

BIBEL UND KIRCHE

Jüdische Schriftauslegung

45 Zum Thema des Heftes

46 Erich Zenger

54 Pnina Navé Levinson

63 Elie Wiesel

66 Daniel Krochmalnik

73 Der Beitrag aus der Schweiz

75 Biblische Umschau

80 Biblische Bücherschau

Jüdische Schriftauslegung

Was wir Christen von der
jüdischen Schriftauslegung lernen können

Einführung in die jüdische Schriftauslegung

Talmud lesen

Der Nabel der Welt. Über die Sonderstellung
Jerusalems in der jüdischen Tradition

Michel Bollag: Meine Brüder suche ich.
Ein Kurs im Zürcher Lehrhaus

Meldungen

Besprechungen

Jüdische Schriftauslegung

Erfreulicherweise ist in den vergangenen Jahrzehnten der jüdisch-christliche Dialog und auf christlicher Seite die Bemühung um eine Auslegung biblischer Texte ohne Antijudaismen weiter vorangeschritten. Man hat begonnen, sich gegenseitig ernst zu nehmen und der jeweilig anderen Tradition mit Achtung und Toleranz zu begegnen.

Als wichtige Erkenntnis aus diesem Prozeß kann man sicherlich festhalten: Nur wenn wir voneinander wissen, wenn wir uns kennen- und verstehenlernen, können wir uns vor Vorurteilen und Falschurteilen schützen. Die Kenntnis der jüdischen Religion, der jüdischen Geschichte und auch die Hermeneutik jüdischer Schriftauslegung sind damit für christliche Theologen und Theologinnen wichtig.

Das Ihnen vorliegende Heft ist der jüdischen Schriftauslegung gewidmet. Während die christliche Exegese mittels der historisch-kritischen Methode versucht, den Text in seiner historischen Bedingtheit zu verstehen, geht es jüdischer Schriftauslegung primär um existentielle, situationsgebundene Fragen. So formuliert Michel Bollag vom Zürcher Lehrhaus: „Der existentiell-situationelle Zugang versucht nicht, zu einer ursprünglichen Wahrheit des Textes zurückzufinden... Der mitten in der biblischen und rabbinischen Tradition stehende und aus ihren Quellen Lernende erschließt im Text neue, eigene Sinndimensionen, die er dem Fluß dieser Tradition hinzufügt.“ (vgl. S. 73 im Heft)

Im vorliegenden Heft soll dieser Zugang, der jüdische Umgang mit biblischen Texten und der rabbinischen Tradition entfaltet werden.

In dem einführenden Artikel stellt *Erich Zenger* dar, warum es für uns Christen wichtig ist, uns mit jüdischer Schriftauslegung zu beschäftigen. Seine Darlegungen beziehen sich auf ein konkretes Beispiel: Im Verlag Katholisches Bibelwerk wurde in der Reihe der Stuttgarter Bibelstudien ein Kommentar zum Buch Jona des jüdischen Autors Uriel Simon veröffentlicht, auf den wir empfehlend hinweisen.

Pnina Navé Levinson zeigt dann in ihrem Beitrag „Einführung in die jüdische Schriftauslegung“ auf,

wie die Umsetzung in eine konkrete Lebenspraxis immer wieder im Mittelpunkt des Interesses jüdischer Schriftauslegung steht. Ausgehend vom Verständnis, daß am Sinai die Schriftliche und Mündliche Tora offenbart wurde, weist sie auf die Notwendigkeit der Weiterinterpretation der Tora hin, und zeigt auf, wie sich z.B. die Rolle der Frauen beim Lernen und Lehren der Tora veränderte.

Im Beitrag von *Elie Wiesel* „Talmud lesen“ wird etwas von der Atmosphäre spürbar, in der jüdische Schriftauslegung, Weitergabe und Weiterentwicklung der jüdischen Tradition in Diskussionen zwischen Lehrern und Schülern stattfindet.

Anlässlich der 3000-Jahrfeier in Jerusalem hat *Daniel Krochmalnik* die jüdischen Quellen daraufhin untersucht, welches Bild von Jerusalem sie vermitteln. Er entdeckt als Grundlage das Bild vom „Nabel der Welt“, das interessanterweise schon im rabbinischen Schrifttum selbst kritisch diskutiert wird. Außerdem zeigt dieser Beitrag, wie über die Jahrhunderte hinweg die Vorstellung von Jerusalem als Zentrum jüdischer Heilshoffnung je nach historischer Situation unterschiedlich weiterinterpretiert wurde.

Michel Bollag vom Zürcher Lehrhaus stellt abschließend noch einmal die historisch-kritische Methode und jüdische Schriftauslegung gegenüber und läßt uns an Erfahrungen aus einem Kurs im Zürcher Lehrhaus teilhaben, bei dem Juden und Christen gemeinsam die Bibel und rabbinische Literatur lesen.

Ich würde mich freuen, wenn das Heft dazu beitragen würde, unser Interesse an jüdischer Schriftauslegung zu wecken, wachzuhalten und den Fäden unserer Einsichten weiterzuspinnen.

Herzliche Grüße

Bettina Eltrop

Was wir Christen von der jüdischen Schriftauslegung lernen können. Am Beispiel des Jonabuchs

Das Buch Jona gehört zu den beliebtesten Büchern der Bibel. Es ist eine kunstvoll gestaltete Erzählung voller Überraschungen — und vor allem mit einem überraschenden Schluß. Es endet mit der Frage Gottes an Jona, die zugleich eine Frage an die Leserinnen und Leser des Buches ist.

Wie so oft gilt freilich auch hier: Was scheinbar einfach ist, ist bei genauerem Zusehen vielschichtig und verwirrend. Die scheinbar so einfache Jona-Geschichte mit ihren holzschnittartig gezeichneten Figuren, mit ihren märchenhaften, wundervollen Geschehnissen — und mit dem beharrlich, liebevoll die Fäden der Geschichte webenden Gott gibt ihre Botschaft nicht so einfach preis, wie es beim ersten Hören/Lesen scheint (vgl. den Überblick bei E. Zenger, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995, 399-405). Gewiß, es ist noch immer die Faszination eines echten Kunstwerks, wenn es gegensätzliche und immer neue Deutungen provoziert. Als biblisches Buch will und muß das Jonabuch, zumindest wenn es theologisch rezipiert wird, im Horizont seines Zusammenhangs gelesen werden — und das ist für Christen die zweifache christliche Bibel, deren erster Teil, in dem das Jonabuch steht, zugleich bzw. zuallererst die jüdische Bibel ist. Das ist, wie der christliche Umgang mit dem Jonabuch zeigt, allerdings zugleich ein Problem.

Problematisierung christlicher Vereinnahmung der jüdischen Bibel

Das Problem ist, daß das Jonabuch von den Christen meist allzu schnell mit christlicher Brille gelesen wurde und wird. Dies geschah und geschieht, vergrößernd gesagt, auf zweifache Weise.

Die *erste christliche Leseweise*, vor allem in der patristischen und mittelalterlichen Exegese, verstand das Buch so einseitig typologisch bzw. christologisch (Rettung des Jona am 3. Tage aus dem Fisch als Vorausdarstellung oder Vorbild der Auferweckung Jesu; die Verschonung der heidnischen Stadt Ninive als Verheißung der universalen Erlösung durch Christus), daß dem Buch letztlich eine vom Neuen Testament unabhängige oder gar diesem gegenüber gar komplementäre Eigen-Aussage verweigert wurde. Unter der hermeneutischen Prä-

missie, daß sich der eigentliche und von Gott als dem theologischen Autor der Heiligen Schrift intendierte Sinn ohnehin erst und nur im Lichte des Neuen Testaments erschließt, stellte sich die Frage überhaupt nicht, welche Bedeutung das Jonabuch *im* nachbiblischen Judentum bzw. *für* dieses hat — und ob diese jüdische Leseweise auch für unser Christsein relevant ist. Da wir heute *diese* Art von typologischer Schriftverwendung bzw. christologischer Deutehilfe als eine zeitbedingte und für uns heute problematische Methode beurteilen, findet sie sich zumindest in wissenschaftlicher Exegese nicht mehr. Und daß man das Neue Testament brauche, um das Jonabuch zu verstehen, wird heute kaum noch jemand behaupten wollen. Damit wird der Weg frei für die ernsthafte Frage, wie denn das nachbiblische Judentum mit diesem Buch umgeht und was wir Christen daraus lernen können.

Die *zweite christliche Leseweise* fand im Jonabuch die christliche Superiorität und die theologischen Vorurteile gegenüber den Juden der Zeit Jesu und dem Judentum danach bestätigt und las dann dieses im Judentum entstandene Buch geradezu anti-jüdisch. Dabei war jene krude anti-jüdische Leseweise, die das Buch explizit als Dokument eines sich selbst theologisch disqualifizierenden und deshalb vom Christentum mit Recht abgelösten Judentums betrachtete, eher die Ausnahme.

Immerhin hat noch 1936 Emanuel Hirsch in seinem programmatischen Buch „Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums“ (E. Hirsch, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, Tübingen 1936) als eines der drei Beispiele, an denen er seine These, das Alte Testament könne christlich nur als zu bekämpfender Gegensatz zum Neuen Testament gepredigt werden, explizierte, gerade das Buch Jona gewählt (neben der Erzählung Gen 22 von der Opferung Isaaks und der Erzählung 1 Sam 17 über David und Goliath). Mit einer erschreckenden Ansammlung antijüdischer Klischees erläuterte E. Hirsch seine Überzeugung: „Der rechte christliche Brauch des Jonabuchs wird sich auch hier das Fremde, im Glauben an den Vater Jesu Christi Zerbrochene oder Abgestoßene am Alten Testament klarmachen. ‚Siehe, hier ist mehr denn Jona‘, hat Jesus von seinem eigenen Worte gesagt (Luk 11,32)“

(ebda. 54). Der Jona der Erzählung ist als der Ungehorsame der Typ des verworfenen Juden. Und selbst der Jonadichter, der diesen Jona mit seiner Erzählung kritisiert, erhält die rote Karte im Namen des Christentums: „Der Dichter des Jonabuches bleibt Jude in seinem Glauben. Aber er ist, wenn man den Ausdruck verzeihen will, universalistischer, aufgeklärter Jude ... Und die Zeiten, wo man den universalistisch gerichteten Juden und den Christen als im Glauben nicht wesentlich verschieden gesehen hat, sie sind doch wohl vorüber“ (ebda. 55). Vor allem sollen zwischen dem Gottesbild des Jonabuchs und dem des Neuen Testaments unüberbrückbare Gegensätze bestehen: „Die Alttestamentler [sind] in tiefer Ahnungslosigkeit über das, was Evangelium ist, befangen, wenn sie meinen, daß Buße und Gnade ... im Alten und Neuen Testament religiös gleichartig verstanden seien. Die Gnade Jahwehs ist und bleibt mit dem allen die Gnade einer echten Gesetzesreligion, und die Hohenpriester und Schriftgelehrten der Zeit Jesu haben sachverständig und richtig geurteilt, wenn sie das Evangelium als einen tödlichen Angriff auf ihren Glauben und Dienst empfanden und so Jesus als Lästler aus der Gemeinde Jahwehs ausstießen und dem Tode preisgaben ... Der Gott des Jonabuchs ist wie der Gott jeder Gesetzesreligion der durch den Menschen und sein Werk bestimmbare veränderliche Wille, der Vater Jesu Christi ist die ewige in sich unveränderliche Liebe, die durch nichts Menschliches bestimmt wird und ihren Wunderweg mit uns allen in unbeugsamer Hoheit und alles schaffender und wirkender Gnadenmacht geht ... Darum erscheint auch nur im Christlichen Liebe und Majestät wirklich geeinigt. Im alttestamentlich-jüdischen Glauben wirkt die göttliche Gnade leicht wie eine Art Schwäche und Folgewidrigkeit, wider die sich der Eifer für den Gott des Gesetzes so wie hier bei Jona ... erhebt“ (ebda. 59f). Auch das Jonabuch muß deshalb christlich *so* ausgelegt und gepredigt werden, „daß wir uns miteinander immer wieder besinnen über die Aufhebung des Alten Testaments durch das Neue, über das Zerbrechen der Gesetzesreligion durch den Glauben an das Evangelium“ (ebda. 62). Das Alte Testament, auch das Jonabuch führt die Christen zu Jesus Christus — *e contrario*. Sollte an-

gesichts dieses christlichen Umgangs mit dem Jonabuch jemand — so faßt E. Hirsch zusammen — „mich verwundert fragen, ob dann nicht für mich rechte christliche Predigt aus dem Alten Testament Predigt gegen die alttestamentliche Religion selber sei, — ich könnte nur mit der Gegenfrage antworten, ob denn etwa Predigt aus dem Alten Testament etwas anderes sein solle als ein Weg ins Evangelium, und ob irgend jemand eine andre wahrhaftige Weise sehe, sie Weg ins Evangelium sein zu lassen, als die, mit ihr die Aufhebung aller Gesetzesreligion durch den Glauben an Jesus Christus recht deutlich zu machen“ (ebda. 66).

Sensibilisierung gegen latente Antijudaismen

So offen antijüdisch wird heute, nicht zuletzt aus dem Wissen um die fatalen Folgen derartiger Klischees, kaum noch jemand das Jonabuch auslegen und predigen. Dennoch sind die meisten christlichen Jonakommentare und Jonapredigten bis heute voll von latenten Antijudaismen. Sie sind zwar ungewollt und oft nur implizit vorhanden, aber sie sind vielleicht noch gefährlicher als die expliziten Antijudaismen, weil sie unsere Mentalität beeinflussen, ohne daß wir es merken. Gerade in dieser Hinsicht brauchen wir das Gespräch mit der jüdischen Auslegung, damit diese uns gegen fatale Klischees sensibilisiert und zugleich die im Text gegebenen ur-jüdischen Dimensionen erschließt, die auch für uns als Christen bedeutsam sind.

Ich will diese Art von konstruktiver „Hilfestellung“ jüdischer Schriftauslegung durch einen kritischen Blick auf den 1991 in der Reihe „Kommentar zum Alten Testament“ erschienenen Jonakommentar von Wilhelm Rudolph verdeutlichen (W. Rudolph, Joel-Amos-Obadja-Jona [KAT XIII, 2], Gütersloh 1971). Als ich diesen Kommentar im Zusammenhang meiner ersten Münsteraner Einleitungsvorlesung im Jahre 1973 las, sprachen mich mehrere theologische Perspektiven sehr an. Der eher spröde Kommentator Rudolph brachte mit der Erläuterung der das Buch beschließenden Rizinus-Episode seine Auslegung auf folgenden Punkt: „Es ging um eine *demonstratio ad hominem*, und zwar um eine Beweisführung *a minori ad maius* ... Er

sollte im kleinen an sich selbst verspüren, was Jahwe im größten Ausmaß bewegen mußte, wenn das Schicksal Ninives auf dem Spiel stand. Er trauerte einem Eintagsgewächs nach, zu dem er mühelos und ohne Zutun gekommen war und mit dem ihn nichts verband, als daß es ihm einen Tag lang eine Annehmlichkeit verschafft hatte. Jahwe aber hatte es mit einer Riesenstadt zu tun, die ... seine Schöpfung war und auf die er viel Mühe verwandt hatte ... , einer Stadt, die eine Unsumme von Menschenleben birgt, unter denen allein mehr als 120 000 kleine Kinder sind ... , die ebenso schuldlos sind wie die vielen Tiere, die mit in die Katastrophe gerissen würden“ (ebda. 367). Das große Thema des Buchs ist JHWHs bedingungslose Liebe und Barmherzigkeit zu *allen* seinen Geschöpfen.

Als ich vor zwei Jahren den in Israel erschienenen Kommentar des jüdischen Kollegen Uriel Simon (Sohn des renommierten Pädagogen und Martin-Buber-Freundes Ernst Simon) für die Reihe Stuttgarter Bibelstudien (*U. Simon, Jona. Ein jüdischer Kommentar* [SBS 157], Stuttgart 1994) übersetzen ließ, war ich doppelt überrascht: Einerseits vertrat auch U. Simon die gleiche Hauptthese wie W. Rudolph, nämlich daß das Buch das Hohelied von einem Gott der grenzenlosen Liebe zu allem Lebendigen sei. Aber andererseits wird diese Hauptaussage bei U. Simon nicht wie bei W. Rudolph als schlußendliche „Überwindung“ des Judentums, sondern als das Zu-Sich-Selbst-Kommen der jüdischen Gottesbotschaft und des jüdischen Selbstverständnisses dargestellt, ohne alle Polemik gegen andere Religionen und ohne Polemik gegen das Christentum. Als ich dies sah, griff ich wieder zu Rudolphs Kommentar (dessen Kommentare ich zwar wegen ihrer grammatischen und semantischen Einzelbemerkungen schätze, aber wegen ihres literaturwissenschaftlichen Defizits kaum konsultiere) — und war nun erschrocken über die latent sich durchziehende antijüdische Position. Wohlgermerkt: Dies war mir 1973 nicht aufgefallen, zumal ich damals noch nicht im christlich-jüdischen Dialog engagiert war. Und es mag auch heute noch Bibelwissenschaftler geben, die diese Art von impliziter theologischer Judenfeindschaft für christlich gebotene Positionsbeziehung halten. Ich selbst muß heute dieser Art von Kommentie-

rung widersprechen, im Namen der biblischen Wahrheit, für die mir gerade der jüdische Jona-Kommentar von U. Simon neu die Augen (und das Herz) geöffnet hat, aber auch in Verteidigung des Judentums, von dem christliche Kommentatoren in ihrer strukturellen Judenfeindschaft oft nur Karikaturen entwerfen.

Wenn ich heute den Kommentar von W. Rudolph lese, entdecke ich dort einen ganzen Strom von latenten Antijudaismen, die weder durch das Jonabuch noch durch das Judentum, wie es sich selbst sieht, gedeckt sind, sondern die sich bei genauerem Zusehen als seit Jahrhunderten mit-transportierte Mißverständnisse, Vorurteile und Fehlinformationen herausstellen — aber *so* nicht mehr weiterüberliefert werden dürfen, auch nicht, nein: gerade nicht im Namen des Christentums. In dieser Hinsicht brauchen wir die jüdische Schriftauslegung zur überfälligen Selbstkorrektur unseres bisherigen christlichen Umgangs mit dem sog. Alten Testament.

Jüdische Kommentare, wie der von U. Simon, fordern uns auf, mit einer Einsicht ernst zu machen, die eigentlich selbstverständlich ist, deren Verkennerung aber auch bei der christlichen Lektüre des Jonabuchs zu fatalen Grundpositionen geführt hat. Ich meine die simple Einsicht, daß das Buch *Jona ursprünglich von einem Juden für Juden* geschrieben ist — und alle wie immer zu deutende Kritik am Judentum, die dieses Buch vorbringt, zielt nicht auf die Aufhebung des Judentums, sondern ist Ausdruck einer Selbstkritik und Selbstkorrektur, die nie und nimmer ein Nein zum Judentum sein will. Es ist ein „innerfamiliärer“ Streit um die Gottes-Wahrheit, den man nicht nachträglich, auch bzw. schon gar nicht im Namen des Christentums, *von außen* als Ablehnung von jüdischen Grundüberzeugungen mißbrauchen darf, jedenfalls nicht im Namen des biblischen Jonabuchs. Im Grunde ist es die gleiche hermeneutische Einsicht, die wir beim Umgang mit judenkritischen Passagen des Neuen Testaments zu beachten längst gelernt haben.

Weil die meisten christlichen Kommentare diese Grundeinsicht, die einem besonders bei der Lektüre jüdischer Kommentare wie dem Jona-Kommentar von U. Simon aufgeht, nicht beachten, machen sie

Jona zum Repräsentanten eines nationalistischen und gesetzlichen Judentums, das die Botschaft vom guten Gott nicht verstehen will und kann — weil diese Botschaft ja ohnedies erst die Mitte der Predigt Jesu sei. Im Kommentar von W. Rudolph führt dies dann zu folgender Auslegungsperspektive: „Während die ganze Natur jedem Wink und Kommando Jahwes augenblicklich gehorcht, während es bei den Heiden nur geringer Anstoß bedarf, damit sie Jahwes Wesen erkennen, bringt es Jahwe auch mit Aufbietung aller möglichen Wunder nicht fertig, bei Jona, dem Glied seines auserwählten Volkes, mehr zu erreichen als einen widerwilligen äußerlichen Gehorsam; das Vorurteil, daß die Heiden bei Gott nicht in gleicher Gnade stehen dürfen wie Israel, ist so eingefleischt, daß es nicht auszurotten ist. Es wäre zum Verzweifeln, wenn nicht die unendliche Liebesbereitschaft Jahwes gegenüber allen Menschen trotz aller menschlichen Kleinlichkeit weiterbestünde, und wenn nicht die Hoffnung bliebe, daß die Schlußfrage (4,11) bei künftigen willigeren Geschlechtern ein Echo finden werde, zumal da auch auf seiten der Heidenwelt eine Aufnahmebereitschaft bestand. In dieser Hoffnung auf bessere Zeiten hat der Verfasser seine Jonageschichte niedergeschrieben“ (ebda. 325f). Obwohl der Text selbst dafür keinerlei Hinweis bietet, wird sogar Jonas Predigt in Ninive so negativ ausgelegt, daß er auch darin abermals zum Typos des ungehorsamen Judentums wird: „Er beginnt zwar, in die Stadt hineinzugehen, aber nach einem Tagesmarsch hat er genug, er gibt an Ort und Stelle die ihm aufgetragene Verkündigung so knapp wie möglich von sich: ‚Noch 40 Tage und Ninive ist vernichtet‘ (im Hebräischen sind es nur fünf Wörter), nichts davor und nichts dahinter, keine Begründung und kein Bußruf ... Und damit ist Schluß ... Er ist wie der Hund, den man zum Jagen tragen muß. Nur ein Stück weit in die Stadt hineingehen, dann ein einziges Mal den Mund auf tun und dabei nur das Allernötigste sagen — liederlicher kann ein Prophet seine Aufgabe nicht erfüllen. Was er tut, grenzt an Sabotage; weil er als gebranntes Kind nicht mehr den Gehorsam verweigern kann, geht er gerade so weit, daß man ihm nicht vorwerfen kann, er habe die Botschaft Jahwes nicht ausgerichtet, aber keinen Schritt darüber hin-

aus. Die Heidenstadt mit Vernichtung bedrohen, das liegt ihm, und sie kann froh sein, daß sie eine solche Vorwarnung erhält“ (ebda. 357). Jona ist eben Repräsentant jenes Judentums, dessen Bosheit dann auch Jesus anprangerte und selbst erleben mußte. Einerseits wollen die Juden ihren gnädigen Gott nicht mit den Heiden teilen. Wie Jona beharren sie darauf, daß JHWH doch „die elenden Heiden in der sündigen Weltstadt nicht geradeso behandeln [dürfe] wie sie, die Glieder seines Volkes... Sie mißgönnen also den Heiden, was sie als ihr Vorrecht betrachten, und gleichen damit dem älteren Sohn im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15) oder den Fröhlichen im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20)“ (ebda. 369). Andererseits zeigt sich schon an Jona jene typische Verstocktheit, mit der die jüdischen Zeitgenossen Jesu seine Botschaft nicht hören wollten, ganz im Gegensatz zu den heidnischen Niniviten, die sofort hörten und umkehrten. „Die Matrosen auf dem Schiff erleben an Jona (nicht durch ihn) die Macht des Gottes der ‚Hebräer‘ und sind sofort bereit, ihn anzuerkennen, und die ganze Stadt Ninive ohne Ausnahme ‚glaubt an Gott‘ trotz seines untauglichen Vertreters. Diese Willigkeit der Heiden ist gerade im Vergleich mit dem hockbeinigen und stur an seinem Vorurteil festhaltenden Repräsentanten des auserwählten Volkes besonders eindrucksvoll“ (ebda. 370).

Angesichts dieser Interpretationslinie überrascht dann nicht mehr, daß das Scheitern Gottes an Jona die Kontrastfolie abgeben kann für das Gelingen Gottes in und durch Jesus: Nun endlich fanden sich „dank der Verkündigung Jesu die Boten... , die das Evangelium von der allen Menschen geltenden Liebe und Gnade Gottes in die Welt hinaustrugen. Was dem Verfasser des Jonabuchs als ein nicht zu erreichendes Ideal erschien, das wurde nun Wirklichkeit. Es genügt, an das Wort des Paulus zu erinnern: ‚Ist Gott allein der Juden Gott? Ist er nicht auch der Heiden Gott? Ja freilich, auch der Heiden Gott. Denn er ist der *eine* Gott, der gerechspricht‘ (Röm 3,29f)“ (ebda. 371).

Spätestens an diesen Sätzen, mit denen Rudolph seinen Kommentar beendet, wird die von Anfang an im Verborgenen leitende Hermeneutik deutlich: Das Jonabuch wird im Lichte des Neuen Testaments

gelesen, und zwar so, daß es eine Abrechnung mit „den Juden“ wird. Daß Jona im ganzen Buch nirgends als Repräsentant seines Volkes gezeichnet ist, braucht dann nicht zu stören. Und daß die wenigen Worte der Predigt des Jona in Ninive Ausdruck seines „liederlichen Prophetentums“ sind und daß der offene Schluß des Jonabuchs Beweis dafür ist, daß Jona in der ganzen Geschichte nichts gelernt und begriffen hat und „daß er somit am Schluß nicht anders dasteht als am Anfang“ (ebda. 368), paßt zwar gut in das heilsgeschichtliche Klischee, daß das Bemühen Gottes um sein Volk scheiterte — und deshalb die Christen die Juden im Heilsplan Gottes ablösten. Aber daß dies nicht die ursprüngliche Aussageabsicht des Jonabuchs in biblischer Zeit war und daß dies auch nicht die „christliche“ Lektüre im Horizont des Neuen Testaments sein darf, können wir gut begreifen, wenn wir jüdische Kommentare zum Jonabuch in die Hand nehmen — und bereit sind, von ihnen zu lernen.

Hinführung zu einem tieferen Verständnis

Es ist Vieles, was wir als Christen im Jona-Kommentar von U. Simon lernen können. Ich kann dies hier nur andeuten — und rege an, den (bei aller exegetischer Technik) auch für „Laien“ gut lesbaren Kommentar selbst zur Hand zu nehmen (im Kommentar sind alle vorkommenden hebräischen Wörter immer übersetzt!).

