

ARNOLD GOLDBERG

Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums

Gesammelte Studien I

*Texte und Studien zum
Antiken Judentum*

61

Mohr Siebeck

Texte und Studien zum Antiken Judentum

herausgegeben von
Martin Hengel und Peter Schäfer

61



Arnold Goldberg

Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums

Gesammelte Studien I

herausgegeben von

Margarete Schlüter und Peter Schäfer

Mohr Siebeck

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Goldberg, Arnold:

Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums : gesammelte Studien / Arnold Goldberg. Hrsg. von Margarete Schlüter und Peter Schäfer. – Tübingen : Mohr
1 (1997)

(Texte und Studien zum antiken Judentum ; 61)

ISBN 3-16-146633-0

978-3-16-158698-9 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 1997 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von ScreenArt in Wannweil aus der Times Antiqua gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Weissenstein in Pforzheim gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0721-8753

Inhaltsverzeichnis

Arnold Goldberg (1928–1991)	VII
1. Der Vortrag des Ma'ase Merkawa. Eine Vermutung zur frühen Merkawamystik (1973).....	1
2. Rabban Yoḥanans Traum. Der Sinai in der frühen Merkawamystik (1975).....	16
3. Der verkannte Gott. Prüfung und Scheitern der Adepten in der Merkawamystik (1974)	36
4. Einige Bemerkungen zu den Quellen und den redaktionellen Einheiten der Großen Hekhalot (1973)	49
5. Das Schriftzitat in der Hekhalotliteratur (1985).....	78
6. Pereq Re'uyot Yeḥezqe'el. Eine formanalytische Untersuchung	93
7. Schöpfung und Geschichte. Der Midrasch von den Dingen, die vor der Welt erschaffen wurden (1968)	148
8. Die Mühe Gottes. Die ethische Dimension des Schöpfungsaktes in der rabbinischen Theologie (1980)	162
9. Der siebenarmige Leuchter, zur Entstehung eines jüdischen Bekenntnissymbols (1967)	170
10. Sitzend zur Rechten der Kraft. Zur Gottesbezeichnung Gebura in der frühen rabbinischen Literatur (1964)	188

11. Ist Gott allmächtig? Was die Rabbinen Hans Jonas antworten könnten (1991)	199
12. Die Namen des Messias in der rabbinischen Traditionsliteratur. Ein Beitrag zur Messianologie des rabbinischen Judentums (1979)	208
13. Kain: Sohn des Menschen oder Sohn der Schlange? (1969)	275
14. Der einmalige Mensch: Der absolute Wert des Lebens und der Würde des Menschen im rabbinischen Judentum (1.–3. Jahrhundert n. Chr.) (1975)	289
15. Der Heilige und die Heiligen. Vorüberlegungen zur Theologie des Heiligen Menschen im rabbinischen Judentum (1976)	304
16. Die Heiligkeit des Ortes in der frühen rabbinischen Theologie (1976)	321
17. Der Gerechte ist der Grund der Welt (1977)	326
18. Rede und Offenbarung in der Schriftauslegung Rabbi Aqibas (1980)	337
19. Das Martyrium des Rabbi Aqiva. Zur Komposition einer Märtyrererzählung (bBer 61b) (1984) . . .	351
20. Die Zerstörung von Kontext als Voraussetzung für die Kanoni- sierung religiöser Texte im rabbinischen Judentum (1987)	413
Nachweis der Erstveröffentlichung	426
Abbildungsnachweis	428
Stellenregister	429
Rabbinen	448
Sach- und Namensregister	450
Autorenregister	455

Arnold Goldberg (1928–1991)

Am 19. April 1997 sind schon sechs Jahre vergangen, seit Arnold Goldberg, langjähriger Professor der Judaistik an der Universität Frankfurt am Main, Honorarprofessor an der Universität Freiburg im Breisgau, Begründer des *Verbandes der Judaisten in der BRD (e. V.)* sowie der *Gesellschaft zur Förderung judaistischer Studien in Frankfurt a. M. (e. V.)*, Mitbegründer und Präsident der *European Association for Jewish Studies*, verstarb.

