Namen der Sibylle beilegen konnten, stand es einem jüdischen Schriftsteller frei, dies zu tun. Sinnvoll wäre die Benennung als »Fälschung« nur, wenn damit gesagt sein sollte, dass der jüdische Schriftsteller als griechischer Heide auftritt, um seine hellenistischen Leser zu umgarnen und gegen die Tradition ihrer Väter aufzuwiegeln. Aber wer nachliest am Ende des ältesten der jüdisch-sibyllinischen Bücher (des dritten in der Sammlung, die über christliche Redaktoren auf uns gekommen ist), mit welchem Ingrimme die Sibylle sämtliche heidnischen Stammbäume und Herkunftsorte, die Leute ihr anzuhängen gewagt haben, zurückweist und sich als Noahs Schwiegertochter proklamiert, die nach der Sintflut aus der Arche gestiegen sei, wird nicht gerade behaupten können, dass die Sibylle ihre jüdische Herkunft zu vertuschen suche.

Es ist allerdings richtig, dass der jüdisch sibyllinische Schriftsteller sich nicht scheut, die prophetischen Schriften von anderen Völkern zu benutzen. Ein ganzer Wust von Weissagungen – fast ausschliesslich unheilvoller Natur – über verschiedene Städte und Inseln der griechischen Welt, vom Schwarzen Meer bis an die nordafrikanische Küste und bis Sardinien und Korsika, stammt sicher nicht von ihm. Und wie kam er darauf, dieses ganze hellenistische Material in sein Werk einzubeziehen? Wie jeder Sibyllist sieht sicher auch er sich als Fortsetzer einer weiten literarischen Tradition, und seine Sibylle ist von den übrigen sibyllinischen Gestalten nicht grundsätzlich unterschieden. In einer Hinsicht filtert er das ihm unterkommende alte Material sehr sorgfältig: Nie wird er seiner Sibylle einen Ausspruch in den Mund legen, aus dem sich eine Bestätigung der Existenz heidnischer Götter heraushören liesse. Aber abgesehen davon sah er keine Veranlassung, altes prophetisches Material zu verwerfen, das sicher schon mündlich und schriftlich mancherlei Umgestaltung erfahren hatte, bis es die Form erhielt, in der es vorfand.

Komplizierter als sein Verhältnis zu diesen griechischen Überlieferungen ist sein Verhältnis zur »babylonischen« Sibylle. Die vorhin erwähnten Listen von Sibyllen führen eigentlich neben den übrigen Sibyllen keine auf, die sie einfach die »hebräische« nennen, sondern sie reden von einer babylonischen Sibylle, die manche lieber als hebräische bezeichnen würden. Damit ist angedeutet, dass der jüdische Verfasser einen literarischen Komplex der »babylonischen Sibylle« vorfand, ihn überarbeitete und in den jüdischen Rahmen fasste, in dem er uns heute vorliegt. Darin unterschied er sich kaum von den christlichen Sibyllisten nach ihm, die wiederum seinem Werk einen christologischen Anstrich verliehen – und dank dessen bewahrten die verschiedenen christlichen Konfessionen diese Literatur, kopierten sie in verschiedenen Handschriften und retteten so dieses seltsame Machwerk für die Nachwelt.

### IV

Aber nun ist es an der Zeit zu fragen: Was haben diese späten Sibyllen, die babylonische und jüdische, zu verkünden? Wir wollen gleich noch die persische hinzunehmen, denn man nimmt ohnehin an, dass sich während der persisch-medischen Herrschaft im Zwei-

stromland eine weitgehende Verschmelzung von parsistischen Lehren mit dem reichen Erbe jener Wiege der Kultur vollzogen hat. Parsistische Auffassungen, nach denen sich die Weltalter gliederten in eine Herrschaft des Gottes des Lichts und eine des Gottes der Finsternis, bis schliesslich das Licht über die Finsternis siegen werde im Zeitalter der allgemeinen Glückseligkeit am Ende der Tage, vermengten sich mit der babylonischen Astrologie, die einzelne Zeiten unter die Herrschaft verschiedener Gestirne stellt. So nimmt es nicht wunder, dass die erste Station auf dem Siegeszug des persischen Lichtgotts Mithras in der ausgehenden Antike Babylonien war. Offenbar benützten die Religionen Persiens, die sich im Zweistromland angesiedelt hatten, sehr bald auch die Sibylle für ihre religiöse Propaganda – so dass sich von der oben erwähnten »babylonischen« Sibylle nur schwer sagen lässt, ob sie ursprünglich babylonisch oder persisch war.

Aber zunächst müssen wir die neue politische Funktion verstehen, welche die Sibylle seit den Eroberungszügen Alexanders des Grossen übernahm. Sie wurde von da an zum Sprachrohr der unterjochten Völker Asiens in ihrem Protest gegen den europäischen Eroberer. Kein Wunder, dass überall, wo unser sibyllinischer Schriftsteller Abschnitte erhalten hat, in denen Alexander vorkommt, das Verhältnis zu ihm absolut negativ ist. Bekanntlich ist die rabbinische Literatur anders eingestellt, aber wer die sibyllinische Tradition fortsetzt, gerät ohne weiteres auch ins Fahrwasser der ihr eigentümlichen politischen Wertsetzungen. Und hier erscheint ein Motiv, das von nun an zum wesentlichen und beständigsten der ganzen weiteren Entwicklung der sibyllinischen Literatur wird: Die Sibylle wird in der Folgezeit zum mächtigen Organ für den Verzweiflungsschrei und Racheruf des eroberten Asien gegen den Bedrucker, und als die Weltherrschaft von den hellenistischen Potentaten ans römische Imperium übergeht, wird Rom zum Hauptangriffspunkt der sibyllinischen Prophetie. Und Kaiser Augustus wusste wohl, was er tat, als er Befehl gab, alles östlich sibyllinische Material in Reichweite der römischen Militärverwaltungen einzuziehen und zu verbrennen. Denn die Vorwürfe und Schmähungen gegen Rom fanden im ganzen Bereich des Imperiums williges Gehör, und schon hundert Jahre vor Augustus, als König Mithridates von Pontus die römische Herrschaft bis in die Grundfesten zu erschüttern suchte, bekam Rom am eigenen Leib zu spüren, wie sehr es ihm gelang, Sympathie und aktive Unterstützung der Griechenwelt zu seinen Gunsten zu buchen – und die Rolle, die Orakel aus dem Mund der Sibylle bei diesem Propagandafeldzug spielten, ist sicherlich nicht gering zu veranschlagen.

Damit kommen wir zu unserem eigentlichen Thema. Die sibyllinische Literatur wurde nunmehr zum Arsenal für Aufrufe zum Aufstand und zur Erlösung. Noch bevor sie in jüdische Hände gelangte, enthielt sie bereits Vorstellungen vom grossen König, der sich in den Ländern des Ostens erheben wird – meist ist der Ort seines Königtums nicht genau angegeben, und so exakte geographische Daten sind ja auch nicht im Sinn einer solchen prophetischen Literatur – der das Joch der verhassten Unterdrücker zerbrechen und ihnen die Misshandlungen, die sie ihren Opfern angetan haben, heimzahlen wird. »Soviel Steuern Rom von Asien eingezogen hat, dreimal soviel wird sich Asien dereinst von ihm zurückerstatten lassen und ihm vergelten seinen Hochmut und seine

Bosheit; und soviel Asiaten Sklaven waren in den Häusern Italiens, in zwanzigfacher Zahl werden sie dereinst nach Asien kommen und Sklavendienst tun in dürftigster Armut, und Tausende werden Vergeltung leiden.« Für Asien wird die Glücksstunde schlagen, es wird sich von allen Verheerungen, die über es hingegangen sind, erholen können, und Fruchtbarkeit, Gerechtigkeit, Friede und Sicherheit werden zu ihm zurückkehren. Mit dem Zerbrechen der römischen Herrschaft wird Asien einen Aufschwung nehmen, und der Dichter fügt hinzu, dass selbst Europa wiederum Heil widerfahren wird nach Aufhebung des Fluchs von den Völkern. Es leuchtet ein, dass der jüdische Dichter diese ganze Weissagung aus babylonischen und persischen Quellen übernommen hat; denn für ihn spielt die Auseinandersetzung ja nicht zwischen Asien und Europa. Im Gegenteil, mit Recht ist darauf hingewiesen worden, dass in der historischen Epoche, der die frühesten jüdischen Texte nach klaren Indizien angehören, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor der Zeitrechnung, Israels Gegner das seleukidische Syrien war, das heisst eine ausgesprochen asiatische Grossmacht, nach Rom dagegen schickt Judas der Makkabäer Gesandte, die eine Freundschaftserklärung erlangen. Damit ist von vornherein klar, dass antirömische Verse, sofern sie sich in jüdischen Quellen finden, aus späterer Zeit stammen müssen.

Trotzdem fühlt sich der Dichter von der sibyllinischen Verheissung des Königs, der sich im Osten erheben wird und geknechtete Völker vom Joch des Unterdrückers befreien, angesprochen. Die im Herzen des jüdischen Dichters lebendige Erlösungsvision macht ihn empfänglich für Erlösungssehnen auch bei anderen Völkern. Und erst recht, wenn der »König von Osten« ganze Bibelverse in ihm aufklingen lässt, wie etwa »Wer hat erweckt den vom Anfang her, in ihre Fusspur beruft ihn die Wahrheit«<sup>9</sup>. Unserem kritischen Denken fällt es nicht schwer, zwischen den Verkündigungen des Königs, der »Asien« befreien wird, und dem König, auf den Israel hofft, zu unterscheiden. Aber dem Dichter verschmelzen verständlicherweise beide Bereiche.

Jedoch wenn wir uns die besonderen politischen Bedingungen vor Augen halten, unter denen die früheste Schicht jüdischer Sibyllistik entstanden ist, wird uns deutlich, dass die beiden Bereiche einander noch näher stehen, als auf den ersten Blick ersichtlich. Uns ist selbstverständlich, dass die messianische Idee mit der »Erlösungsidee« identisch ist. Und wir denken dabei an Israel im Exil oder jedenfalls in Bedrängnis, das den Erlöser herbeisehnt, der es »von Knechtschaft zu Freiheit« führen wird. Und man kann allerdings sagen, dass Israel solche Stunden kannte, auch während es im Lande wohnte. Was wir von den Tagen der Verfolgung durch Antiochus erfahren, zeugt von einem gequälten, elenden Volk, das ungeduldig des Erlösers harrt, der vom Himmel kommen soll und den furchtbaren Leiden ein Ende setzen. Aber die Abfassungszeit der hier zu behandelnden Dichtwerke war keine solche Periode. Sie wurden geschrieben zu einer Zeit, da nicht nur der Tempel bestand, sondern Israel sogar ein eigenständiges Königtum erlangt hatte. Und das ist es, was den ersten Gesängen der jüdischen Sibylle ihre Besonderheit in der Geschichte der messianischen Idee verleiht: Hier haben wir Juden vor uns, die weder die Schmach des Exils noch

<sup>9</sup> Jesaja 41, 2 in Bubers Übersetzung.

das Joch der Fremdherrschaft tragen. Auch denjenigen, die nicht im Land wohnen, steht der Weg dorthin offen, und sie strömen zuhauf in die heilige Stadt mindestens dreimal im Jahr. Wenn dem so ist, was bedeutet diesen Juden, die ein unabhängiges Leben führen, die messianische Erwartung? Wenn der Erlöser kommt – wen hat er noch zu erlösen?

Wir haben die Erlösungsvision bei Philon gelesen, aber dort ist die Situation eine ziemlich andere. Zwar steht der Tempel noch fest, aber die Hand der römischen Herrschaft lastet schwer auf den Bewohnern. Das Land war ständig Verfolgungen ausgesetzt, und offenbar waren der Juden nicht wenige, die diesem Druck nicht standzuhalten vermochten und auswanderten – nach Ägypten, Rom oder anderwärts, innerhalb des römischen Imperiums und sogar ausserhalb. Und wenn sich dann das Volk die Stunde der Erlösung vorstellt, sieht es vor sich einen erneuten Auszug aus Ägypten und Sammlung der Zerstreuten, da das Leben im Land Israel wieder frei ist. Und solange die Unterdrückung im Land nicht aufhört, fühlt sich der Jude im Exil wie als Kriegsgefangener, denn auch seine Einwanderung ins Land Israel würde ihn aus dieser Lage nicht befreien. Von daher werden die ganzen Motive von der Sammlung der Zerstreuten bei Philon verständlich. Der Messias – oder in Philons Sprache: die göttliche Erscheinung – ist also notwendig, um die Verbannten Israels aus den Ländern der Feinde zu erlösen.

Aber zur Zeit des hasmonäischen Königtums, als Juden nicht auf Zeichen und Wunder angewiesen sind, um gen Zion zu fahren – wen hat da der Erlöser zu erlösen? Die Antwort der Sibylle ist überraschend: die elenden Heiden; und die Sibylle wendet sich an das Volk, das ihre Sprache besser verstehen müsste als jedes andere: an die Hellenen.<sup>10</sup>

Und hier müssen wir uns erinnern: Dieselbe historische Stunde, die Zeugin der Errichtung eines israelischen Königtums auf dem Boden des eigenen Landes war, sah den Zusammenbruch Griechenlands. Der dunkle Punkt in der Geschichte Griechenlands in jenem Jahrhundert ist die Zerstörung der Stadt Korinth durch die Römer im Jahre 146 vor der Zeitrechnung; aber das war nur die härteste der Strafmassnahmen, die Rom gegen das unglückliche Hellas ergriff, das seine Väter nicht vergessen konnte, denen die »Freiheit« immer tiefstes Anliegen im politischen Leben war. Unser Dichter beschreibt das Leiden der Bevölkerung mit – besonders Griechen – erschütternden Worten. Ich verstehe nicht, wie ein ernsthafter Forscher behaupten kann, der Jude, der diese Verse schrieb, habe nur die Ziele der jüdischen Propaganda – die wir gleich näher betrachten werden – verstanden, sei aber unfähig gewesen, die Eigenart des hellenischen Volkes zu begreifen. Nach seiner Ansicht ist diese Prophezeiung in abgegriffenen Sprachformeln gegeben, die man auch auf jedes andere Volk anwenden konnte, und er bezweifelt, dass diese Worte von vornherein gerade auf die Griechen gerichtet seien. Aber in Wirklichkeit redet unter den vielen Unheilsprophezeiungen innerhalb unseres Buches nur die gegen die Hellenen gleich in der ersten Zeile von einem »barbarischen Volk«, das Griechenland verheeren wird, und wiederholt im folgenden, dass die Ehre der schönen Frauen Griechenlands geschändet wird durch »Männer

barbarischer Zunge«. So versteht Griechenlands Schmach nur ein Mensch, der vom Geist jener Nation durchdrungen ist. Aber ausserdem können wir horchen auf die Sprache des Dichters, die plötzlich von homerischen Assoziationen wimmelt. Unter den Worten, mit denen die Überheblichkeit und Gemeinheit der plündernden Sieger beschrieben ist, klingt Homers Beschreibung der Freier auf, die sich vollfressen und besaufen von den Gütern des Odysseus, der nicht zum Schutz seines Hauses herbeieilen kann; hinter dem Groll Gottes auf die Hellenen ist ein Widerhall vom Groll des Achill zu vernehmen, der über die Achäer unzählige Mühsal brachte. Jedoch lässt derselbe Abschnitt nicht nur dem Griechen, sondern auch dem Juden vertraute Verse aufklingen. Das Heer der Griechen wird unter die Füsse getreten: Hundert fliehen, und einer vertilgt sie alle; und fünf jagen einer ganzen Kompanie nach; Gott machte das Land zu Eisen und die Himmel zu Erz<sup>11</sup>. Der Dichter sieht also das Verhängnis, das kurz zuvor über Griechenland hereingebrochen ist, mit griechischen und jüdischen Augen zugleich. Das heisst: Er versteht sehr wohl die Bedeutung des Unglücks gegenüber jenem edlen Volk, das ihn die Dichtkunst lehrte, in Worte zu fassen, und gleichzeitig erlebt er das Geschehen als ein Glied in der Kette von Gottes Handeln in der Weltgeschichte, denn nicht von ungefähr hat das Unheil Griechenland getroffen, sondern als Strafe des Himmels.

Strafe wofür? Der Dichter antwortet: für den Götzendienst. An dieser Stelle besteht ein auffälliger Unterschied zwischen den hellenistischen Juden und dem biblischen Judentum: Israels Propheten fanden die schärfsten Worte, um die Nichtigkeit des Götzentums blosszustellen und die lächerlich zu machen, die ein Bild anbeten, das sie eigenhändig verfertigt haben. Aber die Tatsache, dass die Völker der Welt Götzendienst üben, ist in ihren Augen ganz natürlich. Und in der Bibel heisst es sogar, dass Gott den Völkern das Götzentum »zuteilte«<sup>12</sup>. Der Götzendienst an sich, sofern es kein Israelit ist, der ihm verfällt, ist nicht Sünde. Im hellenistischen Judentum dagegen wird den Heiden ihr Götzendienst als Sünde angerechnet. Und dieses Judentum will es nicht wahrhaben, dass die Völker ja nie anderen Gottesdienst als den Götzendienst kannten. Vor 1500 Jahren, so erzählt unser Dichter, herrschten über Griechenland anmassende Könige, die bei ihnen die Götzenbilder einführten, und »seit jener Zeit« liess das Übel von Griechenland nicht ab und wieder ist es kein Zufall, dass der Ausdruck, den ich mit »seit jener Zeit« übersetzt habe, vom Anfang der Ilias genommen ist, wo es heisst, dass Zwist aufkam zwischen den Häuptern der Achäer, und »seit jener Zeit« fielen zahlreiche Seelen von Helden der Unterwelt anheim). Wenn dem so ist, kann dieser Götzendienst, so gut er einen geschichtlichen Anfang hat, auch wieder von der Welt verschwinden. Nun aber, da Gottes grimmiger Zorn all diese Heimsuchungen über sie gebracht hat, werden sie ihn von Angesicht erkennen und ihre Opfer nicht mehr den Götzen darbringen, die doch nicht helfen können, sondern dem Gott der Wahrheit, und darob werden sie vom Bösen errettet werden.

Als Beispiel und Vorbild aber stellt ihnen der Dichter die Gemeinde Israels dar, die sich um das Heiligtum des höchsten Gottes schart. Und beachtenswert, welche

<sup>10</sup> Das Folgende ist eine Wiedergabe von Oracula Sibyllina III 520–572.

<sup>11</sup> 5. Mose 32, 30; 3. Mose 26, 8; 5. Mose 28, 23.

<sup>12</sup> 5. Mose 4, 19.