An diesem Kommentar kann einem aufgehen, wie verkürzend, ja geradezu irreführend unsere christliche Leseweise ist, die im Jonabuch das Thema Juden — Heiden in die Mitte der Auslegung stellt. Dies ist höchstens ein Nebenthema, das aber schon gar nicht jene antijüdischen Nebentöne legitimiert, die die christliche Exegese zur dominierenden Melodie gemacht hat. Bei U. Simon, der im übrigen gute Gründe dafür anführt, daß die Perspektive Israel — Völker überhaupt nicht im Blickpunkt des Erzählers liegt, kann man nachlesen, daß es auch in der jüdischen Überlieferung eine Auslegungsrichtung gibt, wonach Jona den Dienst an seinem Volk so sehr als seine Aufgabe betrachtet, daß er eine Sendung zu den Völkern ablehnt. Diese Auffassung findet sich schon im Midrasch: „Jona

sprach: Ich will das Land verlassen, zu einem Ort, an dem die Shekhina sich nicht offenbart, denn die Heiden sind der Umkehr nahe, um Israel nicht schuldig werden zu lassen ... Man sagt: Es gibt drei Söhne (i.e. drei Arten von Propheten): Der eine sucht die Ehre des Vaters (d.h. Gottes) und die Ehre des Sohnes (d.h. Israels), der zweite suchte die Ehre des Vaters und nicht die Ehre des Sohnes, und der dritte suchte die Ehre des Sohnes und nicht die Ehre des Vaters. Jeremia suchte die Ehre des Vaters und die Ehre des Sohnes ... deshalb wurde seine Prophetie doppelt angerechnet, ... Elija suchte die Ehre des Vaters und nicht die Ehre des Sohnes ... und was ist dazu gesagt? 'Und Gott sprach zu ihm: ... und Elisha, den Sohn Schafats aus Abel-Mehola, salbe zum Propheten statt deiner' (1 Kön 19,16). Denn die Schrift meint mit den Worten: ' ... zum Propheten statt deiner' nichts anderes als: Es war mit deiner Prophetie unmöglich. Jona suchte die Ehre des Sohnes und nicht die Ehre des Vaters, wie geschrieben steht: 'Und Jona stand auf, um zu fliehen' usw. Was steht geschrieben? 'Und das Wort des Herrn geschah ein zweites Mal zu Jona, sprechend' (3,1). Ein zweites Mal sprach Er mit ihm und kein drittes Mal! R. Natan sagt: Jona ging zum Meer einzig, um sich selbst zu töten, denn es ist gesagt: 'Nehmt mich und werft mich ins Meer!' (1,2) So wirst du finden, daß sich die Väter und Propheten selbst für Israel hingegeben haben“ (U. Simon, Jona 15-16).

Ob gegenüber dieser Interpretation die Kategorien „Neid“ und „überzogenes Erwählungsbewußtsein“ u.ä., die man in christlichen Kommentaren liest, standhalten können? Sind sie nicht erschreckend oberflächlich? Müßte man dann nicht auch die neutestamentliche Erzählung über die Heilung der Tochter der Syrophönikierin (Mt 15,21-28; Mk 7,24-30) ähnlich lesen? Immerhin haben wir dort das harte Jesus-Wort: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt ... Es ist nicht recht, das Brot den Kindern wegzunehmen und den Hunden vorzuwerfen“ (Mt 15,24f). Daß die Mutter schließlich zuhause doch eine geheilte Tochter vorfindet, ist die Demonstration der Paradoxie jener Liebe des Gottes „des Hauses Israel“, deren Offenbarung mit der Indienstnahme Israels begonnen hat und beginnt. Und deshalb könnte das Jona-

buch gar nicht damit enden, daß Ninive zerstört wird — und es kann auch nicht damit schließen, daß Jona am Ende der Erzählung der gleiche bleibt wie am Anfang.

Bei der Lektüre von U. Simons Kommentar kann man erfahren, daß die Jona-Erzählung *neu* zu reden beginnt, wenn wir einmal unsere enge christliche Brille absetzen. Dann bekommt sogar die Gesetzeskritik, die auch U. Simon in der Geschichte sieht, eine neue Tiefe — jenseits der paulinischen und lutherischen Perspektive. Ich will dies mit einem längeren Zitat aus U. Simons Kommentierung von Jona 4,1-5 konkretisieren.

Jona 4,1-5 lautet:

„(1) Und es ärgerte Jona, einen großen Ärger, und es entfachte seinen Zorn. (2) Und er betete zum Herrn und sagte: Ach, Herr, war dies nicht meine Rede, als ich noch auf meinem Boden war? Darum beeilte ich mich, nach Tarschisch zu fliehen. Denn ich wußte, daß du ein gnädiger und barmherziger, langmütiger und gnadengroßer Gott bist, und einer, den das Böse gereut. (3) Und nun, Herr, nimm doch meine Seele von mir, denn mein Tod ist besser als mein Leben. (4) Und der Herr sagte: Hat es so sehr deinen Zorn entfacht? (5) Jona ging hinaus aus der Stadt und setzte sich östlich der Stadt nieder. Und er machte sich dort eine Hütte und saß unter ihr im Schatten, bis er sähe, was in der Stadt geschähe.“

Diesen Abschnitt kommentiert U. Simon folgendermaßen: „Jonas erneuter Widerstand ist auf der gedanklichen Ebene durch seine Forderung nach einer ausschließlichen Gültigkeit des göttlichen Gerichts und auf der psychologischen Ebene durch seinen Todeswunsch motiviert, der ihn immer dann heimsucht, wenn sein Lebensweg in eine Sackgasse gerät. Zuerst angesichts des Sturms, der ihm seinen Fluchtweg versperrt, das zweite Mal als die Stadt trotz des Unrechts begnadigt wird. Sein Vertrauen in die Gültigkeit der göttlichen Urteile wird dadurch erschüttert. Die Todesfurcht der lebensdurstigen Nichtisraeliten motiviert die Seeleute und die Bewohner Ninives, Gott zu gehorchen. Dagegen hindert den Propheten, der der Gerechtigkeit nachjagt, sein Hang zum Tod daran, sich mit seinem Nächsten zu identifizieren und sich mit den Wegen des barmherzigen und verzeihenden Gottes abzufinden. Auf

dem Schiff zog er den Tod der Unterwerfung unter Gottes Willen vor, wie die Seeleute es taten. Nun bittet er wieder darum, zu sterben, da die Gnade Gottes in seinen Augen etwas Böses ist. Während die Nichtisraeliten aus Furcht zu religiöser Demut gelangten, die sich in den Ausdrücken ‚vielleicht‘ (1,6) und ‚wer weiß‘ (3,9) ausdrückt, nährte Jonas Todessehnsucht seine religiöse Wagemutigkeit. Mit der gleichen Sicherheit, mit der er den Seeleuten gegenüber feststellte, daß das Meer über ihnen still werden würde, wenn sie ihn hineinwürfen (‚denn ich weiß, daß dieser große Sturm meinetwegen über euch gekommen ist‘ [1,12]), hält er nun Gott entgegen, daß ihm der Ausgang von Anfang an bekannt war, da Gottes Wege ihm geläufig sind (‚denn ich wußte, daß du ein gnädiger und barmherziger Gott bist‘ [4,2]). Der fundamentale Gegensatz zwischen Jona und den Nichtisraeliten in der Erzählung drückt sich in der Tatsache aus, daß sein Kampf gegen die göttliche Gnade als Umkehrung der Hoffnungsäußerungen des Königs von Ninive (‚wird Gott umkehren und sich gereuen?‘; 3,9) erscheint und als ein Flehen formuliert wird, das an die Worte der Seeleute erinnert. Als sie sagten: ‚ach Herr, laß uns nicht umkommen wegen der Seele dieses Mannes ... denn du bist der Herr, wie du willst, so tust du‘ (1,14), baten sie um ihr Überleben, obwohl sie kurz davor standen, eine ihrer Meinungen nach böse Tat aus Unterwerfung unter Gottes Willen zu begehen. Demgegenüber bittet Jona mit den Worten ‚und nun, Herr, nimm doch meine Seele von mir, denn mein Tod ist besser als mein Leben‘ um den Tod, da Gottes Eigenschaften, die sonst immer zu seinem Lob genannt werden, für ihn nur Schmach bedeuten und seine erzwungene Beteiligung an ihrer Verwirklichung ihm seinen Lebenssinn nimmt. Von Gott und Menschen entfremdet kann er nur noch seiner Notlage Ausdruck geben, seinen Protest gegen Gottes Güte gegenüber den Übeltätern aussprechen und darum bitten, daß der Tod, der ihm vor der Rettung Ninives verweigert worden war, zumindest jetzt, nachdem er seine Aufgabe erfüllt hat, gewährt wird.

Gottes negative Antwort auf Jonas Gebet ist eine scharfe rhetorische Frage: ‚Hat es so sehr deinen Zorn entfacht‘ (darüber, daß ich Ninive vergeben

habe)? [4,4]. Das geistliche Leiden des Propheten wirkte nicht Gottes Erbarmen, entweder weil sein Leiden, mit der Gefahr für Ninive verglichen, zu unbedeutend war, oder weil Jonas Denken durch einen grundlegenden Fehler irregeleitet war. Sein Wunsch wurde ihm wieder nicht erfüllt, und sein Widerstand bleibt sogar weitgehend unbeachtet. Angesichts dieser Unbeugsamkeit seines Gottes entflammt im Herzen des Propheten der Funke des Aufstands, und er stellt seine eigene Sicht (,bis er sähe, was in der Stadt geschähe' [4,5]) der Sicht des Richters der Welt entgegen (,und Gott sah ihre Taten, daß sie von ihrem bösen Weg umkehrten' [3,10]). Wieder ist er sich über die zu erwartende Entwicklung der Stadt absolut sicher: Die Stadt, die so schnell Umkehr getan hatte, wird ebenso schnell wieder zur Sündhaftigkeit zurückkehren. Er muß daher nur warten, was er dann auch ausdrücklich ,östlich der Stadt' tut (4,5). Diese genaue Ortsbezeichnung soll anscheinend sein Verbleiben im Osten als eine antithetische Fortsetzung seiner ersten Flucht nach Westen darstellen. Der Rebell, der Tarschisch im äußersten Westen zum Exil wählte, drückt seinen Protest wiederum aus, indem er in eine entgegengesetzte Richtung geht. Er geht nicht zu seinem Haus, das westlich von Ninive liegt, sondern setzt sich östlich der Stadt nieder und versucht verzweifelt zu beweisen, daß er mehr recht hat als sein Gott. Warum aber wählt er eine einfache Hütte, um in ihrem Schatten zu sitzen, und wohnt nicht lieber in der Stadt? Offensichtlich will er sich von der Bühne entfernen, um den Verlauf der Dinge nicht noch durch die Anwesenheit des Urteilsverkünders zu beeinflussen. Als er das Schiff verließ, wollte er um den Preis seines Lebens verhindern, daß Leute wegen seiner Schuld umkämen. Nun will er sich durch das Verlassen der Stadt davon fernhalten, zur Rettung ihrer Einwohner beizutragen, die seiner Meinung nach wegen ihrer Sündhaftigkeit sterben müssen. Dies ist die Logik des abstrakten und realitätsfernen Moralisten, der allein das göttliche Gericht vor Augen hat.

Die göttlichen Eigenschaften der Gnade bestehen in der Bibel in mehr oder weniger feststehenden sprachlichen Formen, die an den anderen sieben Stellen (Ex 34,6; Num 14,18; Joel 2,13;

Ps 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17) immer als Lobpreis Gottes ausgesprochen werden. Nur in Jonas Mund, dem Mann des göttlichen Gerichts, erscheint es als Grund zur Flucht vor seinem Gott und zur Übertretung seiner Gebote. Das extreme Festhalten am Gericht spiegelt eine stark rationalistische Position wider. Der Mensch kann nach ihr wissen, was erlaubt und was verboten ist; er ist fähig, seine Triebe, Gefühle und Begierden zu beherrschen. Als vernünftiges Wesen kann er Gut und Böse erkennen und hat die Fähigkeit, seinem Verstand zu gehorchen. Daher ist jedem Menschen die Pflicht auferlegt, sein Wissen zu erweitern und die Selbstbeherrschung seiner Triebe zu verstärken. Jona motiviert so zu einer Verehrung des Gesetzes und zu seiner strikten Anwendung, während er Gnade und Rücksichtnahme auf Schwächen und Unzulänglichkeiten geringschätzt. Für ihn ist die göttliche Gnade nicht nur überflüssig, sondern sogar schädlich, da sie die Autorität des Gesetzes in Frage stellt. Sie zerstört die Verlässlichkeit der Bestrafung und verwischt die Eindeutigkeit des Rechts, indem sie einen unberechenbaren Faktor einfügt.

Jona flieht nach Tarschisch und prophezeit nicht über Ninive, da er Gottes Willen zur Gnade kennt und weiß, daß das furchtbare Urteil, das er in der sündigen Stadt verkünden muß, sie von Beginn an nur zur Umkehr bewegen soll. Der Prophet, der das Gute und Gerechte gegenüber dem Bösen und Unrecht zu stärken versucht, ist nicht bereit, im Dienst einer Aufgabe zu stehen, deren Ende eine derartig schwere Verletzung des gestrengen Rechts bedeutet. Denn was bliebe von der Herrschaft des Gesetzes, wenn es möglich wäre, zerstörungswürdiges Unrecht binnen weniger Tage der Umkehr auszuwischen? Jetzt, nachdem er gegen seinen Willen die Aufgabe erfüllt hat und sich seiner Meinung nach die Richtigkeit seiner Überlegungen und die Tiefe seines Verständnisses bestätigt hat, weil seine Befürchtungen eingetreten sind, gelangt Jona zum zweiten Mal in eine Sackgasse: Auf welcher Basis soll der getreue Streiter für das Gericht sein Leben gründen, wenn Gott selbst sich gestattet, daß seine Gnade sein gerechtes Urteil überwältigt? Es bleibt ihm nur noch, durch eine scharfe Verurteilung von Gottes Langmütigkeit und Gnadenfülle und durch

das starre Festhalten an der Erwartung, daß die Gnadenlehre sich schnell als unwahr erweisen wird, mit seinem Gott zu ringen.“ (ebda. 120-123)

Das Jonabuch ist also ein Israel-Buch par excellence, ein Buch des Streits und des Kampfes mit Gott gegen Gott. Jona ist ein Gottesstreiter, wie Jakob (vgl. Gen 32,28f) und Rahel (vgl. Gen 30,6-8), wie Abraham (vgl. Gen 18,16-33) und Mose (vgl. Ex 32,7-14), aber auch wie Elija (vgl. 1 Kön 19) und wie Ijob. Es geht in diesem Buch um das Gott-Geheimnis in der Dialektik von Gerechtigkeit und Liebe, das auch in der Mitte der Predigt Jesu steht (vgl. besonders die sog. Endzeitrede Jesu Mt 25,31-46). Es geht um das Buchstabieren jener Gottes-Wahrheit, die die Jona-Erzählung am Ende mit der Episode vom Rizinusstrauch mitteilen will: daß der Gott Israels als der Schöpfergott ein Gott der Gnade ist, der als Gott des Rechts zur Umkehr bewegt und sich darin als Gott der Vergebung und des Strafverzichts erweist — weil er ein Gott der grenzenlosen Liebe zu allem Lebendigen ist. Von dieser Liebe allein lebt auch der Prophet. In diese Einsicht ergibt Jona sich am Ende des Buchs, indem er schweigt (vgl. 4,11). „Wie das Buch Ijob endet auch das Buch Jona mit der Ergebung dessen, der gegen seinen Gott rebelliert hatte. Während dort aber das Zugeständnis, daß Gott recht hatte, ausdrücklich gegeben wird (,darum verwerfe ich, und es gereut mich hier in dem Staub und der Asche', Ijob 42,6), ist es hier stillschweigend. In völligem Gegensatz zu Ijob ist Jona kein Mann der Worte. Seine Flucht war von beredtem Schweigen begleitet, und so drückt sich auch seine Antwort an Gott in demütigem Schweigen aus, das darauf verzichtet, die Zustimmung auszusprechen, wie es der Psalm sagt: ,Dir ist Schweigen Lobpreis' (Ps 65,2)“ (U. Simon, Jona 141).

Wenn Christen sich auf diese jüdische Lektüre des Jona-Buchs einlassen, erhält das Jesus-Wort: „Hier aber ist einer, der mehr ist als Jona!“ (Mt 12,41) eine irritierende Schärfe, die uns als Kirche und Christen, auch im Erschrecken über die Schoa, wohl kaum noch die alten Klischees erlaubt, daß wir als Christen „die besseren Juden“ oder „das eigentliche Israel“ seien.

Dr. Erich Zenger war 1972 Professor für Alttestamentliche Exegese in Eichstätt. Seit 1973 lehrt er an der Universität in Münster. Seine Adresse lautet: Johannisstraße 8-10, 48143 Münster.

„Bibel heute“ Nr. 126 (= 1996/Heft 2) steht unter einem diesem Heft von „Bibel und Kirche“ verwandten Thema: „Jüdische Richtungen — damals und heute“.

Sie finden Informationen über „die religiösen Richtungen im heutigen Judentum“ (Pnina Navé Levinson), eine Annäherung im Stil eines Tagebuchs an das Ausbrechen der apokalyptischen Erwartung einer „neuen Weltzeit“ (Daniel Kosch), einen großen Beitrag über „das antike Judentum in Palästina“ zwischen Kyros und dem jüdisch-römischen Krieg und darauf basierend eine Präsentation der „jüdischen Gruppierungen“ von „damals“: Sadduzäer, Pharisäer, Zeloten (Maria Trautwein). Eine Erwägung zum Verhältnis Sonntag/Sabbat (Rupert Feneberg) rundet das Heft ab, das — wie immer — auch über die Bebilderung die Aktualität eines solchen Aus- und Rückblicks auf Richtungen im Judentum sichtbar zu machen sucht.

Für Bezieher dieser Zeitschrift zum Sonderpreis von 5.— DM.



MISEREOR
Aktion gegen Hunger und Krankheit in der Welt
Postfach 1450
52015 Aachen

Einführung in die jüdische Schriftauslegung

Juden sind „Volk des Buches“: die Heilige Schrift ist die Grundlage für Lebensordnungen, für das Rechtssystem mit seinen Verpflichtungen gegen Menschen, Tiere und Umwelt, und ebenso für alle geistigen Interessen. Bildung wird ebenso gefordert wie Sozialwesen.

Die Betonung der Hebräischen Bibel als unabdingbare Grundlage und die Betonung der ebenso unabdingbaren Weiterentwicklung und Aktualisierung der Schrift sind dabei grundlegend für das Verständnis des Judentums und des jüdischen Umgangs mit der Schrift.

Die späteren Deutungen, Erklärungen und Aktualisierungen gewinnen ihre Bedeutung von dem Verständnis her, daß das Spätere bereits im Früheren, in der Schrift enthalten ist. Man spricht hier von der „Mündlichen Lehre“, die als Verstehensweg und Ausfaltung der „Schriftlichen Lehre“ von Anbeginn mitgegeben war.

Schriftliche und Mündliche Tora

Judentum ist damit stets: Bibel im Lichte der Deutung und Rechtsordnungen der rabbinischen Tradition. Ohne die „Mündliche Tora“ ist die Schrift nicht verstehbar. Nach orthodoxem Verständnis wurde die Mündliche Tora zusammen mit der Schrift geöffnet (vgl. Sprüche der Väter 1,1: Mose empfing die (schriftliche und mündliche) Tora vom Sinai her und überlieferte sie dem Josua, dieser den Ältesten, diese den Propheten, diese den Männern der Großen Versammlung). Liberale betonen eine fortschreitende, sich entfaltende Offenbarung. Beide Richtungen sehen damit die Notwendigkeit der Änderungen und Interpretation biblischer Texte gemäß den Zeitbedingungen gegeben.

Dies möchte ich mit einigen beispielhaften Hinweisen und Beobachtungen verdeutlichen: Ein großer Teil der Gebote betrifft den Jerusalemer Tempel. Diese sind seit der Zerstörung durch die Römer 70 n. d. Z. nicht ausführbar. Und bestimmte landwirtschaftliche Gebote gelten nur für das Land Israel. Sie wurden trotzdem zu allen Zeiten und auch in der Diaspora stets hingebungsvoll studiert. Jetzt

können die Gebote teilweise wieder erfüllt werden, wobei nur eine Minderheit von observanten Israelis sich dafür entscheidet. So sieht man heute in Israel wieder Gärten, die im Siebentjahr brachliegen, es ist ihr Sabbat (Lev 25).

Tora heißt Lehre, Weisung. Die Tora im engeren Sinne ist der Pentateuch; hinzukommen die weiteren Schriften der Bibelteile *Newim*, „Propheten“ und *Ketuim*, „Schriftwerke“. Die drei Anfangsbuchstaben bilden den Namen *Tenach* (TNK) für Bibel.¹

Die erste Deutung der Schrift findet sich übrigens schon in der Bibel selbst, im Buch *Esra*, wo zu lesen ist, daß „er sein Herz darauf richtete, die Lehre Gottes zu erforschen und auszuüben, und in Israel Satzung und Recht zu lehren“ (*Esra* 7,10). Dieses Erforschen heißt *darasch* (erklären, deuten) und hier von ist abgeleitet der *Midrasch*, die Deutungsmethoden. Gottes Lehre, die Tora, umfaßt nach diesem Verständnis also die Schrift und ihre Ausforschung.

Die Methode des Midrasch

Oft wird erstaunt gesagt: „Aber das steht doch nicht in der Bibel!“ Aber bereits die frühen Meister lehrten: „Wende sie um und um, denn alles ist in ihr!“ (Sprüche der Väter 5,22).

Die Methode des *Midrasch* beginnt in der Bibel selbst. Da werden in der Bibel z. B. zwei Buchtitel genannt: „der *Midrasch* des Propheten *Ido*“ (2 Chr 13,22) und „der *Midrasch* des Buches der Könige“ (2 Chr 23,27) — diese Werke sind wie viele andere jener Zeit nicht erhalten. Sie gehörten gewiß zum Typ des narrativen *Midrasch*. Der andere Typ, der juristische oder halachische *Midrasch* beruht auf der schon oben erwähnten Stelle aus dem Buch *Esra*.

Das bedeutet freilich nicht, daß *Esra* nun eine unumstrittene Autorität war, der man kritiklos zu folgen hatte. Ganz im Gegenteil: Man nimmt an, daß seine Aufforderung zur Scheidung von Heiden mit Berufung auf diesbezügliche Tora-Gebote der Grund dafür war, daß das Buch *Rut* verfaßt wurde: Es schildert die Ehe mit der Frau aus dem „verbotenen“ Volk *Moab*, — und diese ist die Vorfahrin

¹ *inneren Logik als die von Christen abgeänderte Anordnung des sog. „Alten Testaments“.*

König *David*! Was sagten nun die Erklärer zu diesem doch immerhin eklatanten Widerspruch zur Tora? Sie fügten sich der Realität auch ihrer eigenen Zeit und sagten: Das Verbot in *Dtn* 23,4-5 spricht von Männern. Sie waren es, die Israel Wasser und Brot verweigerten, nicht die Frauen. Später aber, im 8. Jahrhundert v. u. Z., siedelte der assyrische König *Sanherib* alle Völker um, wir wissen nicht, wer von „verbotenen“ Völkern stammt! Wer also Jude werden will, kann das tun, denn selbst große Meister Israels waren Nachkommen von Verfolgern! (*Babylonischer Talmud*, *Jewamot* 78 a und *Parallelstellen*). Diese Tradition war auch im Mittelalter wichtig, und gewiß heute: Jude/Jüdin ist, wer eine jüdische Mutter hat oder freiwillig übertritt. In den Reformrichtungen galt und gilt heute auch der jüdische Vater — falls das Kind jüdischen und nicht gleichzeitig christlichen Religionsunterricht erhält.

Die Entstehung von Mischna und Talmud

Die mündliche Lehre wurde wie die Hebräische Bibel im Land Israel studiert und gepflegt. Die Hochschulen der Gemeinden wirkten noch Jahrhunderte nach der Zerstörung Jerusalems. Um 200 n. u. Z. wurde die *Mischna* redigiert: die Sechs Ordnungen aller Lebensgebiete, die systematisch aufgebaut sind, die Lehrmeinungen der frühen Meister mitsamt ihren Widersprüchen, meist anhand von Modellfällen. Hinzu kamen die Predigten und Lehrvorträge der Synagogen, ihre Materialien bilden die *Midrasch-Literatur*. Durch weitere Jahrhunderte wurden die Diskussionen zu den einzelnen *Mischna*-Absätzen an den Hochschulen in Kurzform weitergegeben. Im Land Israel entstand so der *Jerusalemer Talmud* (= *Studium*, *Lehre*), in *Babylon* der *Babylonische Talmud*.

Die Schriftlesung in den Synagogen wurde Vers für Vers von der erklärenden Übersetzung in die aramäische Umgangssprache begleitet. Denn zum Jüde sein gehört das eigene Verstehen der Tora, das eigene Beten vor Gott, wobei Experten und Expertinnen willkommen sind — aber sie sind keine Mittler in einem sakramentalen Sinn.

Hermeneutische Regeln für die Schriftdeutung

Für die Schriftdeutung gab es eine Reihe von hermeneutischen Regeln. Sie beruhen vor allem auf sprachlichem Vergleich, inhaltlicher Logik und Vergleich der Parallelstellen. Sie werden jedoch nicht schematisch durchgeführt, sondern dienen eher als Hintergrund für eine breit ausgefächerte Betrachtungs- und Anwendungsweise.

Ein Beispiel dafür findet sich in der *Pessach-Haggada*, der häuslichen Tischliturgie für die Ostersnacht, — dem meistgedruckten jüdischen Buch. Es wird von vier Meistern erzählt, die die ganze Nacht über den Auszug aus Ägypten sprachen. „Da sagte *Rabbi Elasar*, Sohn *Asarjas*: Siehe, ich bin wie ein Siebzigjähriger, aber ich fand nie eine Erklärung dafür, daß man auch des Nachts vom Auszug aus Ägypten erzählen soll, bis es *Ben Soma* gedeutet hat — die Schrift sagt, Auf daß du gedenkest des Tages deines Auszugs aus Ägypten alles Tage deines Lebens (*Dtn* 16,3): Hieß es: Deine Lebensstage, wären nur die Tage gemeint, aber Alle Lebensstage meint auch die Nächte! Die Weisen aber sagen: deine Lebensstage hieß bloß das gegenwärtige Leben; alle deine Lebensstage aber deutet auf die künftigen Zeiten des *Messias*“. Die Diskussion befindet sich im *Talmud Berachot* 12 b und handelt davon, ob auch nach der Erlösung noch die Freude an der einstigen Befreiung erzählt werden soll; die Antwort ist: Gewiß doch!

Konflikte zwischen Schriftwort und Deutung

Ein früher Konflikt zwischen Schriftwort und Deutung betraf die *Sabbatruhe*. Die fundamentalistisch-konservativen *Sadduzäer* widersetzten sich dem Erforschen und Ausdeuten. Für sie galt, daß Juden am *Sabbat* im Dunkel sitzen und nur Kaltes essen sollten, so verstanden sie das Verbot des Feuer-machens (*Ex* 35,3). Die fortschrittlichen Schriftdeuter, die *Pharisäer*, waren menschenfreundlicher, sie erklärten: am *Sabbat* selbst kein Feuer, daher alles vorher anmachen und kochen! Und einen symbolischen *Sabbatzaun* um Gehöfte, Dörfer, ganze Städte

ziehen, um Dinge hin- und hernehmen zu können. Und natürlich für Kranke alles tun, auch kochen, — und heilen ganz gewiß.