Geboren wurde Arnold Goldberg am 18. Februar 1928 in Berlin, im Bezirk Prenzlauer Berg, wo er bis Herbst 1940 die Volksschule Rykestraße besuchte. Während der größte Teil seiner Familie den Nationalsozialisten zum Opfer fiel, konnte er noch Ende 1940 unter schwierigsten Umständen mit Hilfe der Jugendaliyah Recha Freiers aus Deutschland über Jugoslawien nach Palästina entfliehen. Doch aus dem verstörten und entwurzelten, physisch wenig belastbaren Kind wurde kein kraftvoller Pionier des werdenden Staates Israel. Obwohl seine Entwicklung in der deutschen Sprache und Kultur jäh unterbrochen worden war, stellte seine Rückkehr nach Deutschland im Jahre 1950 – wie bei so vielen Remigranten – im wesentlichen eine Rückkehr in die deutsche Sprache dar; sie war und blieb Heimat, nicht das zerstörte und geteilte Berlin. Deshalb war er auch später – obwohl er fließend Hebräisch, Englisch und Französisch sprach – fast nie dazu zu bewegen, anders als deutsch auf Kongressen vorzutragen oder zu publizieren. Wie sehr sein Werk für ihn mit *seiner* Sprache, d. h. seiner deutschen Muttersprache zusammenhängt, wird, je mehr man sich mit ihm auseinandersetzt, zunehmend deutlicher. Diese Betonung der Bedeutung, ja sogar Zentralität der deutschen Sprache *in* seinem Werk und *für* sein Werk mag paradox klingen, wenn man bedenkt, daß sich Arnold Goldberg zeit seines wissenschaftlichen Lebens vornehmlich mit hebräischen und aramäischen Texten beschäftigte. Es scheint aber, daß gerade seine – vielleicht durch den Kulturbruch in seiner Kindheit besonders stark ausgeprägte – Sensibilität für die deutsche Sprache und wohl für Sprache überhaupt sich nicht nur befruchtend für seine Erforschung der hebräischen, insbesondere der rabbinischen Literatur ausgewirkt hat, sondern daß sie ihn wahrscheinlich auch zu Fragestellungen führte, die andernfalls nicht so bestimmend für sein Werk geworden wären.

Seine wissenschaftliche Laufbahn begann Arnold Goldberg in Freiburg, wo er Orientalistik und Ägyptologie sowie biblische Exegese studierte und 1957 mit einer Arbeit *Über die ägyptischen Elemente in der Sprache des Alten*

Testaments zum Dr. phil. promoviert wurde. In der Folgezeit arbeitete er an einer deutschen Übersetzung der hebräischen Bibel. Diese Übersetzungstätigkeit, die Arbeit *in* und *an* zwei Sprachen, stellt wohl die intensivste Auseinandersetzung Goldbergs mit den Aussagemöglichkeiten von Sprache überhaupt dar. Was er anstrebte, ist eine *Über*-setzung des Hebräischen ins Deutsche, bei der aber das Hebräische nicht untergeht und in der Übersetzungssprache verschwindet, sondern sozusagen am anderen Ufer ankommt und an der – wie er selbst im Vorwort des ersten Bandes formuliert – „fast immer ein wenig vom Klang, ich möchte fast sagen vom Geschmack der hebräischen Sprache (haftet)“.

Um dies zu erreichen, müssen nicht nur die philologischen Möglichkeiten der Sprachen, sondern auch die inhaltlichen Aussagekräfte jeder Wendung, ja, beinahe jedes Wortes, bis auf den Grund ausgelotet werden. Goldberg selbst führt ein einziges Beispiel aus Genesis 1,5 an: ויקרא אלהים לאור יום, was er übersetzt als: „Gott rief *dem* Licht: Tag“ – das klingt für die meisten deutschen Ohren sehr ungewöhnlich, beinahe falsch. Erwarten würden wir zumindest: „Gott rief *das* Licht Tag“ oder am liebsten, weil am vertrautesten klingend: „Gott nannte das Licht Tag“. Goldberg schreibt über „die Wiedergabe des *qara le-* ... Genesis 1,5, wo ich den sonst nur in Süddeutschland gebräuchlichen Dativ, Gott rief dem Licht ..., gegen den Gebrauch der Schriftsprache zu setzen scheine. Dies geschieht hier nicht, weil die hebräische Präposition *le-* oft dem Dativ entspricht, denn hier, wo es ein Objekt einführt, könnte es genausogut einem Akkusativ entsprechen, sondern weil der Sinn des Textes dies verlangt. Unser Wort ‚nennen‘ reicht hier nicht aus.