Eigenschaften des Volkes Israel der Dichter rühmend hervorhebt. Nicht dass wir hier eine getreue und objektive Schilderung des realen Volkes, das unter hasmonäischer Herrschaft zu Zion wohnt, erwarten dürften; aber wichtig ist auch, wie die Idealgestalt beschaffen ist, in der das Volk sich selbst zu sehen wünscht. Verständlicherweise wird vor allem Israels Abstinenz von jeglichem Götzendienst betont; der Verfasser stellt eigens heraus, dass dieses Volk sich der Zauberei in all ihren Formen enthält, und gleichfalls des Wahrsagens und Horoskopstellens. Vielleicht geschieht diese besondere Nennung absichtlich, nachdem assimilierte Kreise als unser Verfasser, und Samaritaner vielleicht noch mehr als Juden, darauf bedacht sind, die Gestalt des Stammvaters Abraham gerade dadurch zu glorifizieren, dass sie ihm profundes astrologisches Wissen zuschreiben. Das ideale Israel, wie unser Verfasser es sieht, enthält sich all dieser magischen Künste, »die charakterlose Leute zu Rate ziehen, die sich täglich mit wertlosem Zeug abgeben«. Der zweite Punkt, mit dem ersten eng verbunden, ist Israels Reinheit in geschlechtlichen Dingen, im Gegensatz zu den Ausschweifungen des Heidentums. Darstellung der Sinnlichkeit und der Perversitäten, die in der heidnischen Welt gang und gäbe waren, ist ein bei den sibyllinischen Dichtern häufig wiederkehrendes Thema, und ohne Zweifel war der geistige Existenzkampf der Juden in hellenistisch-römischer Umgebung auf diesem Gebiet besonders schwierig. Und es ist kein Zufall, dass die Geschichte von Josef und Potiphars Weib die Phantasie der hellenistischen Juden besonders stark beschäftigte und innerhalb ihrer Literatur in vielen Brechungen wiederkehrt. Aber während diese beiden Komplexe in der Auseinandersetzung der Juden mit ihrer Umwelt wohl bekannt sind und ihnen von der gesellschaftlichen Situation geradezu aufgezungen wurden, kommt das dritte Thema, das weiten Raum im Ruhmeslied Israels einnimmt, etwas unerwartet. Der Dichter preist die in der jüdischen Gesellschaft herrschende soziale Gerechtigkeit. »Sie achten auf Gerechtigkeit und Tugend, nicht auf Profitstreben... und bei ihnen findet sich Sinn für Gerechtigkeit in Stadt und Land; nicht geschieht unter ihnen nächtlicher Raub, sie locken Rinder-, Schaf- und Ziegenherden nicht ab. Nicht verrückt ein Nachbar die Grenzpflocke des anderen. Der Reiche behandelt den Armen nicht geringschätzig, er übervorteilt Witwen nicht, sondern hilft ihnen beständig und versorgt sie mit Kleidung, Wein und Öl, und der Vermögende in seinem Volk gibt den Dürftigen, die nichts ihr eigen nennen, Teil an seiner Ernte. Damit halten sie das Wort des grossen Gottes, denn der-im-Himmel-sitzt hat ihnen allen das Land gemeinsam verliehen.« Leicht zu erkennen, wie der Dichter die Gestalt des idealen Israel komponierte: er griff aus den sozialen Bestimmungen des Pentateuch einige heraus und beschrieb eine Gesellschaft von Leuten, die sie befolgen. Demgegenüber stellt er an anderen Orten die bei den Völkern der Welt herrschende Grausamkeit dar, die Mitleid und Fürsorge für die Dürftigen nicht kennt; Profitgier erscheint hier als den Heiden eigentümliches Laster, von dem nur das Volk der Gerechten rings um den Tempel zu Jerusalem frei ist. Ebenso ruft der Dichter die Hellenen auf, von ihrem bösen Weg umzukehren und von Israels anständigem Verhalten zu lernen – wohlgemerkt: anständig nicht nur zwischen Mensch und Gott, sondern auch zwischen

Mensch und Mitmensch. Und wenn sie seiner Stimme gehorchen, sollen auch sie teilhaben an Sicherheit und Glück der Glieder des auserwählten Volkes, die sich zeitlebens um rechtes Tun bemühen. Und darin besteht die Erlösung, die einer Welt, die Busse tut, harrt.

Selbstverständlich hört sich das bei späteren Sibyllisten anders an. Ein Sibyllist, der nach der Tempelzerstörung schreibt, sieht etwa im Ausbruch des Vesuv eine Strafe des Himmels für die Zerstörung. Und eine Sibylle zur Zeit des Kaisers Hadrian träumt von Tagen, in denen »der Ruf des Kriegshorns nicht mehr vernommen wird, und nicht mehr Feinde Jerusalem verwüsten mit unheiligen Händen«, und der Boden des heiligen Landes nicht mehr durch bacchantische Tänze entweiht werden wird<sup>13</sup>. Und doch, selbst dann noch finden sich besondere Züge in der Beschreibung der messianischen Zeit, die sich nur aus der besonderen Wirklichkeit eines jüdischen Dichters, der die hellenistische Welt von innen her erlebt, erklären lassen.

Wir wollen uns hier nicht aufhalten mit den verschiedenen Schilderungen von Blut, Feuer und Rauchsäulen, die der Endzeit vorangehen. Diese Elemente hat die Sibylle mit der ganzen weitverzweigten apokalyptischen Literatur gemein. Aber wie beschreiben Israels Dichter auf griechisch die erlöste Welt? »Es wird kommen zu den Menschen der Beginn grossen Wohlstands. Denn die Allmutter Erde wird den Menschen Getreide und gutes Öl ohne Mass spenden, vom Himmel wird Honig regnen, süss und wohlriechend, die Bäume werden Frucht tragen... die Erde wird süsse Quellen weisser Milch hervorsprudeln, und die Städte und fetten Felder werden voll alles Guten sein.« Bis hier lassen sich für alle Motive ohne weiteres Parallelen aus dem Talmud finden<sup>14</sup> sowie aus den übrigen Quellen der hebräischen und aramäischen Aggada. Aber er fährt fort in seiner Erzählung: »Es wird keinen Krieg mehr geben... sondern grosser Friede über der ganzen Erde sein, und die Könige werden untereinander Freundschaft halten bis zum Ende«<sup>15</sup>. Hier zeigt unser Verfasser eine Perspektive, die der israelischen Aggada völlig abgeht. Es geht um die Frage: Wie werden sich die Beziehungen der Völker untereinander gestalten? Für unsere traditionelle Aggada stellen sich die Heiden als eine einheitliche Gruppe dar, und was die Aggada interessiert, ist das Verhältnis Israels und der Völker zueinander. Dagegen unser Dichter kennt die Völker einzeln, kündigt seine Weissagungen über Staaten, Städte und Inseln, und damit fügt er aus seiner Vorstellungswelt eine Komponente hinzu, die im Land Israel entstandene Schilderungen der Endzeit nicht kennen. Wie, fragt er, leben die Völker ohne Krieg? Was ist das für ein König, der nie in den Krieg zieht? Und seine Antwort: Alle Könige werden miteinander befreundet sein, daher wird kein König mehr einen Grund suchen, die Grenzen seines Nachbarn zu verschieben. Denselben Hausfrieden, den damals das siegreiche Rom den Ländern unter seiner Macht gewaltsam aufzwang, wird Israels Messias nicht erzwingen, sondern in seinen Tagen werden alle Könige der Erde ein neues Herz haben, und damit haben die Kriege ein Ende.

Und der Dichter fährt fort: »Ein gemeinsames Gesetz wird der Unsterbliche an den gestirnten Himmel setzen

<sup>13</sup> Dieses und das letzte Zitat im vorliegenden Aufsatz sind aus *Oracula Sibyllina V* entnommen.

<sup>14</sup> Besonders im babylonischen Talmud, Traktat Sanhedrin, Kapitel 10.

<sup>15</sup> Or. Sib. III 755 f.

für die ganze Erde«<sup>16</sup>. Das Problem besteht darin, wie ewiger Friede zustande kommt. Dieser Friede ist die praktische Folge der Errichtung eines Weltgesetzes, dessen Befolger ein »Bürger des Weltreichs« (»Kosmopolit« auf griechisch) ist. Die Idee des wahren Gesetzes, welches eines ist, gegenüber den vielen Gesetzen der jeweiligen Staaten, ist die Grundidee der stoischen Philosophie. Dieses Gesetz ist nicht die Verfassung dieses oder jenes Staates, sondern das richtige Gesetz, das als Idee über allen lokalen Gesetzen schwebt, »das ungeschriebene Gesetz«, das allen Gesetzbüchern und -tafeln, die in sämtlichen Staaten in Kraft sind, als ideale Richtschnur dient. Dieses Gesetz, dessen wahrer Ort unter den Sternen des Himmels ist<sup>17</sup>, – sagt unser Dichter – bringt Gott in der Endzeit herab auf die Erde und spannt es aus über alle Königreiche. Von da an wird die Vielzahl der Königtümer belanglos: Das himmlische Gesetz, welches eines ist, vereint sie geistig zu einem Staat, zu der Kosmopolis, von der die Philosophen träumten. Nur dass es nicht die Konstruktion des menschlichen Verstandes ist, die dieses Gesetz begründet hat, sondern die Gnade Gottes über den Menschen ist es, die der Menschheit diese gute Gabe verliehen hat. Die Könige brauchen nicht von ihren Thronen herabzusteigen: Das gute und gerechte Gesetz aus der Höhe macht das ganze Menschengeschlecht zu »einem Bund, zu tun seinen Willen von ganzem Herzen«<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Ebd. 757; das griechische Wort *nomos* = Gesetz dürfte hier kaum – wie etwa in der Septuaginta – den Pentateuch bezeichnen, wie gelegentlich angenommen wird, denn es ist offenbar nicht gemeint, dass alle biblischen Gebote fernerhin für alle Völker verbindlich sein sollen.

<sup>17</sup> Dem deutschen Leser ist diese Vorstellung aus Schillers »Wilhelm Tell« III, 2 bekannt, wo Stauffacher an die »ew'gen Rechte« appelliert, »die droben hangen unveräusserlich und unzerbrechlich wie die Sterne selbst«.

<sup>18</sup> Der Ausdruck kommt im Siebengebet von Neujahr und Versöhnungstag vor.

Es versteht sich, dass für die sibyllinischen Dichter nach der Tempelzerstörung mehr das Volk Israel und sein Schicksal im Brennpunkt standen. Aber auch dort tritt in erstaunlicher Weise griechisches Assoziationsgut auf. Einer der Dichter schaut das zu erbauende Jerusalem und sagt: »Die wohnen rings um die Stadt Gottes auf dem festen Land, bauen eine hohe Mauer bis nach Jaffa, die sich erhebt in Himmelshöhen, bis zu den finsternen Wolken.« Woher kommt die Idee, dass Jerusalem künftig durch eine sagenhafte Mauer, bis an den Himmel, ausgerechnet mit der Stadt Jaffa verbunden werden soll? Mir scheint die Sache klar: Wenn ein Dichter eine Stadt in ihrer Grösse schaut, steigt vor ihm die Gestalt Athens zur Zeit des Perikles auf, das durch die berühmten »langen Mauern« mit seiner Hafenstadt Piräus verbunden war. Nach diesem Muster muss das zukünftige Jerusalem auch äusserlich dem Bild einer Metropole entsprechen, und wenn ein griechischer Dichter die Wiederherstellung einer Stadt, die schmählich darniederlag, in den Stand ihrer Frühzeit bedenkt, bringt er fertige Strukturen mit, in denen er eine Stadt in ihrer Pracht sieht: Auch das »neue Jerusalem« muss eine »in sich geschlossene Stadt«<sup>19</sup> sein nach dem Schema, das er aus dem hellenischen Erbe übernommen hat.

Jahrtausendlang bewegten Juden die Idee der messianischen Erlösung in ihrem Herzen, und man könnte meinen, mit der gesamten Ausbeute an Gedanken und Vorstellungen, die uns in der hebräischen Literatur überliefert sind, seien die Möglichkeiten der Endzeitdarstellung erschöpft. Aber das hellenistische Judentum hat seine eigene Perspektive, und auch sein eigener Beitrag zum Aufbau der Gestalt des messianischen Reiches ist wert, bekannt und in Israels Gedankengut zur Erlösung aufgenommen zu werden.

<sup>19</sup> Nach Psalm 122, 3.

### III Die messianische Idee\*

Von Dr. Shmuel Safrai, Professor für jüdische Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem

Der nachstehende Beitrag ist Kapitel 8 im Werk von S. Safrai: »*Das jüdische Volk in der Zeit des Zweiten Tempels*« (S. 49–54).

Eine der grossen Ideen, die die Gestalt der Nation in der Epoche des 2. Tempels sowohl im geistigen als auch im gesellschaftlich-politischen Leben prägte, war die messianische: Der Glaube, dass die Situation des Volkes wie die der gesamten Menschheit mit allen Erscheinungen des Bösen in der Gegenwart vorübergehen wird und die nahe oder ferne Zukunft, die Kinder Israels und mit ihnen alle Völker der Erde in einer Welt leben werden, in der Friede und Gerechtigkeit herrschen: »Denn voll ist das Land mit Erkenntnis des Herrn wie mit Wassern, die das Meer bedecken« (Jes 11, 9), und das Königreich Gottes umgibt die ganze Erde. Der messianische Gedanke pochte stark im Volksbewusstsein, und auch diejenigen, die sich aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen hatten, oder sich sogar vollkommen vom Volk Israel und

\* Aus dem Hebräischen übersetzt von Edna Brodke. Tel Aviv 1970. Am Oved.

seiner Lehre trennten – wie das Christentum –, machten sich diesen Gedanken ihrer Mutter und Schöpferin zu eigen und pflegten ihn, bis er zu einem Grundpfeiler des eigenen Glaubens wurde, wenngleich mit einer Veränderung der Strukturen des Messianismus und seines Trägers, des Messias.

Es ist nicht die Absicht dieses Kapitels, die Einzelheiten dieses Glaubens zu schildern, die verschiedenen Stufen im Prozess der Entwicklung der »Tage des Messias« und der kommenden Welt nach ihm, oder die Meinungen und Vorstellungen über die Tage des Messias im pharisäischen Judentum und in der rabbinischen Literatur noch das Schrifttum der verschiedenen Strömungen und Bewegungen in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels zu untersuchen. In diesem Kapitel soll vielmehr die Stellung dieser Idee im Leben des Volkes bezeichnet werden, ihr Einfluss auf die Formung der Weltanschauung und der Taten des Individuums in Israel und ihr Einfluss auf die gesamte Entwicklung des Volkes.

### *Verschiedene Vorstellungen von den Tagen des Messias*

Der messianische Gedanke ist die Antwort des Judentums auf das Leid des einzelnen, auf das Böse und Ungerechte im Leben der Gesellschaft und das Leid des Volkes unter den Völkern, auch die Konkurrenz und die Kriege unter den Völkern, auf den mangelnden Gottesglauben in der Welt und auf die ausgedehnte Herrschaft des Bösen und des Satans über die Menschen. Nach dem Glauben des Judentums wird die Welt erlöst werden, und die Herrschaft Gottes wird über diese Welt kommen; der Schmerz des einzelnen wird geheilt und seine Unterdrückung vergehen. In dieser Welt wird gerechte Ordnung in der Öffentlichkeit herrschen, und das Volk Israel wird als zum Träger der Torah auserwähltes den ihm gebührenden Platz unter den Völkern einnehmen. Jerusalem, der Ort, den Gott für seinen Tempel auserwählt hat, wird zur Stadt Gottes werden. In der Literatur des 2. Tempels hallen auch die Wünsche des Volkes nach, die aus der Gegenwartssituation stammen; mit der Erlösung werden alle aus der Zerstreuung wieder zusammenkommen. Man betont auch, neben dem Wunsch der Zusammenführung aus der Zerstreuung, häufig die Hoffnung auf Rückkehr des ganzen Volkes zur hebräischen Sprache. Jeden Visionär schmerzte ja die sprachliche Trennung des Volkes – die zwischen der hellenistischen Diaspora und dem Volk im Land selbst sowie dieser beiden und dem Volk von Babylonien.

Es bestanden unterschiedliche Vorstellungen über die Gestalt der Tage des Messias und über die verschiedenen Stufen der Erlösung. Diese Meinungsverschiedenheiten finden sich sowohl in derjenigen Literatur, die vermutlich in Kreisen entstand, welche den Pharisäern und den Weisen Israels – den Rabbinen – nahestanden, als auch in Kreisen, die jenen fern standen. Und Meinungsverschiedenheiten finden sich auch innerhalb der Literatur der mündlichen Überlieferung. Neben den vielen Bildern vom Kommen des Messias und den Tagen des Messias, die mit Wundern und nicht natürlichen Ereignissen ausgeschmückt sind, und neben den vielen Voraussagungen über Veränderungen der Natur und die Annullierung des Bösen durch das Eintreten der Herrschaft Gottes findet sich auch die Auffassung, dass es zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias keinen anderen Zustand als den der Unterwerfung unter die Völker gebe. Neben der Hervorhebung der Gestalt des Messias aus dem Hause David findet sich in der talmudischen Überlieferung auch die Auffassung, dass Israel gar keinen Messias habe – das heisst, die Erlösung hängt nicht von der Person eines Messias ab. Hingegen herrscht in der talmudischen Literatur eine Tradition von zwei Messiasen, der eine Messias ben Josef, der Israels Kriege führen wird und am Ende des Krieges fällt, nach ihm aber wird dann der Messias ben David kommen. In einigen Apokryphen und in den Schriften der Gemeinde vom Toten Meer werden die zwei Messiasse erwähnt, die zugleich an der Spitze des Volkes stehen werden: der Messias aus dem Haus Aaron und der aus dem Haus David. Die zukünftigen Beziehungen zwischen Israel und den Völkern sind in unterschiedlichen Traditionen verwurzelt. Einige betonen, dass die Völker weiterhin an ihrem Glauben festhalten werden, ja sogar, dass Proselyten in der Zukunftszeit nicht aufgenommen werden. Hingegen meinen andere Lehrer, dass man an einem Ort, an dem Götzendienst zu bestehen aufgehört hat, auch ausserhalb des Landes einen Segensspruch sagen müsse: „So wie der Götzendienst von diesem Ort entfernt ist, so

werde er auch aus allen Orten Israels entfernt. Wende du das Herz der Diener jenes Kultes hin zu deinem Dienst, denn in Zukunft werden die Völker sich bekehren.« Und wenn wir die Schriften der verschiedenen Strömungen betrachten, so treten daraus zweifelsohne verschiedene und einander entgegengesetzte Bilder vom Wesen der Erlösung und den Zeiten der kommenden Welt hervor.

### *Die messianische Idee – eine beständige Idee im Leben Israels*

Durch Veränderungen in den äusseren politischen Umständen oder auch in den internen gesellschaftlichen Verhältnissen im Leben des Volkes verlagert sich die Akzentuierung des einen oder anderen Aspektes der Erwartung der Erlösung oder der Schilderung der Taten des Messias. Anders als die Sekte vom Toten Meer, die sich aus Enttäuschung über die jüdische Herrschaft in Jerusalem zurückzog, schildert ein pharisäischer Autor, wie etwa der des 4. Buches Ezra, die Erwartung der Tage des Messias. Dieser Autor schrieb kurz nach der Zerstörung des 2. Tempels und war von der nationalen wie der menschlichen grossen Not, die viele nach der Zerstörung des Gotteshauses und der Zerstörung Jerusalems traf, bewegt. Doch ist das Hoffen auf Erlösung und ihre Erwartung eine der Grundlagen des Glaubens Israels, die im Volk immer lebendig war. So war die Erwartung der Erlösung lebendig sowohl in der Zeit vor den feindlichen Dekreten des Antiochus als auch in der Blüte- und Friedenszeit der Hasmonäer. Hoffnung auf Erlösung bestand nicht allein deshalb, weil ein Grossteil des Volkes im Exil lebte oder weil viele Fremde im Land sasssen oder gar weil die Herrschaft der Hasmonäer als nicht legitim betrachtet worden wäre, sondern weil der Gedanke der Erlösung zu einem weltumfassenden wurde. Er wurde zur Philosophie der Geschichte, denn die menschliche Entwicklung beinhaltet nichts anderes als das Warten auf Erlösung. Frevlerische Machthaber beherrschen die Völker, jede grosse Herrschaft wird von einer ihr überlegenen, mächtigeren und boshafteren zerstört, am Ende jedoch wird eine Periode der Herrschaft des heiligen Volkes stehen, das während der Ausbreitung des Gottesreiches regieren wird. Schwerlich findet man ein Buch, das zur Zeit des 2. Tempels geschrieben wäre und den Glauben an die Erlösung nicht erwähnte, das nicht viel oder wenig Neues zur Erlösungslehre oder zu den Schilderungen der »Wehen des Messias«, der Tage des Messias und der darauffolgenden Zeit hinzufügte. In einem Buch wie Jesus Sirach, das, ungefähr im Jahre 200 vor der Zeitrechnung verfasst, Moral und Lebensweisheit behandelt, tritt der Gedanke der Erlösung nicht nur am Schlusse auf, dort wo der Verfasser die Geschichte des Volkes in der Vergangenheit schildert und mit einem Gebet für die Erlösung des Volkes schliesst, sondern auch während der Beschäftigung mit der gesellschaftlichen Moral und den Weisungen für Jugendliche sind Verse eingeflochten, die vom kommenden Tag des Gerichts handeln, von der Erlösung Israels, der Einsammlung aus der Zerstreuung, der Herrschaft des Hauses David, der Ewigkeit des Volkes Israel und seiner Aufgabe für alle Zeiten. Das erste Makkabäerbuch, dessen Ziel es ist, vom Bruderkampf der Hasmonäer zu berichten und das, auf den ersten Blick, nichts mit Eschatologie zu tun hat, sogar in ihm hallen nicht nur Echos des Glaubens an die vollkommene Erlösung nach, sondern man hört sozusagen die offizielle Meinung der Zeitgenossen. Während

der »Grossen Versammlung der Priester und des Volkes und der Häupter des Volkes, seine Ältesten«, die sich versammelten, um Simon, den Sohn des Matitjahu des Hasmonäers, als Oberhaupt zu ernennen, entschieden »die Juden und die Priester, dass es gut sei, Simon zum Hohen Priester zu haben, solange bis der wahre Prophet komme« (I Makkabäer 14, 41). Aber auch mit dem Sieg der Juden, der Errichtung ihrer Herrschaft im Land und der Wiedereinweihung des Tempels kamen sie immer noch nicht zur Ruhe und warteten weiterhin auf das Kommen des wahren Propheten.