In theologischen Fragen gab es ebenfalls Unterschiede. Die Pharisäer begründeten den Auferstehungsglauben aus der Tora, die Sadduzäer lehnten ihn insgesamt ab. — Auch später gab es ständig Gruppenkonflikte. Wie die Sadduzäer glaubten die Karäer, „Leute der Schrift“, die das rabbinische Judentum bekämpften — und umgekehrt. Aber solche Konflikte zeigen bis heute die Lebendigkeit und den Ernst jüdischer Gemeinschaften in ihrer Pluralität.

Eine Tora zum Leben

Um den Pentateuch jüdisch zu verstehen, können wir nicht naiv an den Text herangehen, sondern müssen auch fragen, was seine Wirkungsgeschichte ist, und soweit es sichtbar ist — aus welchem rechtlichen und sozialen Umfeld heraus er entstanden ist. Oft handelt es sich um das klare Nein zu anderen Rechtssystemen. Das Musterbeispiel dafür ist das großartige Wiedergutmachungsrecht besonders für die Schwachen in der Gesellschaft. Aus Unkenntnis wird es bis heute antijüdische verstanden, um Juden als rachsüchtig zu bezichtigen: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Es bedeutete aber damals: Man soll nicht einen Schaden noch mit Schlimmerem beantworten: Nur den Wert eines Körperschadens ersetzen, nicht aber das Leben nehmen! Heute lesen wir dies kritisch: Gott will gewiß nicht, daß wir einem Menschen das Auge austechen, er könnte ja daran sterben. Und dies darf keine Selbstjustiz sein, sondern gehört vor Gericht.

Solche einschlägigen Stellen sind Grundlage des verfaßten Schadenrechts in Talmud und Kodices. In den volkstümlichen Kommentaren zur Schrift in Hebräisch, Arabisch und Deutsch finden sich ebenfalls diese Aussagen. Das Thema wird dreimal angesprochen: Ex 21,22-27; Lev 24,17-22; Dtn 19,15-21. Es geht um Fehlgeburt ausgelöst durch Schläge, Freilassung verletzter Knechte und Mägde, Schutz gegen heimtückische Verleumdung. — Im jüdischen Recht wird das mitbedacht, dazu gehören auch Heilkosten je nach Fall und Person.

Hier wurde z.B. der Rechtsentscheid angeschlossen, daß das Leben der Mutter Vorrang vor dem des ungeborenen Kindes hat. Im kanonischen Recht wird umgekehrt entschieden, ausgehend von einem anderen Verständnis von Ex 21,22ff. Daher bitten häufig Katholikinnen z.B. in amerikanischen Militärhospitälern jüdische Ärzte und Schwestern um Geburtshilfe. Ebenso war der Frau die Empfängnisverhütung aus schwerwiegenden medizinischen Gründen rabbinisch stets gestattet.

Wichtige Verstehenshilfen sind die Grundgebote für das soziale Menschsein: die Gebote sind gegeben, damit der Mensch durch sie lebe (Lev 18,5), und die Rabbinen deuten: Und nicht, damit er/sie dadurch zu Tode komme. Denn: „Du sollst tun, was recht und gut ist in den Augen Gottes“ (Dtn 6,18), und sollst mit redlichen Mittel das Recht ausüben, das bedeutet „der Gerechtigkeit jage nach“ (Dtn 16,20). Was recht und gut ist, sollen wir daher in jeder Zeitlage sorgfältig bedenken, diskutieren und, wo nötig, in neuer Deutung formulieren und tun.

Beispiel: Todesstrafe

Das betrifft auch die so oft genannte Todesstrafe. Um sie auszuführen, waren die biblisch erwähnten Tatzugehen nötig. Anders als im römischen oder Inquisitionsrecht darf keine Selbstbeschuldigung durch Folter erzwungen werden. Auch mußten die Tatzugehen den Schuldiggewordenen bereits vorher gewarnt haben. Es wurden zudem andere Strafen verhängt. Bereits zur Tempelzeit galt ein Gerichtshof, der einmal in sieben Jahren die Todesstrafe aussprach, als mörderisch.

Als Beispiel zu nennen ist „der rebellische Sohn“, der Vater und Mutter mißachtet und ihren Besitz vergeudet. Er soll nach der Schrift vom Gericht zum Tode verurteilt und zur Abschreckung von der Menge gesteinigt werden (Dtn 21,18-21). Was gegenüber anderen alten und noch bestehenden Rechtssystemen auffällt, ist, daß dem Vater die Macht über den Sohn entzogen ist, er sie mit der Mutter teilt und beide eine Klage einreichen müssen. Daraus folgten nun die rabbinischen Erschwernisse: Zunächst kann das nie eine Tochter betreffen (anders als bis heute in manchen Islamstaaten). Dann wird das erforder-

liche Alter auf wenige Monate als Teenager eingeschränkt. Und schließlich werden mittels der Texterklärung Paradoxien entschlüsselt, die niemals zutreffen können, so daß im Talmud gesagt wird: das Gebot ist nicht ausführbar und wurde gegeben, damit Eltern ihre Söhne gut erziehen (Bab. Talmud, Sanhedrin 71 a).²

Die Weitergabe der Tradition in Familie und Gemeinde

Drei Kronen des Menschseins nennt die Tradition: Herkunft, Tora und guter Ruf. Welcher Herkunft immer, kann jede/r das Wissen der Tora erwerben. Wird es von zu vielen Juden und Jüdinnen einer Gegend vernachlässigt, vergeht dort das Jüdissein in kurzer Zeit. Eine alte Gemeindeordnung sagt: ein Rabbiner soll nur leben, wo ein Kinderlehrer wirkt. Das heißt, das Erlernen der Tradition findet von Kindesbeinen an statt. Es ist die Wurzel des Jüdisseins, des Verstehens und Lebens der Schriften.

Tora heißt Lehre, Weisung. Im Morgengebet danken wir Gott, ha-melamed Tora le-ammo Jisrael, „der Tora lehrt sein Volk Israel“. Die Ehrentitel der Eltern sind: Awi mori, Immi morati, „mein Vater, mein Lehrer; meine Mutter, meine Lehrerin“. Bund ist für uns keine theologische Abstraktion, sondern das ganz reale Eingebundensein in eine Partnerschaft von der Bibel bis heute.

Die Pflicht zum Hören und Verstehen

Die Pflicht zum regelmäßigen Hören und Verstehen der Tora wird abgeleitet von dem Vers Dtn 31,12: „Versammle das Volk, — die Männer und die Frauen und die Kinder, sowie den Fremdling, der in deinen Toren lebt (d.h. die frommen Beisassen), damit sie hören und damit sie lernen und den Ewigen, euren Gott, fürchten und die Worte dieser Tora bewahren und tun“. Dabei wird besonderes Vertrauen in die Frauen gesetzt: nach Midrasch und Talmud wurden wegen ihres Mutes die Israeliten aus Ägypten erlöst: als die Männer ein Goldenes Kalb forder-

ten, einen Gott zum Anfassen, übten die Frauen Widerstand, als Belohnung gab ihnen Gott die Neumonde als eigene Feiertage; und als Mose die Gebote verkündete, sollte er sie „dem Haus Jakob und den Kindern Israel“ sagen (Ex 19,3ff.). Die Rabbinen erklären: das Haus Jakob, das sind die Frauen. Verkünde erst den Frauen mit Milde, denn sie folgen Gott als erste. Danach sprich streng zu den Männern! Ein Meister meinte: diesmal wollte Gott es besser machen als bei Eva, — damit sie selbst angesprochen sind und daher die Gebote halten!

Frauen und Tora

Auch die Art des stillen Betens entnahmen die Rabbinen dem Vorbild einer Frau: Hanna, die der amtierende Priester für betrunken hielt (1 Sam 1,12-15). So wie sie beten Juden und Jüdinnen das Hauptgebet: stehend jedes Wort lautlos mit den Lippen formend.

Auf diese lebendige Tradition stützte sich 1917 Sara Schnirer aus Krakau. Sie gründete ein strikt orthodoxes Schul- und Seminarnetz, genannt Beth-Jakob-Schulen. 1937 gab es 250 solche Schulen mit 38.000 Schülerinnen. Nur wenige überlebten die Vernichtung. Nach dem Krieg erfolgte die Neugründung in vielen Ländern. Heute gibt es 160 dieser Schulen, darunter für viele orthodoxe Mädchen aus Asien und Afrika in Israel.

Heute wird oft behauptet, daß Frauen nicht Tora lernen oder daß sie nicht beten. Solche Karikaturen und Verunglimpfungen sollten weder Juden noch Christen verbreiten. Eine ganz andere Frage ist, wie wir aus unserer „brauchbaren Geschichte“ die Vorbilder für heutige Rechte und Pflichten erschließen können. Das tun sowohl Liberale wie Orthodoxe. Grundlagen sind Sachkenntnis, Studium, Diskussion und Begründung von Forderungen innerhalb des jüdisch gegebenen Kontextes. So funktioniert der Vorgang der Halacha, des jüdischen Rechts. Damit befaßt sich eine ständig wachsende egalitäre und jüdisch-feministische Literatur. Wie bei allen anderen jüdischen Themen geht es darum, bibli-

² Wohl die beste Übersicht aller Quellen bringt der israelische Oberlehrer H. H. Cohn. Artikel: *Rebellious Son*, in: *Encyclopaedi Judaica Bd. 13, Jerusalem 1971*.

Alle einschlägigen Artikel der Enzyklopädie erschienen als systematisches Handbuch, M. Elon (Hg.), *The Principles of Jewish Law, Jerusalem 1974*.

sche Grundlagen und rabbinische Quellen nach den einschlägigen Spielregeln für neue Fragestellungen und Forderungen einzubringen. Dazu gehören die weiterführenden Erklärungen besonders im jüdischen Recht mitsamt seinen Kodices und den dazu ständig neu verfaßten Ergänzungen.

All dies spiegelte sich auch in umgangssprachlichen Hausbüchern, die von Männern und Frauen benutzt wurden. Die Basis dafür bildeten die Bibelkommentare, die ihrerseits auf Talmud und Midrasch fußten.³

Speisegesetze

Wenden wir uns nun noch einem wichtigen Merkmal der jüdischen Religion und Kultur zu: die Einschränkungen des Fleischgenusses auf wenige Arten von Haustieren, Geflügel und Fischen; Verbot der Jagd sowie des Schweinefleisches und des Blutgenusses; und die Trennung von Fleisch und Milchprodukten. Die Speisegebote insgesamt gelten als Disziplinierung zum Menschsein. Das betont mit großer Rhetorik der Gründer der modernen Orthodoxie, der Frankfurter Rabbiner S. R. Hirsch zu Ex 23,19, wie er insgesamt eine Symbiose von Toratreue, Midrasch und Aufklärungsdenken verbindet.⁴ Aus dem Umgang mit der Schöpfung resultierte für Juden die Einschränkung der Tötungs- und Auffreßinstinkte. Der Jurist und Denker Maimonides sagte: die Tora wurde um der Barmherzigkeit willen gegeben (12. Jhd.).

Die Grundlage der Trennung von Milch und Fleisch wird exegetisch aus drei Versen ermittelt, die besagen: „Koch nicht das Böcklein in der Milch seiner Mutter!“ (Ex 23,19; Ex 34,26; Dtn 14,21). Die aramäische Erklärung ist bereits auf den Punkt gebracht: „Koch nicht Fleisch mit Milch!“ Für manche bedeutete das früher und auch heute, vegetarisch zu leben. Im Reformjudentum ist es Sache der

eigenen Verantwortung, ob und wie der Gesamtbereich der Speisegebote gehalten wird. Als moderne Deutung ist hier die Definition von Obstsorten aus Kalifornien als „unkoscher“ zu nennen. Sie sollen nicht verzehrt werden wegen der menschenunwürdigen Behandlung der mexikanischen LandarbeiterInnen.

Biblische Gebote der Rücksicht auf Tiere sind u. a.: „Schlachte nicht ein Tier und sein Junges am gleichen Tag!“ (Lev 22,28); „Nimm nicht Eier oder Küken im Dabeisein der Mutter aus dem Nest!“ (Dtn 22,6-7). Haustiere sind in die Sabbatruhe der Zehn Gebote eingeschlossen, und nach der Schriftdeutung sollen sie gefüttert werden, bevor die Menschen essen (zu Dtn 11,15).

Bedauerliche Unkenntnis bei vielen Christen

Schrift, Deutung und Lebensformen in Familie und Gemeinde ergeben zusammen ein lebensfähiges, sinnvolles Judentum. Diese Kenntnisse sind unabdingbar — zumindestens in einer kleinen Auswahl —, damit es christlichen Lehrern und Schülern nicht so ergeht wie es unlängst bei einem Synagogenbesuch bei uns geschah: Der junge katholisch ausgebildete Pädagoge suchte angestrengt und natürlich vergeblich das Loch in der Decke für den Rauchabzug der seines Wissens von Juden dargebrachten Tieropfer. Viele Bücher und Dozenten sprechen vom Judentum stets in der Vergangenheit, und in den Studienordnungen theologischer Fakultäten ist das nachbiblische Judentum nicht vorgesehen. Daher resultieren wohl auch die vielen Unsicherheiten bei Gutwilligen.

Die „Tora der Mütter“

Viele Gebote, wie z. B. die Speisegesetze, wurden vor allem im Haus vermittelt. Erst darauf baute

dann auch der Unterricht auf. Die „Tora der Mütter“ gilt für Bauern und Könige, wie das Buch der Sprüche zeigt (1,8; 31,1 ff). Auch hier findet sich wieder die Betonung der Gerechtigkeit: „Tu auf deinen Mund den Stummen, zur Rechtssache aller verwaisten Kinder, tu auf deinen Mund, urteile gerecht, und richte Arme und Dürftige!“ (Spr 31,8f). Durch die Jahrtausende lehrten Frauen Tora in Haus und Gemeinschaft. Zeugnisse dafür sind etwa die Berichte von Männern über ihre Großmütter und Mütter, die in der Schoah ermordet wurden und deren Andenken sie ihre Bücher widmen.

All dieses ist Teil der Orthodoxie. Daher gibt es in dieser strikt observanten Gesellschaft Einrichtungen für Frauenstudien von Tora, Talmud und jüdischem Recht. Orthodoxe Frauen forderten und erhielten in Israel die bisher nur Männern vorbehalten Ausbildung als Rechtsvertreterinnen an den Rabbinatsgerichten. Andere forderten und erhielten die Teilnahme an den Wahlgremien, um die Stadtrabbiner, aber auch die beiden staatlichen Oberrabbiner, zu ernennen.

Rabbinerinnen

Nun bereiteten sich einige orthodoxe Frauen darauf vor, als Rabbinerinnen ordiniert zu werden. Sie sehen nicht ein, weshalb sie den hunderten von liberalen und konservativen Rabbinerinnen nachstehen sollen, die seit Jahrzehnten zugelassen sind — einige auch in Israel, eine jetzt im traumatisierten und zögerlichen deutschen Judentum.

Das ist um so dringlicher, weil es weltweit einen immer spürbareren Mangel an Rabbinern gibt. Wer klassische Vorbilder aufgrund der Schriftdeutung braucht, findet sie in den Prophetinnen und Toralehrerinnen Debora und Hulda. Von Hulda in der Königszeit (2 Könige 22) berichtet die Tradition, daß sie ein Lehrhaus hatte, wo sie den Männern die vergessene und wiedergefundene Tora beibrachte und zudem den Frauen predigte.

Von Debora, 500 Jahre davor, sagt die Schrift, daß sie Richterin in Israel war (Richter 4). Das wird ausführlich ausgeschmückt, etwa bei dem klassischen Kommentator Raschi (Frankreich, 11. Jahrhundert). Dessen Schüler erklärten, daß Debora Richterin —

und das ist allemal: Rabbinerin! — sein konnte, obwohl der Usus anders ist, weil das Volk es forderte, oder aber — daß sie die Professorin der Richter war. So zu lesen in den Glossen, Tossafot, des Talmud.

Diese und alle anderen einschlägigen Zeugnisse der Vergangenheit werden heute studiert, um noch besser, noch getreuer, die Tora zu erfüllen, denn sie ist unser Auftrag, „ein Baum des Lebens allen, die sie festhalten, und die sie erfassen, heißen Selige“ (Sprüche 3,18). Und dazu gehört die Partnerschaft von Männern und Frauen als Verantwortliche für den Bestand des Judentums.

Die Schriftauslegung von Jüdinnen

Durch die Jahrtausende findet sich, wie ich schon oben erwähnt habe, die Tora der Mütter. Ihr folgen wir heute aus unserer eigenen Sensibilität und möglichst ohne Anklagen derer, die anders denken und fühlen als viele jüdische Frauen, Toralehrerinnen und Denkerinnen. Allerdings ist auch die Ungeduld von Frauen zu verstehen, die zunächst einmal von negativen Erfahrungen ausgehen, ohne sich ihrer Wissenslücken bewußt zu sein. Das betrifft auch viele jüdische Akademikerinnen.

Mir geht es jedoch um den ethischen und pädagogischen Aspekt, damit will ich sagen: Wir müssen immer wieder unsere Mitte finden, denn es geht um Er-mitt-lung und Ver-mitt-lung. So können wir Frauen vieles Alte für unser heutiges Verständnis brauchbar und vieles ganz neu schreiben, lehren, predigen und tun.

Eva

Vertiefen wir uns etwa in den Namen der ersten Frau der biblischen Tradition, Eva. Was vermittelt uns ihr Name? Entschlüsseln wir ihn: hebräisch *Chawa*, und das wird erklärt als „Mutter alles (menschlichen) Lebens“ (Gen 3,20). Der Name ist von zwei unterschiedlichen Verben abgeleitet, *chaja* = leben und *chawa*, — dieses finden wir im Buch Ijob (15,17; 32,6.10.17; u. a.) und in Psalm 19,3. Es bezeichnet stets die Weitergabe von Wissen, das Künden oder Verkünden. Frausein ist somit umrissen von biologischer Bedeutsamkeit, sowie vom Huma-

³ In jüdischen Bibelausgaben befinden sich häufig solche Kommentare. Wichtig ist der von Raschi, d. h. Rabbi Schlomo Jizchaki (Frankreich, 11. Jahrhundert).

Ein modern-orthodoxes Werk schrieb der britische Oberrabbiner Dr. J. H. Hertz 1927. Deutsch erschien es 1937-38 im Jüdischen Verlag, Berlin: Pentateuch und Haftarah (= Prophetenlesungen), 5 Bde. Der Kommentar und die längeren Exkurse vermitteln eine europäisch geschulte, aufgeklärte aber traditionalistische Orthodoxie, wie sie einst

in Deutschland gepflegt wurde. Reprint: Verlag Morascha, Zürich 1984. Ein heute in Hebräisch und Englisch sehr verbreitetes Handbuch für Unterricht und Predigt aus den Quellen sind die „Studies in Genesis to Deuteronomium“ der großen Gelehrten Nechama Leobowitz (geb. Riga 1904), das in Jerusalem aufgelegt wird.

⁴ S. R. Hirsch, Der Pentateuch übersetzt und erläutert, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1867-78; Reprint Tel Aviv 1986; Die Psalmen, übersetzt und erläutert, Frankfurt a. M. 1882; Reprint.

num: Denken und Sprechen, Mitverantwortung und Einflußnahme. Es bezeichnet das Wesen des Gottesebenbilds.

Solche alten Erkenntnisse sind wichtig für die Partnerschaft jüdischer Frauen und Männer, die ihre kulturelle und wesenhafte Eigenständigkeit finden möchten.

Lots Frau

Als nächstes zitiere ich einen Midrasch zu Frau Lot, die bei dem Untergang von Sodom und Gomorra zur Salzsäule wurde (Gen 19,26). Wie so oft bei den fehlenden Frauennamen ergänzt die rabbinische Tradition: sie heißt Idit, „die ausgesucht Gute“. Sie war zerrissen zwischen Liebe und Mitleid zu den beiden zurückbleibenden Töchtern und den beiden, die mit den Eltern fliehen konnten. Sie starb am selben Datum, an welchem später Israel aus Ägypten erlöst wurde. Diese Tradition nimmt Rabbinerin Sandy Sasso auf. Sie ist zusammen mit ihrem Mann Gemeinderabbinerin in Indianapolis und war die erste Vorsitzende eines Rabbinerverbandes. Sie schlägt vor, die Erinnerung an Idit in die häusliche Pessach (Passah = Ostern)-Feier aufzunehmen, und zwar bei dem symbolischen Tunken der Kräuter in Salzwasser zur Erinnerung an die Tränen. Dazu sollten wir sagen: „Wie Salz unsere Nahrung bewahrt, so bewahren Frauen wie Idit und ihre Töchter unsere Zukunft, sie sind das Salz der Erde. Von Idits Tochter stammt Moab und damit Rut, König Davids Urgroßmutter, sowie Naama, die Mutter des Jerobeam. Von diesen Königen kam die Verheißung des Messias“⁵.

Mädchen, Kinder

Aber nicht nur Mütter können Mut machen, sondern auch junge Mädchen. Die Bibel berichtet von einer Kriegsgefangenen, die von dem syrischen Eroberer verschleppt wurde. Sie war Dienerin seiner Frau. Als nun dieser Feldherr, Naaman, vom Aussatz befallen wurde, gelangte er nach heftigem Sich-Sträuben zum Propheten Elisa, wurde durch Untertauchen im kleinen und geringgeschätzten Jordan geheilt, — alles auf Veranlassung des israeliti-

⁵ In: *Reconstructionist*, Winter 1990-91; Herbst 1991.

schen Mädchens —, und glaubte an Gott (2 Kön 5,3-5). Das Mädchen ist mutig, prescht vor, ist mitfühlende Freundin und Ratgeberin — am Hof der Feinde. Sie sucht keine Ausreden, sondern teilt, was sie weiß. Ich setze die Linie fort: als er nach Damaskus heimkehrte, — trafen sich dann die anderen verschleppten Juden in seinem Haus zu Gottesdiensten? Leitete das Mädchen diese Gemeinde, unterrichtete sie Naamans Frau in den Speisegeboten, der Heiligung des Sabbat? So können aus Feinden Freunde werden, in kleinen Schritten des Lernens.

Die Rabbinen des Talmud meinten, daß Naamans Bekehrung größer war als die von Jethro, des heidnischen Priesters und Moses Schwiegervater. Sie rühmten sein Wachstum von Überheblichkeit zu Demut. Das kannten sie aus Erfahrung von den vielen Konvertiten ihrer eigenen Zeit.

Das Mädchen war Naamans Lehrerin. Ich meine, so wie sie verhielt sich der israelische Oberrabbiner Lau. Er war einst ein verschlepptes Kind im deutschen KZ. Vor einigen Jahren nahm er Barbara Tauber aus Wien in das Judentum auf: Diplomatin, Autorin, Tochter eines SS-Offiziers.

Symbole des Judeseins

Es gibt drei Gegenstände jüdischer Frömmigkeit, die vielen bekannt sind, vor allem durch Bilder, etwa „Der Rabbi“ und „Weiße Kreuzigung“ von Marc Chagall und Fotos aus Israel oder jüdischen Gruppen in Deutschland: Gebetsschal, Gebetskapseln und das Käppchen von Knaben und Männern. Frauen fragen: sind das biblische oder nachbiblische Gebote, die sich nur auf Männer beziehen?

1. Die Kopfbedeckung

Zunächst zum Käppchen: es ist eine der vielen Formen von Kopfbedeckungen, die im Judentum wie in anderen Religionen verbreitet sind. Es gibt kein diesbezügliches biblisches Gebot für alle Israeliten, abgesehen von der Kleiderordnung der einstigen Priester. Deren Kleidung darf bei uns nicht nachgeahmt werden, denn sie gehört in den nicht mehr bestehenden Jerusalemer Tempel. — Hingegen wurde es frommer Brauch, beim Aussprechen des Gottesnamens den

Kopf aus Ehrfurcht zu bedecken. Daraus ergab sich die Ausdehnung dieser Praxis auf das ganze Leben. Für andere gilt dieser Brauch nur beim Beten. Frauen verhüllen bei Traditionalisten ohnehin ihr Haar aus Sittsamkeit. In egalitären Gruppierungen und Denominationen tragen Mädchen und Frauen, wenn sie wollen, ein schönes Gebetskäppchen. Ebenso tun es Kantorinnen und Rabbinerinnen, um keinen Unterschied zu ihren männlichen Kollegen zu machen.

2. Der Gebetsumhang

Die eigentliche Funktion des Tallit, des jüdischen Gebetsumhangs, ist das biblisch gebotene Anbringen der Quasten oder Schaufäden an den vier Ecken (Num 15,37-41; vgl. Mt 9,20). War es ursprünglich an jedem Gewand zu finden, wurde es später auf diesen rituell verwendeten Umhang eingeschränkt. Die Symbolik des Tallit gestaltete sich umfassend als das Eingehülltsein in Gottes Gegenwart beim Gebet. — Gemeindeglieder tragen den Tallit beim privaten oder gemeinsamen Morgengebet.

Feministinnen tragen seit Jahrzehnten den Tallit, es wurden zudem eigene Muster und Schnitte entworfen. Andere wollen eine egalitäre Form. Dazu gehören auch viele orthodoxe Frauen schon in der zweiten Generation.

Daß Frauen bereits in der Spätantike den Tallit trugen, zeigt die Textuntersuchung: Männer warnen davor. Ebenso ging es im Mittelalter. Da man es nicht verbieten konnte, denn eigentlich besteht kein Grund dazu, begnügte man sich schließlich mit Diskussionen um Details bis in die heutige Zeit.

3. Die Gebetskapseln

Alle Ängste und Einwände von Männern und Frauen betreffs Käppchen und Tallit bei Frauen verstärken sich beim dritten Symbol, den Gebetskapseln, hebräisch: Tefillin, griech. Phylakterien (Mt 23,5). In den Gebetskapseln befindet sich das „Höre Israel“ (Dtn 6,4-9) und weitere Verse. Sie werden beim privaten oder gemeinsamen Morgengebet an Werktagen angelegt und sollen an Arm und Stirn gebunden werden. Frauen sind von den Tefillin befreit. Wie bei vielen (aber längst nicht allen!) Geboten, die an eine bestimmte Zeit gebunden sind, können sie allerdings solche Gebote freiwillig auf sich nehmen.

Viele sehen darin einen männlichen Schmuck und stellen die Kapseln und die zu ihnen gehörigen Riemchen daher unter das Verbot, die „Geräte“ des anderen Geschlechts zu tragen (Dtn 22,5). Andere stellten fest, daß manche Frauen sie bereits in der Spätantike trugen und die Rabbinen ihrer Zeit nicht dagegen protestierten. Das taten auch im Mittelalter Gelehrte, wie die Töchter des Raschi.

Sinnvoll ist das Anlegen der Tefillin für Frauen, die als aktive Orthodoxe ohnehin das lange tägliche Morgengebet ausüben und so ihre Kinder von klein auf sozialisieren. Das hat für viele einen emotionalen Wert für ihre tief empfundene Identität. Es ist gewiß schön für Kinder, deren beide Eltern einzeln oder gemeinsam diese Riten durchführen.