Der Akt der Namengebung war bei den Hebräern, wenn man aus dem Sprachgebrauch schließen darf, ein Zurufen des Namens. ... Der hebräische Text aber verwendet hier gar nicht das Wort Namen. Gott gibt dem Licht keinen Namen im alltäglichen Sinn, sondern er ruft ihm das Wort Licht zu. Dies ist ein Akt der Namengebung, gewiß, aber von Gott ausgesagt doch anderes und mehr. Erst durch den Dativ wird auch der Befehl (und Gehorsam) ausgedrückt. Dieser Dativ ist also in gleicher Weise auch der elliptische Ausdruck für ‚Gott rief dem Licht zu‘. Die Präposition ‚zu‘, die man hier ja noch hätte setzen können, wäre aber ein Zuviel, und es würde auch die andere Deutung, nämlich rufen = nennen, ausschließen.

Denn wenn auch das Rufen hier gewichtiger ist, so soll doch die Namengebung in dieser Übersetzung nicht ganz untergehen. Schließlich sollte der, der über diesen Text predigt, die Möglichkeit beider Deutungen miteinander verbinden können: Zuruf, als Ausdruck der Macht Gottes, Namengebung, als Zeichen der väterlichen Liebe Gottes zur Schöpfung.“¹

¹ Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Aus dem Urtext übersetzt von Arnold M. Goldberg, Freiburg – Basel – Wien 1964, Bd. I Genesis – Exodus; Vorwort S. 7f.

Sicherlich kann man bezweifeln, ob ein Leser des Bibeltextes – hier also der Übersetzung – sich dieser Implikationen bewußt wird und sie versteht. Aber das ist vorrangig das Problem des Lesers, nicht Goldbergs und seiner Vorgehensweise. Mit einem raschen (Durch-)Lesen ist es hier nicht getan: Nicht der Text muß zum Leser kommen, sondern der Leser zum Text: „er muß sich auf den Weg machen. ... muß sich selber um den Text mühen“.²

Das Erscheinungsjahr des ersten Bandes seiner Bibelübersetzung, 1964, und die Annahme seiner *Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekhinah in der frühen rabbinischen Literatur* als Habilitationsschrift Anfang 1965 läßt die Vermutung zur Gewißheit werden, daß Goldberg an diesen Werken parallel arbeitete und daß sie sich – obwohl ganz verschiedene Ansprüche und Ziele verfolgend – gegenseitig befruchteten: Befaßten sich seine *Untersuchungen* vornehmlich mit der Analyse von Midrash, also mit Texten der rabbinischen Schriftauslegung, und schöpfte seine Bibelübersetzung, „aus dem Reichtum der jüdischen Schriftdeutung“,³ so dürfte seinen Übersetzungen und Analysen der rabbinischen Texte wiederum die intensive Arbeit an den biblischen Texten zugute gekommen sein. Und natürlich stehen auch die zentralen Inhalte beider Arbeiten nicht etwa beziehungslos nebeneinander, sondern scheinen im Gegenteil deutlich aufeinander bezogen: hier die Rede Gottes an sein Volk, da die Gegenwart und Erscheinungsweise Gottes in seinem Volk.