In schweren Zeiten – wie denen der feindlichen Erlasse des Antiochus, Roms Eroberung von Eretz-Israel, denen der Zerstörung Jerusalems und des Tempels – verstärkt sich die Erwartung, vertieft sich die Hoffnung und erwachen die Gemüter. In solchen Zeiten werden apokalyptische Stücke und Bücher geschrieben, Bücher von Endzeitvisionen, die Schmerz und Trauer des Volkes aufzeichnen, den minderen und sinkenden Wert der Wahrheit beklagen, aber auch gleichzeitig mit der Erwartung und der Entdeckung eindeutiger Anzeichen der nahenden Erlösung verknüpft sind. Ein Beispiel ist das Buch der »Psalmen Salomos«, das kurz vor der Eroberung Judäas im Jahre 63 durch Pompejus, der die Fürsten Judäas als Gefangene in seinem Triumphzug durch Rom führte, geschrieben wurde. Aus der Zeit nach der Zerstörung des Tempels existieren einige Bücher, wie der syrische Baruch, der 4. Ezra, die die Geistesnot und die Verwirrung mit Erlösungsvisionen vermengen. Es liegt nahe zu vermuten, dass viele Aussprüche der Weisen der Mishna und des Talmud in Eretz-Israel wie in der Diaspora in Notzeiten und nationaler Bedrohung geprägt und gepredigt wurden, wie zum Beispiel bei der Eroberung durch Rom, dem fehlgeschlagenen Aufstand des Bar-Kochba u. a. Diese Worte waren nicht nur Trost und Aufmunterung, sie waren auch der Ausdruck des Glaubens der Nation, der Führer, der Weisen und der volkstümlichen Seher und deren Reaktion auf die Ereignisse. Auch Ereignisse von Weltbedeutung – Aufeinanderprallen der Grossmächte, die über die Welt herrschten und Israel unterdrückten, Gärungsprozesse und Revolutionen, die über die Welt gingen, Wendepunkte im Weltgeschehen – stärkten die Erwartungen. Und es erschien ihnen, den Erlösungshungrigen, als seien diese Erscheinungen eindeutige äussere Anzeichen des Niedergangs der bösen und knechtenden Welt, Zeichen dafür, dass die Zeit der Armen und der Ärmsten, die Welt zu erben, gekommen sei. Im Kriegsgeschrei hörten die Träumer das Schofarblasen der Erlösung: Wenn du die Mächte sich gegenseitig provozieren siehst, dann warte auf den Messias Fuss (Genesis Rabba 41). Dennoch darf man in der Erlösungserwartung und der mit ihr verbundenen Literatur nicht allein eine Reaktion auf schwere Stunden oder das Ergebnis grosser Tage sehen. Die Weisen Israels pflegen diesen Glauben immer, und er steigt mit jedem Gebet gen Himmel. Die Gebete zur Erlösung Israels, zum Wiedererstehen des Hauses David, dem Aufbau der Stadt und des Heiligtums, wurden nicht erst nach der Zerstörung Jerusalems gesprochen, sondern hunderte Jahre vor der Zerstörung. Ja, es besteht die Forderung an jeden einzelnen aus Israel, sein Leben lang auf die Erlösung zu warten. Nach der Überlieferung eines Weisen wird der Mensch, wenn er vor Gott im Gericht steht, befragt: Hast du im Glauben gelebt, hast du regelmässig die Torah studiert, hast du auf die Erlösung gewartet? Während der gesamten Zeit des

2. Tempels hat man weiterhin am 9. des Monats Aw gefastet, um die Zerstörung des 1. Tempels zu betrauern, denn man betrachtete den 2. Tempel und die Wirklichkeit der Zeit als unvollkommen, erst die Erlösung würde Vollkommenheit bringen.

### *Der Einfluss der messianischen Idee auf das Leben*

Die messianische Idee war nicht eine, die man als ferne und zukünftige Realität betrachtete, sondern war die Erwartung einer nahen und baldigen Endzeit. Eine Erlösung, die wohl durch Gottes Willen kommen werde, aber auch durch das Wollen, Tun und Handeln Israels. Die Endzeiterwartung rief eine geistig-gesellschaftliche und gesellschaftlich-politische Gärung hervor, die zur Hefe im Teig vieler gesellschaftlicher und politischer Bewegungen der gesamten Epoche des 2. Tempels wurde, ob vor oder nach der Zerstörung, ob im Land selbst oder in der Diaspora. Die Endzeitberechner wurden zuweilen auch zu Endzeitdrängern. Diese Gärung kam in den Taten kleiner Gruppen zum Ausbruch oder in Gestalt einer grossen Bewegung, an der die ganze Nation oder ein Grossteil ihrer teilnahm. Messianischer Glaube und Gärung kamen deutlich auf zur Zeit des Aufstandes, der zur Zerstörung des Tempels führte, und des grossen jüdischen Aufstandes in der Diaspora und mit ihm derer, die im Land geblieben waren, zur Zeit Trajans (115–117). In dieser Zeit war die ganze Nation erregt und versuchte in einer grossen Aktion die römische Herrschaft durch einen Aufstand, der von Cyrene und Libyen bis Ägypten, Zypern, Eretz-Israel und bis Mesopotamien reichte, aus dem gesamten Osten zu vertreiben. Rabbi Akiwa sieht in Bar-Kochba den Messiaskönig und deutet auf ihn den Vers: »Aus Jakob stieg ein Stern auf...« Auch in vielen gesellschaftlichen Bewegungen steigt die gärende Kraft der messianischen Erwartung. Die Essener, die man als den extremen Flügel der Erlösungserwartenden bezeichnen kann, gaben ihrer Erwartung einen Ausdruck in einem festumrissenen gesellschaftlichen Rahmen. Sie zogen aus ihrem Erwarten konkrete Konsequenzen: Derjenige, der auf Erlösung wartet, kann sich ihrer Meinung nach nicht mit dem Erwarten oder gar mit guten Werken begnügen, sondern muss sich von »den Bösen absondern«, um ewiges Leben zu erlangen und am jüngsten Tag keinem Strafgericht ausgesetzt zu sein. Diese Absonderung drückte sich in ihrer Ablösung von der Gesellschaft aus, sie gingen in die Wüste und bauten ihre eigene Gesellschaft auf, die sich von der übrigen Gesellschaft durch ihre strengen Gesetze unterschied. Sie meinten, sie allein bildeten die Grundlage, auf welcher sich Israels Leben in der nächsten Welt gründen würde. Einige Generationen später ruft Johannes der Täufer das Volk zur Busse, zur Taufe und zur Vorbereitung auf das Reich Gottes auf. In anderen Bewegungen äusserte sich die Erwartung in verschiedenen grösseren und kleineren gesellschaftlichen wie politischen Handlungen. Das heisst, dass die Erwartung der Erlösung das Leben des Volkes so beeinflusst hat, dass es scheint, als habe es die gesamte Epoche hindurch auf der Schwelle zu einer Revolution gestanden. Im Lauf der Generationen war man sich unsicher, ob die Zeit der Erlösung festgesetzt sei und sie an diesem ihr zugedachten Zeitpunkt eintreten würde, oder ob sie nur von den guten Taten und der Hinrichtung aller Generationen auf das Reich Gottes abhinge. Es finden sich in der Literatur viele Antworten auf die Frage, inwieweit das Volk die Erlösung näherbringen kann oder zumindest doch den

günstigen Zeitpunkt für Erlösung auch erkennen wird. Es war ihnen klar, dass Erlösung Busse und gute Taten voraussetzt, sei es als unabdingbare Bedingung, sei es als

Mittel zur Näherbringung der Erlösung. Zumindest war Busse erforderlich, um sich auf sie vorzubereiten, damit das Volk dieser Stunde würdig sei.

## IV Die Stellung der Frau in der Halacha Probleme jüdischer Existenz

Von Dr. Ze'ev W. Falk, Professor für Familien- und Erbrecht,  
Hebräische Universität Jerusalem

Folgende Gedanken zu Problemen jüdischer Existenz versuchen, die Idee der Diesseitigkeit und Praxis des jüdischen Religionsgesetzes zu dessen »Aggiornamento« zu gebrauchen. Der Verfasser möchte die Ausführungen als Mittel zur Lösung heutiger Problematik, nicht als Kritik der antiken Quellen an sich, verstanden sehen. Es wäre nicht gerecht, die vom Mann aus gesehenen und gesprochenen Lehren des klassischen Judentums mit der Ende des 20. Jahrhunderts entstandenen Frauenbefreiungsideologie zu konfrontieren, denn die Weisen hätten ihre Formulierungen den Notwendigkeiten der Zeit angepasst, wenn sie vor Problemen wie den Unsrigen gestanden hätten.

1. Eines der Grundgesetze, welches die sozialen Bestrebungen des Staates Israel kennzeichnet, ist das Gesetz über die Gleichberechtigung der Frau von 1951. Dieses Gesetz gleicht die Stellung der Frau der des Mannes in jeder Rechts-handlung an, mit nur einer wichtigen Einschränkung: es beeinträchtigt die Bestimmungen bezüglich Verbot und Erlaubnis von Eheschliessung und Scheidung nicht. Der Gesetzgeber versucht hier, aus der unter den Juden im Land Israel seit Beginn der erneuten Besiedlung angenommenen Realität die juristische Konsequenz zu ziehen. Diese Besiedlung gründet sich in sozialer, ökonomischer und geistiger Hinsicht auf den Grundsatz der Gemeinsamkeit und Gleichheit beider Geschlechter, sowohl im familiären, als auch im öffentlichen Bereich. Eine weitere Folgerung aus derselben Voraussetzung ist die Tatsache, dass an der Spitze der gegenwärtigen Regierung eine Frau steht, und dass die entscheidende Mehrheit der Fraktionen im israelischen Parlament und der politischen Parteien ihre Leitung akzeptiert.

Die Gleichberechtigung der Frau brachte in den Gedanken-gang des traditionellen Judentums einen Umschwung, ebenso wie sie bei anderen Völkern gängige Vorstellungen umstieß. Zum Teil sind die Unterschiede zwischen der Stellung der Frau und der des Mannes allerdings der biologischen Verschiedenheit zuzuschreiben. Die Frau bedarf besonderen Schutzes und zusätzlicher Ruhetage, deshalb kann sie nicht ohne weiteres auf allen Gebieten konkurrieren und gleichen Rang einnehmen. Familienleben, Schwangerschaft und Aufziehen der Kinder – dies alles erfordert grössere Hingabe von seiten der Frau als vom Mann und lässt ihr weniger Möglichkeiten, ausser Haus zu arbeiten.

Aber ausserdem beruht die traditionelle Ungleichheit auf sozialen und historischen Gegebenheiten, die im Wandel der Zeiten hinfällig werden können. Die traditionelle Familie und eine Gesellschaft, die traditionelle Werte vertritt, bestimmen die Stellung des einzelnen vom funktionellen Gesichtspunkt her. Die Position des einzelnen definiert sich nicht nach Grundrechten, sondern nach seiner Funktion im Rahmen der Allgemeinheit. Dabei wird nicht unterschieden zwischen allgemeinem und privatem Wir-

kungsbereich, alles muss dienen, um die Ziele der Allgemeinheit zu fördern. In einer Gesellschaft, die sich auf diese Anschauung gründet, ist jeder einzelne bereit, das Urteil anzunehmen selbst wenn es sein persönliches Wohl beeinträchtigt. Ehe und Stellung der Frau werden nicht angesichts eines individualistischen Weltbildes verstanden, sondern angesichts der Verpflichtung aller Familienmitglieder gegenüber dem Schöpfer der Welt, der menschlichen Gesellschaft und der kommenden Generation. Von dieser Voraussetzung aus sind »die Rechte des Herrn allesamt gerecht«<sup>1</sup>, denn sowohl der Kläger als auch der Beklagte erkennen das Urteil an.

Nach dem die Frauen nun nicht mehr bereit waren, ihr Schicksal liebevoll hinzunehmen und auf ihr persönliches Glück zu verzichten, riefen sie die Bewegungen für die Gleichberechtigung der Frau ins Leben. Eine Vorbedingung für dieses Erwachen war die individualistische Weltanschauung, die sich in der westlichen Welt verbreitete; es steht zu bezweifeln, ob eben diese Bewegungen in einer religiösen oder in irgendeiner Form kollektivistischer Gesellschaft aufgetreten wären. Inzwischen ist das Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz von der Meinung einer aufgeklärten Öffentlichkeit in der ganzen Welt akzeptiert, und auch die traditionelle jüdische Gemeinschaft kann sich ihm nicht verschliessen.

Scheinbar prallen hier zwei gesellschaftliche Anschauungen aufeinander: auf der einen Seite – das Gesetz, das auf übermenschlichen Werten beruht, und auf der anderen Seite – die humanistischen Ideale der städtisch-industriellen Gesellschaft und der ständige Einfluss von seiten der Länder des Überflusses und des Wohlstands. Ein Teil der jüdisch-orthodoxen Gesellschaft fühlt sich verpflichtet, die traditionelle Sozial-Struktur aufrechtzuerhalten und jede von ausserhalb kommende Ansicht abzuweisen. Ein Beispiel für das Wertgefüge einer geschlossenen, traditionellen Gemeinschaft, gerade auf dem Gebiet von Ehe und Familie und – natürlich erst recht – der Stellung der Frau, ist in den religiösen Stadtteilen von Jerusalem und in Bene Berak zu finden. Kürzlich ist eine soziologische Untersuchung über den Jerusalemer Stadtteil Geula angestellt worden, deren Ergebnisse für unsere Sache ausserordentlich aufschlussreich sind<sup>2</sup>. In diesem Stadtteil akzeptiert die Frau die Tatsache, dass die Halacha die Gesichtspunkte von Männern widerspiegelt, und hat sich mit ihrer untergeordneten Stellung ihrem Mann gegenüber und ihrem niedrigeren Rang in der Öffentlichkeit abgefunden.

<sup>1</sup> Psalm 19, 10 in zusammengezogener Form.

<sup>2</sup> E. R. Goshen-Gottstein: Courtship, Marriage and Pregnancy in Geula. Israel Annals of Psychiatry and Related Disciplines (1969), S. 43–66.

Es waren kaum Anzeichen von Unzufriedenheit mit der bestehenden Situation zu bemerken und kein Anspruch auf Gleichberechtigung zu vernehmen.

Jedoch hängt die zahlenmäßige Mehrheit der jüdischen Öffentlichkeit im Land nicht mehr an den traditionellen Vorstellungen, und auch die vereinzelt Inseln orthodoxer Bevölkerung sind ständig einem geistigen »Zermürbungskrieg« von seiten der modernen Umgebung ausgesetzt. Daher ist zu fragen, ob sich eine Übereinstimmung von Halacha und neuem Wertgefüge herstellen lässt, oder ob die Halacha nur unter der alten gesellschaftlichen Norm bestehen kann. Offenbar kann sich die Halacha auf die Dauer nicht unverändert erhalten, da viele ihrer Voraussetzungen umgestossen sind, und Treue zu ihr ist von einer Frau, die persönliches Glück und Gleichheit vor dem Gesetz beansprucht, schwerlich zu erwarten. In meinem Buch über Eheschließung und Scheidung<sup>3</sup> habe ich den Übergang orientalisch-jüdischer Gesellschaft zur europäischen verfolgt, wie er zur Zeit von Rabbenu Gerschom<sup>4</sup> stattfand. So macht sich auch in unserer Generation ein ähnlicher Übergang bemerkbar, von traditioneller zu städtisch-industrieller Gesellschaftsordnung. Wir müssen wieder fragen, ob es den Halacha-Gelehrten gelingen wird, die in der neuen Struktur erforderliche Form zu schaffen, und ob sie über schöpferische Kraft und Frische verfügen werden, Wegweiser zu sein trotz des Wandels der Zeiten.

Wir wollen zunächst eine Reihe von Voraussetzungen, die der traditionellen Stellung der Frau in der Halacha zugrunde liegen daraufhin befragen, ob sie in unserer heutigen Gesellschaft noch verbindlich sind. Nachdem wir die Diagnose gestellt haben, werden wir versuchen, auf verschiedene Therapiemöglichkeiten hinzuweisen, die sich selbst auf die Grundlagen der Halacha stützen, um ihre Anwendung in der Zukunft zu ermöglichen. Zwar ist es nicht unsere Absicht, vor unseren autorisierten Lehrern und Weisen Halacha zu lehren, aber wir dürfen uns nicht mit der Frage allein begnügen, sondern müssen die mögliche Antwort wenigstens andeuten. Mögen sich wahrhaftige Männer und religiöse Führer finden, die bereit sind, einzuspringen und das Gleichgewicht zwischen den soziologischen Gegebenheiten und der Halacha für die Praxis wieder herzustellen. Denn – in leichter Abwandlung einer chassidischen Erzählung – Gott verlangt nicht von unserem Volk, zu sein wie die Generation der Wüste oder wie die Generation des Königs David, sondern wie die Generation des Staates und des Sechstage-Krieges. Unsere Aufgabe besteht hier und jetzt, und unsere Weisung ist nur insofern ewig, als sie eigene Lösungen für unsere Probleme und Anleitung für die gegenwärtige Stunde bieten kann.

2. Die Stellung der Frau in Israel, sowie Israels Stellung insgesamt, hängt selbstverständlich von ihrer Stellung im Angesicht der Weisung ab, denn »das Studium der Weisung geht über alles«. Die traditionelle Halacha machte sich Rabbi Eliesers Meinung zu eigen: »Wer seine Tochter die Weisung lehrt, lehrt sie Ausschweifung«, »weil der Sinn der meisten Frauen nicht darauf gerichtet ist, belehrt zu werden, denn sie missbrauchen die Worte der Weisung für Eitelkeiten«.<sup>5</sup> Ähnlich prägte Rabbi Meir den Segenspruch: (Gelobt seist Du, Herr unser Gott, König der

Welt,) »der mich nicht als Weib erschaffen«<sup>6</sup>. Rabbi Juda der Fürst pflegte zu sagen: »Die Welt kann weder ohne Männer noch ohne Weiber bestehen, aber wohl dem, dessen Kinder Männer sind, und wehe dem, dessen Kinder Weiber sind«<sup>7</sup>. Obwohl diese Gelehrten ihre Aussage sozusagen nach objektiver Kenntnis machten, waren sie zweifellos auch von ihrer persönlichen Erfahrung und von den in ihrer Gesellschaft üblichen Wertbegriffen beeinflusst.

Aufschlussreich sind verschiedene Halachot, deren Begründung im Text mit angegeben ist, denn sie erläutern das Prinzip, nach dem die Stellung der Frau in der Halacha bestimmt wurde. Rabbi Seira wollte sich bei der traditionellen Suche nach Gesäuertem vor dem Pessachfest nicht auf Frauen verlassen, »weil sie faul sind und nur hier und da ein wenig nachsuchen«<sup>8</sup>. Ebenso wollten sich andere Lehrer nicht auf die Zeugenaussage einer Frau verlassen bei Dingen von zweifelhafter Tauglichkeit, wie etwa der Auslese von unreinen aus reinen Fischen, »denn Frauen nehmen es nicht so genau«<sup>9</sup>. Dies ist geradezu ein Teufelskreis: Die Frau wird nicht in der Weisung unterrichtet, denn sie könnte sie nicht ernst genug nehmen; andererseits wird sie mangelnder Ernsthaftigkeit verdächtigt, eben weil sie nicht gelernt hat.

Ähnliche Voraussetzungen bestimmen die Stellung der Frau ihrem Mann gegenüber. Obwohl die Schrift zu beiden Eheleuten sprach: »Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch«, so bestimmte die Halacha, dass diese Aufforderung hauptsächlich an den Mann gerichtet sei: »Dem Mann ist Fruchten und Mehren geboten, nicht aber der Frau«<sup>10</sup>. Die Frau ist nur »eine Gehilfin, die um ihn sei« bei der Erfüllung des Gebots, obwohl ihr Anteil an Schwangerschaft, Geburt und Erziehung der Kinder dem des Mannes gewiss nicht nachsteht.

Die Weisen gehen von der Voraussetzung aus, die Frau sei stärker am Heiraten interessiert als der Mann, und ihr Handelswert deshalb geringer. »Rabbi Simeon sagte: Weshalb sagten sie »die Eheverschreibung der Frau in minderem Gut? Weil mehr als der Mann heiraten will, die Frau geheiratet zu werden wünscht«<sup>11</sup>. In einer Gesellschaft mit Männerüberschuss wäre eine solche Regel natürlich nicht aufgestellt worden, selbst wenn wir annehmen wollten, die Frau sei auf die Sicherheit des Ehestandes mehr angewiesen als der Mann. Offenbar bestand in Rabbi Simeons Umgebung und vielleicht auch in der des Tannaiten, der lehrte, die Eheverschreibung der Frau sei nur in minderem Gut zu bezahlen, ein Überschuss an Frauen, und das war der Anlass, Regel und Halacha so festzusetzen.