Diese wenigen Beispiele zeigen uns die Eigenart der jüdischen Schriftdeutung: die Bibel ist weder veraltet noch aus dem Leben herausgehoben, kein Sondergut von Priestern gegenüber Laien. Das entdecken immer wieder aufs neue jüdische Heranwachsende, wenn sie sich in ihrer Suche nach einer tragfähigen Spiritualität einer der Richtungen des Judentums zuwenden. All dies gehört zu den Fragen, die uns bewegen, Fragen nach einem sinnvollen jüdischen Leben als winzige Minderheit mit einer großen Mischquote und oft einem Minuswachstum, mit weitgehender Säkularisierung und dem Überangebot von synkretistischen Kulturen auf dem offenen Markt der Möglichkeiten. Unsere Verantwortung ist es, 4 vor 2000, aus unserem Erbe Vorsorge für die jüdische Kontinuität zu treffen.

Die Autorin lehrte 1967-85 Jüdische Theologie an der Universität und PH in Heidelberg. Sie ist Professorin ehrenhalber und lebt in Jerusalem. Weiteres zu den angesprochenen Themen findet sich in ihren drei Büchern über Frauen im Judentum (Gütersloher TB), ihrer „Einführung in die rabbinische Theologie“ (Darmstadt, 3. Auflage 1993) sowie in „Einblicke in das Judentum“ (Bonifatius, Paderborn 1991). Zusammen mit ihrem Mann, Rabbiner Professor Dr. N. P. Levinson, wirkte sie im christlich-jüdischen Dialog. Sie wirkt als Beraterin und Mitglied des Theologieausschusses des Internationalen Rates der Christen und Juden, Martin-Buber-Haus, Heppenheim. Die Adresse lautet: R. Abarbanel 30, Jerusalem 92477-Israel.

Talmud lesen

Talmud bedeutet Lehre, und den Talmud studieren heißt die Lehre studieren. „Du sollst Tag und Nacht die Tora studieren“, lautet ein biblisches Gebot, das sich gleichermaßen auf das Studium des Talmud bezieht. In beiden Fällen liegt der Akzent auf dem Studium als Heilmittel, wie auch das Gebet als Schutz gegen Unglück dient. Beim Gebet wenden wir uns an Gott, daß er in die Ereignisse, die über uns kommen, eingreifen möge, beim Studium aber lassen wir ihn selbst an den Diskussionen teilnehmen, wobei er übrigens nicht immer eine gute Figur abgibt. Dafür kann Gott nichts; es verhält sich nur einmal so, daß in einer Diskussion um die Auslegung des Gesetzes das Wort des Weisen schwerer wiegt als die Vision des Propheten.

drucksvolle und strahlende Gestalten, denen eines gemeinsam ist: eine Hingabe an die Lehre, in der eine Treue zur Tradition zum Ausdruck kommt.

Halblaut vor uns hinsummend, studieren wir mit den Kameraden die Verbote, die laut Gesetz am Sabbat zu beachten sind. Es ist verboten, eine Kerze anzuzünden; denn das ist Arbeit, und der Sabbat dient der Ruhe. Es ist auch verboten, sie auszulöschen. Aber (es findet sich immer ein herrliches Aber in den Talmudtexten)... wenn ich sie lösche, weil ich Angst vor dem Feind oder vor Räubern habe, oder wenn ich bei einem Kranken wache, der keinen Schlaf finden kann? In diesen Fällen ist das Verbot aufgehoben, weil alles erlaubt ist, wenn es um die Rettung eines Lebens geht.

Ich habe immer noch die Stimme des alten Repetitors im Ohr, sehe ihn vor mir, sehe, wie sein Finger auf einer vergilbten Seite ruht, und höre seine singende Stimme: „Seht ihr, Kinder, im Gegensatz zu dem, was unsere unwissenden Verächter behaupten, dient die Tora nicht dazu, das Leben des Juden unenträglich zu machen.“

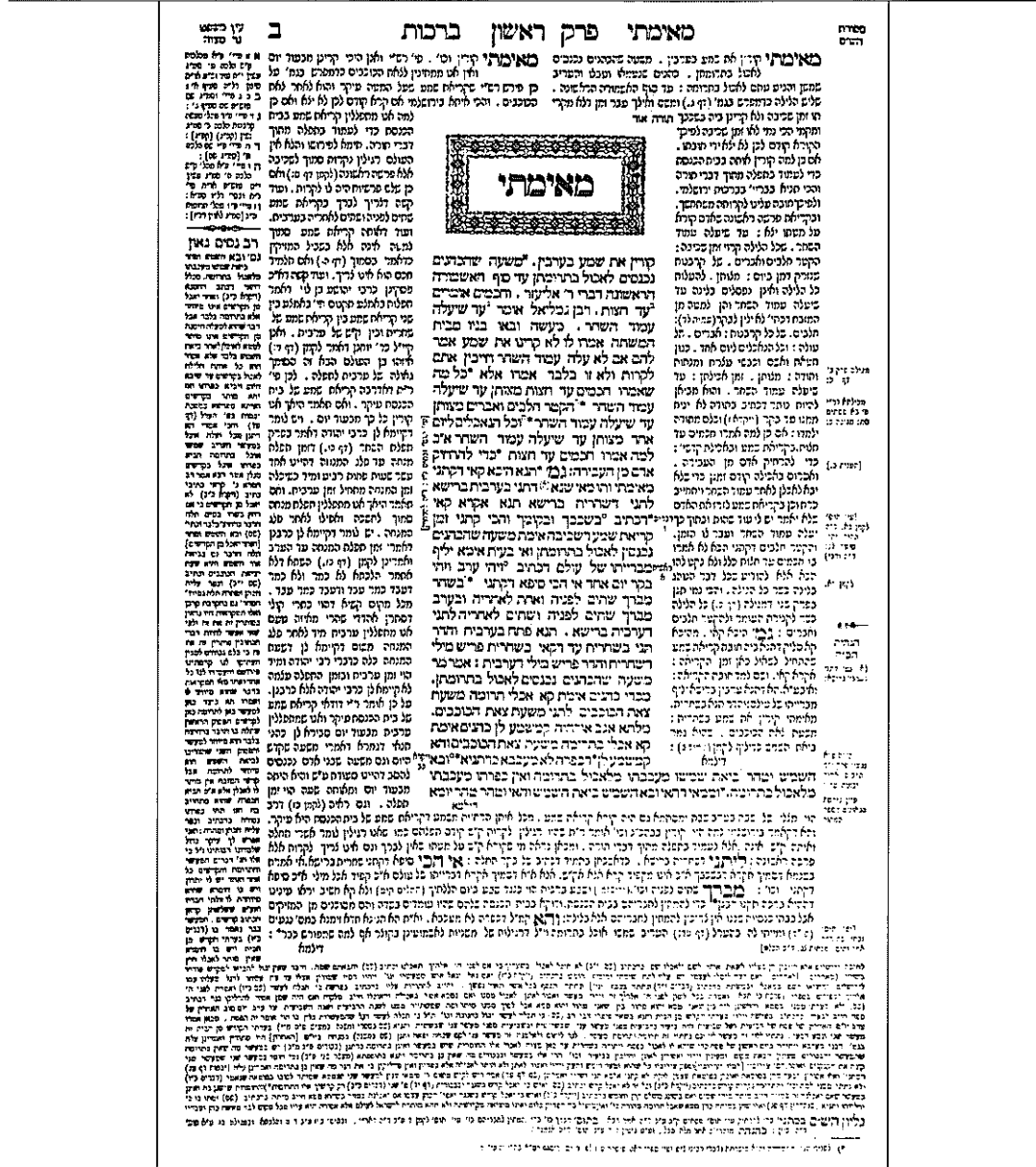
Was für die Tora gilt, trifft noch mehr auf den Talmud zu, den hauptsächlich in Aramäisch (der damals im ganzen Mittelmeerraum gesprochenen Sprache) geschriebenen Kommentar von unerschöpflichem Reichtum. Um die jüdische Bindung an den Talmud zu begreifen, sollte man das Gedicht lesen, das Rabbi Jechiel von Paris schrieb, als die Flammen die Traktate des Talmud verschlangen, wie es der gute König Ludwig IX. befohlen hatte, den man aus mir nicht begreiflichen Gründen hartnäckig als heiligen Ludwig bezeichnet.

Wird das Exil für den Juden schwer und unenträglich, findet er im Talmud Trost und Hoffnung. Wenn draußen auf dem Markt aufgehetzte und blutrünstige Mörder ihre Messer wetzten, bemüht sich ein paar Schritte weiter Meister und Schüler in ihren Studienhäusern mit den schimmelzerfressenen Wänden, hier eine schwierige Stelle zu ergründen oder dort eine verwickelte Frage zu lösen, bei der es beispielsweise um die Gewänder gehen konnte, die der Hohepriester am Jom Kippur zu tragen hatte. Wenn sie sich die im verklärten Licht dahliegende Vergangenheit vorstellten, ertrugen sie leichter die Finsternis, die ihnen drohte. Das Studi-

Meisterwerk des jüdischen Gedächtnisses

Als unvergleichliches Meisterwerk des jüdischen Gedächtnisses deckt der Talmud mit seinen zweieinhalb Millionen Wörtern menschliches Tun und Handeln in all seinen Aspekten ab. Literatur und Rechtswissenschaft, Medizin und Geometrie, Geographie und Astronomie, Gleichnisse und Aphorismen, Probleme des Individuums gegenüber der Gesellschaft, das Verhalten Fremden gegenüber, Fragen nach dem Sinn des Lebens, Auslegung der Gesetze und psychologische Analyse, kulturelle und religiöse Konflikte: „So blättere denn in den Seiten“, sagt ein Weiser, „blättere gut darin; denn dort findet sich alles.“

Für mich ist der Talmud auch noch etwas anderes. Er ist ein unvergeßlicher Gesang, der Gesang, der aus meiner Kindheit herüberblöht. Dazu ein Bild: Ein alter Repetitor sitzt mit seinen Schülern in einem niedrigen, nur von einer Petroleumlampe schwach erhellten Raum. Wir sind um einen rechteckigen Tisch versammelt und folgen ihm über Berge und Meere bis nach Babylon, bis nach Gailläa, ja bis nach Jerusalem und nehmen dort an den stürmischen Auseinandersetzungen zwischen den Schülern des zornigen Schammai und des sanften Hillel teil, an den dramatischen Zusammenstößen zwischen Rabbi Elieser dem Unerbittlichen und Rabbi Jeschua dem Versöhner und sind in seiner Todesstunde um Rabbi Akiba geschart. Lauter ein-



Das Bild zeigt die 1. Seite des sog. Babylonischen Talmuds: 1. Ordnung (Seraim, Von den Saaten), 1. Traktat (Berakhot, Von den Segenssprüchen). Im Mittelpunkt steht ein kleines eingerahmtes Wort aus der Mischna. Es ist der Beginn eines Mischnaabschnittes, der darunter steht. Ergänzend finden sich weitere Erläuterungen, die Gemara. Mittelalterliche Kommentatoren, hier Rabbi Gaon (am linken Rand), an anderer Stelle Salomo ben Issak (Raschi), Mose ben Nachman u. a. umrahmten den Text meist noch mit eigenen Kommentaren.

um war ihnen eine Hilfe, dadurch ihrer Zeit die Stirn zu bieten, indem sie die Gegenwart, in der sie lebten, ins Zeitlose überhöhten, wo Wort und Zeichen eine über sie hinausgehende Bedeutung haben. Ein ganz gewöhnliches Ereignis verliert auf den Seiten des Talmud seinen Allerweltscharakter. Ein Streit zwischen Händlern und Hausfrauen bekommt eine heilige Dimension. Der Vorgang ist einfach, weil auch hier das Alltägliche überhöht wird. Indem der Talmud das Kleinliche und Erbärmliche verneint, erhöht er sogar das Geringe, sogar das Niedrige.

Talmud als Einladung zum Diskurs

Die Tora hat keinen Anfang, der Talmud hingegen kein Ende. Raw Aschi und Rawina haben die Redaktion des Talmud abgeschlossen, aber sie haben ihn nicht verschlossen und versiegelt. Das gibt uns die Möglichkeit, durch die Jahrhunderte hindurch ihr Werk weiterzuführen. Die Talmudliteratur, die im Verlauf von Jahrhunderten durch Tausende von Bänden bereichert wurde, wird auch weiterhin wachsen. Es vergeht kaum eine Woche, daß nicht irgendwo ein Meister durch ein Werk seinen Beitrag dazu leistet.

Der im Präsens geschriebene Talmud — Rabbi Akiba sagt, Rabbi Ischmael antwortet — macht den Diskurs über ihn zu einer ständigen Einladung, an diesem Diskurs teilzunehmen. Wir sind gewissermaßen höchstpersönlich dazu aufgerufen. Wir wenden uns an alle und versprechen ihnen allen durch unser Überleben ihr Überleben.

Talmud meint auch gegenseitigen Austausch und (mit nur wenigen Ausnahmen) gegenseitige Achtung, das heißt, Achtung vor dem anderen. Die Ansichten der unterlegenen Minderheit sind dort in gleicher Weise wie die des Siegers festgehalten.

Talmud bedeutet auch Gespräch mit den Lebenden und denen, die gelebt haben. Alle sind für uns Gesprächspartner, Begleiter und Führer. Sie greifen in unsere Angelegenheiten ein, wie sie in die ihrer Zeitgenossen eingegriffen haben. Alles geht sie an, nichts läßt sie kalt.

Jeder Abschnitt des Talmud läßt uns ein neues Geheimnis, ein neues Rätsel entdecken. Im Gegensatz zu anderen großen religiösen Texten ermutigt

er den Leser, in seinem Fragen und Forschen nicht stehenzubleiben. Wir bemühen uns, jene Weisen dadurch zu begreifen, daß wir unsere Aufmerksamkeit auf bestimmte Episoden ihres Lebens lenken, die uns zunächst unerklärlich erscheinen. Warum sah Rabbi Akiba an Bar Kochba den Messias? Warum floh Rabbi Meir aus Palästina? Und wer brachte Abujas Sohn dazu, seinem Glauben abzuschwören?

Der Talmud weist eine ganze Fülle an Porträts von Meistern, von Schülern, von Träumern und Sehern auf, von Kommentatoren und Schiedsrichtern, die versuchen, den Krisen und Konflikten, den Bedrohungen und Verfolgungen entgegenzutreten, die von den zahlreichen Feinden verursacht wurden. Das Werk, das sie hinterlassen haben, der Talmud, ist einzigartig. Er wendet sich an Herz und Verstand, öffnet unsichtbare Türen zu uralten Schätzen und zu höchst aktuellen Fragen. Philosophie, Recht, Astronomie, Gastronomie, Geographie, Literatur und Architektur, alles Wissen, das außerhalb des Talmud vorhanden ist, findet in ihm seinen Niederschlag.

Zum Talmud gehören das Studium und mehr noch die Achtung vor bestimmten Werten und die fortwährende Überprüfung eben dieser Werte. Das heißt, daß der Talmud vor allem auf den Dialog gegründet ist, auf den Dialog mit Gegenwart und Vergangenheit... Deshalb können wir heute noch mit dem Rambam debattieren, mit Ibn Esra diskutieren und einem Itzhak Abarbanel zustimmen. Darüber hinaus bietet der Talmud Sprache in ihrer ganzen Fülle dar, von der größten Übertreibung bis zur äußersten Genauigkeit. Hier zieht ein Satz des Talmud zehn weitere nach sich, dort erzählt er mit wenigen Zeilen eine ganze Geschichte. Dafür ein Beispiel: Eine Frau wollte Rabbi Elieser ein Problem unterbreiten, das ihr schwer auf der Seele lag; der aber lehnte es ab, ihr zu helfen. Daraufhin begab sie sich zu Rabbi Jeoschua, der sich zugänglicher zeigte. Worin lag nun ihr Problem? Sie sagte: „B'ni Thakatan mibni hagadol — Mein jüngster Sohn hat meinen ältesten Sohn zum Vater.“ Über diese Frau, die von Gewissensbissen über ihren Inzest geplagt war und ihre Schuld bekennen wollte, hätte Dostojewski mühe-los sechshundert Seiten schreiben können...

Von besonderer Schönheit ist für mich die Lebensnähe oder der Stil des Talmud, wie ich es ausdrücken möchte. Wenn er die Geheimnisse unserer Weisen enthüllt, zeigt er Takt und Genauigkeit, wenn es um den Menschen oder die Natur geht, bekundet er leidenschaftliches Interesse und lehnt Neutralität oder Indifferenz ab. Ob pro oder contra, der Talmud bezieht immer Stellung. Deshalb begeistern wir uns bei seinem Studium so leidenschaftlich für die Welt, in der unsere Vorfahren lebten und arbeiteten, für jene Epoche, da sie — oft genug zwischen Trümmern und mit Trümmern — der besonderen Art jüdischen Lebens, der jüdischen Sehnsucht Gestalt verliehen. Für mich ist der Talmud ein Symbol für den Triumph eines Volkes gegenüber einer Unzahl von Feinden und gegenüber den immer neu hereinbrechenden Wogen des Fortschritts und des Modernismus. Über allem aber steht der Sieg über die Intoleranz. Letztendlich bedeutet das Studium des Talmud Abgeschlossenheit.

Talmud lesen

Babylonischer Talmud und Jerusalemer Talmud, Halacha und Haggada, Tannaiter und Amoräer, alle diese Begriffe sollen Sie nicht entmutigen. Sie stehen für den Talmud als geschlossenes Ganzes. Die Mischna („Wiederholung“ der Entscheidungen und Meinungen der Meister) ist seine Grundlage; die Gemara (die von den Kommentatoren stärker ausgearbeitete „Lehre“) dient ihm als Überbau. Auf den ersten Blick laufen Sie Gefahr, sich völlig desorientiert vorzukommen. All diese Geschichten und Probleme, all diese Ideenkonflikte, diese Zitate, Argumente und Gegenargumente — wie kann man sich in diesem Wirrwarr nur zurechtfinden? Man kann es. Der Talmud erscheint nur verwirrend, in Wirklichkeit ist er ein klar strukturiertes Gebäude, in dem alles seinen bestimmten Platz hat. Die einzelnen Verbindungslinien werden Sie schon selbst entdecken. Die Logik, die das Ganze hält, ist nicht zu erschüttern.

Rabbi Jehuda Hanassi (der Titel bedeutet Vorsteher, Patriarch oder Fürst) faßte den kühnen Entschluß, die nie gleichlautende mündliche Überlieferung in schriftliche ‚Dokumente‘ zu verwandeln,

die man den „Archivaren“ anvertrauen konnte, die für ihre Fähigkeit, alles zu bewahren und alles zu wiederholen, bekannt waren.

Das Sammeln und Abfassen erstreckte sich über die ersten drei Jahrhunderte unserer gemeinsamen Zeitrechnung. Ob es nun ein Wunder oder reine Verbissenheit war oder auch beides, jedenfalls wurde trotz aller Wirren, Umwälzungen und Tragödien, die die Nationen erschütterten und oft genug zur Verzweigung brachten, das Projekt niemals unterbrochen.

Das läßt sich in gleichem Maße von Studium und Unterweisung ganz allgemein sagen. Trotz der politischen und sozialen Erschütterungen ringsum blühten die jüdischen Schulen auch weiterhin und breiteten sich anfangs in Palästina, dann in Babylon und ebenso andernorts in der Diaspora aus.

Als die Weisen von Jerusalem Alexandria besuchten, trafen sie dort auf gelehrte und steiltlustige Meister, und in Rom fanden sie jüdische Kinder, die bei ihren Spielen zeigten, daß sie das Gesetz nicht vergessen hatten.

Wenn Sie noch eine weitere Definition des Talmud möchten: Er ist das beste Mittel gegen das Vergessen.

Der vorliegende Beitrag von Elie Wiesel ist entnommen aus seinem bei Herder erschienenen Bändchen „Die Weisheit des Talmud“, Herder spektrum 4384, Freiburg, Basel, Wien 1992, das wir hiermit unseren Lesern und Leserinnen sehr empfehlen möchten. (Die Zwischenüberschriften wurden von der Redaktion in den Text eingefügt). Elie Wiesel Buch eröffnet uns einen Zugang zu der auf den ersten Blick unzugänglichen, verwirrenden talmudischen Literatur. Die Diskussionen der Rabbinen werden in Elie Wiesel Buch für uns Heutige verstehbar, ja die Rabbinen gewinnen Kontur und werden als unverwechselbare Persönlichkeiten greifbar.

Der Nabel der Welt

Über die Sonderstellung Jerusalems in der jüdischen Tradition

In den Nahost-Friedensverhandlungen rückt das Thema Jerusalem immer mehr in den Mittelpunkt. Die Weltgemeinschaft ist nicht gewillt, den Anspruch der Juden auf die Davidstadt anzuerkennen. Am 6. Dezember 1995 hat die Vollversammlung der Vereinten Nationen mit 133 Stimmen erklärt, der israelische Anspruch auf Jerusalem als unteilbare Hauptstadt Israels sei „null und nichtig“. Nur ein einziger Staat stimmte dagegen, Israel, und 13 Staaten, die Verbündeten, enthielten sich der Stimme. Noch deutlicher ist die Ablehnung des jüdischen Anspruchs bei den großen Tochterreligionen des Judentums. Die katholische Kirche fordert in letzter Zeit immer wieder die Internationalisierung. Der Frieden könnte an der Stadt des Friedens scheitern. Als in Bethlehem die palästinensische Flagge gehißt wurde, sagte Achmed Korei von der Autonomiebehörde: „Es wird keinen wirklichen Frieden ohne die Bildung eines palästinensischen Staates mit Jerusalem als Hauptstadt geben.“ Dann rief er unter dem Beifall der Bevölkerung: „Heute Bethlehem, morgen Hebron und anschließend Jerusalem.“ Viele Moslems sind bereit, für das Heiligtum, für Al-Quds zu sterben.

Für das jüdische Bewußtsein ist Jerusalem hingegen eindeutig die Hauptstadt des Judenstaates. In der Bibel wird Jerusalem ca. 800 mal erwähnt,¹ die jüdischen Hoffnungen, wie sie sich in der jüdischen Liturgie artikulieren, sind eindeutig auf die Davidstadt fixiert. Nach Raw Zwi Jehuda Kook, dem Meisterdenker der nationalreligiösen Siedlerbewegung entspricht der Heiligkeit dieser Stätten die Heiligkeit der politischen und militärischen Taten zur Erlösung aus der Hand der Fremden.² Die Unabhängigkeit des Staates, der Sechs-Tage-Krieg, die Eroberung Jerusalems am 28. Ijar 5727 sind in den Augen seiner nationalreligiösen Siedler ebensoviele Stufen der Erlösung. Am Tag der Eroberung von Jerusalem wurde Raw Kook von Reportern nach seiner Meinung zu diesem Ereignis befragt. Er antwortete:

„Wir verkünden ganz Israel und der ganzen Welt, daß wir durch ein göttliches Gebot nach Hause zurückgekehrt sind, in unsere heilige Stadt. Von diesem Tag an werden wir nie wieder von hier weggehen. Wir sind nach Hause gekommen!“³ Auf alle Eroberungen sind Israelis und Juden eher bereit zu verzichten als auf Jerusalem, und viele von ihnen sind zweifellos bereit, ihr Leben für die goldene Stadt zu lassen. Die tiefe Verbundenheit des Judentums mit dieser Stadt kommt in den jüdischen Quellen oft zum Ausdruck. Daraus seien hier einige Beispiele angeführt.

Die Haggada von Jerusalem

Das Weltbild der jüdischen Quellen ist jerusalemozentrisch. Dieses Weltbild wird z. B. aus Psalm 50,1 und 2 herausgelesen.

„Ein Psalm Assafs: Ein Gott der Götter ist der Herr; er redet und ruft die Erde vom Anfang der Sonne bis zu ihrem Untergang. (1) Von Zion, der Vollendung der Schönheit, ist Gott erschienen. (2)“

Der Midrasch faßt Vers 1 als Beschreibung der Schöpfung auf. Gott erschafft die Geschöpfe dadurch, daß er sie aufruft. Schöpfung, Erwählung, Berufung sind göttliche Akte der gleichen Art. Vers 2 antwortet nach dem Midrasch auf die Frage, von wo aus die Welt erschaffen bzw. vollendet wurde.

„Und woher sind sie (d. i. der ganze Erdenkreis D. K.) erschaffen worden? (1)“

Von Zion, wie es heißt: **Von Zion, der Vollendung der Schönheit**; d. i. der Vollendung der Schönheit der Welt. (2) (...)

Und woher entnehmen wir, daß von dieser Welt die Rede ist? (3)

Hier heißt es **„Vollendung“** und dort heißt es auch: **„Und es wurden vollendet Himmel und Erde und ihr ganzes Heer“** (Gen 2, 1). (4)

Aber auch wenn er sie (die Welt) zerstört, beginnt er von Zion aus, denn es heißt: **„Und ich mache Jerusalem zu Steinhäufen“** (Jer 9, 10), und danach heißt es: **„Eine**

Öde soll das ganze Land werden“ (Jer 4, 27), ferner heißt es: **„Und das Land wird eine Öde sein für dessen Bewohner“** (Micha 7, 13). (5)

Und zu der Zeit, wo der H. g. s. e. seine Welt erneuern wird, da wird er sie von Zion erneuern, wie es heißt: **„Aufgerichtet wird sein der Berg des Hauses des Ewigen auf dem Gipfel der Berge“** (Jes 2, 2).“ (6)⁴

Von Zion geht nach diesem Midrasch die Erschaffung, die Zerstörung und die Erneuerung der Welt aus; in Jerusalem geschieht das A und Ö der Welt- und der Heilsgeschichte. Dabei handelt sich, wie der Midrasch (3) ausdrücklich feststellt, nicht um das himmlische, sondern um das irdische Jerusalem. Ist in diesem Midrasch zu Psalm 50 Jerusalem vor allem Mittelpunkt, oder genauer Anfangs- oder Endpunkt der Weltgeschichte, so ist Jerusalem nach einem anderen Midrasch zu diesem Psalm das räumliche Zentrum des Welt.

„Komm und sieh, so wie der Nabel in der Mitte des Mannes ist, so befindet sich das Land Israel in der Mitte der Welt, wie es heißt: **das auf dem Nabel der Erde wohnt** (Ez 38, 12). (1)“

Und von ihm geht der Grundstein der Welt aus, wie es heißt: **Ein Psalm Assafs: Ein Gott der Götter ist der Herr; er redet und ruft die Erde vom Anfang der Sonne bis zu ihrem Untergang. (1) Woher? Vom Zion, der Vollendung der Schönheit, ist Gott erschienen. Das Land befindet sich in der Mitte der Welt und so ist auch Jerusalem in der Mitte des Landes Israel, und das Heiligtum befindet sich in der Mitte Jerusalems, und der Tempel in der Mitte des Heiligtums, und die Lade in der Mitte des Tempels, und der Grundstein ist vor der Lade, denn von ihm ging die Gründung der ganzen Welt aus. (2)“**

Salomo, der weise war, stellte sich auf die Wurzeln, die von ihm in die ganze Welt ausgingen, und pflanzte auf ihm alle Arten von Bäumen, und sie trugen (Früchte). Deswegen sagte er: **Ich legte mir Gärten und Lusthaine an** (Koh 2, 5). (3)⁵

Salomo hat in seiner Weisheit den Tempel, hier (3) als Weltbaum oder -achse beschrieben, auf dem Grundstein der Welt errichtet. Jerusalem gilt den Ju-

den wie Athen oder Delphi den Griechen als Nabel der Welt, als omphalos tou kosmou, als umbilicus mundi. Dieses Symbol ist sehr sinnreich und schön. Der Nabel ist im wahren Sinn des Wortes die Nahtstelle zwischen Schöpfer und Geschöpf, ein Zeichen dauernder Abhängigkeit der Welt von Gott und zugleich die Erinnerung an die transzendente Nahrung — an dem Ort, wo ihm die irdische Nahrung dargeboten und so das durch die Sünde gestörte Verhältnis wiederhergestellt wird.