Goldbergs *Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekhinah* stellen die erste umfassende Analyse des gesamten Quellenmaterials zur Verwendung des Terminus *Shekhina* in der frühen rabbinischen Literatur – oder wie es im Untertitel heißt: in Talmud und Midrash – dar. In dieser schon bald nach ihrem Erscheinen zum Standardwerk gewordenen Arbeit stellte Goldberg es sich zur Aufgabe, „an Hand möglichst aller zur Verfügung stehenden Texte zu untersuchen, welche spezifischen Vorstellungen mit der Verwendung des Terminus *Shekhinah* verbunden sind und was hieraus über die Vorstellung von der *Shekhinah* geschlossen werden kann“.⁴ Seine Untersuchungen ergaben, „daß *Shekhinah* nicht eine Umschreibung des Gottesnamens oder ein beliebiges Appellativum ist, sondern eine spezifische Gottesbezeichnung, die dazu diente, Gott zu benennen, wie man ihn sich in der Mitte Israels, sei es im Heiligtum, sei es in der Gemeinde oder beim einzelnen, gegenwärtig vorstellt“.⁵ Obwohl die Vorstellungen und Aussagen der Rabbinen ungemein vielfältig (und auch widersprüchlich) waren, lassen sich grundsätzlich zwei Typen der *Shekhina* unterscheiden: die Gegenwarts- und die Erscheinungsshekhinah. Der Terminus *Shekhina* bezeichnet zunächst

² Ibid. S. 6.

³ Ibid. S. 8.

⁴ *Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekhinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin (1969), S. 7.

⁵ Ibid., Klappentext.

und vor allem „die im Heiligtum [permanent] gegenwärtige Gottheit“ und war „ursprünglich auf den Typ der Gegenwartsschekhinah beschränkt. Erst sekundär wurde er auch auf die [zeitlich begrenzten] Erscheinungen der Gottheit ausgedehnt“.⁶ „Beide Typen, und das gilt so für alle [Einzel-]Vorstellungen von der Schekhinah, haben das eine gemeinsam, daß sie Erscheinungen oder Gegenwartsweisen des einen Gottes sind.“⁷ Da jedoch Gott „immer das gleiche handelnde oder wirkende Subjekt“ ist, ist die „Schekhinah ... immer in ihren verschiedenen Typen subjektsidentisch“⁸ und nicht etwa ein „verselbständigtes Attribut“ oder „eine verselbständigte Tätigkeit der Gottheit“,⁹ also niemals Hypostase. Damit war dann auch die Hypostasenfrage, die die Forschung lange Zeit beherrscht hatte, grundsätzlich negativ entschieden.

Was den Ergebnissen, die natürlich erheblich vielfältiger und differenzierter waren, als dies hier kurz skizziert werden kann, ein so besonderes Gewicht verlieh, war die Tatsache, daß Goldberg erstmals das gesamte verfügbare Quellenmaterial in seine Untersuchung einbezog. Aber so wesentlich dieser Faktor auch ist, entscheidend ist jedoch, wie mit diesem Quellenmaterial umgegangen wird. Mit anderen Worten: im Zentrum steht die Methodenfrage.

Nun ist es mehr als dreißig Jahre her, daß Goldberg an diesem Werk arbeitete, und zweifellos hat sich das Methodenbewußtsein des Faches oder richtiger: *im* Fach Judaistik seither – nicht zuletzt auch aufgrund seines unmittelbaren und mittelbaren Einflusses – sehr gewandelt und geschärft. Dennoch scheint es auch heute nicht überflüssig, die methodischen Prämissen, die damals keineswegs allgemein geläufig und akzeptiert waren, noch einmal zu benennen. Denn obwohl Goldberg in seinen späteren, vor allem in den methodologischen Arbeiten vieles schärfer herausgearbeitet hat, klingt in der Einleitung zu diesem Werk doch manches bereits an. Ausgangspunkt ist eine kurze Charakterisierung des zu untersuchenden Materials, also der rabbinischen Literatur, die eben nicht aus Werken individueller Autoren besteht, sondern „die typischen Merkmale einer Traditionsliteratur“ aufweist: „Mündlich tradierte Sätze, Dicta, Auslegungen zu bestimmten Bibelversen, Halakhot mit oder ohne Begründung, Legenden, kurze Erzählungen wurden ... mündlich, anonym oder auch im Namen eines bestimmten Autors tradiert. Das uns bekannte Schrifttum ist nichts anderes als eine Sammlung dieses Traditionsstoffes, sei es nun in der Gestalt fortlaufender Kommentare zur Schrift, als thematisch geordnete Homilien oder als Halakhotsammlungen wie die Mischnah oder als schriftliche Fixierung der Diskussion hierüber in den Talmuden.“ Diese Literatur sei also, fährt Goldberg fort, „nichts

⁶ Ibid. S. 455.