Unter diesen Bedingungen wäre zu erwarten gewesen, dass der Vater eines Mädchens sich bemühen würde, eine möglichst hohe Mitgift auszusetzen, um die Heiratsaussichten seiner Tochter zu verbessern. Aber gerade Rabbi Simeon sieht darin keine natürliche Folge, sondern nimmt an, dass zu diesem Zweck eine besondere Verordnung zu

<sup>3</sup> Hebräisch erschienen 1961; englisch zugänglich als *Jewish Matrimonial Law in the Middle Ages*, London 1966.

<sup>4</sup> Genannt »Leuchte des Exils«, ca. 965–1028 in Mainz.

<sup>5</sup> Mischna Sota 3, 4; *Maimonides*, Mischna Tora, Hildot Talmud Tora I 13.

<sup>6</sup> BT Berachot 43b; ein Jude dankt Gott jeden Morgen dafür, dass er ihn nicht als Heiden, nicht als Sklaven und nicht als Frau erschaffen, somit zum vollkommenen Gottesdienst berufen hat.

<sup>7</sup> BT Kidduschin 82b.

<sup>8</sup> *Seira*, babylonischer Amoräer des 4. Jahrhunderts, JT Pessachim I 1, 27 b, 53 f.

<sup>9</sup> *R. Moses Isserles*, Halachist und Kommentator des Schulchan Aruch im 16. Jahrhundert, Jore Dea 127, 3.

<sup>10</sup> Gen 1, 28; Mischna Jebamot VI 6.

<sup>11</sup> BT Gittin 49b; Rabbi *Schimon bar Jochai* lebte zur Zeit des Bar-Kochba-Aufstands.

treffen sei: »Weshalb verordneten sie eine Eheverschreibung für männliche Kinder? Damit einer schnell für seine Tochter eine Verschreibung ausstelle ebenso wie für seinen Sohn«<sup>12</sup>. Die allgemeine Tendenz ging dahin, der Tochter Besitz zu überlassen, sofern dieser dadurch Eigentum ihres Mannes wurde. Das also ist der Grund für die Halacha; wären aber die Bedingungen anders gewesen, hätte eine andere Verordnung getroffen werden müssen.

Auf Grund soziologischer Gegebenheiten war auch die Einstellung zu den Ansprüchen zwischen Mann und Frau verschieden. »Wenn ein Mann sich ein Weib antraut . . . unter der Bedingung, dass sie keine Leibesfehler hat, es stellt sich aber heraus, dass sie doch mit solchen behaftet ist – ist sie nicht angetraut . . . Wenn sie zum Arzt gegangen ist und der sie geheilt hat, so ist sie doch nicht angetraut . . . Wenn aber er zum Arzt gegangen ist und der ihn geheilt hat, so ist sie angetraut«<sup>13</sup>. Daraufhin fragten die Weisen der Akademie, weshalb die Heilung des Gebrechens dem Anspruch der Frau, nicht aber dem des Mannes genüge, und bekamen zur Antwort: »Ihr nämlich ist jeder beliebige recht; so nach Resch Lakisch, denn Resch Lakisch sagte: »Lieber kummerbeladen sitzen als verwitwet«<sup>14</sup>. Das heisst, die Frau begnügt sich mit irgendeinem Mann, da es besser für sie ist, verheiratet zu sein, als ledig zu bleiben. Uns interessiert hauptsächlich diese Begründung, weniger die Halacha selbst, denn an Parallelstellen in der Tosefta wird doch die Stellung der Frau der des Mannes angeglichen, wenn der Arzt sie geheilt hat<sup>15</sup>. Die im Babylonischen Talmud gegebene Argumentation jedoch vermindert die Rechte der Frau aufgrund einer soziologischen Voraussetzung.

Auf Grund ähnlicher Erwägungen wird dem Schmerz des Mannes, wenn seine Frau sich ihm widersetzt, grössere Bedeutung zugemessen als dem Schmerz der Frau im umgekehrten Fall. Folgende Erklärung gibt die Mischna dafür, dass sie der widerspenstigen Frau eine strengere Strafe zuspricht als dem widerspenstigen Mann: »Es sagte R. Hija bar Josef zu Samuel: »Was ist der Unterschied zwischen einem Widerspenstigen und einer Widerspenstigen?« Dieser erwiderte: »Geh und lerne vom Hurenmarkt – wer mietet wen?« und Raschi erklärt dazu: »Das heisst, der Mann mietet die Frau; daraus ist zu schliessen, dass sein Schmerz der grössere ist«<sup>16</sup>. Anscheinend geht es hier um eine biologische Tatsache, nämlich den Anteil des Schmerzes, wenn der Geschlechtstrieb nicht befriedigt wird, interessant aber ist der Beleg aus der damals verbreiteten soziologischen Wirklichkeit. Wir wollen hier nicht Stellung nehmen zur Art des Beweises und möglichen Gegenargumenten, etwa dass die weibliche Prostitution ihrerseits aus der niedrigen sozialen Stufe der Frau resultiert. Es genügt, darauf hinzuweisen, dass die Halacha in der Mischna auf dem Hintergrund der soziologischen Gegebenheiten erklärt wird, und sich somit der Schluss nahelegt, die Halacha wäre anders, wenn sich diese Gegebenheiten inzwischen verändert hätten.

<sup>12</sup> BT Ketubbot 52b.

<sup>13</sup> Die drei Sätze sind aus anderem Zusammenhang herausgelöst: Mischna Ketubbot VII 7; BT ebenda 74b und 75a.

<sup>14</sup> BT Ketubbot 75a; das hier verwendete Wort für Kummer lässt sich zur Not auch als aus dem Griechischen übernommene Form des Wortes »zwei« auffassen. Dann hiesse der Satz: »Lieber belastet mit zweien als verwitwet sitzen«, womit Resch Lakisch in gekonntem Wortspiel den Ehestand gegenüber der Witwenschaft als das kleinere Übel bezeichnet hätte.

<sup>15</sup> Dazu Tosefta-Ausgabe von S. Lieberman, Ketubbot VII 8.

<sup>16</sup> Ketubbot 64b; Raschi: Rabbi Schlomo Jizchaki, Kommentator des 11. Jahrhunderts.

Auch in anderem Sinn wurde der Schmerz des Mannes von den Weisen höher eingeschätzt. Da es einem Priester verboten ist, eine geschiedene Frau zu heiraten, haben die Weisen verordnet, die geschiedene Frau eines Priesters dürfe nicht mit ihm zusammenwohnen. Wenn die Wohnung dem Manne gehört, muss natürlich die Frau ausziehen, und wenn sie ihr gehört – muss er umziehen. Hierbei ergibt sich die Frage, wie zu verfahren sei, wenn sie beiden oder keinem von beiden gehört. »Wer muss wem weichen?« Raws Antwort war, dass die Frau dem Mann weichen muss, denn »das Umhergestossenwerden eine Mannes ist schlimmer als das einer Frau«<sup>17</sup>. Hier gibt die Regel nicht bloss den biologischen Unterschied zwischen Mann und Frau wieder, sondern die in diesem Fall massgeblichen sozialen Umstände.

Ausser der Befreiung der Frauen vom Studium der Weisung ist es ihre Befreiung von den positiven Gesetzen, die von der Zeit abhängig sind, die ihre Gestalt im Judentum hauptsächlich bestimmt. Auch diese Sonderstellung wurde soziologisch begründet: »Weil die Frau ihrem Mann unterstellt ist, und die häuslichen Pflichten auf ihr lasten, und weil sie zu der Zeit gerade mit ihrer Arbeit beschäftigt sein könnte, deshalb ist sie, zum Wohl des Hauses, von den Geboten befreit«<sup>18</sup>. Die Halacha richtet sich also an die Hausfrau und nicht an die unverheiratete Frau, bzw. die Verordnung für die unverheiratete Frau stimmt mit der für die Hausfrau überein. Es war nötig, die Frau von den Geboten zu befreien, weil sie jederzeit ihren häuslichen Pflichten nachkommen musste. Die Weisen dachten sicher nicht an eine Frau, die als Angestellte ausserhalb des Hauses arbeitet, und die ohnehin nicht jederzeit den häuslichen Anforderungen zur Verfügung steht.

Offenkundig gesellschaftlich begründet wird die Stellung der Frau in der Synagoge. Nach dem Grundsatz: »Jeder ist zur öffentlichen Lesung der Weisung zugelassen, selbst ein Minderjähriger und selbst eine Frau; jedoch sagten die Weisen, eine Frau dürfe die Weisung nicht vorlesen aus Achtung vor der Gemeinde«<sup>19</sup>, verstösst das Vorlesen durch eine dazu befähigte Frau weder gegen die guten Sitten, noch gegen gottesdienstliche Vorschriften, sondern nur gegen die Ehre der Gemeinde. Dabei wird von der Voraussetzung ausgegangen, dass die Gemeinschaft der Beter ausschliesslich aus Männern besteht, denen es zur Unehre gereicht, wenn sie zur Erfüllung ihrer religiösen Pflicht auf eine Frau angewiesen sind. Wir werden nachher noch sehen, was diese Voraussetzung unter veränderten Umständen bedeutet.

Es gibt unter den Devisoren des Gesetzes manche, die von der Männergemeinde auf andere Dinge weiterschliessen. Sie neigen dazu, die Frau vom Mussafgebet zu befreien, »weil dies Gebet nur zur Erinnerung ans Tempelopfer dient und die Frau doch von der Entrichtung des Halbschekels befreit ist und somit keinen Anteil an den Opfern der Gemeinde hat«<sup>20</sup>. Die Befreiung vom Be-

<sup>17</sup> BT Ketubbot 28a; Raw: R. Abba bar Aibo, 1. babylonischer Amoräer, Gründer der Akademie von Sura.

<sup>18</sup> Bei Abudarham, Verfasser eines Kommentars zur Liturgie, Sevilla 14. Jahrhundert, und in: Kol Bo (»alles drinn«) 75, anonymes Kompendium aus dem Orhot Chajjim (»Wege zum Leben«) des Aaron ha Cohen »von Lunel« 13./14. Jahrhundert in Narbonne, zitiert nach der (hebr.) Talmud-Enzyklopädie, Artikel »Frau« S. 244/2, Anmerkung 94.

<sup>19</sup> BT Megilla 23a.

<sup>20</sup> Siehe Rabbi Akiba Eger, aschkenasischer Traditionsgelehrter 1761–1837 Responsen 9, zitiert nach der (hebr.) Talmud-Enzyklopädie, Artikel »Frau« S. 248/1, Anmerkung 225; Mussafgebet: Zusätzliches Gebet an Sabbat und Feiertagen.

zahlen des Halbschekels erklärt sich aus der wirtschaftlichen Stellung der Frau, und es ist anzunehmen, dass das Familienoberhaupt seinen Schekel im Namen der ganzen Familie entrichtet. Folglich steht eigentlich nichts im Wege, auch die Frauen an Opfern und Tempeldienst zu beteiligen. Einzig und allein die Gestalt der Synagogengemeinde als einer reinen Männergemeinde schwebte den rabbinischen Autoritäten vor, als sie das oben angeführte niederschrieben.

3. Besteht denn heutzutage eine Möglichkeit, die Stellung der Frau in der Halacha zu korrigieren, um sie ihrer Stellung in der modernen Familie, in der heutigen Gesellschaft und im Staat, der sich die Gleichberechtigung der Frau zum Ziele gesetzt hat, anzupassen? Anscheinend geben viele Hüter der Weisung die theoretische Notwendigkeit zu, aber sie leugnen das Vorhandensein einer Autorität für Erleichterungen und Verbesserungen. Sie halten sich an die Methode des Schneiders Chanina, der in ähnliche Lage geriet und keinen Ausweg fand. Er legte den Vers Prediger 4,1 aus: *»Und wiederum sah ich all die Bedrückten – das sind die Bastarde, und siehe die Träne der Bedrückten – ihre Mütter haben eine Übertretung begangen und diese Elenden werden ausgestossen; der Vater dieses Mannes hat ein verbotenes Verhältnis gehabt, aber was hat er getan und was hat er damit zu tun? Sie haben keinen Tröster und in der Hand ihrer Bedrücker ist Macht – das ist Israels Grosser Sanhedrin, der sie kraft der Weisung austösst, denn es heisst: »Kein Bastard soll in die Gemeinde Gottes eintreten«, und sie haben keinen Tröster – da sprach der Heilige, gelobt sei Er: Ich muss sie trösten ...«*<sup>21</sup>. Das ist scharfe Kritik am Bastardrecht, aber der Kritiker kann die Betroffenen nur an die göttliche Barmherzigkeit verweisen.

Noch schärfere Kritik an der Stellung der Frau in der Halacha, aber wiederum nicht mit der Absicht, sie zu verbessern, übte der Verfasser des Buches Kana; sie diene ihm als Beweis dafür, dass die Halacha überhaupt nur mystisch zu verstehen sei. Seine Worte im Anschluss an die Diskussion im Babylonischen Talmud Kidduschin 34a führte schon Heinrich Graetz als Beispiel für Kritik an der Halacha von seiten der Kabbalisten an: »Weshalb hat er die arme Frau geschaffen, wo es doch weder Lohn noch Strafe für sie gibt, nachdem sie von einigen Geboten, etwa den von der Zeit abhängigen, befreit ist; denn bei freiwilligen Geboten gibt es weder Lohn für ihre Befolgung noch Strafe für ihre Nichtbefolgung, wie auch einer, der ein Gebot auf Befehl ausführt, grösser ist als wer es ohne Befehl tut. Der Heilige, gelobt sei er, hat sie zum Studium der Weisung, das alle übrigen Gebote aufwiegt, verpflichtet, aber die Weisen haben sie davon befreit; denn beim Gebot, die Weisung zu lernen, fanden sie nur »eure Söhne« erwähnt<sup>22</sup>, sie sagten aber nicht, dass es ein positives, nicht von der Zeit abhängiges Gebot sei, zu dem auch Frauen verpflichtet sind ... Warum sind sie vom Lernen der Weisung befreit? Es steht doch geschrieben: »denn dies ist dein Leben und die Länge deiner Tage«, und ferner steht geschrieben: »Länge der Tage in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichtum und Ehre«<sup>23</sup>; dabei haben sie doch verordnet, dass zu allen Geboten, deren Lohn in

Verlängerung der Tage besteht, Frauen verpflichtet sind, weil Frauen doch Lebewesen sind so gut wie Männer ... Wenn das so ist, müssen wir allerdings vom Gebot des Lernens der Weisung weiter schliessen auf das Gebot, Gebetsriemen anzulegen: Wenn Frauen zum Studium der Weisung verpflichtet sind, so sind sie auch zum Anlegen der Gebetsriemen verpflichtet. Andererseits müssen wir dann die Verpflichtung zu den Gebetsriemen zum Prinzip machen: Wenn Frauen zum Anlegen der Gebetsriemen, einem positiven, von der Zeit abhängigen Gebot, verpflichtet sind, so sind Frauen überhaupt zu jedem positiven, von der Zeit abhängigen Gebot verpflichtet ... Und was das Schwerwiegende dabei ist: Nicht genug, dass die Ärmste bis zur Erde erniedrigt ist, nachdem sie von den Geboten des Königs befreit ist, sie wird auch noch dem Sklaven gleichgestellt, denn die Weisen sagten: Jedes Gebot, zu dem eine Frau verpflichtet ist, verpflichtet auch einen Sklaven. Um Gottes Willen, sag mir, mein Lehrer, was hat denn ein Sklave mit einer Frau gemein? Die Frau ist doch frei und eine Israelitin, während der Sklave Kanaaniter ist, ein Nachkomme von unheiligen Heiden ...«<sup>24</sup>.

Nach Meinung des Verfassers ist damit erwiesen, dass diese Halachot nicht nach ihrem offenbaren, sondern nach ihrem geheimen Sinn zu verstehen sind. Womit lässt sich das vergleichen? Mit dem Aufsatz eines Rabbiners über das Thema »Glaube und Wissenschaft in der Bibel-Exegese«, in dem er die Bibelkritik anerkennt, um schliesslich ein erneuertes Verständnis der Bibel im kabbalistischen Sinn zu erreichen<sup>25</sup>. Hier wie dort hat sich der Verfasser in hartem Ringen von der Stöckhaltigkeit der Kritik überzeugt, und in beiden Fällen wurde die Lösung nicht über den Wortsinn gefunden, sondern durch Herauslösung der Dinge aus ihrer einfachen Bedeutung.

Allerdings lässt sich bei vielen Halacha-Gelehrten Rücksichtnahme auf die Stellung der Frau finden. R. Jose überlieferte noch aus der Zeit des Tempels: »Abba Eleasar erzählte mir, dass wir einmal ein Kalb zum Friedensopfer hatten und es zur Frauenhalle brachten, so dass Frauen die Hände darauf stützen konnten; nicht etwa, weil Frauen dazu berechtigt wären, sondern um ihnen eine Freude zu machen«<sup>26</sup>. Hier bewiesen sie Verständnis für die Bedürfnisse der Frauen und beteiligten auch sie am Tempeldienst. Die Begründung: »um den Frauen eine Freude zu machen« zeigt, dass schon damals der, vielleicht unbewusste, Wunsch nach Beteiligung der Frauen an der Halacha vorhanden war. Tatsächlich war es richtig, gerade beim Friedensopfer darauf einzugehen, denn dieses Opfer ist dazu bestimmt, Frieden zu stiften unter den Menschen, zwischen Hausgenossen unter sich und zwischen Israel und seinem Vater im Himmel. Ein solcher Friede kann nicht bestehen, bevor nicht auch Frauen darin einbezogen sind.

Auch Raba wich vom strengen Recht der Frau gegenüber ab, als er zu Gericht sass: »Eine Frau musste einmal vor Rabas Gericht schwören. Da sprach die Tochter R. Chisdas (seine Frau) zu ihm: Ich weiss von ihr, dass sie des Meineids verdächtig ist. Daraufhin schob Raba den Eid dem Prozessgegner zu«<sup>27</sup>. Dieser Fall war in mancher Bezie-

<sup>21</sup> Midrasch Leviticus Rabba XXXII 8 mit Zitat von Deut 23, 3.

<sup>22</sup> Deut 11, 13–22, dem 2. Abschnitt des täglichen »Höre Israel« ist ausdrücklich von Unterweisung und entsprechend langem Leben der Söhne die Rede.

<sup>23</sup> Deut 30, 20: »dies« ist im Bibeltext auf das Wohnen im gelobten Land, hier auf das Studium der Weisung, bezogen; Sprüche 3, 16: mit »ihr« ist die Weisheit gemeint.

<sup>24</sup> Sefer Hakana 22b–d, kabbalistisches Werk mit stark antitalmudischer Tendenz, gegen Mitte des 14. Jahrhunderts in Spanien entstanden; dazu H. Graetz, Geschichte der Juden VIII, 3. Auflage Leipzig 1890, S. 222 f. und Note 8.

<sup>25</sup> M. Breuer, Deot XII (1960), S. 12–27.

<sup>26</sup> BT Chagiga 16b.

<sup>27</sup> BT Ketubbot 85a.

hung aussergewöhnlich. Raba verliess sich hier auf einen einzigen Zeugen, nämlich auf die Aussage einer Frau, dazu noch seiner eigenen, während er sich in einem anderen Fall nicht auf die Aussage des R. Papa verlassen wollte, weil es das Zeugnis eines einzelnen war. Rabas Erklärung lautete: »Der Tochter R. Chisdas bin ich absolut sicher«<sup>27</sup>. Da er wusste, dass seine Frau die Wahrheit sprach, verliess er sich auf ihre Aussage und diskriminierte sie weder als Frau noch als Einzelzeugen. So nahm sich Raba das Recht, das ihm vorliegende Beweismaterial abzuwägen, und sah sich nicht verpflichtet, die Aussage einer Frau grundsätzlich abzulehnen.

Ein ähnlicher Schluss lässt sich ziehen aus der Erklärung der Tosafisten zu Baba Kamma 15a. Von der Voraussetzung aus, dass eine Frau zum Richteramt untauglich ist, stellt sich die Frage, wie Debora Richterin in Israel sein konnte – und die Antwort darauf: »Vielleicht wurde sie akzeptiert wegen des Charismas«<sup>28</sup>. Dabei liegt die Annahme zugrunde, dass Prozessgegner den Richterspruch einer Frau annehmen können; und demnach müssten Frauen heutzutage als Richter fungieren können, die das Einverständnis beider Parteien erfordern, wie zum Beispiel Erbschaft, Testament, Adoption, Vormundschaft oder Geldangelegenheiten.