Die Halacha von Jerusalem

Diese Haggada von Jerusalem hat sich, mit Bialik zu sprechen, in der Halacha kristallisiert, wie umgekehrt die Halacha von Jerusalem in der Haggada veranschaulicht, Weltanschauung wird. Halachisch ist Jerusalem der heiligste Raum im heiligen Land. Und die heilige Stadt selbst stellt eine Art hierographische Pyramide dar.

„Innerhalb der Mauern (Jerusalems) ist der Raum noch heiliger (...). Der Tempelberg ist noch heiliger; der Zwinger ist noch heiliger (...). Der Frauen-Vorhof ist noch heiliger (...). Der Israeliten-Vorhof ist noch heiliger (...). Der Priester-Vorhof ist noch heiliger (...). Der Raum zwischen dem Vorraum und dem Altar ist noch heiliger (...). Der Tempel ist noch heiliger (...). Das Allerheiligste ist heiliger als jene.“⁶

Der halachische Jerusalemozentrismus entspricht genau dem israelitischen Theozentrismus. Am Anfang des Buches Numeri wird die theozentrische Ordnung Israels in der Wüste dargestellt. Israel lagerte um das Heiligtum (Num 2,2). Außen das Volk, innen, zwischen dem Volk und dem Heiligtum, die Priester (Num 1,53) und in der Mitte Gott. Das sind die drei Lager: das Lager Israels, das Lager der Leviten und das Lager der göttlichen Anwesenheit. Dann regelt die Tora den Ausschluß derer, die diese heilige Ordnung im levitischen Sinne stören; „sie sollen, nämlich, ihre Lager nicht verunreinigen, in deren Mitte ich wohne“ (Num 5,3).

¹ Im Koran wird Jerusalem nicht erwähnt. Erst nachträglich wurde das Heiligtum (Al-Quds) in Jerusalem mit dem „weit entfernten Gebetsplatz“, dem Ziel von Mohammeds Himmelsreise (al miradsch) identifiziert, von der die Sure 17 berichtet. Diese Sure, die auch „Die Kinder Israel“ heißt, ist für das Verhältnis des Islams zum Judentum auch sonst wichtig.

² Die Fremden durften unter Todesstrafe nicht weiter als bis zum Gitter

(SOREG) zwischen der äußeren und inneren Mauer des Tempels gehen. Eine durch Clermont-Ganneau 1871 entdeckte Inschrift lautete: „Kein Fremder (Allogenes) darf innerhalb des Gitterwerkes und der Umwallung des Heiligtums eintreten. Wer angetroffen würde, der hätte es selbst verschuldet, daß der Tod ihm nachfolge.“

³ Zit. in: Torat Eretz Yisrael, The Teachings of HaRav Tzvi Yehuda HaCohen Kook, Tzvi Fishman (Hg.), Jerusalem 1991, 375.

⁴ Midräh.

⁵ TanBu Kedoshim, 10, Hans Bietenhard, Midrasch Tanchuma B, Bd. 2, Bern i. a., 1982, 113. Der Midrasch geht von dem zuletzt genannten Vers aus dem Prediger (3) an und folgert daraus „Salomo war weise und kannte die Wurzel des Grundsteins der Welt (MISCHTATO SCHEL OLAM). Warum? ‚Von Zion her Vollendung der Schönheit‘ (Ps 50, 2),

Von Zion her wird die ganze Welt vollendet. Wie gelehrt wird? Warum wird er ‚Grundstein‘ (EWEN SCHATIA) genannt? Weil von ihm aus die Welt gegründet wurde (HUSCHTAT HAOLAM).“

⁶ mKel 1, 8. Die Formel für die Heiligkeitsgrade, die immer schwereren Zulassungsbedingungen verknüpft sind, lautet: MEKUDASCH bzw. MEKUDESCHET MIMENU bzw. MIMENA.

Aus diesem Vers leitet nun der Midrasch Halacha die Isomorphie der idealen theozentrischen Ordnung in der Wüste und der Anlage Jerusalems ab:

„Und sie sollen ihre Lager nicht verunreinigen. Von hier haben sie gesagt: Drei Lager gibt es: das Lager der Israeliten und das Lager der Leviten und das Lager der Schechina. Von den Toren Jerusalems bis zum Tempelberg: Lager der Israeliten. Von den Toren des Tempelbergs bis zum Vorhof (inklusive D. K.): Lager der Leviten. Von den Toren des Vorhofs nach innen zu: Lager der Schechina.“⁷

Die Zentralstellung Jerusalems in der hierologischen Weltordnung schlägt sich in seiner halachischen Sonderstellung nieder.⁸ Das Symbol des Nabels — so schön und sinnreich es in haggadischer und so wichtig es als Organisationsprinzip der Heiligkeitszonen in halachischer Hinsicht ist, so problematisch ist es in moralischer Hinsicht. Es gibt keine Kultstatt, keine Stadt, keinen Staat — keinen Menschen, der sich nicht für den Mittelpunkt und Nabel der Welt hielt.⁹ Für das Reich der Mitte ist alles andere bestenfalls nur vernachlässigenswert und minder legitimierte Peripherie. Aus der egozentrischen, narzißtischen Nabelschau erwachsen alle Ungerechtigkeiten dieser Welt — und das gute Gewissen dazu! Wir wollen die rabbinischen Texte nach einem diesbezüglichen Problembewußtsein untersuchen.

Kritik der Nabelschau

Das Zentrum des Zentrums der Welt, der Grundstein befand sich im Allerheiligsten, das der Hohepriester nur einmal im Jahr am Jom Kippur betreten durfte. Die Mischna von Jom Kippur beschreibt, was er dort in der Zeit des zweiten Tempels vorfand:

„Nach der Entfernung der Lade befand sich dort ein Stein aus den Zeiten der früheren Propheten. Er wurde SCHTIIJA genannt und ragte aus der Erde drei Daumen breit hoch.“¹⁰

⁷ Sifre zu Numeri, §1, Parascha Nasso.

⁸ Die halachische Sonderstellung Jerusalems ist vielfach belegt. Vgl. z. B. die Baraita bBKa 82b: „Zehn Dinge wurden von Jerusalem gelehrt...“ bHag 26a, mKet 13,11 usw. Auch die religiöse Sonderstellung Jerusalems ist vielfach belegt. Vgl. z. B. Ab 5, 7: „Zehn Wunder geschahen unseren Vorfahren im Tempel...“

⁹ Zum Symbol des Zentrums vgl. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 1909, 24-30. Das architektonische Symbol des Zentrums ist a) ein heiliger Berg, der Himmel und Erde verbindet, b) eine heilige Stadt, ein heiliger Tempel, ein Palast usw. die auch heilige Berge und folglich Zentren sind, c) eine Achse, die Himmel, Erde und Hölle verbindet. Der Tempel ist als umbilicus mundi auch imago mundi. So zielt die Ausstat-

Nach dem Verlust der Bundeslade war das Allerheiligste im Gegensatz zur Cella der antiken Tempel bis auf den Grundstein leer! Flavius Josephus Beschreibung des Inhalts des Allerheiligsten beschränkt sich auf den Satz: „In ihm befand sich rein gar nichts“¹¹ Der Verlust wurde aber offenbar nicht nur als Mangel empfunden. Eine rabbinische Tradition rechnet mit einem fadenscheinigen Kalkül nach, daß auch die Bundeslade, die auf diesem Stein stand, keinen Raum eingenommen habe!¹² Damit soll einem konkretistischen Mißverständnis vorgebaut werden. Keinesfalls sollte der Grundstein den Platz der Bundeslade einnehmen oder anstelle des Götzenbildes treten — man verwarf nicht den Anthropomorphismus, um dem Lithomorphismus zu verfallen. Die Mischna nimmt vom Omphalos-Mythos überhaupt keine Notiz. Oder soll man das nüchterne „ein Stein aus den Zeiten der früheren Propheten“ als eine absichtliche Entgegnung zum Omphalos-Mythos deuten? Die Gemara zur Stelle bringt den Omphalos-Mythos wieder ins Spiel, genaugenommen arbeitet sie ihn, mit Hans Blumenberg zu sprechen, ab.

„Es wird gelehrt: Von diesem aus ist die Welt entstanden.“¹³ (1)

Wir lernen also übereinstimmend mit dem, welcher sagt, die Welt sei von Zion aus erschaffen worden. (2)

Es wird nämlich gelehrt: Rabbi Elieser sagt, die Welt sei von ihrer Mitte aus erschaffen worden, denn es heißt: wenn der Staub zum Gußwerke zusammenfließt, und die Schollen aneinander kleben (Ijob 38, 38). (3)

Rabbi Joschua sagt, die Welt sei von ihren Seiten erschaffen worden, denn es heißt: denn zum Schnee spricht er: werde Erde, und so auch zum Regengüsse und zu seinen gewaltigen Regengüssen (Ijob 37, 6). (4)

Rabbi Jizchak der Schmied sagt, der Heilige gesegnet sei er, warf einen Stein ins Meer, und aus diesem entstand

... die Welt, und die Basilika des Altertums und die Kathedrale des Mittelalters bilden das himmlische Jerusalem ab. Vgl. ders., *Traité d'histoire des religions*, Paris 1964, Nr. 81f, 200f u. Nr. 143, 316-319.

¹⁰ mJoma 5, 2. Der Stein, von dem die Mischna berichtet, war übrigens viel kleiner als der Stein, den man heute im Felsendom besichtigen kann.

¹¹ De Bello Judaico V, 5, 5.

¹² bMeg 10b.

¹³ In jJom 5, 4, 42c leitet R. Jochanan den Namen des Steines geradezu daher, daß die Welt auf ihm begründet ist. Die ersten Ausgaben fügen hinzu, daß er sich „unterhalb des Palastes Gottes“ befand.

die Welt, denn es heißt: **worauf sind ihre Pfeiler eingesenkt, oder wer hat ihren Eckstein hingeworfen** (Ijob 38, 6). (5)

Die Weisen sagen, sie sei von Zion aus erschaffen worden, denn es heißt: ein Psalm Assafs: Ein Gott der Götter ist der Herr (...), und darauf folgt: aus Zion, der Vollkommenheit der Schönheit (Ps 50, 1,2) von ihm aus hat sich die Schönheit der Welt vollendet. (6)

Es wird gelehrt: R. Eliezer der Große sagte: Das ist die Geschichte des Himmels und der Erde, als sie erschaffen wurden; zur Zeit, als Gott der Herr Erde und Himmel machte (Gen 2, 4), die Kinder des Himmels wurden vom Himmel aus erschaffen, und die Kinder der Erde wurden von der Erde aus erschaffen. (7)

Die Weisen aber sagen, diese und jene wurden von Zion aus erschaffen, denn es heißt: ein Psalm Assafs: Ein Gott der Götter ist der Herr, er redet und ruft die Erde vom Anfang der Sonne bis zu ihrem Untergang, und darauf folgt: aus Zion, der Vollkommenheit und Schönheit, ist Gott erschienen (Ps 50, 1,2); von ihm aus hat die Schönheit der Welt sich entwickelt. (8)¹⁴

Gewiß, die Debatte wird wiederholt mit der bekannten jerusalemozentrischen conclusio beschloßen. Doch unterwegs werden Stimmen laut, die anderes zu bedenken geben. Die Debatte wird zunächst mit Versen aus Gottes Antwort an Ijob geführt, die einen mit der rhetorischen Frage eingeleiteten „Schöpfungsbericht“ darstellt — oder vielmehr einen Antischöpfungsbericht! Denn wenn im ersten Schöpfungsbericht alles Maß und Ordnung hat, so ist in diesem „Schöpfungsbericht“ alles maßlos und chaotisch. Aus einem Vers der eine zentrifugale Tendenz aufweist, versucht R. Elieser (3) die Schöpfung als einen Expansionsprozeß der Erde von einem Zentrum darzustellen und so das jerusalemozentrische Weltbild aus einem Text zu bestätigen, der gerade den antianthropozentrischen, polyzentrischen Charakter der Schöpfung betont. Es fällt seinem Gegenredner, R. Joschua (4), nicht schwer, einem anderen Vers aus dem gleichen Kon-

text eine zentripetale Tendenz zu unterlegen. Er beschreibt die Kosmogonie nicht als Ausbreitung fester Materie, sondern als Zusammenströmen flüssiger Materie. Die Schöpfung verläuft nicht als Bewegung vom Zentrum zur Peripherie, sondern von der Peripherie zum Zentrum. Man könnte vielleicht auch sagen, daß R. Elieser die Schöpfung von der Offenbarung her denkt (vgl. Jes 2, 3) und R. Joschua von der Erlösung — ebenfalls unter Berufung auf Jes 2, 3. Im Dictum von R. Jizchak dem Schmied (5) — im Talmud und Midrasch werden in kosmologischen Fragen öfters Handwerker konsultiert¹⁵ — entfällt die urbi-et-orbi-Perspektive gemäß der allgemeinen Tendenz der Antwort an Ijob vollständig. Der Eckstein der Welt ist im Niemandsland der See eingesenkt.¹⁶ Rabbi Elieser der Große (7) liest die polyzentrische Perspektive sogar in den ersten Schöpfungsbericht hinein. Demgegenüber machen die Weisen wieder unter Anziehung des Psalms die Einheit und Stetigkeit des Universums geltend. So lieb uns der Pluralismus ist, so problematisch erscheint doch auf der anderen Seite der Dualismus von Himmel und Erde, von himmlischem und irdischem Jerusalem. Zumindestens der Pluralismus der Meinungen und Auslegungen in diesem Text zeigt aber, daß das zentralistische Weltbild nicht unbedingt der rabbinischen Auffassung entsprach.

Die Rabbinen haben zwar das Zentrum des Kultes als hierologisches Zentrum der Welt bestätigt, wie sie insgesamt die anachronistische Halacha des Tempels kodifiziert haben; ihr eigenes Weltbild war aber im Vergleich dazu exzentrisch. In einem Midrasch wird nicht das Allerheiligste im Westen, sondern die eher marginale Quaderkammer im Norden des Tempels, der Sitz des Sanhedrins, mit dem Nabel der Welt verglichen. Das Sanhedrin bildete einen Halbkreis.

„Das Sanhedrin, sagt die Mischna, saß in der Art halbrunden Tenne, um einander sehen zu können.“¹⁷

„Woher ist dies abzuleiten? fragt die Gemara. Rabbi Acha bar Chanina erwiderte: „Dein Nabel ein gerunde-

... seereise im Bauch des Fisches gezeigt. Jona hält seinen Fisch an, betet zu Gott, verspricht seinen Willen auszuführen und wird gerettet. Die Treppen, die die beiden Höfe des Tempels verbanden, wurden auch die „Treppen des Tehom“ (TPs 120) genannt. Dieses Motiv hat Berührungspunkte mit der Ezechielvision von der Tempelquelle (vgl. mMid 2, 6, sowie Ps 104, 3).

¹⁷ mSan IV, 3.

tes Becken usw.' (Hoh 7, 3) **'Dein Nabel'**; das ist das Sanhedrin. Warum Nabel? Weil das Sanhedrin auf dem Nabelpunkt der Welt sitzt. **'Ein Becken'**; es beschützt die ganze Welt. **'Ein rundes'**; es gleicht dem Halbmond.¹⁸

Der kürzlich verstorbene jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas hat sich in einer *Lecture Talmudique* ausführlich mit diesem Gleichnis beschäftigt¹⁹ und es mit dem Gleichnis vom Erdennabel in den *Eumeniden* des Aischylos²⁰ verglichen. Interessant ist in unserem Zusammenhang die Verlagerung des Schwerpunktes von der kultischen Funktion auf die Funktion der Rechtsprechung und somit die Verschiebung aus dem traditionellen Bereich des Rituals in den rationalen Bereich der Debatte. Jeder Tempel ist hierologisches Zentrum und Abbild der Welt. Doch in einem vernünftig nachvollziehbaren Sinn trifft das vor allem für den Ort der höchsten Rechtsprechung zu. In diesem Schwerpunkt wird die Welt wirklich, nicht magisch ins Lot gebracht. Der Sanhedrin kann mit höheren Recht Nabel der Welt genannt werden, weil er Ausgleich für das egozentrische Nabelbewußtsein schafft. Beide, das Allerheiligste wie die Quaderhalle, gehören zum Heiligtum, die Qualifizierung der exzentrischen Position der letzteren deutet jedoch auf einen Wandel des religiösen Weltbildes.

Die Diaspora und das Zentrum

In der Diaspora blieb trotz der zentrifugalen Tendenzen die zentripetale Richtung Israels konkret etwa als Gebetsrichtung²¹ erhalten. Zion wurde zum Ziel der jüdischen Sehnsucht. Jehuda Halevi (1075-1140), der Dichter der Zionsehnsucht, ist der wichtigste Exponent des israeozentrischen Denkens im Judentum. In seinem apologetischen Werk *Buch des Kusari*, das in der Hauptsache ein Gespräch zwischen dem heidnischen König der Chasaren und einem Rabbi wiedergibt, beschreibt Jehuda

Halevi das Land Israel als „Zentrum der bewohnten Erde“ — also des Raumes — und als Zentrum der Zeit.²² Ferner als „Tor des Himmels“²³ wo die Propheten den heiligen Geist allein empfangen können, oder worauf er sich zumindest immer bezieht. Nachdem der Rabbi die immanente Heiligkeit des Landes beschrieben hat,²⁴ muß er sich die Frage gefallen lassen, warum er nicht dort lebe. Hier ist die einzige Stelle des Buches, wo der Rabbi bekennen muß: „Du hast mich beschämt, König von Kusar.“²⁵ Schließlich entscheidet sich der Rabbi, nach Jerusalem zu wandern.²⁶ Nun ist es sein heidnischer Gesprächspartner, der fragt: „Was suchst du denn heute in Jerusalem?“ Der Rabbi erwidert, daß er das, was er theoretisch verteidigt habe, in die Tat umsetzen müsse und schließt den ganzen Dialog mit den Worten:

„Du wirst aufstehen und dich Zions erbarmen. Es ist Zeit, sich dessen gnädig anzunehmen, die Frist ist gekommen, denn deine Knechte lieben seine Steine und freuen sich seines Staubes, (Ps 102, 14f), d.h. Jerusalem wird erbaut werden, wenn alle Israeliten von äußerster Sehnsucht danach ergriffen sind, so daß sie sogar dessen Steine und Staub lieben.“

Die Zionsehnsucht ist das Mittel ihrer Erfüllung. In seiner berühmten Zionide, *ZION HALO TISCHALI* hat Jehuda Halevi seiner Sehnsucht mit der fetischistischen Zionsliebe des Psalmisten Ausdruck verliehen: „Dort würde ich mich mit meinem Angesichte auf deine Erde werfen, sehr lieblichen deine Steine und mit deinem Staub mich freuen.“²⁷ Aus der romantischen Liebe, die noch den Staub der Geliebten liebte, ist mit Berufung auf den Dichter ein höchst prosaischer nationalreligiöser Gebietsanspruch geworden. Von der Verwandlung der religiösen Liebe in einen politischen Herrschaftsanspruch ist der Dichter selber Zeuge geworden. 1099 er-

stürmten die Kreuzritter nicht das himmlische, sondern das irdische Jerusalem, und als er 1140 im heiligen Land starb, stand der 2. Kreuzzug kurz bevor.

Moses Maimonides (1138-1204) war in Ägypten, als Saladin 1187 Jerusalem zurückeroberte. Diese Ereignisse haben ihm sicher auch vorgeschwebt, als in seinem philosophischen Werk *Führer der Verirrten* (1190) erklärte, weshalb im Pentateuch der Ort des Tempels nicht angegeben wird. Es heißt lediglich: **„Dann sollt ihr zu dem Ort, den der Ewige, euer Gott, wählen wird, um da seinen Namen thronen zu lassen“** (Dtn 12, 11).

Deshalb heißt der Tempel auch „Haus der Erählung“. Warum wird der Ort nicht ausdrücklich genannt, der Anspruch festgeschrieben? Dafür gibt Maimonides drei Gründe an:

„Erstens, damit sich die heidnischen Völker nicht des Ortes bemächtigen und heftig darum kämpfen, wenn sie wissen, daß diese Stelle des Landes die von der heiligen Schrift gemeinte ist.

Zweitens, damit diejenigen, die diesen Ort damals in ihrer Gewalt hatten, ihn nicht nach Möglichkeit völlig verwüsten und zerstören.

Und drittens — und dies ist der wichtigste Grund, — damit nicht jeder Stamm danach trachte, daß dieser Ort in seinem Erbe sei und er die Herrschaft darüber besitze und infolgedessen viel Streit und Zwietracht darüber entstehe, wie dies bei dem Streben nach dem Priesteramt der Fall war.

Und deshalb erging das Gebot, daß der Tempel erst nach der Einsetzung eines Königs erbaut werde, dem es allein zustehen sollte, den Befehl zu seiner Erbauung zu erteilen.²⁸

Die Kleinodien Gottes erregen immer Neid, erzeugen Bürgerkrieg und Krieg zwischen den Stämmen und den Völkern. Nach einem Midrasch war das das Motiv des ersten Brudermordes. Es heißt: **„Und Kain sprach mit seinem Bruder Abel“** (Gen 4, 8), ehe er ihn auf dem Felde erschlug. Die Bibel sagt

uns nicht, worüber sie gestritten haben. Der Midrasch möchte diese Erzählücke füllen und fragt, was der Gegenstand des Streites war. Eine Meinung ist nun, daß sich die beiden Brüder über das Territorium stritten, auf dem künftig der Tempel errichtet werden sollte.²⁹ In der Zeit Saladins und Maimonides spielt auch die Ringparabel Lessings. Gott muß, belehrt der weise Nathan Saladin, sein Kleinod unkenntlich machen, wenn er seinen Zweck, den Frieden, eine Stadt des Friedens erreichen will. Maimonides war sich mehr als jeder andere der religiösen Gefahren der Reifizierung und Fetischisierung des Heiligen bewußt. In seinem halachischen Werk hat er die Depravation des Urmonotheismus in den Götzendienst rekonstruiert.³⁰ Er sah die Bekämpfung des zum Götzendienst pervertierten Gottesdienstes als Hauptaufgabe des Judentums an — und lebte in Ägypten.

In der Neuzeit hat sich die jerusalemozentrische Hoffnung der Juden verallgemeinert und verflüchtigt. Das Emanzipationszeitalter wollte das Exil dadurch beenden, daß es das jeweilige Exil einfach mit Zion identifizierte: **„Deutschland ist unser Zion, und Düsseldorf unser Jerusalem“**; die Synagogen dort wurden „Tempel“ genannt. Die Programmschrift des modernen Judentums heißt Jerusalem.³¹ Diese Schrift Moses Mendelssohns ist die Replik auf die Erwartung der christlichen Aufklärer, daß die aufgeklärten Juden **„den wahren Gottesdienst weder an Jerusalem noch Samaria binden, sondern das Wesen der Religion darin setzen, daß (...) die wahrhaftigen Anbeter Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten.“**³² Mendelssohn erwidert in seiner Schrift, daß ein Jude Jerusalem treu bleiben und Gott trotzdem im Geist und in der Wahrheit anbeten könne. Aber das Jerusalem, von dem er spricht, ist eine Art jüdische Kirche, die sich problemlos in den modernen, religiös neutralen Staat einfügt. Die Zionsehnsucht hört im Emanzipationszeitalter nicht auf, aber sie wechselt ihr Objekt. Wie in der christlichen Allegorese³³

¹⁸ bSan 37a.

¹⁹ *Quatres Lectures Talmudiques*, Paris 1908, 100ff, Frank Miething (Üb), Efn 1993, 142ff.

²⁰ Aischylos, *Oresteia*, Die *Eumeniden*, 42 bezieht sich auf den Erdennabel in der Cella des Apollontempels in Delphi. Als die pythische Seherin die Tore der Cella öffnet, findet sie Orest vor, der „schutzgewärtig“ den mit Bändern geschmückten Erdennabel umschlingt.

²¹ bBer 30a: „... so richtet ganz Israel sein Herz auf einen Punkt.“

²² *Sefer Hakusari*, II, 20.

²³ *Sefer Hakusari*, II, 23.

²⁴ *Sefer Hakusari*, II, 22, in Anlehnung an bKet 111a-112b.

²⁵ *Sefer Hakusari*, II, 24.

²⁶ *Sefer Hakusari*, Schluß, 22.

²⁷ *ZION HALO TISCHALI*, 23-25. Vgl. zu diesem Bild, das natürlich Ps 102, 15 genau entspricht, bKet 112a.

²⁸ *More Newuchim* 3, 45, dt. Bd. II, 2, 277.

²⁹ *BeR* 22, 7.

³⁰ *Mischne Tora*, Hilchot AbZa 1, 1.

³¹ *Moses Mendelssohn, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin 1783.

³² [August Friedrich Canz], *Das Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an Herren Moses Mendelssohn*, Berlin 1782, *Moses Men-*

delssohn, Jubiläumsausgabe, Bd. 8, 81.

³³ *Thomas von Aquin illustriert die Lehre vom vierfachen Schriftsinn am Beispiel Jerusalems. Im buchstäblichen Sinn handelt es sich um die irdische Stadt, im allegorischen Sinn um die Kirche, im moralischen Sinn um das geordnete Staatswesen und im anagogischen Sinn um das ewige Leben. Vgl. Summa Theologica I, 1, 10.*

geht es dabei nur noch selten, wie in Rom und Jerusalem (1862) von Moses Heß, auch um die wirkliche Stadt, meistens geht es nur noch um die bessere Gesellschaft. So etwa bei Ernst Bloch: „Ein Ende des Tunnels ist in Sicht, gewiß nicht von Palästina her, aber von Moskau; — ubi Lenin, ibi Jerusalem“ und „Hic Rhodus, hic salta, überall ist Zion nach der Intention der Propheten, und der Lokalberg in Palästina ist längst Symbol geworden.“³⁴

Soll das heißen, daß der zionistische Anspruch auf Jerusalem als Hauptstadt des Judenstaates nichtig ist? Der zionistische Anspruch auf Zion scheint eine Tautologie — und ist wie jede politische Tautologie nichts weniger als evident. Wenn man jedoch keinen ideologischen, sondern einen pragmatischen Maßstab anlegt, dann war der säkulare und religiös tolerante jüdische Staat — ein Produkt der zentralistischen, romantischen und antizentralistischen, aufklärerischen Tendenzen der jüdischen Tradition — bislang für alle heiligen Stätten und Wallfahrten die beste Garantie. Die bange Frage bleibt, wie lange jüdischerseits die religiöse Entsagung am Ort der Erfüllung möglich ist. Anzeichen messianischer Ungeduld sind unübersehbar. Die Tradition hat aber aus langer, leidvoller Erfahrung diese Ungeduld als DECHIKAT HAKEZ, als Bedrängung des Endes verurteilt.