⁷ Ibid. S. 457.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid. S. 535.

anderes als eine Sammlung von Fragmenten, die nach Herkunft und Inhalt und Alter erhebliche Unterschiede aufweisen. Diesen Fragmenten ... fehlt im allgemeinen der ursprüngliche Kontext. Sie können Antworten auf Fragen enthalten, die uns nicht mehr bekannt sind, oder Teile einer Erörterung, deren Gegenstand von niemandem festgehalten wurde. Die Ordnung und Zusammenhänge,“ so betont er, „in denen sie uns heute in der rabbinischen Literatur vorliegen, haben oft genug nichts mehr mit den ursprünglichen Zusammenhängen gemein. Die uns vorliegenden Kontexte sind noch nicht einmal Rekonstruktionsversuche, sondern Ordnungen, die von einem ‚Redaktor‘ geschaffen wurden.“¹⁰

Was bedeutet dies nun konkret für die Forschungsarbeit an diesen Texten? Goldberg beklagt die „sehr häufig geübte [bloße] Aneinanderreihung von Zitaten zu einem bestimmten Thema“ und betont, daß sich dies als völlig unzulänglich erweist: „Ein zusammenhangloser Satz, dessen gedanklicher Kontext und dessen beabsichtigte Aussage nicht bekannt sind, darf nicht so hingestellt werden, als enthalte dieser Satz ein feierlich verkündetes Dogma.“¹¹ Es ist also völlig irreführend und daher unzulässig, einzelne Aussagen aus ihrem Kontext zu lösen und absolut zu setzen. Jeder möglichen Erschließung einer Aussage muß eine Kontextanalyse vorausgehen, die auch die Funktion der Einzelaussage in diesem Kontext herausarbeitet. Es bleibt daher nichts anderes übrig, „als jeden einzelnen Midrasch und jeden Ausspruch eingehend zu analysieren. Dies muß von zwei Gesichtspunkten her geschehen: 1. Wie ist der Text überliefert; 2. Was ist der Gegenstand des Textes. Erst wenn diese beiden Fragen hinreichend beantwortet wurden – sofern dies überhaupt möglich ist – kann man versuchen die Aussage des Textes zu erschließen.“¹² Goldberg geht dann näher auf Fragen der Textprobleme, der Unzuverlässigkeit der namentlichen Zuschreibungen an Autoren oder Tradenten sowie die kaum lösbaren Probleme der Datierung ein. An diesen Problemen hat sich bis heute kaum etwas geändert, wohl aber sind sie allgemein bewußter als damals. Diese Probleme verbieten es z. B., die aus den Texten destillierten Aussagen zu einem Thema in ein, wie Goldberg es nennt, primitives Evolutionsschema,¹³ also in eine historische Abfolge zu pressen, kurz: es ist unmöglich, die „Geschichte“ der Vorstellung von der *Shekhina* (oder eines anderen Gegenstandes) zu schreiben. Auch die Systematisierung und Zuspitzung auf eine Definition im üblichen Sinn ist so nicht möglich, sie „scheitert an der Systemlosigkeit der rabbinischen ‚Theologie‘“, ¹⁴ die es letztlich eben nicht gibt, denn die Rabbinen sprechen zwar über Gott, aber sie verfassen keine thematischen Lehr-Traktate oder Lehr-

¹⁰ Ibid. S. 8.

¹¹ Ibid. S. 9.

¹² Ibid.

¹³ Ibid. S. 536.

¹⁴ Ibid.

Gebäude.¹⁵ Was bleibt, ist demnach zwar scheinbar nur eine Vielzahl unterschiedlichster Aussagen, die eben auch das Vorhandensein einer Vielfalt von Vorstellungen bezeugen, die sich meist nicht einfach auf einen „kleinen gemeinsamen Nenner“ bringen lassen, die aber durchaus Gewichtungen und Tendenzen erkennen lassen und manchmal eben doch – wie Goldbergs weitgehend negativer Befund zur Hypostasentheorie deutlich macht – recht eindeutige Ergebnisse zeitigen.