Es kam vor, dass die frühen Dezisoren eine Änderung der Halacha rechtfertigten gemäss den Veränderungen, die auf dem sozialen Hintergrund vorgegangen waren. Maimonides entschied noch mit dem Talmud, dass eine verheiratete Frau, die ihrem Mann gegenüber behauptete: »Du hast mich geschieden«, ohne weiteren Beweis glaubwürdig sei, »denn es ist anzunehmen, dass keine Frau ihrem Mann gegenüber so unverschämt ist zu behaupten, dass er sie geschieden hat, ohne dass dies den Tatsachen entsprochen hätte«<sup>29</sup>. Aber nach seinem Tod lehrte R. Meir Halevi Abulafia in Toledo, dass nicht mehr nach dieser Annahme zu entscheiden sei: »Das galt verständlicherweise nur in früheren Zeiten, heutzutage dagegen, wo Unverschämtheit und Ausschweifung überhand nehmen, ist R. Hammunas Annahme hinfällig und wir müssen strenger verfahren«<sup>30</sup>.

In den spanischen Gemeinden genoss die Frau offenbar höheres Ansehen, und es war nötig, gemäss der Ansicht von Abulafia eine Verordnung zur Erhaltung der Familie zu erlassen. Wiederum ist kein Verlass mehr auf Unterwerfung der Frau gegenüber dem Mann und – darauf begründet – entsprechend harmonisches Familienleben, sondern beide Parteien haben Anspruch auf gleiche Behandlung. Auch die deutschen Gelehrten einer Generation danach verfahren strenger mit der Frau, die sich gegen ihren Mann auflehnte<sup>31</sup>, und auch dort veranlasste die veränderte Struktur der Familie und der Gesellschaft eine Veränderung in der Halacha.

Wir wollen hier auch ein Beispiel moderner halachischer Entscheidung anführen, die ihrerseits den Wandel der Zeiten gegenüber den talmudischen Grundsätzen berück-

sichtigt. Lehrreich ist etwa ein Spruch des Hohen Gerichts vom Jahr 1946<sup>32</sup>. In jenem Fall wollte sich ein Mann von seiner Frau scheiden lassen, weil sie mit einem anderen Mann ausgegangen war, sich mit ihm ausserhalb der Stadt begeben hatte, mit ihm eingehakt gegangen war und mit ihm Cafés besucht hatte. »Nach Ansicht der Mehrheit des Gerichts (das sich aus den Oberrabbinern Isaak Halevi Herzog und Ben-Zion Meir Chai Uziel und dem Rabbiner J. Klemens zusammensetzte) ist das Verhalten der Angeklagten nicht so sittenwidrig, dass sie sich dadurch vor Gericht einer Übertretung jüdischen Rechts schuldig gemacht hätte... Solche Dinge sind nach den heutigen gesellschaftlichen Normen und nach der derzeit allgemein herrschenden Anschauung keine Handlungen von übermässiger Sittenwidrigkeit, wenn sie auch manchmal Mangel an Takt beweisen und an sich unerwünscht sind«. Die Richter erkennen einen Wandel der Verhaltensnormen an und ändern entsprechend die Scheidungsgründe.

Auch auf dem Gebiet des Studiums der Weisung hat sich inzwischen eine beträchtliche Entwicklung vollzogen. Schon seit mehreren Generationen lernen sogar die Töchter der streng Orthodoxen in jüdischen Schulen und erhalten Unterricht in der Weisung. So steigt das Ansehen der Frau von selbst, und sie kann grösseres Verständnis von seiten ihres Mannes und der Öffentlichkeit erlangen. In Israel bürgert es sich allmählich ein, auch den Tag zu feiern, an dem das Mädchen zwölf Jahre alt wird und die Gebote auf sich nimmt, und in vielen Synagogen gilt die Gemeinde der Frauen als integraler Bestandteil der Betgemeinschaft im allgemeinen. Diese Änderungen gewinnen an Boden – obwohl anfangs viele Rabbiner dagegen waren – durch schweigende Zustimmung und den Wunsch des modernen Publikums.

Und vielleicht ist es möglich, diese Neuerungen auch auf die übrigen Aspekte der Stellung der Frau in der Halacha auszudehnen. Schon vor Abfassung des Schulchan Aruch haben Gelehrte bemerkt, dass manche Bestimmungen der Halacha auf wissenschaftlichen Annahmen basieren, die der kritischen Wissenschaft ihrer Zeit nicht standhielten. In solchen Fällen zogen sie es vor, die Annahmen für jeweils ihre Zeit zu rechtfertigen und gleichzeitig ihre weitere Gültigkeit aufzuheben. So sagen die Tosafisten in Awoda Sara 24b: »Jetzt ist die Zeit gewiss eine andere als in früheren Generationen«, und deshalb sind die talmudischen Regeln betreffs der Zeit, wann eine Kuh ihr erstes Kalb haben kann, nicht mehr zu berücksichtigen<sup>33</sup>.

Auch R. Moses Isserles erwähnte diese Unterscheidung im Namen von R. Simeon ben Zemah Duran: »Manche behaupten, dass heutzutage schon vom ersten Tag des neunten Schwangerschaftsmonats eine lebende Geburt anzunehmen ist. Obwohl im Talmud gesagt ist, dass eine Frau erst nach neun Monaten gebiert und nicht nach einem Bruchteil der Zeit – worüber schon viele ihr Erstaunen geäussert haben, da ja die Erfahrung das Gegenteil beweist – müssen wir sagen, dass diese Sache jetzt anders ist; und so verhält es sich mit einer Reihe von anderen Dingen.«<sup>34</sup>

Mit der Annahme einer Änderung der Natur rechtfertigte der Verfasser des Magen Awraham im Orach Chajjim 173, 1 das Abschaffen der Pflicht des Händewaschens zwischen dem Essen von Fleisch und Fisch, und der Ver-

<sup>28</sup> In den neben dem Talmudtext gedruckten Tosafot (»Zusätzen«) des *Elieser von Touques*, 2. Hälfte 13. Jahrhunderts, Stichwort »Ascher«; es geht um die rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau in der Bibel.

<sup>29</sup> *Mischne Tora*, Hildot Geruschin (»Scheidungsrecht«) 12, 4.

<sup>30</sup> Zitiert in Bet Josef (anspruchsvollere Vorform des Schulchan Aruch von Josef Caro), Tur Ewen Haeser 17, nach der Anmerkung 18) erwähnten Orach Chajjim; *Abulafia*: Talmudgelehrter und Gegner des Maimonides, 1. Hälfte 13. Jahrhundert; *Hammuna*: Babylonischer Amoräer, Schüler Raws.

<sup>31</sup> Dazu Zeev Falk, in: Sinai 49 (1961), S. 183–187.

<sup>32</sup> Berufung 1/1964/705, Sammlung Z. *Wahrhaftig* S. 126.

<sup>33</sup> In den neben dem Talmudtext gedruckten Tosafot des Samuel von Falaise, 12./13. Jahrhundert, Stichwort »Para«.

<sup>34</sup> *Ewen Haeser* 156, 3; aschkenasischer Kommentator des Schulchan Aruch im 16. Jahrhundert.

fasser des Kommentars *Tiferet Israel* zu *Mischna Schabat* 19, 2 plädierte auf Grund derselben Annahme gegen die Notwendigkeit, das Blut nach der Beschneidung abzusaugen<sup>35</sup>. Die neuen Entdeckungen der Medizin wurden für ausreichend gehalten, halachische Bestimmungen, die auf widersprechenden Annahmen basierten, zu ändern.

So haben die damaligen Gelehrten zwar den Wert der Medizin als Wissenschaft anerkannt, aber die Soziologie als Wissenschaft gab es damals noch gar nicht. Deshalb wandten sie nur das Prinzip einer Veränderung der Natur an und nicht das einer Veränderung der gesellschaftlichen Struktur, obwohl letzteres viel einsichtiger ist, wie wir uns selbst überzeugen können. Wenn Änderungen der Halacha aus dem ersten Grund gerechtfertigt schienen, um wie viel mehr lässt sich dies aus dem zweiten Grund tun.

Nehmen wir zum Beispiel die Vorschrift, die eine Frau für ungeeignet erklärt, die Weisung öffentlich vorzulesen. Die Annahme, dass dies der Ehre der Gemeinde entgegensteht, kann sich im Laufe der Zeit wandeln und bei einem bestimmten Publikum geradezu falsch werden. Der Verfasser des Kommentars *Pri Chadash* zum *Orach Chajjim* 53 verordnet, dass eine Gemeinde auf ihre Ehre verzichten und auch jemanden zum Vorbeter bestellen kann, der von vornherein nicht dazu tauglich ist.<sup>36</sup> Logischerweise kann eine Gemeinde auch übereinkommen, dass eine Frau bestimmte Funktionen in der Synagoge erfüllen, vielleicht sogar aus der Weisung vorlesen darf.

<sup>35</sup> Abraham Abele Gumbiner, polnischer Talmudgelehrter, 17. Jahrhundert; Israel Lipschütz, Rabbiner in Dessau und Danzig im 19. Jahrhundert.

<sup>36</sup> Liberale Auslegung des Schulchan Aruch von Hiskia de Silva, 2. Hälfte 17. Jahrhundert.

Ganz bestimmt »haben Frauen keine Freude daran«, wenn sie nicht am Gemeindegebet beteiligt sind oder wenn sie keine Gelegenheit haben, dem Gebet und der Lesung beizuwohnen. Von daher ist die Öffentlichkeit verpflichtet, an der Westmauer eine bessere Regelung zu treffen, damit die beiden Geschlechter nicht nur voneinander geschieden sind, sondern auch die gleiche Gelegenheit haben am Gottesdienst teilzunehmen. Darüber hinaus dürfen wir, wo eine Frau an Kenntnis der Weisung den Männern überlegen ist, nicht auf ihre Fähigkeit verzichten, sondern müssen einen Weg finden, sie am Gottesdienst teilnehmen zu lassen. Nachdem wir nun so weit sind, dass Frauen in den verschiedenen Lebensbereichen aktiv beteiligt sind, ist es wiederum nicht sinnvoll, auf ihren Beitrag gerade in religiösen Dingen zu verzichten.

»So gross ist die Ehre der Geschöpfe, dass sie sogar ein Verbot der Weisung verdrängt«<sup>37</sup>. Unter heutigen Verhältnissen stellt es eine Ehrverletzung der Frau dar, wenn aus den soziologischen Veränderungen, die seit Festigung der Halacha vorgefallen sind, nicht die nötigen Konsequenzen gezogen werden. Anstelle der prahlerischen Formel im Morgengebet: (Gelobt seist Du, Herr unser Gott, König der Welt,) »der mich nicht als Weib erschaffen« stünde es dem Mann wohl besser an, Gott in der für unsere Begriffe angemesseneren Form zu danken: (Gelobt seist Du, Herr unser Gott, König der Welt,) »der mich nach seinem Wohlgefallen erschaffen«<sup>38</sup>. Dann kann die Halacha auf diesem Gebiet wieder »Weisung zum Leben« werden.

<sup>37</sup> BT Berachot 19b.

<sup>38</sup> Die Frauen vorgeschriebene Form des in Anmerkung 6 erwähnten Lobspruchs.

## V Quietistische Elemente im chassidischen Denken des 18. Jahrhunderts

Von Dr. Rivkah Schatz-Uffenheimer, Professor für jüdische Mystik und Chassidismus an der Hebräischen Universität Jerusalem\*

Aus dem Hebräischen übersetzt von Rabbiner Dr. Joshua Amir, Dozent für neue jüdische Philosophie, Universität von Tel Aviv\*\*

Der folgende Beitrag ist die Einleitung zu dem 1968 hebräisch erschienenen oben genannten Buch von Frau Professor Schatz-Uffenheimer.\*\*\*

Die Wissenschaft des Judentums hatte sehr wenig Sympathie für den Bescht'schen Chassidismus, und selbst diejenigen Gelehrten, die daran arbeiteten, das in den Bibliotheken der ganzen Welt verstreute kabbalistische Material zusammenzutragen, hatten wenig für den Chassidismus übrig. Der Chassidismus hatte unter dem leidenschaftlichen Verdammungsurteil von Heinrich Graetz in seiner »Geschichte der Juden« zu leiden, und derselbe Ton klang ihm bei David Cahane und, wenn auch mit milderer Heftigkeit, in der gelehrten »Geschichte des Chassidismus« von Simon Dubnow entgegen.

\* Frau Prof. Dr. Schatz-Uffenheimer ist die Gattin von Professor Dr. Benjamin Uffenheimer (vgl. u. S. 218/IM 33 sowie FR XXIV/IM Nr. 1 S. 144/IM 21 ff.).

\*\* S. FR XXIV, 128/IM 5.

\*\*\* Jerusalem 1968, Magnes Press, Hebräische Universität. S. 9 bis 20.

Während Graetz's Ton gegen den »Obskurantismus« gerichtet war, der sich in den Grundlehren des Chassidismus geltend mache, bewegt sich Dubnows Kritik mehr auf der Linie der »sozialen Ungerechtigkeit«, die dem Chassidismus zur Last gelegt wird. Gemeinsam ist beiden, dass sie kein Organ hatten für die inneren Werte des Chassidismus, für jene Werte, denen diese Bewegung ihre Existenz verdankt.

Heute ist es nicht mehr möglich, den Chassidismus zu behandeln, ohne sich um seinen theologischen Brennpunkt zu mühen. Die Tendenz der osteuropäischen Aufklärer des 19. Jahrhunderts, die Gegenstimme *Zweifels*<sup>1</sup> zum Schweigen zu bringen, sowie die Tatsache, dass die »Umkehrer« unter den gebildeten Westjuden des ausgehenden 19. Jahrhunderts in ihrer Umkehr nicht bis

<sup>1</sup> E. Z. Zweifel war der erste Vertreter der sogenannten Haskalah-bewegung (= Aufklärung) Osteuropas des 19. Jahrh., der sich ernstlich bemühte, den Chassidismus vorurteilslos zu bewerten. Vgl. dessen hebräisches Buch »Schalom al Israel« (I-IV).

zum Chassidismus durchstießen (wobei die orthodoxen Umkehrer keine Ausnahme bilden), haben sich ungünstig auf die Erforschung dieses Gebietes ausgewirkt. Die Missbilligung des Chassidismus gehörte zur *communis opinio*, und wenn *A. Horodezky* sich bemühte, »das Unrecht wieder gutzumachen«, so hatte er nicht das nötige innere Format, um sich ernsthaft mit den Problemen des Chassidismus auseinanderzusetzen. Bei seiner verharmlosenden Darstellung bleibt es unerfindlich, wieso diese Bewegung eine so ungeheure Aufregung auslöste, und der Leser fragt sich vergeblich, was der sentimentale, allseitig begütigende Ton bedeuten soll, der sich durch die Seiten seines Buches zieht. Schliesslich und endlich kann es ihn nicht zufriedenstellen, wenn ihm versichert wird, dass die eigentliche Macht des Chassidismus nicht auf den trügerischen Machenschaften seiner Anführer beruht. Seine Apologetik ist schwach. Auch die Apologetik von marxistischer Seite, die von einer sozialistischen Endzeiterwartung geleitet wird und deren Sympathie für die Chassidim auf einer Gegnerschaft gegen die Aufklärer beruht, die mit der absolutistischen Regierung gemeinsame Sache gemacht haben, ist nur an der eigenen Sache orientiert und verfehlt von da aus das eigene Anliegen des Chassidismus: ihr Mitleid mit den »hungrigen« Massen, die irgendwo eine Zuflucht finden müssen, und wäre es auch nur an den Höfen der Rebbejim, kann nicht wirklich für den Chassidismus erwärmen, und so stehen auch die Erörterungen *Raffael Mahler's* in seinem hebräischen Buch »Chassidismus und Aufklärung« (Merchaviah 1961) noch auf der Grenze einer Betrachtungsweise, die uns über das Wesen des Chassidismus noch wenig Aufschluss gibt. Es soll jedoch verzeichnet werden, dass sich in seinem Werk »Geschichte des Chassidismus« sehr bedeutende Ansätze in dieser Richtung finden.

*Dinur*<sup>2</sup> ist sehr ernsthaft auf den Chassidismus eingegangen. Sein Buch bringt eine Fülle von interessantem Material, aber im Grunde sucht auch er, das Phänomen nur auf sozialer Ebene zu verstehen; einen Ansatz zu einem integralen Verständnis der inneren gedanklichen Struktur des Chassidismus gibt auch er nicht.

*Martin Buber*<sup>3</sup> hat sich in seinen chassidischen Schriften mit der Lehre auseinandergesetzt; er präsentiert den Chassidismus nicht als einen Geschichtsabschnitt, sondern als ein Sinngebilde, und damit dringt er denn auch zur Theologie vor. Aber der Leser hat keinen Anteil an dieser Auseinandersetzung; ihm werden die fesselndsten Ergebnisse Bubers mitgeteilt, ohne dass es ihm vergönnt wäre, den Originalen selbst zu lauschen, aus denen Buber die Beschreibung des Phänomens aufbaut. So kommt die lebendige und zugleich kritische Einfühlung in die Texte zu kurz; der Leser geniesst zwar den ausserordentlichen Reiz, den ihm die intelligente Schreibart Bubers bieten kann, aber dafür verliert er den Kontakt mit der authentischen Sprache und Atmosphäre. Auf die Art der Interpretation selbst, die Buber dem Chassidismus gibt, gehe ich hier nicht ein, da ich das an anderer Stelle getan habe.<sup>4</sup> Im Laufe meiner Erörterungen werde ich darauf noch zurückkommen.

Die Forschungsarbeit *Gershom Scholem's* auf dem Gebiet der jüdischen Mystik, der Kabbalah und des Sabbatianis-

mus hat den Zugang zu einer neuen Würdigung des theologischen Sinngeltes erschlossen. Als Historiker der jüdischen Geistesgeschichte hat Scholem Protest erhoben gegen die Einstellung der an *Zunz* und *Steinschneider* orientierten klassischen jüdischen Wissenschaft, die er als »antiquarisch« titulierte.

Diese antiquarische Einstellung hat zwar Grosses geleistet durch ihre Hinwendung zu den jüdischen Quellen, aber ihre Haltung denselben gegenüber war halb romantisch-melancholisch und halb liquidatorisch, nach Scholem's Formulierung.<sup>5</sup> Scholem selbst strebte nach einer schöpferischen Beziehung, nach einer echten Begegnung mit der Vergangenheit, die sich der Geschichte stellt und nicht nur Verlorenes bejammert, deren Blick durch das geschriebene Wort hindurch das »in ihm verborgene Leben« zu erschauen vermag. Kurz, ihm war es um den Pulsschlag des religiösen Lebens zu tun. In Scholem's Schriften hat die Wissenschaft des Judentums aufgehört, äusseren, sei es theoretischen, sei es sozialen Interessen dienstbar zu sein, und ist in den Dienst der Besinnung des Judentums auf sich selbst im Lichte der ihm immanenten Werte getreten; hier geht es nicht um Stimmungen, sondern um die reife rationale Bewältigung einer inneren Welt, die dem Judentum in all seinen Generationen zu schaffen gemacht hat, weil es zu einer Abrechnung mit ihr nicht ausgerüstet war. Diese beunruhigende Waagschale, die da heisst Jüdische Mystik, stieg und sank zu verschiedenen Zeiten, ohne dass irgend jemand hätte angeben können, wo die sie bewegendes Gewichte angebracht seien. Scholem hat das Wesen dieser Gesetzmässigkeit im jüdischen Geistesleben erklärt, und seine Erklärung wirft auch Licht auf Grundprobleme der chassidischen Geisteshaltung.

In dem Kapitel über den Bescht'schen Chassidismus in seinen »Hauptströmungen der jüdischen Mystik« hat Scholem der künftigen Forschung den Weg gewiesen; wer den Chassidismus erforschen will, muss auf die hier formulierten Grundprobleme eingehen. Der Versuch einer Beantwortung derselben führt hin zu der von ihm geforderten Auseinandersetzung, aus der eine Klärung der Bedeutung des Chassidismus als einer lebendigen religiösen Macht hervorgehen muss. Das innere Gewicht der von ihm aufgestellten und ihm bewussten Werte gibt uns auch das Mittel an die Hand, um sein eigenes Urteil über seine Stellung und seinen Beitrag zum Denken der jüdischen Mystik zu verstehen.

Es ist angebracht, einige von Scholem's Ergebnissen bezüglich des Chassidismus kurz zusammenzufassen und anzugeben, wo er auf dem Wege desselben die grossen Fragezeichen gesetzt hat.