Dr. Daniel Krochmalnik ist Dozent für Jüdische Philosophie und Geistesgeschichte an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg. Seine Adresse lautet: Scheffelstraße 39, 69120 Heidelberg.

Der Autor des folgenden Beitrags, Michel Bollag ist Mitbegründer und Co-Leiter des Zürcher Lehrhauses und Rabbinatsassistent an der Israelitischen Cultusgemeinde (ICZ).

Das „Zürcher Lehrhaus“ wurde 1991 von der Stiftung für Kirche und Judentum als ökumenische Bildungsinstitution ins Leben gerufen. Seit dem Herbst 1995 hat es seinen Sitz in Zürich-Höngg in einer geschenkten Liegenschaft. Das Lehrhaus bietet nichtjüdischen Menschen die Möglichkeit, sich mit jüdischer Religion, Geschichte und Gegenwart auseinanderzusetzen. Dabei werden auch Grundfragen des christlichen Glaubens im Licht jüdischer Überlieferung, aber auch religiöse Fragen in einer heute weitgehend säkularisierten Gesellschaft aufgegriffen.

Die Leitung des Zürcher Lehrhauses wird von einem protestantischen und einem jüdischen Theologen wahrgenommen.

Schwerpunkte der Arbeit

- *Jüdische Auslegung der hebräischen Bibel*
- *Verstehen des Neuen Testaments im jüdischen Horizont*
- *Jüdische Geschichte, Literatur, Kultur*
- *Überdenken jüdischer und christlicher Wege in Gruppen- und Einzelretiraten*
- *Beratung von Gemeinden in christlich-jüdischer Bildungsarbeit; Gemeindekurse*
- *Persönliche Begleitung/Seelsorge*

*„Zürcher Lehrhaus“
Limmattalstraße 73,
8049 Zürich
Telefon 01/341 1820
Fax 01/341 1829*

Meine Brüder suche ich

Die hebräische Bibel rabbinisch gelesen. Ein Kurs im Zürcher Lehrhaus

Der heute in Theologie vorherrschende historisch-kritische Zugang zur Bibel unterscheidet sich grundsätzlich vom traditionellen Zugang der Rabbinen an den kanonischen Text. Die Auslegungsmethoden der Rabbinen, der sogenannte „Drasch“, das Erforschen und Befragen des Textes, dessen Ergebnis die vielen und vielfältigen „Midraschim“ (Auslegungen) sind, ist ein klassisches Beispiel eines hermeneutischen Zuganges, den A. J. Heschel als existentiell-situationell bezeichnet.

In der historisch-kritischen Forschung wird davon ausgegangen, dass die richtigen Adressaten eines Textes seine ersten Leser sind. In Folge dieser Annahme können die Texte nur dann korrekt verstanden werden, wenn man sie objektiv, d. h. mit der notwendigen Distanz analysiert. Der historisch-kritisch forschende Theologe bemüht sich in einem ersten Arbeitsschritt deshalb darum, die Aussage des Textes mittels des ihm zur Verfügung stehenden kritischen Apparates zu erfassen. Diese Aussage gilt ihm explizit oder implizit als die Wahrheit des Textes, deren Referenz für die Gegenwart er dann in einem nächsten Arbeitsschritt aufzeigen muss.

Der existentiell-situationelle Zugang versucht nicht, zu einer ursprünglichen Wahrheit des Textes zurückzufinden. Ist der biblische Text nämlich ein grosser, klassischer Text, der von inspirierten Menschen geschrieben wurde, dann hängt auch dessen Sinn nicht von solchen Zufälligkeiten wie Autor und erstem Publikum ab. Der Sinn eines solchen Textes überholt immer dessen Autor.

Der sich existentiell auf den biblischen Text einlassende Leser ist an ganz subjektiven, ihn persönlich und unmittelbar, hier und jetzt betreffende Fragen interessiert. Seine Herangehensweise stellt deshalb keinen rein reproduktiven Akt dar, sondern einen produktiven. Der Leser ist gleichzeitig Übersetzer und Interpret des Textes. Er erforscht ihn in all seinen Dimensionen. Jeder Satz, jedes Wort, ja jeder Buchstabe wird geprüft, beklopft, von den Rabbinen dann geöffnet und zersplittert. Der Text wird nicht so sehr in seiner Linearität angegangen (vgl. Das verbrannte Buch, M. A. Ouaknine, 1990) sondern in seiner Räumlichkeit, seinem Umfang. Dabei werden nicht nur einzelne Spracheinheiten des auszulegenden Textes in Betracht gezogen, sondern dessen

ganzer biblischer Horizont, in dem er steht. Der mit den in der biblischen und rabbinischen Tradition stehende und aus ihren Quellen Lernende erschliesst im Text neue, eigene Sinndimensionen, die er dem Fluss dieser Tradition hinzufügt. Diese haben die Kraft, seinem jetzigen Leben Orientierung zu geben, und neue Impulse zu vermitteln, kurzum sein Sein in Bewegung zu setzen.

Das Zürcher Lehrhaus versucht seit 3 Jahren mit wachsendem Erfolg, diesen existentiell-situationellen Zugang der oft immer noch missverstandenen rabbinischen Biblexegese einer breiteren, nicht-jüdischen Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Dabei geht es uns primär darum, die für den Menschen allgemein relevanten Aspekte der Auslegungsmethoden der Rabbinen darzustellen. Diese Methoden sind zwar partikular, jedoch keinesfalls partikularistisch.

Dazu sei ein Beispiel aus einem Kursabend über Genesis 4 präsentiert, der den Titel „Bin ich der Hüter meines Bruders“ trug. Im 8. Vers dieses Kapitels lesen wir: „Und Kain sagte seinem Bruder Abel. Und es war, während sie auf dem Felde waren, da überfiel Kain seinen Bruder Abel und erschlug ihn.“ Zu diesem Vers finden wir im Midrasch „Genesis“ Rabba“ Kapitel 22,2 folgende Auslegung: „Und Kain sprach zu Abel, seinem Bruder:“ Worüber stritten sie sich? Sie sprachen: Kommt, wir wollen die Welt teilen! Der eine nahm das Unbewegliche (Die Felder) und der andere das Bewegliche. So begann der Widerstreit: Der eine sagte: Die Erde, worauf du stehst, ist mein, und der andere sagte: Die Kleider, die du trägst, sind von der Wolle meiner Schafe. Dieser sprach: Ziehe die Kleider aus! Jener sprach: Mache, dass du fort kommst! In der Hitze des Wortgefechtes machte sich Kain über seinen Bruder Abel und erschlug ihn. R. Josua von Sikkhin sagte im Namen des R. Levi: Beide nahmen das Unbewegliche und auch das Bewegliche. Was war dann die Ursache ihres Streites? Der eine behauptete: Auf meinem Gebiete wird einst der Tempel erbaut werden, und der andere behauptete: auf meinem Gebiet wird der Tempel erbaut werden. Denn es heisst: „Und es geschah, als sie beide auf dem Felde waren (Gen 4,8). Unter ‚Feld‘ (hebr. „sadeh“) ist nicht anderes als der Tempel zu verstehen, vgl. Micha 3,12:

³⁴ Das Prinzip Hoffnung, Ffm 1959, Bd. 2, 711 u. 713

Darum wird Zion um eurentwillen zum Feld umpflügt, Jerusalem wird zum Trümmerhaufen und der Tempelberg zur Waldeshöhe. Infolge dieses Streites machte sich Kain über Abel, seinen Bruder und erschlug ihn.

R. Huna sagte: Da mit Abel noch eine Zwillingsschwester geboren wurde, so sagte der eine: dieselbe nehme ich, denn ich bin der Erstgeborene und der andere sagte auch: ich nehme sie, denn sie ist mit mir geboren worden, in Folge dessen erhob sich Kain wider Abel, seinen Bruder.

Dieser Dialog, den die Rabbinen zwischen Kain und Abel stattfinden lassen, füllt die Lücke aus, die sich in der Konstruktion von Genesis 4,8 zeigt.

Was hat denn tatsächlich Kain zu Abel gesagt, bevor er ihn ermordete? Worüber stritten sie denn? Alles Fragen, die der masoretische Text in seiner Version unbeantwortet lässt. Der Mord kommt im Vers fast wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Anhand dieser offenen, „weissen Stelle“ im Text entwickeln die Weisen des Midrasch eine Theorie über die Ursache von Konflikten. Anhand des „biblischen Textes“ befassen sie sich mit der Frage nach der Ursache von Gewalt. Wirtschaftliche, ideologische und psychologische Aspekte werden dabei diskutiert. Im auszuliegenden Bibelvers selbst oder in dessen nahen oder fernen Kontext suchen die Rabbinen eine Antwort auf ihre Fragestellung, denn für sie vermag die Tora ihrem existentiell-situationell begegnenden Leser ein stets neues und erneuerndes Verständnis der Realität zu vermitteln. Der Text als Ganzes dient ihnen als Offenbarung, nicht im Sinne einer endgültigen, ewigen Wahrheit, die dem Text immanent wäre, sondern als stets sprudelnde Quelle von Offenbarungen. Eine Quelle, zu der man immer wieder hingehen muss, um davon frisches Wasser zu schöpfen.

In der Auslegung von Genesis 4,8 liegt im hebräischen Wort „sadeh“, „Feld“ für alle drei Gelehrten die Antwort auf die Frage, weshalb Kain immer wieder seinen Bruder Abel ermordet. Für den ersten Gelehrten ist das Wort „Feld“ im besagten Vers Hinweis, dass wirtschaftliche Konflikte die Wurzel der Gewalt bilden. Für R. Josua von Sikhnin bildet der intertextuelle Bezug zu Micha 3,12, in dem das Wort „Feld“ in einen Zusammenhang mit dem zerstörten Tempel gebracht wird, einen Hinweis darauf, dass es religiös-

ideologische Gründe sind, die Menschen gewalttätig werden lassen, R. Huna seinerseits verwendet eine Auslegung des 2. Verses, die davon sprach, dass mit beiden Brüdern auch Zwillingsschwestern zur Welt gekommen waren, um die psychologische Komponente der Gewalt in den Vordergrund zu rücken. Dass alle drei Erklärungen durchaus nebeneinander existieren können, weil jede nur eine Facette dieser komplexen Frage beleuchtet, muss hier nicht besonders betont werden.

In dieser Meinungspluralität, die übrigens auch in den juristischen (halachischen) Teilen des Talmuds aufrecht erhalten wird, liegt eine bekannte Dimension rabbinischer Bibelexegese.

Rabbinische Auslegungen zu biblischen Texten, so wie die hier aufgeführten, lassen wir im Zürcher Lehrhaus vor allem in kleinen Gruppen in der Regel lesen und erarbeiten. Die Teilnehmenden lernen in einem ersten Schritt, die zunächst überraschenden, teils höchst komplexen hermeneutischen Schritte nachzuvollziehen und die mit ihrer Hilfe gewonnenen Auslegungen zu verstehen. Sie vergleichen beispielsweise die von den Rabbinen ins Spiel gebrachten Bibelstellen mit dem Text, der damit ausgelegt werden soll, und erarbeiten gemeinsam die verschiedenen Verständnismöglichkeiten. Im Verlauf dieser Arbeit werden Fragen aufgeworfen, Standpunkte bezogen, die wiederum neue, eigene Deutungen und neue Fragen hervorrufen. Im Plenum werden dann die Ergebnisse der Gruppenarbeiten von den Dozenten aufgegriffen. Diese erläutern die Hermeneutik der Rabbinen und bringen weitere Standpunkte aus der klassischen und modernen jüdischen und wissenschaftlichen Bibelexegese in die Diskussion.

Die so strukturierte Bibelarbeit wird von den meisten Teilnehmenden als befreiend erlebt, weil diese durch die Interpretationsarbeit unmittelbar an höchst aktuelle, existentielle Fragen herangeführt werden. Die Konfrontation mit dem Text, als einer ausserhalb von mir seienden und mit mir in eine Beziehung tretenden Realität, löst einen Prozess aus, der nicht nur auf intellektueller, sondern auch auf emotionaler Ebene abläuft und heilende Kräfte im Menschen freilegt. Heilend, weil sie sein Denken und Fühlen in Bewegung setzen und ihn neuen Sinn, neues Leben entdecken lassen.

Biblische Umschau

Ehrenpromotion von Professor Dr. Franz Mußner in Passau

Am 7. Mai 1996 verleiht die Kath.-Theologische Fakultät Passau Prof. Dr. Franz Mußner aus Anlaß seines am 31. Januar 1996 vollendeten 80. Lebensjahres die Würde eines Ehrendoktors der Theologie. Damit anerkennt sie die überragenden Leistungen des Neutestamentlers auf dem Gebiet der biblischen Theologie, insbesondere seine zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten im Dienst einer grundlegenden Erneuerung von Theologie und Kirche durch Rückbesinnung auf deren jüdische Wurzeln. Den im oberbayrischen Teil des Bistum Passau 1916 nicht weit von Altötting in Edelham geborenen Theologen, der Passau seit seiner Gymnasialzeit eng verbunden ist und die barocke Bischofsstadt am Eingang zu dem von ihm so geliebten Bayrischen Wald seine zweite Heimat nennen darf, wird diese Ehrung durch die dortige Kath.-Theologische Fakultät gewiß sehr freuen. Wer Franz Mußners Lebenswerk würdigen will, was in diesen wenigen Zeilen undenkbar ist, der wird sich die Rahmenbedingungen zu vergegenwärtigen haben, von denen es herkam und die es gleichzeitig in Erkenntnis dessen, was die Stunde geschlagen hat, überstieg. Franz Mußner hat in seinem Hauptwerk „Traktat über die Juden“ (1979) selbst bekannt, daß hinter diesem in die Zukunft weisenden Buch „ein langjähriger Lernprozeß, ein wahres Um-Denken“ steht. Im Rückblick auf seine Erziehung schreibt er dort: „Im Bischöflichen Knabenseminar wurde uns beigebracht: *Beim Juden wird nicht eingekauft!* (obwohl es in Passau nur drei jüdische Geschäfte gab). Man schlich sich an den jüdischen Kaufhäusern vorbei, mit dem bedrückenden Gefühl: Da drinnen müssen ganz böse Menschen wohnen! Zu den wenigen Zeitschriften, die man in den oberen Klassen lesen und halten durfte, gehörte die „Schönere Zukunft“, gewiß eine entschieden katholische Zeitschrift, aber ebenso antisemitisch eingestellt. So war man auf das katastrophale Geschehen in keiner Weise vorbereitet.“ Die Konversion, welche die römisch-katholische Kirche dann nach dem zweiten Weltkrieg allmählich vollzogen hat und die sich in der Konzilsklärung „Nostra Aetate“ (1965) wirkungsgeschichtlich am nachhaltigsten niedergeschlagen hat, fand ihr Echo in der Biographie mancher Christen und Theologen, die erkannten, wie tief der Bazillus des Antijudaismus sich in der christlichen Tradition eingenistet hatte. Franz Mußner war einer der ersten, der, ausgehend von der Kommentierung des Jakobusbriefs (1964), die er unter das Motto von Papst Pius XII. stellte: „Wir Christen sind auch Juden“, sowie seines

theologischen Pendants, des Galaterbriefs (1974), es sich zur Lebensaufgabe gesetzt hatte, seit alters eingeschlossene Antijudaismen in der christlichen Lektüre des Neuen Testaments abzubauen. Dabei stellte er sich auch der bedrängenden Frage, ob nicht schon das Neue Testament selbst als Zeugnis für den Ablöseprozeß der Kirche vom Judentum in Feindbildern sich äuernde Ressentiments gegenüber der Mutterreligion kennt. Dieserart Fragen aufzuwerfen, wirkte befreiend wie reinigend zugleich und dürfte nur auf dem Boden historisch-kritischer Exegese möglich gewesen sein, der Franz Mußner sich zeitlessly verschrieben hat. Seine jüngsten Werke „Die Kraft der Wurzel“ (1987) und „Dieses Geschlecht wird nicht vergehen“ (1991), welche seine „Trilogie“ zum Problemkreis Kirche und Judentum vollenden, zeugen eindrucksvoll von seinem Ringen um tragfähige Antworten.

Heute stehen wir im Grund vor einer zweiten nachkonziliaren Phase der Aufarbeitung des christlichen Antijudaismus. Es dämmert die Erkenntnis, die zahlreichen exegetischen wie historischen Arbeiten zum Problemkreis müßten einmünden in eine kritische Bestandsaufnahme der Glaubenslehre insgesamt (Dogmatik). Wie kann man das „Solus Christus“ denken, ohne Israels Bundesgeschichte theologisch zu entleeren? Wie treibt man Ekklesiologie, ohne der weitverbreiteten Israelvergessenheit Vorschub zu leisten etc.? Brennpunkt der Diskussion ist z. Zt. die ungeklärte Frage nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament (C.Dohmen-F.Mußner, Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, 1993). Franz Mußner, Pionier des christlich-jüdischen Dialogs, hat mit seinen Fragen und Antworten den Weg über die Schwelle in die Zukunft von Theologie und Kirche gewiesen. Dafür gebührt ihm der Dank der Jüngerer, die ihm Glück und Segen *ad multos annos* wünschen.

Michael Theobald

† Professor Anton Vögtle verstorben

Der in unserer letzten Ausgabe von *Bibel und Kirche* noch von Prof. Hoppe zu seinem 85. Geburtstag gewürdigte international angesehene Bibelwissenschaftler Anton Vögtle ist am 17. 3. in Freiburg nach einem Unfall gestorben. Anton Vögtle war von 1951 bis 1979 Professor für neutestamentliche Schriftauslegung an der Theologischen Fakultät der Universität in Freiburg. Mit seinen Forschungen war er maßgeblich daran beteiligt, daß sich nach dem 2. Weltkrieg die historisch-kritische Methode auch in der katholischen Exegese durchsetzte.

Albrecht Lohrbächer

Was Christen vom Judentum lernen können

Modelle und Materialien für den Unterricht, Herder-Verlag, Freiburg 1995, 220 S., DM 58,00.

Das im DIN A 4-Format gehaltene Werkbuch ist eine Fundgrube mit drei Schwerpunkten:

1. Grundlegende Informationen zum Judentum als Religion
2. Das Verhältnis Judentum und Christentum
3. Religiöses Leben und Lernen von Juden in biblischen Zeiten und heute

Zu 1.: Prägnante Informationen zur jüdischen Theologie vermitteln Grundlagen, die unabdingbar sind zum Verstehen des Judentums, wie es zur Zeit Jesu und in der Gegenwart existiert. So werden beispielsweise anhand der für das Judentum wesentlichen Schriften, der Tora und des Talmud mit seinen verschiedenen Abteilungen und dem Tosafot das jüdische Gottes- und Menschenbild dargestellt. Kurze Zusammenfassungen am Ende thematischer Abschnitte sind hilfreich, wenn es darum geht, für Unterricht oder Erwachsenenbildung Themenschwerpunkte festzulegen.

Zu 2.: Die in vielen anderen Büchern diskutierte Geschichte des Antisemitismus wird hier nicht bearbeitet. Wohl aber treten deutlich die Voraussetzungen für antijüdisches Verhalten und Denken zutage. An zahlreichen Beispielen wird gezeigt, wie die Bibel richtig oder falsch benutzt werden kann. So heißt z. B. „Es ist antijüdisch, wenn Altes Testament und Jesus, wenn Altes Testament und Neues Testament gegeneinander ausgespielt werden...“ Auch die im Christentum vielfach vorhandenen Vorurteile gegenüber jüdischen Gruppen oder jüdischer Theologie kommen zur Sprache. Beispielsweise kommt der Herausgeber zu der These: „Wer ‚Pharisäer‘ als Schimpfwort mit den damit verbundenen negativen Vorstellungen benutzt, macht sich der Lüge schuldig“. Ein eigenes Kapitel ist Jesus als einem Juden gewidmet. Aktuelle Texte aus Kirchensynoden und Bischofskonferenzen weisen den Weg zu einem bleibenden und sich entwickelnden Dialog zwischen Christen und Juden.

Zu 3.: Grundgebete aus dem Judentum, wie das 18-Gebet oder das Kadisch und fundamentalistische religiöse Praktiken, wie z. B. die Verpflichtung zum gerechten Teilen, helfen, die religiöse Atmosphäre des Judentums zu erahnen. Ausführlich wird die Erziehung jüdischer Kinder in Tora-Schule und deren gottesdienstliche Fortführung in der Synagoge beschrieben. Unter anderem wird dabei die Schulordnung des großen Maimonides zitiert, die deutlich macht, daß der Lernprozeß eines Juden zeit-

lebens nie zu Ende ist. Neben dem Lernen steht das Feiern. Die jüdischen Hauptfeste werden auf anschauliche Weise erklärt. Zitate aus Texten des Judentums füllen die Beschreibung von Herkunft und Bedeutung der Feiertage mit Leben. Als wichtigster Idee innerhalb der Bibel und innerhalb des späteren Judentums wird der Feier des Sabbats dabei besondere Bedeutung beigemessen. Der Aufbau des Materials orientiert sich an den Themen des schulischen Lehrplans, führt allerdings weit darüber hinaus. Zahlreiche Hinweise auf die Einsatzmöglichkeiten in den jeweiligen Schulstufen helfen bei der Suche nach geeignetem Material für den Unterricht. Die optische Aufbereitung mit Frage und Thesenkästen bis hin zu fertigen Arbeitsblättern laden zum didaktischen Gebrauch geradezu ein. Insgesamt zeugt das Werk von höchster Sachkompetenz und auch von pädagogischem Gespür.

Wolfgang Baur

Roland Gradwohl

Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen

Calwer Taschenbibliothek 37/38, Stuttgart 1995 (2. veränderte Auflage), 2 Bde, 667 S., kt., DM 78,00.

Wir leben in einer Zeit, in der die christliche Theologie nicht nur das Erste Testament, sondern auch den Eigenwert seiner jüdischen Rezeption und Auslegung wiederentdeckt und sich auf die Frage einläßt, was Christen vom Judentum lernen können. Zugleich stellen wir oft beschämt und selbstkritisch fest, daß wir vom Judentum und von jüdischer Schriftauslegung eigentlich wenig wissen und erst recht kaum konkrete Anschauung davon haben.

Die beiden umfangreichen Bände von Roland Gradwohl (insgesamt über 1200 Seiten) füllen hier eine bedeutende Lücke — und sind als Taschenbücher auch für Predigerinnen, Religionslehrerinnen etc. erschwinglich. Ausgelegt werden die Predigttexte des 3. bis 6. Jahrgangs der jüdischen Perikopenordnung. Die Beiträge zu den einzelnen Texten haben alle den gleichen Aufbau: Text — Text im Kontext — Leitworte des hebräischen Textes — Text in der Exegese — Wegweisung für unsere Zeit. Der größte Reichtum besteht in den zahlreichen Zitaten und Verweisen auf die jüdischen Kommentare und Auslegungen über einen Zeitraum von 2000 Jahren. Das Wort der Weisen Israels „Siebzig Gesichter hat die Tora“ wird auf diese Art höchst anschaulich gemacht, und wer sich auf die für uns oft ungewohnte Form der Textauslegung einläßt, entdeckt auch in den Texten selbst Neues.

Problematisch an diesen beiden Bänden finde ich zwei Dinge: Erstens hat der Verlag die Neuauflage der ur-

sprünglich vier Bände nicht seriös gemacht. Erst beim Suchen entdeckt man, daß in der Mitte der Bücher die Seitenzahlen nochmals bei 1 beginnen und stößt auf das Inhaltsverzeichnis für den hinteren bzw. auf das Stellenregister für den vorderen Teil des Buches. Ein Hinweis auf diesen Sachverhalt wäre das absolute Minimum. Zweitens gibt Gradwohl zwar eine geschichtliche Einführung in die jüdische Schriftauslegung und verweist auf die jeweilige zeitgeschichtliche und kulturelle Verankerung der verschiedenen Auslegungen. Aber bei seiner Darbietung der konkreten Einzeltraditionen ist von dieser historischen Einwurzelung wenig zu spüren, so daß die ausgewählten Zitate oft etwas „Steinbruchartiges“ und gelegentlich auch Zufälliges haben. Das ist wohl eine Konzession an den Willen zum Überblick und zur Berücksichtigung einer faktisch unüberblickbaren Fülle von Texten.

Trotz dieser Einschränkungen sind die beiden Bände ein nützliches Arbeitsinstrument für jene, die über die christliche bzw. historisch-kritische Auslegungstradition ersttestamentlicher Texte hinausblicken wollen auf den reich gedeckten Tisch jüdischen Lebens aus der Bibel.

Daniel Kosch

Jonathan Magonet

Wie ein Rabbiner seine Bibel liest

Gütersloher Taschenbücher 1440, Gütersloh 1994, 239 S., kt., DM 29,80.

Der Verfasser, Rabbiner und heute Direktor des (liberalen) Leo Baeck College für Jüdische Studien in London, das rabbinische und akademische Forschung miteinander zu verbinden sucht, ist der geborene Vermittler zwischen der 2000jährigen Tradition jüdischer Schriftauslegung und unserer historisch-kritischen Bibelwissenschaft, die er ebenso kennt: er promovierte bei Prof. Rolf Rendtorff in Heidelberg über die literarische Struktur des Buchs Jona und wirkt seit über 25 Jahren an der Jüdisch-Christlichen Bibelwoche im Hedwig-Dransfeld-Haus in Bendorf mit. Sein Humor und Witz wie sein Enthusiasmus für die Bibel vermögen eine plastische Ahnung zu vermitteln, „wie ein Rabbiner die Bibel liest“, besser: sie *auch* lesen kann.

Es ist kein festgeschriebenes, autoritatives, sondern weit mehr ein dialogisch-umgängliches, erstaunlich für uns Heutige und unsere Fragen offenes, sehr persönlich gewonnenes Bild der Bibel, das uns in der Optik Magonets entgegentritt — weit weniger dogmatisch oder gesetzlich festgelegt als jenes Bibelbild, das sich unsereiner unter den Anfragen und Schlägen der historisch-kritischen Exegese zurechtgelegt hat. Und nicht von ungefähr ist sein Anliegen, „etwas von dem Spaß und von der Span-

nung bei der Entdeckung und Selbstentdeckung... spürbar werden (zu) lassen“, die er selbst bei seiner Annäherung an die Bibel erfahren hat; und dieses Anteilgeben will hier „möglichst auf eine Art und Weise“ geschehen, „die dem Leser Raum läßt für eigene Forscherfreuden“ (22). Solches demonstriert der Autor überzeugend in einer Reihe locker formulierter Einzelbeiträge, die er in einen eher grundsätzlichen Teil A „Lesen lernen“ und einen mehr inhaltlich bestimmten Teil B „Die alten Fragen, die alten Antworten“ aufgliedert.