Bei aller Problematik läßt sich daher sicherlich sagen, daß diese Methode der Einzelanalysen ein begründeteres Reden über einen spezifischen Gegenstand ermöglicht als die Aneinanderreihung absolut gesetzter und kaum hinterfragter Einzelaussagen. Goldbergs methodisch neuer Ansatz wurde in der Folgezeit beispielgebend für eine Reihe von Dissertationen und Habilitationen (nicht nur) seiner unmittelbaren Schüler, und auch seine eigenen, im Laufe der Jahre zahlreichen Aufsätze zu Themen rabbinischer Theologie und Anthropologie spiegeln dieses geschärfte Methodenbewußtsein wider.

Zentrales Thema vieler Arbeiten Goldbergs, von denen die hier vorgelegte Aufsatzsammlung eine repräsentative Auswahl versammelt, war – oder richtiger: blieb auch weiterhin – die Frage nach Gott in seinem Verhältnis zum Menschen bzw. umgekehrt nach dem Menschen in seinem Verhältnis zu Gott. So geht es beispielsweise in *Sitzend zur Rechten der Kraft. Zur Gottesbezeichnung Gebura in der frühen rabbinischen Literatur* nur vordergründig um terminologische Fragen. Wichtig ist vielmehr das „theologisch“ relevante Ergebnis, daß *gevura* weder mit anderen Gottesbezeichnungen austauschbar ist noch mit der Wortbedeutung (All-)Mächtiger adäquat erfaßt wird, sondern „ausschließlich die sich offenbarende, im besonderen aber die sich durch das Wort offenbarende Gottheit“¹⁶ bezeichnet. Ebenso sucht die Abhandlung über *Die Namen des Messias in der rabbinischen Traditionsliteratur* auszuloten, inwiefern aus diesen *Ein Beitrag zur Messiaslehre des rabbinischen Judentums* zu erheben ist. Der Aufsatz *Die Mühe Gottes zeigt Die ethische Dimension des Schöpfungsaktes in der rabbinischen Theologie* auf, die Untersuchung zu *Schöpfung und Geschichte* geht anhand des *Midrasch von den Dingen, die vor der Welt erschaffen wurden*, deren Aufeinander-Bezogen-Sein nach. In *Der Gerechte ist der Grund der Welt* werden die kosmologische und die moralische Dimension dieses Dictums in seinem Kontext und über diesen hinaus ausgeleuchtet; in *Der Heilige und die Heiligen* werden *Vorüberlegungen zur Theologie des heiligen Menschen im rabbinischen Judentum* angestellt, und schließlich steht sogar der „Mensch an sich“, insoweit er von Gott gewollt und geschaffen ist, im Zentrum Goldbergscher Bemühungen: *Der einmalige Mensch: der absolute Wert des Lebens und der Würde des Menschen im rabbinischen Judentum*.

¹⁵ Vgl. *ibid.* S. 531 f.

¹⁶ Siehe in diesem Band S. 194.