In seiner Bemühung um das chassidische Phänomen hat Scholem zwei Hauptfragen gestellt, die sich in verschiedene Richtungen auseinanderlegen. Das eine ist die Frage nach dem Zusammenhang des Chassidismus mit der älteren jüdischen Mystik, also nach seiner bewussten und unbewussten Beziehung zu der ihm vorangehenden mystischen Literatur. Das zweite ist die Frage nach der Art, wie die besondere geistige Energie, die dem Chassidismus zu eigen war, auf beiden Gebieten, mystischem sowie auch gesellschaftlichem, zur Offenbarung gekommen ist.

Ich gehe auf beide Fragen nacheinander ein. Doch beabsichtige ich nicht, eine Abhandlung über die Bezie-

<sup>2</sup> *Ben-Zion Dinur*: In der Zeitenwende (hebr.), Jerusalem 1955.

<sup>3</sup> *M. Buber*: Werke, 1962–1964.

<sup>4</sup> Die Stellung des Menschen zu Gott und Welt in Bubers Darstellung des Chassidismus (hebräisch): Molad, Nr. 149–150, 1960.

<sup>5</sup> Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt. In: Scholem: *Judaica*, S. 147–164.

hung des Chassidismus zur Kabbalah zu schreiben, obschon das eine Arbeit ist, die einmal getan werden muss. Die Frage nach dem bewussten Verhältnis des Chassidismus zur Kabbalah bedeutet eine Analyse des chassidischen Materials, das ausdrücklich den Ort der Kabbalah in der Welt des Judentums im allgemeinen und des Chassidismus im besonderen zum Gegenstand hat, und hier ist die Einstellung ambivalent. Unter den Geistern des Chassidismus gab es einige, die die Verbreitung der Kabbalah unter den Massen ablehnten, obwohl (oder vielleicht gerade weil) sie an ihre göttliche Macht glaubten, und andere wiederum suchten die innere Kontinuität der mystischen Tradition hervorzuheben, wobei sie andererseits das Neue am Chassidismus gebührend betonten. Allen gemeinsam ist die häufig vorkommende Formel, die eine Linie zieht von R. Schim'on bar Jochai über R. Jitzchak Lurjah bis hin zu R. Israel ba'al Schem Tov, eine Formel, die, soweit mir bekannt, niemand unter den Chassidim je angefochten hat. Gewiss kann die Anerkennung einer solchen Kontinuität zu einem blossen Blendwerk werden und zwei einander grundsätzlich widersprechende Standpunkte verdecken. Entweder nämlich konnte der Chassidismus, von der Behauptung der Kontinuität ausgehend, sich selbst als Kabbalah verstehen, oder aber er konnte die kabbalistische Disziplin für sich weiter ausdehnen und die Welt des Chassidismus, als einen dem Ba'al-Schem neu eröffneten Bereich, nicht als eine neue Disziplin, sondern als eine neue Weise religiösen Lebens hinstellen. Scholem hat in der Tat die prinzipielle Frage nach der Beziehung des Chassidismus zur Kabbalah gestellt, aber die beiden Beispiele, die er mit Recht zur Aufhellung des Problems beigebracht hat, scheinen mir nicht notwendig zu den Folgerungen führen zu müssen, zu denen er selbst in der Sache gelangt ist, Folgerungen, die Buber ihm dann aus der Hand genommen und in seiner eigenen Weise interpretiert hat<sup>6</sup>, wie ich weiterhin darlegen werde.

Scholem hat die Äusserung des R. Schlomoh aus Luzk über die Stellung seines Lehrers, des *Maggid von Mesritsch* in der Frage des Verhältnisses zwischen Kabbalah und Chassidismus, zitiert und aus dieser die angeblich entscheidende Selbstäusserung des Chassidismus entnommen, nämlich dass sich mit dem Auftreten des Chassidismus im Grunde nichts geändert habe, dass dieser vielmehr nichts anderes darstelle als die natürliche Fortsetzung der Kabbalah.

Ich höre aus der Äusserung des R. Schlomoh vielmehr die Behauptung einer bewussten Kontinuität heraus, mit dem Anspruch auf einen eigenen, erneuernden Beitrag, und zwar nicht nur in Form eines neuen Ethos, sondern auch in Form spekulativer Lehre. Ich setze die Worte des R. Schlomoh hierhin: »Und siehe, um unserer vielen Sünden willen haben die Geschlechter sich gemehrt, eins immer tiefer stehend als das andere, die Herzen haben sich gemindert, und diese Weisheit (die Lurjanische Kabbalah) ist beinahe in Vergessenheit geraten, ausser bei einigen ganz wenigen Auserlesenen, und auch diese haben durstig die Worte des seligen R. Jitzchak Lurja in sich aufgenommen *nur nach ihrem reinen Wortverstand* und haben von allem nur ein geringes Mass, ein Faustbreit ergriffen, von dem aus es sich dann entfalten mag, dass es

<sup>6</sup> S. Bubers Antwort auf meinen oben zitierten Artikel in »Molad«, Nr. 149–150, die veröffentlicht wurde in dem zu Ehren Bubers veranstalteten Sammelband: Philosophen des 20. Jahrhunderts, Martin Buber, S. 627.

aufsteige bis zu seinem Geiste, dem Geiste des Höchsten. Keiner ist bei ihm, der da weiss »das Was« (hebr. ad mah, d. h. das Wesen der Dinge), wie es geschrieben steht im »Buch der Weltbildung«: die Zehn S'firoth »ohne Was« (hebr. b'li mah = ohne das Wesen der Dinge), d. h. dass sie nur göttliche Lebenskraft sind. Man hatte verworfen jene uralten Bücher, *bis in Seinem Erbarmen für uns das Licht Israels aufleuchtete, nämlich der göttliche, heilige Rav, unser Meister und Rav, R. Israel Ba'al Schem Tov und seine heiligen Schüler*, die sich mit dem Staub seiner Füsse bestäubten, um durstig seine Worte, Worte des lebendigen Gottes, zu trinken. *Er offenbarte den kostbaren Quell, die Herrlichkeit dieser Weisheit mit jeglichem Häkchen ihrer Buchstaben, ganze Berge, von Lehren über das innere Leben der oberen Welt und ihrer Einung mit der unteren Welt in jeder Bewegung, jedem Gang, jedem Ausspruch und jeder Handlung*. So lehrten unsere Weisen von Chanoch, der Schuhe nähte und bei jeder Naht sagte: zur Einigung des Heiligen, gelobt sei Er, wie wir es weiterhin, im Texte dieses Buches (nämlich »Maggid D'waraw l'Jaaqow«) erklären werden mit Gottes Hilfe... und freilich ist es wahr, dass ich mich gescheut habe, in das Innerste des Heiligtums einzudringen und auf dem Altar des Druckes darzubringen die heiligen Worte unseres göttlichen und heiligen Herrn und Meisters, unseres Lehrers R. Dov Ber, des Verfassers dieses Buches, seligen Angedenkens, *denn dieses sind Dinge, die auf dem Gipfel der Welt stehen, und Worte wortet er gen höchste Stätte, die nicht jedes Hirn ertragen kann. In seinen heiligen Worten ist angedeutet die Auslegung einiger Stellen aus dem »Ez Chajjim«<sup>6a</sup>, aus den »Intentionen des heiligen Ari«<sup>6b</sup> und aus dem Sohar«<sup>6c</sup>*, wie es bekannt ist jedem, der seine angenehmen Aussprüche hört, Hunderten und Tausenden von grossen Weisen; seine Worte sind in ihr Herz eingegangen gleich brennendem Feuer, und ihre Seele ist entflammt zum Dienst am Schöpfer, denn dieses Werk ist nur wie ein Tropfen vom Meere seiner hohen Weisheit, die er täglich hervorsprudeln liess wie ein Quell lebendigen Wassers, in Heiligkeit und Reinheit und Enthaltbarkeit von der Frau Jahre lang... und manchmal sprach er Worte des Preises über den überragenden Rav unsern Lehrer R. Jitzchak (Lurjah)« (aus der ersten Einleitung zu dem Buche Maggid D'waraw l'Jaaqow).

R. Schlomoh betrachtete also den Chassidismus als eine bestimmte Auslegung der lurjanischen Kabbalah. Vom Bescht sagt er, er habe in einem bestimmten Punkt etwas Neues gelehrt, nämlich in der Auffassung »des inneren Lebens der Oberen Welt [nach lurjanischer Kabbalah] und ihrer Einung mit der unteren Welt, in jeder Bewegung, jedem Gang, jedem Ausspruch und jeder Handlung«. Es ist mir klar, wie Scholem zu seinem Schluss gekommen ist: er fasste die Äusserung R. Schlomoh's auf als ein Eingeständnis, dass es sich hier nicht um gedankliches Eigengut handelt, sondern um die Anwendung der lurjanischen Lehre auf die Fragen der täglichen Lebensführung: der Gang der oberen Welt und

<sup>6a</sup> »Ez Chajjim« (= Buch des Lebens): Ein Werk des R. Chajjim Vital, Schüler des R. Jitzchak Luriah Aschkenasi (der mit der Abkürzung »Ha'ari« in den Quellen erwähnt ist; wirkte in Safed im 16. Jahrh.).

<sup>6b</sup> *Intentionen des heiligen Ari*: hebr.: »Scha'ar Hakarvanoth«. Verfasser: R. Chajjim Vital.

<sup>6c</sup> *Sohar*: (wörtlich: Glanz, Buch des Glanzes) = die mystische Auslegung der Torah, die in kabbalistischen Kreisen kanonische Bedeutung erreicht hat; von der Tradition dem Tannaiten R. Schimon ben Jochai zugewiesen. Verfasser: R. Mosche de Leon, 13. Jahrh., Spanien.

die Einung mit der unteren Welt usw. Das suchte er nicht nur aus dem eigenen Zugeständnis des Betroffenen, sondern auch aus den gesamten Umständen zu entnehmen, nämlich aus dem Beispiel, das er von dem Maggid von Koziniec anführt. Er behauptet, weitgehend mit Recht, in den Schriften des Maggid von Koziniec bestände keinerlei Integration zwischen chassidischen und kabbalistischen Lehren, obwohl der Maggid von Koziniec den Chassidismus über alles stellt. Aus der interessanten Tatsache nun, dass der Chassidismus sich mit der Kabbalah auf dem Gebiete der letzteren überhaupt nicht auseinandersetze, will Scholem entnehmen, dass eine solche Auseinandersetzung im Chassidismus gar nicht angestrebt werde, da der Chassidismus sich durchaus nicht als ein eigenständiges geistiges Gebilde ansehe, sondern als ein Ethos, das neben der Kabbalah erwachsen sei. Hier hat Scholem zweifellos auf eine grundlegende Erscheinung hingewiesen, ja noch mehr: er hat ein wichtiges Problem aufgerollt, das als authentischer Prüfstein und authentisches Zeugnis gelten könnte; untersuchen wir aber die Frage, so können wir auch an einem andern Faktum nicht vorbeigehen, nämlich, dass die hervorstechendsten chassidischen Quellen nicht allein ganz und gar von kabbalistischer Terminologie erfüllt sind, sondern dass in ihnen auch eine wirkliche Auseinandersetzung stattfindet, d. h. dass es hier eine wirkliche Interpretation gibt, ein Zwiegespräch zwischen ausgesprochen kabbalistischen theosophischen Fragestellungen und neuen Gedanken chassidischer Lehre. Das Bewusstsein von der Kontinuität im Chassidismus darf also nicht von seiner Bezogenheit auf das chassidische Eigendenken abgelöst werden. Es ist zwar richtig, dass nicht alles gedankliche Neugut im Chassidismus aus kabbalistischer Inspiration geschöpft ist – und dabei bin ich bereit anzunehmen, dass die kabbalistische Morallehre viel dazu beigetragen hat, dem Ethos im Chassidismus sein Schwergewicht zu verleihen – aber in der Kabbalah ist er im Gedanklichen vielfältig verankert, und auf ihrem Grunde erwachsen ihm viele von den Neuerungen seiner Lehre. Das gedanklich Neue im Chassidismus liegt nicht in der Auftragung einer neuen spekulativen Schicht auf dem komplizierten gnostischen Bau der lurjanischen Kabbalah – ist also nicht analog zu dem, was diese letztere ihrerseits an der ihr vorangegangenen Kabbalah geleistet hat; jedoch hat er ausgesprochen mystische, aber auch gesellschaftliche Fragen in einer Form aufgeworfen und zum Austrag gebracht, die ohne eine Kenntnis der lurjanisch-kabbalistischen Welt völlig unverständlich bleibt. Bei all den »Umkehrungen«, die der Chassidismus, wie Scholem wahrgenommen hat, vornahm, weil er seine Aufmerksamkeit mehr auf den Menschen als auf die Theosophie richtete, blieb er doch stets zentralen Grundsätzen der Kabbalah verpflichtet und verhaftet. Scholem ist nicht darauf aus, den Chassidismus zu entgnostifizieren, wie Buber ihn Wort haben will;<sup>7</sup> er verschliesst sich nicht der Anwesenheit der Kabbalah im Chassidismus, sondern – wenn ich ihn recht verstehe – ist er der Meinung, dass der Chassidismus die kabbalistischen Momente popularisiere, aber wirklich gedanklich Neues, also einen Ausbau der kabbalistischen Theorie, nicht biete. Dieses Ergebnis scheint mir faktisch zutreffend zu sein, aber es darf ihm kein allzu grosses Gewicht beigemessen werden, wenn wir uns darüber klar werden wollen, ob der Chassidismus sich als gradlinige Fortset-

zung der Kabbalah gefühlt hat und fühlen durfte. Solange wir uns im kulturellen Klima der Kabbalah, also nicht nur im Bannkreis ihrer Terminologie, befinden, selbst wenn ganz neue geistige Interessen ins Spiel kommen, die eine ernsthafte Wendung bedeuten (wie es beim Chassidismus in der Tat der Fall war), haben wir das Werk schöpferischer geistiger Aktivität auf diesem Gebiete vor uns.

Die Lebenskraft des Chassidismus beruht nach Scholem auf seinem religiös-ethischen Aspekt, der im Gegensatz zur Theosophie steht, und aus diesem Aspekt stammen auch die gesellschaftlichen Verkörperungen der mystischen Momente. Das ist eine Feststellung von äusserster Wichtigkeit für den Historiker, dem es um die Stromrichtung der ungeheuren mystischen Energie geht, die im Chassidismus aufgespeichert war, und so weist denn Scholem auf seine kabbalistische Quelle und seinen populären Charakter hin. Das umstürzlerische Moment im Chassidismus erblickt Scholem in dem ethisch-sozialen Aufstand gegen die Gesellschaft, aus der er erwachsen ist, und betont insbesondere als Grund für seinen Erfolg die ethische Autorität des Zaddiq, von dem die Gewissheit ausstrahlte, dass der Umsturz in sich berechtigt sei. Er betont mithin die Faktoren des geistig-gesellschaftlichen Klimas, die bei den Eroberungen des Chassidismus von entscheidendem Gewicht waren. Nun ist es gewiss wahr, dass der Chassidismus sich kraft der Persönlichkeit und nicht kraft der Doktrin durchgesetzt hat, wie Scholem den Unterschied fein formuliert, aber diese Umstände reichen nicht aus, um die Wachstumskraft des Chassidismus zu erklären. Sollte hier nicht die eigenständige mystische Erneuerung selbst ihre Wirkung getan haben? Die Schöpfer der chassidischen Literatur haben aus dem Gefühl der Offenbarung einer ganzen neuen Ideenwelt heraus geschrieben, und wenn sie auch nicht nach neuen Theorien trachteten, so waren sie darauf aus, sich aus bestimmten theoretischen Voraussetzungen heraus verständlich zu machen, und diese entlehnten sie der Kabbalah und der Moralliteratur. Eben durch die Auswahl, die sie aus dieser Literatur trafen, bekundeten sie ein neues Verhältnis zur Vergangenheit, und zugleich hatten sie das Bewusstsein, aus einem rein spiritualen Aspekt heraus Neues zu schaffen. Vielleicht liegt die revolutionäre Kraft der Chassidim anderswo als die derer, die die chassidischen Lehren ausgearbeitet haben; aber selbst dann kann man sich dennoch der chassidischen Idee innewohnenden revolutionären Kraft nicht verschliessen. Schliesslich und endlich wollten die Chassidim nicht nur dasselbe halten und erfüllen wie ihre nicht-chassidischen Zeitgenossen, nur mit anderen Mitteln. Sie empörten sich nicht nur gegen die verknöcherte Einstellung zur Tradition und zum Gebot, weil sie anstelle einer mechanischen Gesetzesausübung eine erlebte Erfüllung anstrebten. Sie brachten etwas Neues mit, nicht nur die Erneuerung des religiösen Lebens. Das Neue lag in ihrer Fragestellung selbst, eben in der Frage nach dem Wertgehalt des Tuns, und in ihrem Versuch, den Sinn desselben in metaphysisch-psychologischer Spekulation zu verankern. Das Handeln als solches stand in scharfer Konfrontation mit den objektiven Werten des Geistes und wurde mit dessen Kriterien gemessen. Denn hier ging es nicht um die Frage nach dem historischen Ort der Tat und des Gebotes und um den Versuch, seine Geltung in der Zeit zu fundieren, wie das in der Sabbatianischen Bewegung verhandelt worden war. Hier haben wir eine

<sup>7</sup> S. in der Anm. 6 die genannte Schrift, S. 627.

Wertspekulation, und zeitgebundene Ideologien spielen in diese Erörterung nicht hinein. Der Anreiz, den das religiöse Tun dem Chassidismus bot, war also verschieden von dem in der jüdischen Mystik allgemein bekannten, insofern als hier verschiedene Werte einander gegenüberstanden. Das Tun tritt hier auf als ein Wert, um dessen Platz als Sinnträger gekämpft werden muss, und nicht als eine Gegebenheit oder als eine Grundschrift, hinter der erst die eigentlichen Probleme der Religion anfangen.

Der Chassidismus ist die erste religiöse Strömung im Judentum, die einen wirklichen Konflikt mit der Handlung aufbrachte. Für den Sabbatianismus wurde, wie gesagt, das Handeln nicht zum Ausgangspunkt einer inneren Auseinandersetzung; er erklärte die Tat für in der messianischen Epoche unnötig geworden und war bereit, zum Zeichen des Eintritts der neuen Epoche, auf sie fürderhin zu verzichten: die Aufhebung des Tuns war nur ein äusseres Zeugnis für die historische Krise. Der Chassidismus dagegen machte sich nicht vom Handeln los (einschliesslich der Ausübung der religionsgesetzlichen Gebote), da das Handeln den ständigen Hintergrund der Auseinandersetzung bildet; der Konflikt mit dem Handeln ist ein Wesenszug des Chassidismus, er ist der Pulsschlag seines religiösen Lebens und die am nachdrücklichsten verteidigte Frontstellung, aber es ist eine problematische Front, die hier verteidigt wird.

In dieser Arbeit fasse ich den Begriff des Handelns nicht in seinem engen religiösen Sinn. Der Erörterung des Begriffes des religiösen Gebotes wird ein besonderes Kapitel der Arbeit gewidmet sein. Für den weiten Begriff des »Tuns« im Chassidismus bin ich dem Leser eine gewisse Erklärung schuldig, da dieser nämlich auch selbst den Bereich der Erörterung dieses Themas auf die ganze konkrete Welt ausgedehnt hat.

Man hat allgemein mit einem verständnisvollen Augenzwinkern die »Klugheit« des Chassidismus hervorgehoben, mit der dieser den »Gottesdienst in der Körperlichkeit« positiv bewertet habe. Mit diesem wohldurchdachten Vorgehen wollte man seinen gesellschaftlichen Erfolg erklären. Wenn es möglich ist, Gott zu dienen wie jener »Chanoch, der Schuhe zusammennähte und mit jedem Nadelstich den Heiligen, gelobt sei Er, und seine Glorie miteinander vereinigte«, dann ist diese Handlung, um deretwillen einer würdig werden kann, in den Kreis der Diener Gottes zu treten, scheinbar das leichteste und bequemste Ding von der Welt. So kann man seine religiöse Pflicht erfüllen und zugleich des Lebens in der Gemeinschaft der Auserwählten teilhaftig werden.

Hier erheben sich für unsere Erörterung zwei bedeutsame Fragen. Die eine: was ist es um diesen Dienst, und womit gewinnt er seine Legitimität als religiöser Dienst, und die zweite: können wir im chassidischen Schrifttum einen Appell an die Massen wahrnehmen, der ihnen den Chassidismus als einen leichten Weg empfiehlt, auf dem man sich der chassidischen Bewegung anschliessen könne? Mit anderen Worten: spielen bei der Aufstellung der religiösen Formel vom »Dienst in der Körperlichkeit« von vornherein soziologische Erwägungen mit hinein?