Bei aller Fülle und Buntheit des Erzählten und Dargelegten (u. a. über die Nichtbeachtung jüdischer Speisegesetze oder über die Tricks, die Autobenutzung zum Synagogenbesuch am Sabbat zu vertuschen) fällt im Blick auf die Eigentümlichkeit jüdischer Bibelauslegung — im Unterschied zu der uns vertrauten — dies besonders auf: 1. wie stark die jüdische Auslegung vom genauen sprachlichen Wortlaut ausgeht und diesen von seinen Parallelen und Entsprechungen innerhalb der hebräischen Bibel zu verstehen sucht („Intertextualität“); 2. die ungeheure Bandbreite, die Weite und Vielfalt unterschiedlicher Auslegungsansätze in der rabbinischen Literatur („Die Tora hat siebzig Gesichter“); 3. das Studium der Tora im intensiven Gespräch mit einer 2000jährigen Auslegungstradition — gesehen als „der machtvolle Ausdruck einer Liebe, die die Generationen umspannt“ und die alle, die die Tora weitergeben oder sie empfangen, in einem „Gasthaus der Geschichte“ versammelt (J. D. Soloveitchik); 4. die jüdische Überzeugung, daß die Tora „in der Sprache der Menschen spricht“, was u. a. heißt, daß bei der Auslegung eines Textes der „gesunde Menschenverstand“ nicht außer acht gelassen werden darf; 5. die Einräumung, daß die Bibel sich selbst ständig in Frage stellt und schon von ihrem Inhalt her die Selbstkritik zum Gesetz erhebt (vgl. Am 5,23-24) und es somit „keine Garantie“ gibt, „daß das Wort Gottes korrekt aufgenommen wird, nicht einmal vom ‚qualifiziertesten‘ Hörer“: gerade der Streit zwischen Prophet und Prophet um das wahre Wort Gottes nötigt dazu, sich ein „eigenes Urteil“ über die Qualität einer prophetischen Aussage zu bilden; 6. selbst die Einheit und Einzigartigkeit des biblischen Gottes tritt uns „in mannigfaltigen Bildern“ entgegen, „in Termini, die offenbaren, und in Termini, die verbergen“, so daß zwischen uns und jenem Gott „viele Schichten der Tarnung und Täuschung“ liegen...

Aber solche vermeintlichen „Relativierungen“ gegenüber der Verbindlichkeit des biblischen Textes sind für Magonet nicht Ermäßigungen seines Anspruchs oder die Schwächung seines Ansprechen-Könnens, sondern eher

die Einladung zum Dialog und zum Suchen einer eigenen Antwort: „Der Gott der hebräischen Bibel ist für uns lebendig durch das vielfach gebrochene Zeugnis all dieser Menschen — so fehlbar und unzulänglich sie auch gewesen sein mögen... Doch durch sie und durch das, was sie uns überliefert haben, besitzen wir, wenn auch keine Vorstellung von Gott, so doch zumindest einen schattenhaften, unsere Neugier weckenden Eindruck, ein Gefühl von dieser Macht, die ihr Leben, ihre Geschichte, ihr Schicksal bestimmt hat. Diese Überlieferung hält uns noch heute in Atem und fordert uns heraus, und sie verlangt noch immer mit gleicher Dringlichkeit eine Antwort von uns.“ (228f)

Rolf Baumann

Ulrike Bechmann/Mitri Raheb (Hg.)

Verwurzelte im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum

Knecht Verlag Frankfurt a.M. 1995, 240 S., kt., DM 20,00.

„Wir hoffen, daß diese Einführung anregt, palästinensische ChristInnen näher kennenzulernen und mit ihnen ein Gespräch aufzunehmen. Denn ihre Wurzeln im Heiligen Land sind auch unsere Wurzeln, und ihre Geschichte ist von unserer Geschichte nicht zu trennen.“ Dieser Hoffnung geben die Herausgeberin und Herausgeber eines Buches Ausdruck, das in 18 kurzen Beiträgen in tatsächlich anregender und vielgestaltiger Weise in eine komplexe Realität einführt. Die AutorInnen sind: Paul Löffler, Mitri Raheb, Rafiq Khoury, Paul E. Hoffmann, Ulrike Bechmann, Ottmar Fuchs, Rainer Zimmer-Winkel, Rana Khoury, Viola Raheb, Hans-Jürgen Abromeit und Maged Nassar. In zwei Interviews geben die Politikerin Hanan Ashrawi und der Arzt Lada'a Antwort. Das palästinensische Christentum ist geprägt durch konfessionelle Aufsplitterung als Folge einer fast zweitausendjährigen Okkupationsgeschichte und durch die Auswanderung der wesentlich orientierten christlichen PalästinenserInnen unter dem Druck der letzten, israelischen Okkupation, so daß heute vom Aussterben der ChristInnen in Palästina gesprochen werden muß. Dies wird nicht nur durch aktuelles statistisches Material belegt und in historischen Überblicken aufgezeigt, sondern vor allem in kreativer, weiterführender theologischer, feministischer und pädagogischer Weise bedacht. Bisherige Ansätze kontextueller Theologie in Palästina, die sich besonders mit der Frage des Landes und der Gerechtigkeit beschäftigte, werden zusammengefaßt (Hingewiesen sei auf: ATEEK S. N., Recht, nichts als Recht!. Entwurf einer palästinensisch-christlichen Theologie, Exodus-Verlag, Fribourg/Brig

1990; RAHEB M., Ich bin Christ und Palästinenser. Israel, seine Nachbarn und die Bibel [GTB 1307], Gütersloh 1994) und im Hinblick auf ökumenische und interreligiöse Verständigung und die Bedeutung kontextueller Theologie (ein neues Wort für Befreiungstheologie) überhaupt, also auch für uns, fortgeführt. Daß, wenn Theologie konkret wird, vor allem Frauen die Subjekte einer kontextuellen Theologie sind, zeigen die Beiträge der zweiten Buchhälfte. Unter anderem wird dem deutschen LeserInnenpublikum erstmals ein geschichtlicher Überblick über die Frauenbewegung in Palästina geboten und aus den heißen Auseinandersetzungen um den Weltgebetstag der Frauen aus Palästina 1994 ein Fazit gezogen (vgl. dazu ausführlich: Deutsches Weltgebetstagskomitee [Hg.], Dokumentation zum Weltgebetstag 1994 aus Palästina. Verfasserin: Stephanie Klein, Klens-Verlag Düsseldorf 1995), das uns christliche EuropäerInnen betrifft. Dieser Teil macht aber auch deutlich, daß jede Theologie — und sei sie noch so biblisch — toter Buchstabe bleibt, wenn sie die Diakonie nicht kultiviert. Thomas Staubli

Günter Stemberger

Pharisäer, Sadduzäer, Essener

Stuttgarter Bibelstudien 144, Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1991, 144 S., kt., DM 35,80.

Wer sich in der Umwelt des Neuen Testaments nur ein wenig auskennt, kennt die Namen der jüdischen „Religionsparteien“ Pharisäer, Sadduzäer und Essener. Auch interessierte Laien glauben, diese Gruppen zumindest grob beschreiben zu können: die Sadduzäer als großbürgerliche Partei, die mit den Römern kollaborierte, die Pharisäer als Bewegung der Frommen, die nach einem strengen Reinheitsideal lebten. Solche Klischees, die auch in jüngeren Einführungen zur neutestamentlichen Zeitgeschichte immer wieder verbreitet werden, sind den Experten längst fragwürdig geworden. Einer von ihnen ist der Wiener Judaist Günter Stemberger. In seinem Buch überprüft er Hypothesen, die als Forschungskonsens gelten, mit dem ernüchternden Ergebnis, daß wir über Sadduzäer, Pharisäer und Essener weit weniger wissen als oft angenommen.

Viel zu wenig beachtet wird nach S., daß die Begriffe Pharisäer, Sadduzäer und Essener erstmals im Neuen Testament und bei Flavius Josephus erscheinen, die ältesten Quellen also in einer Zeit verfaßt sind, als diese Gruppen bereits nicht mehr existierten oder sich zumindest auflösten. S. sichtet daher zunächst die Quellen. Besonders im rabbinischen Schrifttum hält S. nur wenige der sowieso seltenen Stellen für historisch verwertbar.

Bei den Lehren stellt S. fest, daß es zwischen Pharisäern und Sadduzäern — trotz ihrer oft kolportierten Gegnerschaft mehr Gemeinsames als Trennendes gab. Ferner stellt er in den rabbinischen Zeugnissen überraschende Parallelen zwischen Qumran und Sadduzäern fest. S. läßt offen, ob dies auf gemeinsame Ursprünge, die priesterliche Prägung beider Gruppen oder einer fälschlichen Gleichsetzung durch die Rabbinen beruht.

Nicht selten sieht man in den Hasidäern der Makkabäerbücher die Vorläufer von Pharisäern und Essenern. S. weist nach, daß die wenigen Stellen, die die Hasidäer erwähnen, die These nicht decken. Daß Josephus selbständige Erzählungen frei assoziierend in den Kontext seiner „Jüdischen Altertümer“ eingeordnet hat, zeigt S. bei Texten, die die „Religionsparteien“ bereits in der Zeit der Makkabäer und frühen Hasmonäer ansiedeln. Schließlich problematisiert S. die verbreitete Annahme einer Kontinuität zwischen Pharisäern und Rabbinen. Gerade die frühen Texte der Mischna seien eher von priesterlichen Interessen bestimmt.

Das Buch von S. ist ein wichtiger Beitrag zur Rekonstruktion von Geschichte und Eigenart jüdischer Gruppen der griechisch-römischen Zeit. Kritische Anfragen haben auch Peter Schäfer zu den Pharisäern und Roland Bergmeier zu den Essenern formuliert. Die Diskussion ist dringend weiterzuführen.

Klaus-Stefan Krieger

Judith Plaskow

Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie

Edition Exodus CH-Luzern 1992, 318 S., kt., DM 45,80. (Original: Standing again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective, Harper & Row, San Francisco 1990)

„Da wir auf die Schaffung eines feministischen Judentums hinarbeiten, als Teil eines größeren Kampfes auf eine gerechtere Welt hin, setzen wir unser kleines Stück in ein Mosaik ein, das schließlich ein neues Muster zeigen wird — eine neue religiöse und soziale Ordnung.“ (278) Mit diesem Satz, der den Rahmen ihrer jüdisch-feministischen Theologie bildet, schließt Judith Plaskow ihr Buch *Und wieder stehen wir am Sinai*. Die Autorin ist Assistenzprofessorin für Religious Studies am Manhattan-College/New York und betrachtet sich als aschkenasische Reformjüdin als Teil einer Minderheit in den USA. Daher bezeichnet sie ihre Theologie als einen Mosaikstein, der ihren spezifischen Kontext widerspiegelt und von feministischen Positionen aus anderen Kontexten korrigiert und diskutiert werden kann.

Im Mittelpunkt ihrer jüdisch-feministischen Theologie steht die kritische Reflexion der zentralen Kategorien jüdischen Denkens: Tora, Israel und Gott. Plaskow betont dabei ihr aktives Verwurzelte in der jüdischen Tradition, in ihrer Geschichte und ihren Texten, die sie auf patriarchale Denk- und Handlungsmuster hin untersucht. Ihre Haltung beschreibt sie als kritische Freiheit der Bibel gegenüber, deren Anliegen und Standpunkte sie für wert hält, sich mit ihnen auch aus feministischer Perspektive auseinanderzusetzen. Die Hermeneutik des Verdachts und des Erinnerns, die Elisabeth Schüssler Fiorenza für die feministische Rekonstruktion neutestamentlicher Texte fordert, findet hier Aufnahme und Anwendung: die kritische Überprüfung aller traditionellen Quellen auf Sexismus und gleichzeitig das Erinnern an das Befreiungspotential eben jener für die Identität des jüdischen Volkes konstitutiven Quellen. Plaskow sieht das Ziel ihrer feministischen Arbeit als „die Befreiung aller Frauen und aller Völker“ (19) umfassend und auf die „Schaffung einer Gesellschaft, die nicht länger Verschiedenheit in Beziehungen von Überlegenheit und Unterordnung konstruiert“ (19), ausgerichtet. Im Kontext jüdischer Tradition bedeutet das die Einbeziehung der Gesamtheit jüdischer Erfahrung, also der Erfahrungen von Männern und Frauen, in einen Reformprozeß, der sich ganz im Sinne der jüdischen Traditionen der Befreiung und Leidenschaft für Gerechtigkeit auf alle Lebensbereiche erstreckt.

Grundlegend für Plaskows feministische Analyse des traditionellen Judentums ist das „Hören des Schweigens“ (25) von Frauen in biblischen Texten, in Recht und Liturgie. Die von Simone de Beauvoir beschriebene patriarchal geprägte Sicht auf Frauen als „das andere Geschlecht“ (26) sieht Plaskow auch im Schweigen der jüdischen Frauen bestätigt: Sie waren anwesend und wirkten an der Geschichte mit, aber sie definierten nicht, was es heißt, jüdisch zu sein. Ihre Sicht auf Tora, Israel, Gott und — davon ausgehend — auf Sexualität ist nicht auf eine Weise in diese zentralen jüdischen Kategorien eingeflossen, daß sie die „andere“ Hälfte des jüdischen Volkes angemessen repräsentieren. Ausgehend von dieser sachlichen Bestandsaufnahme ihrer eigenen religiösen Tradition formuliert die Autorin ihre Forderung nach einem neuen und vollständigen Verständnis von Tora, nach einer neuen Auffassung von Israel, die Frauen für sich selbst reden läßt und nach einer veränderten Weise des Redens von Gott, die nur aus der Neudefinition jüdischen Menschseins heraus entstehen kann. Die unterschiedlichen historisch, kulturell und sozial bedingten Erfahrungen von Frauen, die Wahrnehmung ihrer Realitäten, Gedanken und Gefühle

bilden für Plaskow die Basis ihrer Reflexion über Tora, Israel und Gott, über Sexualität und — als Ausblick und Verpflichtung — die Heilung der Welt.

Der Tora als „Aufzeichnung des Ringens um Gott eines Teils des jüdischen Volkes“ (59) kommt nach Plaskow eine das jüdische Selbstverständnis konstituierende Rolle zu, indem sie die jüdische Geschichte in jeder Lesung aufs Neue lebendig ins Gedächtnis ruft und die Gegenwart so mit der Vergangenheit verbindet. Frauen waren immer Teil der jüdischen Gemeinschaft und der Geschichte, daher ist eine Rekonstruktion des bisher unsichtbaren Lebens, Lehrens und Handelns jüdischer Frauen durch Geschichtsschreibung, Midraschim und Liturgie notwendig, um die Vollständigkeit der Geschichte zu gewährleisten. Diese Rekonstruktionsarbeit versteht Plaskow als Fortführung rabbinischer Geschichtsschreibung in Form von Midraschim, die „nicht eine Verletzung des historischen Kanons, sondern eine Veranlassung zum Engagement für die Fruchtbarkeit und Relevanz biblischer Texte“ bedeuten, um „gemeinsam die verborgene Hälfte der Tora aufzudecken.“ (84f)

Um „ein neues Konzept der Gemeinschaft“ (105) geht es in der Auseinandersetzung Plaskows mit Israel als der jüdischen Gemeinschaft in der Diaspora und im modernen Staat. Die traditionelle jüdische Beziehung zu Gott beschreibt sie — ausgehend von der Exoduserfahrung — als in der Gemeinschaft erfahren. Menschsein heißt dann, Teil der Gemeinschaft sein, die ihre Werte und Charakteristika definiert. Aufgrund der Feststellung, daß Frauen nicht gleichberechtigt an der Gestaltung der Kategorie Israel beteiligt waren und sind, fordert Plaskow hier über die Gleichberechtigung der Frauen hinaus die Veränderung des gesamten sozialen Gefüges. In der jüdischen Gemeinschaft sollen sich die Verschiedenheit von Frauen und Männern, einzelner Menschen und Gruppierungen nicht in Hierarchien niederschlagen. Vielmehr ist die Gleichstellung aller Menschen und eine gemeinsame „Formulierung der kulturellen und religiösen Normen und Werte“ (127) das Ziel. An die Stelle des traditionellen Konzepts der Erwählung des jüdischen Volkes stellt die Autorin in diesem Zusammenhang das Konzept der Verschiedenheit, in dem Grenzen Orte der Berührungen werden können: „Nicht im Erwähltsein, das uns davon abschirmt, sondern im Verschiedensein, das sich der Verschiedenheit öffnet, finden wir den Gott Israels, den Gott jedes einzelnen Volkes und aller Völker.“ (139)

Auf dem Hintergrund einer feministischen Transformation von Tora und Israel geht es schließlich um jüdisches Reden von Gott als Anstrengung, Gotteserfahrung zu schaffen, zu bewahren und mitteilbar zu machen. Plas-

low belegt anhand biblischer Quellen, daß traditionelles jüdisches Reden von Gott in einer androzentrischen und von männlichen Metaphern für Gott geprägten Sprache geschieht, in der sich die patriarchalen Verhältnisse der Gemeinschaft und damit das Schweigen der Frauen spiegeln. Die Autorin weist auch auf die Bedeutung religiöser Symbole für die Weltansicht einer Gemeinschaft und ihre soziale Ordnung hin: gesellschaftliche Realität spiegelt sich im Reden von Gott, während wiederum androzentrisches Reden von Gott die Gestalt einer Gemeinschaft mitprägt. Notwendig sind hier veränderte Gottesbilder, die ihre Wurzeln in der Tradition haben, die Erfahrungen von Frauen und Männern ausdrücken, die also umfassend auf die „Wirklichkeit Gottes“ hinweisen und die „Möglichkeit religiöser Erfahrung“ (168) in der Gemeinschaft eröffnen, um „den langen Prozeß des jüdischen Ringens um Gott“ (169) weiterzuführen.

Die Verzahnung der Kategorien Tora, Israel und Gott, ihre Bedeutung für die traditionelle Sicht auf Sexualität und eine feministische „Theologie der Sexualität“ (205) sind darüber hinaus Themen, die Plaskow anspricht, um abschließend ihre Vision von der „Heilung der Welt“ (249) darzustellen. Die jüdischen Traditionen der sozialen Gerechtigkeit und der Einhaltung sinnvoller Ordnungen als umfassende Glaubenspraxis werden von ihr aufgenommen, um zu zeigen, daß es in ihrer jüdisch-feministischen Theologie um Veränderungen in allen Lebensbereichen gleichermaßen geht, wobei bewahrens-werte Traditionen und Veränderungen einander ergänzen. Heilung der Welt bedeutet Befreiung aller Menschen und der Erde und bedarf „des Engagements, der Klarheit und der Vision“ (277) in kleinen und großen Gemeinschaften, um verwirklicht werden zu können.

Mit Judith Plaskows Buch liegt eine sachlich-engagierte und durch kritische Anteilnahme geprägte Innenansicht der jüdischen Tradition aus feministischer Perspektive vor. Im Spannungsfeld von ‚traditionellem‘ Judentum und feministischer Theologie gelingt es der Autorin, beides sinnvoll zu verbinden, wo es möglich ist, und Schritte der Neugestaltung zu wagen, wo es ihr notwendig scheint. Seine Stärke bezieht das Buch nicht zuletzt aus der konsequenten Offenlegung der hermeneutischen Voraussetzungen und Methoden, die zu einer präzisen und transparenten Diskussion der angesprochenen Themen führt. Für die Exegese des Ersten und des Neuen Testaments im christlichen Kontext leistet Judith Plaskow einen unverzichtbaren Beitrag zum differenzierten Verständnis und zur Wertschätzung jüdischer Tradition in ihrer Eigenständigkeit und als Wurzel christlicher Identität. Beate Wehn

Jakob J. Petuchowski Mein Jüdissein. Wege und Erfahrungen eines deutschen Rabbiners

Herder Spektrum 4092, Freiburg 1992, 154 S., kt., DM 15,80.

Da das Judentum primär eine Lebensform und nicht eine „Lehre“ oder gar eine „religiöse Theorie“ ist, eignet sich der biographische Zugang besonders gut, es kennenzulernen. Zudem ist der Lebensweg des 1991 verstorbenen Rabbiners alles andere als langweilig verlaufen. 1923 in einer deutschen orthodoxen Familie in Berlin geboren, führte ihn sein Weg über die Kindheit in Nazi-Deutschland mit sechzehn Jahren an ein rabbinisches College nach Glasgow, später zu weiteren Studien nach London, wo er Schüler des liberalen Rabbiners Leo Baeck war. Später lehrte er am Hebrew Union College in Cincinnati, von wo aus er zahlreiche Reisen nach Deutschland unternahm und dem jüdisch-christlichen Dialog wichtige Impulse verlieh.

Lebensgeschichtlich verankert spricht das Buch aber auch Grundthemen des Jüdisseins an: Gott, die Tora, Israel, aber auch das Verhältnis zum Neuen Testament und zu Deutschland. Und all diese Themen werden vor dem Hintergrund der großen religiösen Vielfalt des Judentums entfaltet, so daß auch seine Vielstimmigkeit anschaulich wird.

Das gut lesbare Buch halte ich aus mehreren Gründen für eine sehr gelungene und wichtige Einführung ins Judentum: Präzise, durchwegs spannend und anschaulich erklärt es viele geschichtliche und theologische Sachverhalte, seien es nun die Bedeutung des Midrasch, verschiedene Formen und Auffassungen der Tora-Auslegung oder die Unterscheidungen und Übergänge zwischen orthodoxem, konservativem, liberalem und Reform-Judentum. Zudem konfrontiert es die Leserinnen und Leser mit einem weltoffenen und kritischen Judentum, das eine Vorliebe für die Forderungen der Vernunft hat, ohne die persönliche Frömmigkeit und das Aufrechterhalten der Tradition preiszugeben. Für Petuchowski ist das Jüdissein eine „Glaubensfrage“ — und er weigert sich, sich die Art seines Jüdisseins entweder von Antisemiten oder von Zionisten vorschreiben zu lassen, indem er es primär „ethnisch“ oder „politisch“ definiert. Und schließlich ist das Buch ein eindrückliches Zeugnis für das nach Auschwitz fast inexistent gewordene deutsche Judentum, das diese schreckliche geschichtliche Zäsur zwar ernst nimmt, aber weder das eigene Jüdissein noch das Christentum auf Auschwitz fixiert.

Für Petuchowski ist das Neue Testament eine der in der Tradition erwähnten siebenzig Arten, die Tora zu erklä-

ren, aber er vermeidet es, das Christentum jüdischer zu machen, als es ist: „Die einzelnen Religionen sollten in ihren Gottesdiensten bei ihren eigenen heiligen Schriften bleiben, um ihren historischen Charakter zu bewahren. Das bedeutet ganz und gar nicht, daß man es dem lieben Gott verwehrt, sich anderen Menschengruppen in immer neuen Gottesbünden zu offenbaren. Ich kann ja die Frau meines Nachbarn hübsch finden, ohne sie unbedingt mit mir nach Hause führen zu wollen.“ So ist das gut lesbare Buch des deutschen Rabbiners auch ein Beitrag zu einer unverkrampften „jüdisch-christlichen Begegnung“, zu der er selbst unter anderem mit einem einmaligen Lexikon (zusammen mit Clemens Thoma) zum Thema beigetragen hat.

Daniel Kosch

Georg Röwekamp Israel, ein Reisebegleiter zu den heiligen Stätten von Judentum, Christentum und Islam

Herder Verlag, Freiburg 1994, 260 S., DM 39,80.

Der Autor, der selbst ein Jahr in Jerusalem gelebt und studiert hat, begleitet selbst viele Menschen mit unterschiedlichen Interessen auf Reisen durch Israel. Das merkt man seinem Buch an: Der Autor versucht nicht, mit statistischer Vollkommenheit jeden Winkel des Landes zu erwähnen, sondern legt den Augenmerk auf die Schwerpunkte, die bei einer ersten (und auch einer zweiten) Israelreise wichtig sind. Die einzelnen Orte werden, sortiert nach den Geschichtesepochen, in denen sie eine besondere Rolle spielten, dargestellt. Neben zeitgeschichtlichen, geographischen und archäologischen Auskünften finden sich die Bezüge der Orte zu den Bibeltexten und vielfach auch zu außerbiblischen Zeugnissen. Immer wieder werden „Grundsatzfragen“ geklärt, die an einzelnen Orten aufbrechen. Zum Beispiel erklärt der Autor, daß die Stadtmauern von Jericho mitnichten unter Trompetenschall zusammengestürzt seien und läßt dann die Frage, warum solche Auskünfte in der Bibel stehen und überliefert werden, durch Worte des Kirchenlehrers Origenes beantworten. Angesichts des kanaänischen Altares in Megiddo findet sich ein Exkurs über die Deutung der Welt in kanaänischen Mythen. Neben schwarz-weiß-Bildern und Skizzen finden sich auch eine Reihe phantastischer Farbaufnahmen. Landkarten, eine Zeittafel, Literaturempfehlungen und ein Orts-, Personen- und Sachregister ergänzen das Buch und machen es zu einem Hilfsmittel, das dem Israel-Reisenden mit bestem Gewissen empfohlen werden kann.

Wolfgang Baur

Thomas Söding

Mehr als ein Buch, Die Bibel begreifen

Herder Verlag Freiburg 1995, 448 S., geb., DM 49,80.

Der Professor für neutestamentliche Exegese in Wuppertal bietet mit seinem Werk keine Bibelkunde, sondern geht der Frage nach, was es mit dem Buch der Bücher, das sich in den meisten deutschen Bücherregalen findet, auf sich hat. Dabei nähert er sich der Bibel von außen nach innen: Zunächst reflektiert er das Phänomen des biblischen „Kanons“ und die Rolle, die die Bibel in der kirchlichen Wirklichkeit spielt. Gleich zu Anfang wird seine Position deutlich: Er bekennt sich zu einer eindeutig christlichen Perspektive, sieht aber Altes und Neues Testament wie zwei Brennpunkte einer Ellipse, die nur in ihrem Zusammenwirken die spannungsreiche Einheit der Bibel zur Wirkung bringen. In diesem Zusammenhang beschreibt er kritisch Beispiele der Verdrängung des Alten Testaments, der Hebräischen Bibel, sowie Formen der Vereinnahmung der Bücher Israels durch das Christentum. Thomas Söding beschreibt, welche Faszination von den Themen und der Sprachlichkeit der Hl. Schrift. ausgehen kann. Als Referenz dafür finden sich beispielsweise interessante Zitate von Rilke, Goethe, Hölderlin, Otto Schlegel zur Bibel. Äußerst anregend sind Aktualisierungen biblischer Themen wie z. B. der Vergleich der Dynamik im paulinischen Bild des Leibes für die christliche Gemeinde mit dem Gedicht „Der römische Brunnen“ von Konrad Ferdinand Mayer.