Es ist eine hervorstechende Tatsache, dass die erste chassidische Gemeinschaft, die den »Gottesdienst in der Körperlichkeit« auf den Schild erhebt und zugleich auch stark in gesellschaftlichen Fragen engagiert ist – und sogar einen Versuch macht, die Gesellschaft in »Menschen der Materie« und »Menschen der Form« einzutei-

len (wie zum Beispiel R. Ja'akov Joseph von Polnoi) – unter den dem Chassidismus zuströmenden Massen keinerlei Propaganda auf einer ideologischen Linie entwickelt, die mit diesem Begriffe verknüpft wäre. Das Gegenteil ist richtig: die religiöse Praxis des »Gottesdienstes in der Körperlichkeit« (deren Sinn weiterhin erörtert werden soll), die grundsätzlich jedes Tun unter gewissen Umständen als religiöses Tun anerkennt, gilt überhaupt nicht für die »Menschen der Materie«. Daraus geht hervor, dass es bei den ersten Theoretikern des Chassidismus keinerlei Identität gab zwischen einer bestimmten Gesellschaftsschicht und dem Wesen und der Art des Gottesdienstes, der ihm etwa zugewiesen worden wäre. Wenn in den frühesten Quellen den Massen oder »Menschen der Materie« eine kräftige Ermunterung zuteil wird, so ist die Absicht nicht etwa, diese Ermutigung mit einer apologetischen Ideologie zu verbinden, des Inhaltes, dass der gemeine Mann Gott in der Körperlichkeit, der Gebildete aber in der Geistigkeit zu dienen habe. Eine solche Einteilung hat sich bei den Begründern des Chassidismus nicht herausgebildet, und daraus geht hervor, dass das Problem der religiösen Tat nicht mit dem Seitenblick auf gesellschaftliche Interessen gelöst wurde, sondern aufgrund einer ganz anderen Geisteshaltung.

Eine andere Tatsache, die meine Feststellung bestätigt, ist verbunden mit der Literatur der Lebensregeln, die der Chassidismus als Propagandaliteratur unter den Massen verbreitete. Wer in diese Literatur Einblick nimmt, wird erstaunt sein, wie schwer der Chassidismus sich selbst die Verbreitung seiner Ideen gemacht hat; er hat nämlich keinen Versuch gemacht, die Massen mit einem »populären« Begriff des »Gottesdienstes in der Körperlichkeit« leichten Spieles zu gewinnen. Er predigte seine neuen Ideen, ohne irgend etwas von ihrer geistigen Höhenlage nachzulassen, und versuchte nicht, irgendjemanden über das, was ihm im Leben dieser Welt verlorengegangen war, hinwegzutrusten; im Gegenteil, er erklärte ihm, dass nur die Gleichgültigkeit gegen die Güter dieser Welt ihn zu einem wahren Gottesdiener machen könne! Das ist gewiss kein Gedanke, der einer Propaganda zum Zwecke des Seelenfanges förderlich ist; und wenn es dem Chassidismus um Seelenfang zu tun war (und ich neige zu der Annahme, dass das der Fall war), so wurde derselbe jedenfalls nicht durch eine Vulgarisierung seiner Ideen erkaufte. Ich leugne entschieden die »Popularität« des Chassidismus als eines Gedankengebäudes.

Ein zweiter Punkt, der nicht übersehen werden darf, ist der besondere Ton, in dem die frühesten Quellen – und besonders die Lehre des Maggid – vom Gottesdienst in der Körperlichkeit sprechen.

Dieser klingt nicht so, als ob durch den Dienst in der Körperlichkeit nun die Last des geistigen Dienstes erleichtert würde, sondern im Gegenteil, es wird vom Menschen gefordert und es ist ihm geboten, Gott in der Körperlichkeit zu dienen, *obwohl* diese schwer zu erobern ist! Und der Maggid von Mesritsch tröstet den Menschen, »es möge ihm nicht leid sein, wenn er Gott in der Körperlichkeit dient«, denn dies sei eine notwendige, unvermeidliche Weise, in der sich der Mensch vor Gott zu stellen habe. Auch das klingt nicht gerade nach einem Propagandaton.

Aber die Hauptsache ist für uns der zweite Punkt, die Gewinnung eines richtigen Verständnisses für den Sinn des Gottesdienstes in der Körperlichkeit. Eine wenn

auch nur kurze Klarstellung dieses Problems kann die Grundlagen und das Wesen des chassidischen Aktivismus aufhellen, eine unentbehrliche Voraussetzung zum Verständnis des Verhältnisses zwischen aktivistischen und quietistischen Elementen im religiösen Denken des Chassidismus.

»Gottesdienst in der Körperlichkeit« bedeutet im Chassidismus eine Erweiterung des Umfanges des »heiligen Dienstes«. Anstatt dass bestimmte, festgelegte Zeiten und Handlungen als für diesen »Dienst« geeignet angesehen werden, weiten sich die Bereiche der Handlung und der Zeit aus und werden auch selbst zu legitimen Gegebenheiten. Dadurch wandelt sich das Kriterium für den Begriff der »Heiligkeit« an sich, denn er kennt grundsätzlich keine Handlungen mehr, durch die man geheiligt werden kann, sondern nur noch eine *Handlungsweise*, durch die das Tun seine Heiligkeit bekommt. Nicht der Vollzug eines Sakraments als solcher steht hier in Rede, sondern die umfassende sinnbezogene Erfahrung, die der Mensch mit dem Geiste hat. Und hier dehnt der Horizont des Tuns sich aus, bis er alle Tätigkeiten des Menschen in sich befasst, bis zu den elementarsten hin, Essen, Trinken und Geschlechtsleben, und ebenso Handwerk und Handel.

Die konkrete Flucht vor der Welt und die Selbstkasteiung als religiöses Erlebnis waren den Chassidim eindeutig verboten. Die religiöse Problematik bewegt sich nun in dem Kreislauf, der gebildet wird von der Verpflichtung zum Aktivismus und dem Verbot, vor der Berührung mit dem Konkreten zu entfliehen. Plötzlich pflanzt sich die Wirklichkeit höchstpersönlich dem Menschen gegenüber auf mit der Bitte, sie zu erlösen. Sie verlangt nach Berührung mit ihm, und er ist verpflichtet, ihr stattzugeben. Hier erwacht von neuem der alte Mythos von der kosmischen Erlösung, aber in einer neuen, interessanten Form: nicht der Mensch will die Gottheit erlösen, um ihre vollkommene Gestalt aufzurichten – wie in der lurjanischen Kabbalah – um so den Messias zu bringen, sondern die »göttlichen Funken«, die in das Sein eingetan sind, treten vor den Menschen und bitten ihn, sie zu erlösen, auf dass sie zu ihrer Wurzel zurückkehren können. Der Mensch kann sich dem »Flehen« der in der Materie ruhenden Funken nicht verschliessen, und wenn er sich nun vom Bereich des Konkreten in der Peripherie seines Lebens fernhält, so vergeht er sich damit gegen die Sehnsucht des Konkreten nach Erlösung.

Die aktive Macht im Sein beruht im Denken des Menschen, und nur durch sie ist die Transformation vom Konkreten ins Abstrakte möglich, ins Abstrakte als in das göttliche »Nichts«, in dem alle Dinge einander wieder »gleich« werden. Die Aufhebung des konkreten Seins also ist seine Erlösung, die ewige Erlösung, nach der es sich sehnt, nach der Formel: seine Aufhebung ist seine Heilung.

Das ist – natürlich in äusserster Kürze – die klassische Erklärung für den Begriff der »Heimholung der Funken«, und sein Zusammenhang mit dem des Gottesdienstes in der Körperlichkeit wird durch den Pflichtgedanken hergestellt. Der Mensch ist verpflichtet, dem Appell Folge zu leisten. Der Ruf zum »Dienst in der Körperlichkeit« ist also, wie gesagt, nicht als Erleichterung, sondern als Erschwerung gemeint. Die Flucht vor dem Konkreten, die Abschliessung vor ihm und die Verachtung, die der Mensch gegenüber der Körperwelt empfindet, sind also sündhaft, denn mit ihnen sperrt sich der Mensch gegen die ihm auferlegte Sendung.

Mit der Ausdehnung des Bereiches des heiligen Dienstes erhebt sich die Kernfrage: Hat sich mit der Gebietserweiterung des heiligen Dienstes auch die Einstellung zur Wirklichkeit, also zum Konkreten als solchem, geändert?

Ich habe soeben gesagt, das Problem beginne erst innerhalb der Verpflichtung, sich zum Konkreten hinzuwenden; und allerdings, seitdem der Dienst in der Körperlichkeit zur Pflicht erhoben worden ist, ist erst die wahre Kluft zwischen dem Menschen und der Wirklichkeit aufgerissen worden. Diese Kluft ist die notwendige Vorbedingung zur Erlösung des »Funkens« und verbürgt, dass der Mensch nicht selbst mit in das Konkrete hinabgerissen wird. Der Chassidismus hat sich grosse Mühe gegeben, klarzumachen, dass diese notwendige Berührung mit dem Konkreten noch nicht als Berührung mit der Wirklichkeit, also mit der Geistigkeit, genommen werden dürfe. Er stellte scharf den schizophrenen Charakter des »Dienstes in der Körperlichkeit« heraus, indem er auseinandersetzte, dass nur das ein vollendeter Dienst in der Körperlichkeit sei, bei dem der Mensch eine gewisse Handlung verrichte, sein Geist aber inzwischen *an einem anderen Ort* anhafte. Er warnte ausdrücklich vor »der Freude am Körperlichen« und versuchte daher auch, diese Art von »Dienst« auf einige wenige zu beschränken! Und auch diejenigen, die behaupteten, dass »wer nicht im Körperlichen dient, auch nicht im Geistigen dient«, gedachten damit den Sinn des Begriffes nicht zu ändern und auch nicht zu erweichen. Alle waren sich dessen bewusst, dass man sich vor einer Vulgarisierung der Idee zu hüten habe, schreckten aber dennoch vor ihrer Propagierung nicht zurück. Auf jeden Fall dachte niemand von den chassidischen Denkern an eine positive Interpretation einer »heiligen Leiblichkeit«, wie es Buber versteht, und niemand sagte, man habe sich an dem Konkreten zu freuen als einem Ding, das durch die Berührung mit dem Menschen eingeeiligt werde. Eine säkulare Formel, wie Buber sie dem Chassidismus unterzulegen sucht, nach der die dialogische Berührung mit dem Sein dessen Heiligung wäre, ist im Chassidismus völlig undenkbar. Gewiss haben wir hier einen Aktivismus, der vom Chassidismus bejaht wird, aber es ist dies ein höchst paradoxer Aktivismus, der danach strebt, aufzuheben und aufgehoben zu werden im göttlichen Sein. Es wird vom Menschen gefordert, sich mit dem Konkreten zu »verbinden«, um es als solches aufzuheben. In Wirklichkeit brachte der Chassidismus eine schwere Krise im Verhältnis zum Konkreten herbei, denn nicht zu ihm wollte er gelangen – wie Buber meint –, sondern ohne es zu überspringen, wollte er in einen Bereich jenseits von Zeit und Raum durchbrechen. Allerhöchstens war es ein paradoxes Movens für die wahren Sehnsüchte des Chassidismus.

Es ist richtig, dass die gewaltige Leidenschaft, die der Bescht im Vers »Auf all deinen Wegen erkenne Ihn« mitschwingen lässt, vor allem den positiven Gefühlston im Chassidismus gegenüber dem Dienst in der Körperlichkeit zum Ausdruck bringt und dass diese Formel allenthalben eine freudige Erhebung und mitunter einen Freudenrausch über eine grosse neuoffenbarte Wahrheit auslöst. Diese Freude hat ohne Zweifel eine gewaltige emotionale Kraft, sowohl im Gemeinschaftsleben als auch im ekstatischen Gebet; aber dieser Ton gehört wesensmässig zum inneren Stil des Chassidismus, der sich mit voller Wucht in jede Situation und in jede ihm eigene Idee hineinwirft, und darf den Leser nicht irreführen

bezüglich des theoretischen Sinnes, in dem der Chassidismus sich selbst erklärt: seine eigene Analyse, wie sie aus der gedanklichen Linienführung seiner Propaganda hervorgeht, ist durchsichtig und eindeutig, und bei aller Leidenschaftlichkeit, die ihn ergreift, bleiben ihm seine Prinzipien wohl bewusst. Der enthusiastische Stil, der alles in ein überaus aktivistisches Fluidum eintaucht, beherrscht auch die Partien, die geistig gesehen durch und durch passivische Zustände darstellen. Auch dort wird die Tonart nicht herabgestimmt; und jedes Nichts, menschlich oder kosmisch, ist von demselben Pathos und zugleich von derselben Nonchalance. Der Chassidismus vermochte, mit seinen inneren Widersprüchen zu leben, mit seinem intensiven Sendungsbewusstsein und zugleich mit einer Neigung zum Nichtstun und Müßiggang, und die Grenzlinie zwischen beiden ist durchaus nicht eindeutig. Er wusste um die Reinheit seiner Ideen zu kämpfen, und, wo die historische Situation es nötig machte, sich zu einer Verfälschung seiner eigenen Ideen zu bequemen. Er war einfach geistig zu reich und historisch-sozial zu erfolgreich, um einer wohlumzirkelten und ideenmässig »sauberen« Linie treu zu bleiben. Es ist unmöglich, ihn wahrheitsgetreu als einer Linie folgend zu schildern, obwohl meine eigene Arbeit einen Versuch darstellt, das soeben als unmöglich Bezeichnete dennoch zu tun. Das Phänomen umfasst stets mehr als die Summe der Linien, die es der Analyse gemäss umschreiben, und das ist letztlich stets im Auge zu behalten, wenn von einer lebendigen historischen Erscheinung die Rede ist. Dennoch wollen wir auf den Versuch nicht ganz verzichten, einen erkennbaren Ideenzusammenhang als ein Ganzes zu erfassen, ein Ganzes, in dem wir ein Gewebe von einer gewissen inneren Logik zu entdecken vermögen, die eine Idee mit der anderen verknüpft. Wenn ein solches Gebilde dem Leser durchsichtig wird, so ist er verpflichtet, es zu isolieren und zu analysieren, seine Argumentation zu verstehen und sein Gewicht innerhalb der religiös-historischen Gegebenheiten, aus denen es erwachsen ist, einzuschätzen.

Was die Fülle des einschlägigen Materials betrifft, so fließt dasselbe zweifellos viel reichhaltiger für die aktivistischen Lehren des Chassidismus als für seine passiven Aspekte; dennoch habe ich, angesichts der Notwendigkeit, diese beiden Momente voneinander zu sondern, um das angemessene Mass dieses Buches nicht zu überschreiten, mich entschlossen, gerade die passiv-quietistischen Momente des Chassidismus zu behandeln. Was mich dazu bewog, war vor allem die Tatsache, dass in den vorliegenden Schilderungen des Chassidismus der aktive Bereich seiner Ideenwelt vorzugsweise entwickelt worden ist, und wenn auch eine erschöpfende Analyse für diesen Fragenkomplex noch erforderlich ist, so liegt sie doch jedenfalls bereits in der Luft. Fragen wie »die Heimholung der Funken«, das Aufkommen der »fremden Gedanken«, »der Dienst in der Körperlichkeit«, die Lehre vom »Niederstieg des Zaddiq« und vom »Sturz des Zaddiq«, die in den chassidischen Quellen viel verhandelt werden, sind aufmerksam studiert worden, auch wenn das Gewicht der verschiedenen Motive nicht durch einen inneren Vergleich innerhalb des chassidischen Gedankengefüges untersucht worden ist: es ist noch nicht festgestellt worden, was für religiöse Interessen hinter diesen Theorien stehen, welche von ihnen aus der neuen religiösen Erweckung hervorgegangen sind, welche von ihnen im Chassidismus zu einer beherrschenden

den Rolle gelangt sind infolge einer bestimmten, innerhalb des Chassidismus erfolgten gesellschaftlichen Entwicklung und welche historischen Transformationen jede einzelne dieser Ideen durchgemacht hat. All das sind Fragen, die im Rahmen einer Analyse des chassidischen Aktivismus noch ihrer Erledigung harren.

Der zweite Grund aber, aus dem ich einer Darstellung des quietistischen Chassidismus den Vorzug gebe, ist nicht nur der, dass diese Frage bisher überhaupt noch nicht behandelt worden ist, sondern – und das ist wichtiger – dass sie an sich von grosser Bedeutung ist.

Hätte sich der Chassidismus von vornherein ganz auf die Kontemplation beschränkt, dann hätten wir hier vielleicht ein Phänomen vor uns, das idealtypisch quietistischen Strömungen in anderen Religionen vergleichbarer wäre. Der Nichtverzicht aber auf die Wirklichkeit mit ihrer fordernden Macht gab dem Chassidismus seine Sonderheit und seine Andersartigkeit und machte ihn zu einem viel verwickelteren Gebilde, und die Gewichtsverteilung zwischen Quietismus und Aktivismus wird damit zu einer Frage, für die es niemals eine eindeutige Antwort gibt. Die chassidische Entscheidung für die paradoxe Lösung – die für quietistische Bewegungen durchaus untypisch ist –, dass man zur durchaus passiven Kontemplation durch die Auseinandersetzung mit der konkreten Wirklichkeit hindurch und nicht durch eine Überspringung derselben gelangt, diese Entscheidung hat die Forschung über den Chassidismus irreführt und sie an dessen äusserer Erscheinung haften lassen. Als *Movens* bildet die Wirklichkeit zwar ein wichtiges Thema im Chassidismus, ein Thema, das mit einigen seiner Zentralthemen organisch verknüpft ist, aber es repräsentiert auch das Problem der Grenze zwischen Aktivismus und Quietismus, denn dieses *Movens* hat keine eschatologische Tendenz, wie das in der Kabbalah überwiegend der Fall war, sondern eine ausgesprochen mystische. Mir scheint, dass diese grundlegende Wertverschiebung innerlich mit dem quietistischen Interesse verbunden ist.

Auf der aktiven Ebene der »Heimholung der Funken« oder der »fremden Gedanken« wird die lurjanische Konzeption der Wirklichkeit als eines von göttlichen Lichtern erfüllten Abgrundes festgehalten, und die aktive Einstellung des Menschen zur Wirklichkeit ergibt sich für den Chassidismus mit Notwendigkeit, da nur so das »schalenhafte«, passivische Moment, das sich niemals der Heiligkeit verbinden kann und dadurch die Integration des Geistes vereitelt, abgetrennt werden kann; denn der Geist ist einer im ganzen Universum, und der Mensch holt dieses »verbannte« Moment mit Hilfe des in ihm wirkenden pneumatischen Elements zu seiner Wurzel zurück. Die gesellschaftlich-mystische Sphäre gelangt im Chassidismus gleichfalls zu einer ähnlichen Beleuchtung, indem das Positive im »Niederstieg« oder »Fall« des Zaddiq in den Bereich der Sünde und der Unreinheit sich zu einer neuen Morallehre zusammenschliesst, die, wiederum in derselben gedanklichen Linie, besagt, dass die äusseren Fakten für die Frage der Vollkommenheit des Geistes relevant seien. Auch der »Abgrund«, in dem der Sünder weilt, ist mit göttlichem Sein geladen, und folglich sind wir verpflichtet, uns mit ihm zu messen. Zwar ist auch dieser Aktivismus vorsichtig und zeigt keine Neigung, sein paradoxes »Dennoch« besonders zu betonen, oder mindestens geschieht das recht selten. Es ist interessant, zu beobachten, dass die aktivistische Ebene ganz im Geiste der lurjanischen Fundierung auf die Lehre

von den »Funken« gehalten ist – wenn auch mit einer exegetischen Wendung ins Mystische und nicht, wie in der lurjanischen Lehre, ins Eschatologische; diejenigen Lehren dagegen, die die reine Kontemplation und ihre Bedeutung betreffen, kehren zu der immanentistischen Formel zurück: »Voll ist die ganze Erde Deiner Herrlichkeit.« Allerdings findet sich im Chassidismus auch der Versuch, diese beiden Lehren, die von den in der Welt verborgenen Funken und die von der göttlichen Immanenz, miteinander zu kombinieren, aber nicht nur historisch, sondern auch sachlich gesehen, sind die beiden Konzeptionen nicht in eins zu setzen. Und im allgemeinen lässt sich feststellen, dass die Immanenzlehre vor allem da angewandt und herausgekehrt wird, wo es um Fragen der Kontemplation und die Erklärung der metapsychologischen Momente in der Seele des Menschen geht, mit anderen Worten: wo es um Fragen geht, die auf quietistische Mystik hinauslaufen, und im Hauptteil dieser Arbeit habe ich darauf hingewiesen, dass dasselbe für die theoretische Fundierung des Quietismus auch ausserhalb des Chassidismus gilt.

Der tatenfreudige Aktivismus darf uns auch in einer anderen Richtung nicht irreführen; im Chassidismus beruht er nämlich auf einer akosmistischen Weltauffassung und kann also unmöglich eine vollkommen »realistische« Neigung ausdrücken: er bejaht zwar die Verwirklichung, aber zugleich hebt er sein eigenes Fundament auf. Das »Reale« ist eine Illusion, die zwar eine Blickwendung zu sich erfordert, aber durch sie gelangt man zum Idealen und nicht zum Existenzialen.

Auf das Wesen der quietistischen Momente gehe ich hier im Vorwort nicht näher ein, da der Hauptteil der Arbeit sich mit ihrer Darstellung und mit ihrem Vergleich mit ähnlichen Erscheinungen in der christlichen Welt befasst wird.

Schon in den anti-chassidischen Streitschriften aus dem Lager der Mithnaggdim<sup>7a</sup> treten andeutungsweise einige Argumente auf, die zu unserem Thema gehören, und wenn sie auch das Problem nicht ausdrücklich und präzise oder gar erschöpfend zum Austrag bringen, so kann man doch aus ihrer Formulierung herausspüren, dass das quietistische Moment als der jüdischen Welt »fremd« und die Neigung zu Zügellosigkeit und geistigem und zugleich gesellschaftlichem Anarchismus als gefährlich empfunden wird. Auch Aufklärer, die am

<sup>7a</sup> *Mithnaggdim*: wörtlich: Widersprecher; es handelt sich hier um einen Terminus technicus, der alle jene Kreise des orthodoxen Judentums umfasst, die sich dem Chassidismus widersetzen und ihn bekämpfen.

Ende des 18. Jahrhunderts gegen den Chassidismus schrieben, wie *Jacques Kalmanson* in Warschau und später *Joseph Perl* in seiner Broschüre »Über das Wesen der Sekte der Chassidim« (die sich inzwischen vollständig in seinem Archiv gefunden hat; eine Abschrift hat die Nationalbibliothek in Jerusalem) und *Mieses* in »Der Eifer für die Wahrheit« haben es nicht an »antiquietistischen« (wenn man die grundsätzliche Tendenz so bezeichnen darf) Argumenten fehlen lassen, als sie den Chassidismus als gefährlich für das Wohl des Staates und den gesellschaftlichen Fortschritt charakterisierten. Ihr Hauptanliegen aber war es, wie gesagt, auf einige Erscheinungen auf gesellschaftlichem Gebiet hinzuweisen, die, wie sie meinten, eine »merkwürdige« Gleichgültigkeit der Chassidim gegenüber Werten der klassisch-jüdischen Tradition bezeugten. Und obwohl sie selbst an diesen Werten nicht mehr teilhatten – zum mindesten nicht in der Form, in der sich diese Tradition zu ihrer Zeit darbot, so befürchteten sie doch, dass diese »anarchische« Neigung der Chassidim das Interesse der Aufklärung verletze. Sie setzten – mit Recht – grössere Hoffnungen auf die rationale, organisierte Gesellschaft des nicht-chassidischen Judentums. Die Bewegung, die von der Werthaltigkeit des Geistes und nicht von der äusseren Autorität gespeist wurde, und die dementsprechend das nur relative Gewicht der äusseren Welt abzuwägen verstand, war nicht der rechte Teig, aus dem sich eine aufgeklärte Welt kneten liess.

Ich habe in meiner Arbeit die Einzelheiten über die Argumentation der Gegner des Chassidismus gebracht und habe die Dinge auch in ihrem allgemeinen Zusammenhang und in ihrer Bedeutung für das religiöse Phänomen dargestellt. Vor allem bin ich einigen Problemen im Chassidismus nachgegangen, deren organische innere Zugehörigkeit zum Wachstumsprozess des Quietismus sich durch überraschend genaue Parallelen im Schrifttum der christlichen Quietisten und in der Polemik der katholischen Kirche gegen dieselben aufhellen lässt.

Meine Hauptbemühung in dieser Arbeit war es jedoch nicht, auf die Ähnlichkeit zwischen gedanklichen »Systemen« hinzuweisen, sondern die Probleme durch eine Interpretation der predigtformigen Quellen des Chassidismus zu Worte kommen zu lassen, eine Interpretation, die das Predigtmaterial als religiöse Urkunde wertet, in der das wahre Verlangen und die wahren Konflikte des religiösen Lebens ihren Niederschlag finden. Über Art und Grenzen des chassidischen Quietismus findet der Leser das Nötige im Verlaufe dieser Arbeit.

## VI Die älteste Prophetie Israels

Von Dr. Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft,  
Direktor der Bibel-Abteilung der Universität Tel Aviv

Den folgenden Beitrag verdanken wir Professor Uffenheimer, der die deutsche Inhaltsbeschreibung für den Freiburger Rundbrief selbst verfasst hat. Der hebräische Originaltitel lautet:

**הנבואה הקדומה בישראל**

The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1973.  
350 Seiten.

In diesem Buch wird der Versuch unternommen, die Geschichte der Prophetie Israels von ihren Uranfängen

an, die eng mit der Volkwerdung Israels im 13. Jhrh. verknüpft sind, bis ins 9. Jhrh., das heisst bis zur Zeit des Königs Jehu von Israel, zu verfolgen. Die biblischen Abschnitte, die hier behandelt werden, reichen von den Traditionen über Moses bis zu den Eliahu-Elisah-Geschichten.

Im ersten Kapitel wird das alt-orientalische Material

eingehend untersucht im Hinblick auf die geschichtlichen Ansätze und Ursprünge des prophetischen Phänomens. Die Grundfrage, die diese Abhandlung beherrscht, kann etwa folgendermassen formuliert werden: Sind in diesen Kulturgebieten religiöse Typen aufzuweisen, die der altisraelitischen Prophetie insofern nahestehen, als ihre Tätigkeit von einem persönlichen Sendungsbewusstsein getragen ist? Die Durchdringung des ägyptischen, mesopotamischen und kanaanitisch-phönizischen Materials zeigt deutlich auf historische und literarische Verbindungslinien mit der israelitischen Prophetie hin, jedoch der Typ, dessen Erscheinung und Auftreten von einem spontanen, persönlichen Sendungsbewusstsein im Namen eines Gottes getragen wird, geht diesen Kulturen völlig ab, mit der Ausnahme des von westsemitischen Einflüssen geformten Stadtstaates von Mari (18. bis 17. Jhrh.), wie die dort zutage gebrachte königliche Korrespondenz beweist. Bisher sind nur 24 Briefe veröffentlicht worden, die für die Erklärung des prophetischen Phänomens einschlägig sind. Doch soll betont sein, dass unter diesen nur wenige Personen mit einem ausgesprochenen Sendungsanspruch im Namen eines Gottes auftreten, und nur in zwei Fällen handelt es sich um sogenannte Muhhum-Priester. So scheint es nicht angebracht, diese Muhhum-Priester als die geistigen Vorläufer des israelitischen Prophetentums anzusprechen, wie es oft heute in Fachkreisen geschieht. Im Gegenteil, dem Gegenargument, das das häufige Auftreten von solchen religiös-sensitiven Typen den grossen Gefahren, Kriegen und Unruhen, die damals Mari bedrohten, zuschreibt, muss bedeutsames Gewicht beigemessen werden. Unter diesen Typen, die ihre tiefe Besorgnis für die Zukunft ihrer Heimat mit einer göttlichen Erleuchtung oder einem göttlichen Auftrag gleichsetzten, befanden sich eben zufällig auch zwei Muhhum-Priester. Trotz alledem ist dies das erste Mal in der Kulturgeschichte des alten Orients ausserhalb Israels, dass Leute – seien sie Priester, Propheten oder Laien – mit konkreten Ansprüchen kraft eines an sie ergangenen persönlichen Auftrags eines Gottes an ihre Machthaber herantraten.

Das zweite Kapitel bespricht die Quellen über Moses mit besonderem Hinblick auf die vielen Entsprechungen der biblischen Abschnitte, die den Sinai-Bund betreffen, mit den internationalen Vasallenverträgen der hettitischen Könige aus dem 14. und 13. Jahrhundert, die in den Archiven von Boghazköy und Ugarit entdeckt wurden. Ausser strukturellen Studien wurden besondere religiöse Begriffe (wie Segula usw.), literarische und stilistische Bilder (Dt 6, 5 etc), Gesetzesparagrafen, Gebote und Gebräuche besprochen, deren politischer Hintergrund gerade durch das hettitische Vergleichsmaterial evident geworden ist. Aufgrund dieser Parallelen war der Schluss unumgänglich, dass die Sinai-Traditionen auf altem Material fussen, das von einer geschichtlichen Erfahrung Zeugnis ablegt, die nur in der Sprache des Mythos und der heiligen Legende ihren adäquaten Ausdruck finden konnte. Das altorientalische Material bestätigt die schon von Buber vertretene Auffassung, dass der Sinai-Bund als Königsbund zu bewerten ist.

Die Konsequenzen dieser Erkenntnis sind jedoch viel weitreichender als je angenommen wurde: weit entfernt von metaphysischen Spekulationen zeichnet sich hier der biblische Monotheismus als ein Lebenssystem ab, das auf dem Sinai-Bund gründet.

Die Grundeigenschaften dieses Lebenssystems, besonders

dessen Ausschliesslichkeit und Intoleranz anderen Gottheiten gegenüber, erklären sich am besten vom kulturellen Hintergrund der hettitischen Staatsverträge her: So findet sich z. B. im zweiten Gebot (Ex 20, 3 f.) der religiöse Niederschlag einer zentralen politischen Vertragsklausel, die dem Vasallen jede Treuebezeugung anderen Oberherren gegenüber ausser dem hettitischen strengstens untersagt. Die Ausschliesslichkeit des Dienstes am einzigen Gott wird hiermit von allen metaphysischen Voraussetzungen losgelöst, aus deren Verbindung heraus die Bibelwissenschaft dieses Verbot als das Ergebnis einer langwierigen Evolution hinstellen wollte.

Das »Königtum Gottes«, dessen konstitutionelle Grundlage der Sinai-Bund ist, stellt sich hiermit als Israels Antithese dar gegenüber jeder Versklavung unter menschlichem Joch, so wie es der Fall in Ägypten, »dem Haus der Knechtschaft«, war. Der biblische Monotheismus ist hiermit, kurz gesagt, Israels theopolitische Antwort, die gegen jede menschliche Tyrannei gemünzt ist, indem hier die Grundlage geschaffen wird für ein neuartiges zwischenmenschliches Lebenssystem, das bemüht ist, alle Lebensgebiete dem obersten Willen des göttlichen Königs unterzuordnen. In diesem Sinn kann die monotheistische Idee als die schöpferische Grundlage von Israels Kultur angesehen werden, die im Laufe der Zeit deren Lebensformen, Institutionen, Gesetzgebung und Literatur geformt hat.

Eine kurze Analyse einiger religiöser Grundmotive der Genesis im Hinblick auf deren altorientalischen Hintergrund bestätigt weiter, dass die Anfänge des Monotheismus in die Patriarchenperiode zurückzuführen sind und dass dessen erste Knospen während der Wanderung der Väter reiften. Das innerste Wesen der Patriarchenreligion, wie sie von den Verfassern der Genesis aufgefasst wurde, ist die Forderung der absoluten Hingabe an die Führung IHWH's, der die Väter während ihrer Wanderungen führte und beschützte. Diese persönliche Beziehung der Patriarchen zu der Gottheit wurde durch Moses ins Gemeinschaftsleben übertragen.

Der Inhalt des dritten Kapitels ist die Bewertung des charismatischen Führertyps Israels von Moses bis zu den Richtern und Kriegshelden, deren sporadisches Auftreten von der allgemeinen Erwartung getragen war, dass in Notzeiten, die durch fremde Eindringlinge hervorgerufen wurden, Gott einen Helfer und Kriegshelden zur Rettung der Nation senden werde. In der Tat, die Ernennung dieser Richter wird in einer Sprache beschrieben, die uns an die prophetischen Berufungskapitel erinnert, um sie hiermit ausdrücklich zu prophetischen Führergestalten emporzuheben, deren Auftreten durch göttlichen Berufungsanspruch motiviert ist. Die literarische Analyse des Richterbuches zeigt, dass der Verfasser der Hauptquelle dieses Buches das sporadische Auftreten dieser Kriegshelden als die einzige legitime Herrscheraktivität über Israel gewertet hat; als konsequenter Vertreter der utopischen anti-monarchischen Gottkönig-tumsvorstellung steht dieser Schriftsteller jedem menschlichen Herrscheranspruch ablehnend gegenüber. Der utopische, bis ans Anarchische grenzende Charakter dieser Vorstellung wurde durch die Tatsache neutralisiert, dass die an den jeweiligen kultischen Zentren sich befindende Bundeslade als der Thronwagen des dort einwohnenden göttlichen Königs betrachtet wurde. Diese Zentren mit deren kultischen Festlichkeiten und Begehungen haben das religiöse und nationale Bewusstsein der

Stämme Israels entscheidend beeinflusst. Jedoch wird hier die allgemein angenommene These Martin Noth's entschieden abgelehnt, der diese Heiligtümer zu amphyktonischen Zentren erhob, die die Geburtsstätte von Israels Religion und Volkstum gewesen sein sollen. Wie im zweiten Kapitel ausgeführt wurde, war die Auszugsperiode im 13. Jahrhundert die formative Periode des Monotheismus. Die Bedeutung dieser Heiligtümer besteht lediglich in deren Gegenwirkung den Einflüssen der kanaanitischen Umgebung gegenüber, deren Fruchtbarkeitskult die Religion Israels sehr weitgehend bedrohte.

Das vierte Kapitel skizziert kurz das historische Profil Samuels und streicht im besonderen die Massnahmen hervor, die er ergriffen hat, um nach der tragischen Niederlage von Even-Ha'ezer die alte antimonarchische Gotteskönigtumsvorstellung in die neuen Verhältnisse hinüberzuretten. Der Massnahmen waren zwei:

1. Dezentralisierung des Kultes und Legitimierung der Höhenplätze (der sog. Bamoth), die über dem ganzen Land zerstreut waren.

2. Unterstützung der Prophetengilden, die die psychologischen Voraussetzungen zur Wiederaufrichtung der charismatischen Führung schaffen sollten, die unter den Schlägen der Philister zusammengebrochen ist.

Jedoch der Druck der »Ältesten Israels« führte zur Gründung der Monarchie. Die antimonarchische Gotteskönigtumsidee musste dem erblichen Prinzip der Monarchie weichen. Das alte Ideal hat jedoch seine deutlichen Spuren in der Formung und Prägung des Königtums Israels hinterlassen.

Das fünfte Kapitel beschreibt die Prophetie unter der geeinten Monarchie Davids und Salomons. Die blosse Errichtung des Königtums bedeutete schon das Verschwinden der prophetisch-charismatischen Führung; die kraftvolle Persönlichkeit Davids engte das Betätigungsfeld der Propheten noch weiter ein, denn deren hervorragendste Gestalten erschienen jetzt als beamtete Persönlichkeiten am königlichen Hof. Mit dieser Ehrenbezeugung hat sie David von den täglichen Nöten und Sorgen des gemeinen Mannes entfremdet und ihnen somit die Grundlage für jedes gesellschaftliche öffentliche Wirken ausserhalb des königlichen Hofes entzogen. Nathan, den man wohl als die prominenteste prophetische Persönlichkeit seiner Zeit nennen kann, hat sein ganzes Gewicht in die Waagschale gelegt, um die davidische Monarchie nicht nur zu legitimieren, sondern auch als idealen Ausdruck der göttlichen Gnade Israel gegenüber herauszustellen. Die Idealisierung der Monarchie erreichte ihren Höhepunkt in Nathan's Prophetie, die dem Hause David das ewige Königsrecht über Israel zusprach (II Sam 7).

Dieser revolutionäre Umschwung in der politischen Einstellung des Prophetentums kann in seiner vollen Bedeutung nur auf dem Hintergrund von Samuels zögernder, widerstrebender Bestätigung von Sauls Königtum gewertet werden.

Die Quellen über Salomon zeugen, dass die kritische Haltung des prophetischen Redakteurs sich in der Verurteilung der fremden Königsfrauen und deren Götzendienst erledigt. Solchen Schriftstellern, deren ganzes Interesse sich auf die Angelegenheiten des königlichen Hofes beschränkte, ist das Verständnis für die religiösen und sozialen Rückwirkungen der riesigen Umwälzungen, die sich während Salomons Königtum ereigneten, völlig abhanden gegangen.

Das sechste Kapitel rundet den historischen Überblick durch eine detaillierte Analyse der prophetischen Literaturquellen aus dem Nordreich ab. Der erste Teil behandelt die Quellen über Ahabs Königtum, der zweite die Elisa-Geschichten, die u. a. den Fall der Omridendynastie und die Königserhebung Jehus beschreiben. Die geschichtliche Analyse von 1 K 20 und 22 resultiert in der Annahme, dass Kap. 20 den Beginn von Ahabs Königtum widerspiegelt, das heisst die Eliahu-Geschichten (1 K 17–19, 21; 2 K 1–2) beziehen sich auf Ereignisse, die zwischen denen in Kap. 20 und 22 erwähnten stattfanden. Hieraus wird gefolgert, dass die ersten Meinungsverschiedenheiten zwischen König und Propheten sich kurz nach Ahabs erstem aramäischen Krieg herausstellten, in dessen Folge einige Propheten des Königs weitherzige Behandlungen des besiegten Ben-Hadad scharf verurteilten und die Hinrichtung des Feindes im Einvernehmen mit alten Kriegsregulationen forderten. Der legendäre Abschluss von 1 K 20 weist darauf hin, dass dieses Problem in den Prophetenkreisen selbst scharfe Diskussionen hervorgerufen hat. Doch diese ursprünglichen Meinungsverschiedenheiten gerieten bald in Vergessenheit, nachdem die fremde Königin den tyrischen Baalskult einfuhrte. Es scheint, dass Ahabs Liberalismus Isebel gegenüber der kalkulierte Preis war, den er bereit war, für die politische und wirtschaftliche Integration Israels in die umliegenden Staaten zu zahlen – eine Bestrebung, die mit Salomons politischen Aspirationen völlig in Einklang stand. Eliahu und dessen Nachfolger sahen andererseits im phönizischen Fruchtbarkeitskult eine tödliche Gefahr für Israels religiöse und kulturelle Existenz. Diese diametral entgegengesetzten Meinungen waren die Ursachen des blutrünstigen Bürgerkrieges während der Zeit Ahabs und des von Elisa und seinen Prophetenjüngern eingefädelten Staatsstreiches, in dessen Verlauf der Feldherr Jehu Ahabs Nachkommen völlig ausrottete.

Der Eliahu-Zyklus steht unter dem literarischen Einfluss der Patriarchengeschichten und der historischen Traditionen des Exodus, während die Elisa-Perikope nichts von den Tiefenbeziehungen zu den alten geschichtlichen Traditionen aufweist. Ausserdem zeigt der Elijah-Zyklus auf theologische Reflexion hin, während die Elisah-Legenden mit mantischen und magischen Elementen bespickt sind, die deren Ursprung aus volkstümlichen Kreisen verraten, wo man den grossen Meister gern als einen mit übernatürlichen Kräften ausgestatteten Zauberer und Wundermacher zeichnete. Die Konfrontation mit solchen magischen und mantischen Elementen der alten prophetischen Traditionen umschreibt einen Aspekt des theologischen Ringens der klassischen Propheten. Die Ernüchterung in prophetischen Kreisen, die nach Jehus Blutbad um sich griff, wie in 2 K 9–10 angedeutet ist, scheint der Anfang einer geistigen Krise gewesen zu sein, die grundlegende Veränderungen in der prophetischen Wirkungsweise verursachte. Alle klassischen Propheten distanzieren sich nämlich von jeglichem Gebrauch von Gewalt zur Erreichung ihrer Ziele und konzentrierten sich einzig auf ihre rednerisch-erzieherische Tätigkeit.

Das siebente Kapitel enthält eine Untersuchung über die magischen und mantischen Elemente der alten prophetischen Traditionen; der Verfasser bemüht sich, die verschiedenen Positionen der biblischen Schriftsteller, die diese Motive und Elemente in die Struktur des monotheistischen Glaubens einbauten, herauszuarbeiten.