Nach den drei Grundsatzkapiteln durchwandert der Autor in vier thematischen Schritten Schwerpunkte der biblischen Botschaft. Dabei werden selbst in den Unterkapiteln jeweils in ausgewogener Weise Texte aus dem Alten und Neuen Testament gegenübergestellt. Das Thema „Würde des Lebens“ wird für das Alte Testament beispielsweise durch Psalm 8 vertreten. Als Antwort aus dem Neuen Testament läßt Thomas Söding Nikodemus und Jesus in Joh 3, 1-9 sprechen. Neben der thematischen Auswertung dieser Texte erhält der Leser gleichzeitig eine exemplarische Exegese und wird somit in das betreffende Biblische Buch ansatzweise eingeführt. Natürlich zwingt die komprimierte Form bisweilen zu Verkürzungen: Die Selbstverständlichkeit, wie beispielsweise über das unter Wissenschaftlern mehr als umstrittene „Apostelkonzil“ (Gal 2; Apg 15,1) gesprochen wird, überrascht für einen Neutestamentler. Doch — und das rechtfertigt die Darstellung — es geht dem Autor weniger um historische Details als um eine stimmige und auch für heute noch bedeutsame Darstellung der wesentlichen Verkündigungsschwerpunkte der Biblischen Schriften. Und dies ist in hervor-

ragender Weise gelungen. Wenn der Autor in seinem letzten Kapitel „Die Bibel — ein Lese-Buch“ an biblischen, literarischen und geschichtlichen Beispielen darstellt, wie wichtig es heute wieder ist, die Lektüre der Bibel als Grundvollzug der Kirche zu praktizieren, dann kann man nur hoffen, daß sich viele von seiner Bibelbegeisterung anstecken lassen. Sein Werk „Mehr als ein Buch“ macht jedenfalls „Appetit“ darauf. *Wolfgang Baur*

Jürgen Ebach / Richard Faber (Hg.)

Bibel und Literatur

Wilhelm Fink Verlag München 1995, 304 S., kt., DM 48,00.

Bibel und Kirche in einem Atemzug zu nennen ist nicht so selbstverständlich, wie es der Titel dieser Zeitschrift suggerieren mag. *Bibel und Literatur* ist eine Korrelation, die augenscheinlich näher liegt und die die dogmatische Domestizierung der Bibel immer schon hinter sich gelassen hat: Die Bibel ist Literatur, und sie hat in der Literatur mit ihren Gestalten und Geschichten weitergewirkt. Davon zeugt der vorliegende Band, den der Berliner Literatur- und Religionssoziologe R. Faber und der Paderborner Bibelwissenschaftler J. Ebach herausgegeben haben. Die 15 Beiträge, geordnet nach *Historisch-theoretische Überlegungen, Stationen neuzeitlicher Bibelrezeption* und *Bibel als Literatur*, offenbaren Fruchtbarkeit und Vieldeutbarkeit der Bibel gerade auch dann, wenn sie nicht primär als Glaubenszeugnis verstanden wird. Der Meinung von Faber, „daß die triftigsten und einschlägigsten Rezeptionen Neuen wie Alten Testaments bei Autoren zu beobachten sind, die (auch) im Widerspruch zur Bibel stehen“, ist nach der Lektüre des Bandes zuzustimmen. Biblische Texte gegen den eingefahrenen Strich zu lesen heißt nicht, sie gegen ihren Sinn zu lesen, es heißt, Unerwartetes zu finden, und das ist so häufig das am meisten zu Erwartende: das Jüdische.

Die Neigung, die Bibel in einem heilsgeschichtlichen Konstrukt zu erfassen, das notwendig auf die Kirche zuläuft, begleitet das Christentum von Anfang an. Das zeigt *H. Cancik* für die Antike am Übergang von der biblischen und jüdischen Geschichtsschreibung zur allegorischen Bibelauslegung der Christen. Aneignung bedeutete zugleich Enteignung der Juden von ihrer Geschichte, mit der Folge des Geschichtsverlustes für das Christentum selbst: es ist ihm nachbiblisch nicht mehr gelungen, die konkrete Geschichte in der Kategorien des Glaubens aufzuschlüsseln. *N. Wokart* stellt *Bibel, Hegel und Groschenroman* in eine Linie. Wird aus der Bibel nur eine Erlösungs*idee* entnommen, überdies mit der Zuspitzung, die Erlösung sei bereits eingetreten,

dann ist diese zur Trivialität führende Perspektive berechtigt, und man kann Wokarts Hoffnung nur teilen, daß durch den illusionären Charakter der Happy-end-Erlösung in den Groschenromanen sich die Idee selbst verabschiedet. Dagegen entzieht sich das Kreuz, wie *J. Mautner* mit den Kategorien Walter Benjamins und den Mitteln der dekonstruierenden Literaturtheorie aufweist, den christlichen Einordnungsversuchen ebenso wie der postmodernen Beliebigkeit; der Un-Sinn des Todes Jesu bleibt für Autoren wie George Täbori erhalten. *R. Faber* analysiert Benjamins Kafka-Deutung auf dem Hintergrund seiner hellenistischen, christlichen und jüdischen Provenienz in einer äußerst anregenden Studie, die die Verschränkung und Deutungskraft religiöser Motive in einer nachreligiösen Situation zeigt.

Wird die Bibel als Literatur geltengelassen, als Netz von Geschichten, die sich gegenseitig ergänzen, widersprechen, wiederholen und fortzeugen, dann kann sie beziehungsreich in jede Zeit hineingestellt werden. Die Beiträge von *A. Hillach* über die dramatische Dichtung des spanischen Barockdichters Calderon, von *A. Assmann* über den Kampf zwischen antiker und biblischer Literatur im puritanischen England, von *H. Münkler* über die Verwendung von Moses, David und Ahab in der politischen Theorie der frühen Neuzeit belegen das je auf ihre Weise. *G. Hartung* führt vor Augen, wie Heinrich Heine, ohne doch gläubig zu sein, die Bibel zur kritischen Deutung der politischen Bewegungen seines Jahrhunderts heranzieht; dabei werden ihre Motive charakteristisch abgewandelt. Gleich zwei spannungsvoll zueinander stehende Aufsätze beschäftigen sich mit dem Josef-Roman von Thomas Mann: *H. Kurzke* findet einen Grund für Manns Antifaschismus in dessen Lektüre der Väter- und Josefsgeichten, obwohl Mann zunächst nach „mythischen“ Vorbildern suchte, die sein eigenes Leben rechtfertigen können; *E. Drave* identifiziert den Josefsroman als „Judenroman“ weniger wegen des Inhalts als wegen der Nähe Manns zur jüdischen Bibelauslegung. Literatur als Midrasch: das trifft vor allem auch für Elie Wiesel zu, dessen Werk *Le Crépuscule*, au loin *G. van den Berg* analysiert.

Wenn Literatur Midrasch sein kann, dann, weil der Midrasch bzw. die Bibel selbst literarisch ist. *W. Dietrich* geht dem David-Goliath-Erzählzyklus im Samuelbuch und seinen neuzeitlichen Rezeptionen nach, *W. Schottroff* untersucht J. G. Herders religionsgeschichtlich orientierte Lektüre der Urgeschichte. Zugleich hoch aktuell und tief hineingedacht in die Schrift als sui ipsius interpret ist *J. Ebachs* Beitrag über das Buch Rut.

Es ist hier nicht möglich, die einzelnen Beiträge mit ihrem oft abundantem Wissen und ihren überfließenden Erkenntnissen genauer zu würdigen. Einige gemeinsame

Grundlinien sollen aber herausgestellt werden, die zugleich die von den Herausgebern betonte Gesprächsfähigkeit der so unterschiedlich ansetzenden Beiträge miteinander unterstreichen: Die Bibel steht, wo sie auf die Literatur wirkt, in einem Mit- und Gegeneinander zu den Motiven der antiken Religion. Athen, Jerusalem und Rom bilden die Koordinaten des Fortlebens der Bibel in der Geschichte. Dabei ist die jüdische Bibelauslegung einer wirkmächtigen literarischen Weiterführung fähiger als die christliche, deren dogmatische Konstruktionen stets antijudaistisch ausfielen. Im Blick auf das Verständnis des Midraschs bzw. der Bibel als Literatur und der Literatur als Midrasch der Bibel werden bedenkliche Vorentscheidungen und erhebliche blinde Flecken der christlichen Exegese ansichtig. Für ihre VertreterInnen ist dieser Band ein Aufruf zum Umdenken! Wohl selten ist ein christlicher Bibelwissenschaftler der Eigenlogik der biblischen Schriften — der Logik der Wiederholung, der verändernden Erinnerung, Vernetzung, Korrektur und damit Vergegenwärtigung — näher gekommen als J. Ebach in seinem genannten Beitrag über Rut. Man möchte eine neue Epoche der Exegese damit datieren! Die Konsequenzen für das theologische Denken, für die Christologie vor allem, sind umstürzend (und ganze Serien von Unterichtsreihen sind allein aus diesem Beitrag zu gewinnen). Und von da aus ist es nicht mehr weit zur Erkenntnis der Deutungskraft biblischer und religiöser Motive in einer Situation, in der das Wort Gott nicht mehr ausgesprochen werden kann und (jüdisch) der Haggada ihre Halacha abhandeln gekommen ist. R. Fabers Benjamin / Kafka Beitrag entdeckt eine profane Theologie, die exakt in unsere Zeit spricht, die kommen muß und kommen wird. Was auch immer aus den Kirchen, dem Christentum und dem Judentum werden wird, die Bibel wird nicht vergehen.

Thomas Ruster

Jürgen Werbick

Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis

Herder Freiburg-Basel-Wien 1994, 440 S., kt., DM 78,00.

Es ist ein ungewöhnlicher und überraschend reicher Entwurf einer Ekklesiologie, den Jürgen Werbick, Fundamentaltheologe bisher in Siegen und jetzt in Münster als Nachfolger von J. B. Metz, hier unter dem schlichten Titel „Kirche“ vorlegt — anregend nicht nur für das Studium, sondern auch für die „Praxis“, weil er auf viele brennenden Fragen der Gegenwart Antworten zu geben sucht: „Wie geht Kirche-Sein? Wie ‚ging‘ es, wie geht es nicht oder nicht mehr?“ Sein Interessenschwerpunkt ist „nicht das (unsichtbare) ‚Wesen‘ der Kirche“, sondern weit mehr „die span-

nungsreiche Kirchenerfahrung“, in der ja immer zugleich miterfahren wird, was die „menschlich-allzumenschliche“ Institution Kirche bestimmt und sie „eigentlich“ ausmachen müßte (41). Werbick ist auf diese Weise den Nöten sehr nahe, die viele von uns im Kontext von „KirchenVolksBegehren“ umtreiben.

Ungewöhnlich ist vor allem der Weg, auf dem der Autor die offenen Probleme der heutigen Kirche zu klären sucht: Es sind die (auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgenommenen) *biblischen Bilder* für die Kirche, vermeintlich längst ausgelegt und auch entsprechend ausgelagert, die aber anders als üblich „nicht als bildhafte Ausschmückung des in Begriffe zu Übersetzenden und so treffender Gesagten“, sondern als *Metaphern* verstanden werden, die unausschöpfbar und spannungsreicher als Begriffe sind und „immer nur aufgenommen und bedacht, niemals aber begrifflich ‚weggearbeitet‘ werden können“. Als die „Grundmetaphern für Kirche“, welche die Tradition immer wieder theologisch-begrifflich bearbeitet hat, *geben* sie auch heute noch *zu denken*, weil sie „Grundspannungen des Kircheseins“ gültig zum Ausdruck bringen und damit immer wieder neu vor die Frage stellen, wie diese Spannungen ausgehalten werden können und wie das in der konkreten Kirchenerfahrung so schwer miteinander vereinbare „zusammengehalten“ werden kann (11). Der „Beziehungsreichtum“ einer Metapher, der ihr von Haus aus eigen ist, in der begrifflichen Auslegung oft verloren ging, aber in neuen geschichtlichen Situationen erneut zur Expression drängt, ist in diesem Zusammenhang kostbar und oft der Hebel für weiterführende Klärung; Verengungen in Lehre und Praxis erweisen sich so immer wieder als Unverständnis und Mißverständnis der Eigenart metaphorischer Rede (12).

Ungewöhnlich, aber für diese spannungsreiche Sicht von Kirche konsequent und erhellend ist, daß Werbick die *Sakramente* als Ausdruck beziehungsreicher kommunikativer Praxis der Kirche in seine Darstellung einbezieht. Denn den jeweiligen Bildern kirchlichen Selbstverständnisses und ihrer Bild-Logik entspricht ein spezifisches Verständnis und eine konkrete Praxis der einzelnen Sakramente. Eucharistie z. B. nimmt im Rahmen einer Volk-Gottes-Ekklesiologie andere Aspekte an als im Kontext einer (womöglich eng amtsbezogenen) Leib-Christi-Ekklesiologie (13); ähnliches gilt für Taufe, Buße, Ehe . . .

Von diesen Voraussetzungen aus nimmt uns Werbick mit auf einen weiten Weg, der von einer tieferschürfenden Reflexion über „Gottes Unsichtbarkeit und die Unansehnlichkeit seiner Kirche“ ausgeht (Kap. I): Heutigen Trends entgegen hat die Kirche für Werbick „Medium der Sichtbarkeit

Gottes“ bzw. des Gottesgeistes zu sein; sie ist dies, „*insoweit* sie sich ihm öffnet und sich von ihm bestimmen läßt, den Weg Jesu Christi zu gehen, Weggemeinschaft in seiner Nachfolge zu sein“ (36); da aber auch die Kirche gegen „die ‚heimlich-unheimliche‘ Dynamik der Selbststilisierung“ nicht gefeit ist, ist ihr und ihren Selbstbildern gegenüber immer auch „Ideologiekritik“ notwendig (42) — mit Hilfe der biblischen Namen und Bilder für Kirche, die in den folgenden Kapiteln entfaltet werden und sich wie Folien übereinanderlegen.

Näherhin ist es die Metapher der „Exodusgemeinde“, die von der endzeitlichen Mahlgemeinschaft und der Christusbildung geprägt ist (Kap. II), in Spannung zu ihr das Bild von der „Stadt Gottes“ (civitas Dei), das für Herrschafts-ideologien anfällig ist (Kap. III), dann das ganz anders akzentuierte Bild vom „Volk Gottes unterwegs“ (Kap. IV); es fügen sich an die bergenden und doch zugleich statischen Bilder vom „Tempel des Heiligen Geistes“, vom „Haus“ und „Haushalt Gottes“ (Kap. V), die in sich abgründigen Metaphern von der Kirche als „Dirne“, „Braut“, „Mutter“, von „Schiff“ und „Arche“ (Kap. VI), das einflußreiche Bild vom „Leib Christi“, ursprünglich eine „Zeugnis- und Nachfolge-metapher“, die zur „Einforderung der Loyalität gegenüber dem Ober-Haupt und dem kirchlichen Amt überhaupt“ umgebogen wurde (Kap. VII), und schließlich die heute vielberufene und wenig eingelöste „Communio-Ekklesiologie“ (Kap. VIII). Das Kap. IX, das von der Kirche als „Grundsakrament“ handelt, legt sich wie eine letzte Folie über die bisher entfaltenen Bilder und unterstreicht noch einmal die Dimension des „Sichtbar-werden-Wollens“ des der Kirche anvertrauten göttlichen „Wortes“.

In diesem weiten Bogen biblischer Metaphern für Kirche, die je für sich und erst recht im wechselseitigen Mit- und Gegeneinander spannungsvoll sind, erörtert Werbick am jeweils geeigneten Ort die vielen offenen Fragen, die die Geschichte der Kirche bis heute bewegen: „Successio apostolica“, „Demokratisierung“, Hirt-Herde-Metaphorik, monarchischer Episkopat und Hierarchie, die Spaltung Klerus-Laien, die Rolle der Frau in der Kirche (bis hin zur Frage der Priesterweihe), das Problem der „Macht“ in der Kirche . . . Die Antworten Werbicks, von Sprache der Metaphern her gewonnen, überzeugen; aber sie bewegen sich so gut wie nie im einfachen Schwarz-Weiß, sondern sind ums „Zusammenbringen“ bemüht.

Der Nachteil dieses Vorgehens, wie Werbick selbst sieht (14) — m. E. durch die nicht immer klaren Kapitelüberschriften verschärft (dreimal „Gottes Volk“ in Kap. II-IV) —, liegt darin, daß Wiederholungen unvermeidlich sind, daß bestimmte Themen auseinandergerissen erscheinen

(ein Register sucht dies auszugleichen), daß nur schrittweise „ein zunehmend kontur- und beziehungsreiches Bild“ entsteht. Doch wer sich diesem weniger stringentsystematischen, sondern mehr induktiven, biblisch inspirierten Darlegungsstil aussetzt, der wird reich beschenkt: durch die souveräne, auch Kirchen- und Theologiegeschichte einbeziehende Sachkenntnis des Autors, sein um Gerechtigkeit bemühtes Urteil, die wohlthuende Präsentation des von ihm Gefundenen und Gesehenen, seine sprachliche und theologische Ausdruckskraft und die bei aller Kritik nie aufgegebene Überzeugung vom Sichtbarwerden des Gottesgeistes in der Kirche. Der theologische „Laie“ kann an diesem Buch theologisch urteilen und argumentieren und auch der Theologe „die“ (nicht an die) Kirche neu sehen und glauben lernen. Heinrich Fries, Werbicks Lehrer, hat es zurecht „ein Glanzstück theologischer Reflexion“ genannt.

Rolf Baumann

Jürgen Roloff

Die Kirche im Neuen Testament. Grundrisse zum Neuen Testament

NTD Ergänzungsreihe Bd. 10, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1993, 344 S., DM 58,00.

In den letzten Jahren ist die Diskussion um das Wesen und die konkreten Strukturen der Kirche — auch außerhalb der Fachwelt — mit großer Vehemenz erneut aufgebrochen. Dabei spielt auch die Rückfrage nach den maßgebenden Anfängen der Kirche und ihren damaligen Strukturen eine bedeutende Rolle, erhofft man sich doch gerade davon Impulse für die Gegenwart. Daß diese Rückfrage auch für den ökumenischen Dialog von kaum zu überschätzender Bedeutung ist, dürfte jedem ökumenisch Engagierten einsehlich sein. Wer hier zuverlässige und umfassende Informationen sucht, wird sie im oben angezeigten Werk von J. Roloff finden.

Kenntnisreich, detailliert, mit kritischem Blick die Texte selbst befragend und in konstruktiver Auseinandersetzung mit anderen Positionen breitet der Verf. vor dem Leser ein eindrucksvolles Bild der Entwicklungsgeschichte der Kirche aus, angefangen von der „impliziten Ekklesiologie“ des „vorösterlichen Jesus“ (15-57) über die „frühen Ansätze des Kirchenverständnisses“ (58-85) und das besondere paulinische Kirchenverständnis (86-143) bis zu der „ältesten Kirchenordnung“ in den Pastoralbriefen (250-267) und der in dieser Hinsicht sehr zurückhaltend wirkenden „Gemeinschaft der Freunde Jesu“ in den johanneischen Schriften (290-308). Ein Rückblick: „Vielfalt und Einheit des neutestamentlichen Kirchenverständnisses“ (310-323) faßt die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen knapp und übersichtlich zusammen.

Weit davon entfernt, einen (imaginären) „Idealtyp“ von Kirche oder ein allgemeines „Wesen“ der ntl. Kirche darstellen zu wollen, geht es R. gerade darum, die Vielfalt der Ansätze, der Entwicklungslinien und „Modelle“ in Bezug auf die Sozialgestalt der frühen christlichen Gemeinden aufzuzeigen. Dabei leitet ihn keineswegs primär ein sozialgeschichtliches Interesse. Sein besonderes Augenmerk gilt vielmehr den theologischen Aspekten, die letztlich auch für die sozialen Strukturen einer Gemeinde mitbestimmend sind. Mit Recht betont der Verf., daß zwar die „theologische(n) Vorstellungen über Wesen, Funktion und Gestalt der Kirche . . . von der Selbstwahrnehmung erfahrener kirchlicher Wirklichkeit ausgingen, dabei jedoch keinesfalls stehenblieben: in Anknüpfung *und* Widerspruch der eigenen Erfahrung mit der Kirche, sollte jeweils erfaßt werden, was Kirche nach dem Willen Gottes *ist*, und was sie darum auch sein *soll*“ (310). Folglich kommen auch die unterschiedlichen Theologien oder die theologischen Schwerpunkte bestimmter Gemeindeformen (oder auch „Schulen“) ausreichend zur Sprache (neben den paulinischen z. B. auch die des Mt, des Lk oder der Offb), so daß das eigenständige theologische bzw. ekklesiologische Profil der jeweiligen Gemeinde(verbände) erkennbar wird. R. bietet damit gleichsam einen breiten Ausschnitt einer biblischen Theologie des NT, der den Vorzug hat, die Verwurzelung der unterschiedlichen Theologien in den konkreten Gemeindeformen sichtbar zu machen.

Nach eigenem Bekunden des Verf. (13f) ist ihm das Verhältnis der Kirche zum Judentum und der zwischenkirchliche, ökumenische Dialog ein besonderes Anliegen. Man wird ihm nach der Lektüre dankbar bestätigen können, daß dies auch überall wohlthuend zu spüren ist. Ebenso dankbar werden die Leser und Leserinnen ihm auch für die wertvollen Literaturhinweise und für das Bemühen sein, die schwierige Materie in einer verständlichen Sprache darzustellen. Hilfreich und benutzerfreundlich sind schließlich das Stellen- und Sachregister am Schluß. *Felix Porsch*

Heinz Giesen

Herrschaft Gottes — heute oder morgen? Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien. Biblische Untersuchungen Bd. 26, Pustet Regensburg, 162 S., kt., DM 38,00.

Es ist unumstritten, daß die Botschaft von der Herrschaft Gottes die theologische Mitte der Verkündigung Jesu bildete. Sein ganzes Denken und Handeln war von dieser Herrschaft Gottes bestimmt. Umstritten ist dagegen bis heute, was Jesus unter dieser Metapher verstanden hat, vor allem „ob und in welcher Weise diese Heilswirk-

lichkeit... schon gegenwärtig erfahrbar ist oder ob sie ein bloß zukünftiges Gut ist“ (S. 5). Da Jesus selbst nicht definiert hat, was dieser Begriff für ihn genau besagt, muß man seine Bedeutung aus dem Gesamt seiner Verkündigung erheben. Genau das unternimmt G. in seiner sehr präzisen und dichten Untersuchung, die damit zu einer zusammenfassenden Darstellung der Heilsbotschaft Jesu (und der synoptischen Evangelien) wird, in der alle wesentlichen Aspekte, das ganze Beziehungsgeflecht zwischen Gottesherrschaft und Verkündigung Jesu (sein freiwilliges, stellvertretendes Sterben miteingeschlossen) zur Sprache kommen. Der Verf. ist dazu durch zahlreiche Veröffentlichungen zum Thema bestens befähigt.

Nach einer gedrängten Darstellung der Vorgeschichte der Vorstellung von der Herrschaft Gottes im AT und im Frühjudentum und einer Erörterung der Verkündigung des Täufers und dessen Beziehung zu Jesus, beginnt G. seine Untersuchung methodisch mit der matthäischen Sicht von der „Herrschaft der Himmel“, die er in Relation zum Ausdruck „der Vater in den Himmeln“ setzt. Der Vergleich ergibt, daß die Metapher „Herrschaft der Himmel“ bzw. „Herrschaft Gottes“ einen personalen und dynamischen Charakter hat (weshalb die Übersetzung mit „Herrschaft“, trotz des heutigen negativen Klangs der anderen mit „Reich“ vorzuziehen sei). „Beide Ausdrücke haben die neue durch Christus vermittelte Gottesgemeinschaft zum Inhalt. Diese Gemeinschaft wird in der eschatologischen Perspektive des ‚schon jetzt‘ geschenkten und ‚noch nicht‘ vollendeten Heils gesehen“ (S. 42). Sie haben daher nichts mit einer despotischen Herrschaft zu tun, sondern drücken eine Vater-Sohn-Beziehung aus.

Was Jesus mit Herrschaft Gottes meint, kommt vor allem in seinen Gleichnissen und Machttaten zum Ausdruck. Weil es sich um eine personale und letztlich geheimnisvolle Beziehung handelt, ist „die Darstellung der ‚Herrschaft der Himmel‘ in Bildern und Gleichnissen keine Verlegenheitslösung, sondern der angemessene Ausdruck dessen, wovon sie reden“ (43). Die Machttaten Jesu, besonders seine Heilungen und Exorzismen, zeigen in erfahrbarer Weise, daß die Herrschaft Gottes bereits wirksam gegenwärtig ist und auf das ganzheitliche Heil des Menschen zielt. Die Darstellung beider Themenkreise (Gleichnisse und Machttaten) enthält grundlegende Ausführungen zum heutigen Verständnis der Gleichnisse und Wunder Jesu (S. 46-77).

In einem eigenen Abschnitt: „Der Tod Jesu als Folge seiner Verkündigung von der Herrschaft Gottes“, behan-

delt der Verf. die schwierige und kontroverse Frage nach den Ursachen der Todes Jesu und Jesu eigenem Todesverständnis (86-97). Entgegen manchen anderen Deutungsversuchen, sieht G. m.M. zu Recht Jesu Tod letztlich als Konsequenz seines auch im Angesicht der Todesgefahr durchgehaltenen Anspruchs, der einzige Mittler des Heils Gottes (der Gottesherrschaft) zu sein, jenes Gottes, der sich den sündigen Menschen vorbehaltlos zuwendet, was auch der Grund der Kultkritik Jesu ist. „Denn Jesus stellt mit seinem Angriff auf den Tempelkult nicht nur ihre (scil. die sadduzäische Tempelbehörde und Jerusalemer Priesterschaft, Rez.) ökonomische Grundlage in Frage, sondern vor allem auch das Heil, das nach Auffassung der Sadduzäer durch den Kult und der damit gegebenen Sühne gewährleistet wird“ (S. 89).

Einen Schwerpunkt bildet die Erörterung der umstrittenen sogenannten „Terminworte“ der Evangelien und der damit verbundenen Frage der „Naherwartung“. Hier bietet G., der sich in mehreren Aufsätzen zu diesem Problem geäußert hat, eine von der Mehrheitsmeinung abweichende Lösung. Die „Terminworte“ beziehen sich nach dem Urteil des Verf., wofür er immerhin beachtliche Argumente anführt, nicht auf die Wiederkunft Christi, sondern auf die Zeit nach der Auferstehung Jesu. (98-124) — Zum Schluß geht G. noch auf das Verhältnis der Herrschaft Gottes zur Kirche ein und zieht sodann im „Rückblick und Ausblick“ die Linien zur johanneischen und paulinischen Transformation der Metapher „Herrschaft Gottes“ aus. Trotz der anderen Terminologie beider ist in der Sache doch Kontinuität gegeben (125-138). Ein ausführliches Literaturverzeichnis zur behandelten Thematik, ein Stellen-, Namen- und Sachregister bieten gute Hilfen zur Vertiefung.

Aus der Fülle der behandelten Themen bzw. Themenkreise konnten hier nur die wichtigsten genannt werden. G. ist es mit seiner Darstellung des zentralen Inhalts der Verkündigung Jesu (der Herrschaft Gottes) gelungen, eine gut lesbare und doch wissenschaftlich begründete Hinführung zur Heilsbotschaft Jesu und ihrer bleibenden Bedeutung für heute und morgen zu bieten, die — nicht zuletzt auch wegen ihrer Kürze — allen theologisch Interessierten, vor allem auch den im Dienst der Vermittlung stehenden eine solide und willkommene Orientierung und Hilfe sein kann. (Lies: S. 53: Lk 5,32 statt Lk 5,12; S. 119, Z. 1: „die Stunde“ statt „der Tag“).

Felix Porsch