Obwohl also Goldberg in diesen und etlichen weiteren Aufsätzen thematisch arbeitete und obwohl er noch mehrere Monographien vorlegte, verfaßte er doch keine weitere seinem *Shekhina*-Werk vergleichbar breit angelegte thematische Untersuchung. Den Grund dafür kann man höchstens vermuten. Nicht auszuschließen scheint jedenfalls, daß sein bereits in der *Shekhina*-Arbeit geäußertes Unbehagen, daß solche thematischen Fragestellungen der rabbinischen Literatur nicht inhärent, sondern eher wesensfremd seien, immer stärker wurde. Zwar hatte er die Berechtigung nicht nur der Fragestellungen, sondern auch der notwendigerweise systematisierenden Arbeiten durchaus bejaht, konnte sich aber kaum der Einsicht einer gewissen Künstlichkeit des Verfahrens entziehen. Vielleicht spielte auch mit, daß er sich zunehmend dessen bewußt wurde, was – nach so vielen Jahren steter Methodendiskussion – heute auch mehr ins Auge fällt als früher: daß nämlich bisweilen die Analysen und Beurteilungen bei aller angestrebten methodischen Genauigkeit zum Teil doch recht pauschal sind und daß in ihnen zudem oft ein überraschend hohes Maß an intuitiver Subjektivität zum Ausdruck kommt. Nun wäre es zwar gewiß eine Illusion anzunehmen, die Subjektivität ließe sich gänzlich ausschalten, wohl aber müssen Kriterien entwickelt werden, die es ermöglichen, sie weiter zu minimieren und vor allem, sie bewußt und überprüfbar zu machen. Klar scheint jedenfalls, daß für Goldberg bei allem inhaltlichen Interesse die Arbeit *an* Texten gegenüber der Erforschung *der* Texte, d. h. dem Wahr- und Ernstnehmen der Literatur qua Literatur, mehr und mehr in den Hintergrund trat. Die theoretische Begründung steht dabei nicht am Anfang (jedenfalls nicht gedruckt), sondern wird etwas später „nachgeliefert“. Auch ist nicht sicher, ob von Anfang an klar war, in welcher Weise die Erforschung der Literatur als Literatur erfolgen sollte. Zumindest scheint es, daß Goldberg methodisch auf der Suche war.

Jedenfalls gilt jetzt sein vorrangiges Interesse mehr oder weniger in sich abgeschlossenen literarischen Einheiten. 1973 veröffentlicht er im ersten Heft der von ihm gegründeten, lange Jahre einzigen judaistischen Fachzeitschrift Deutschlands, den *Frankfurter Judaistische(n) Beiträge(n)*, einen längeren Aufsatz mit dem Titel *Einige Bemerkungen zu den Quellen und den redaktionellen Einheiten der Großen Hekhalot*. Interessanterweise war dieser Aufsatz ursprünglich der letzte in einer Reihe von mehreren Aufsätzen zur „Merkavamystik“¹⁷, wobei sich hier tatsächlich eine gewisse Verlagerung des Schwerpunkts von eher *motivisch* bestimmten zu stärker *literarisch* dominierten Fragestellungen beobachten läßt. Zwar hat Goldberg selber die Ziele der Quellen- und Redaktionskritik später nicht weiterverfolgt, aber dieser damals bahnbrechende Aufsatz hatte eine große Wirkung und gab wichtige Anstöße zur weiteren Erforschung der *Hekhalot*-Literatur.

¹⁷ Vgl. *Frankfurter Judaistische Beiträge* 3 (1975), S. 1 Anm. 1. Die Reihe bestand aus den ersten vier Aufsätzen dieses Bandes.

Nahezu gleichzeitig wandte sich Goldberg (zusammen mit seinen damaligen Mitarbeitern) der Erforschung der *Pesiqta Rabbati*, einer Homilien-sammlung zu den Festen und ausgezeichneten Shabbatot, zu. Gedacht war zunächst – nach der Erarbeitung gesicherter Textgrundlagen auf der Basis von Handschriften und frühen Drucken – an eine traditionsgeschichtliche Kommentierung,¹⁸ die aber – so 1976 der Herausgeber Arnold Goldberg im Vorwort zum ersten fertiggestellten Band des *Pesiqta Rabbati* Projekts seines Schülers Karl Erich Grözinger – „noch durch formanalytische Methoden ergänzt werden sollen“. Hier findet sich wohl erstmals das Stichwort, das für Goldbergs weiteres methodisches Arbeiten von zentraler Bedeutung wurde: formanalytisch. Aus der Tatsache, daß der Begriff „Formanalyse“ auch im Innern dieses Bandes verwendet wird,¹⁹ kann man ersehen, daß zu dieser Zeit im Frankfurter judaistischen Seminar an der Entwicklung dieser Methode gearbeitet wurde. Die ersten Ansätze hierfür finden sich bereits – ohne daß aber dort schon der Terminus „Formanalyse“ oder „formanalytisch“ verwendet wurde – in Goldbergs 1974 erschienenem Aufsatz zu *Form und Funktion des Ma'ase in der Mischna*. Diese war die erste in einer Reihe von Untersuchungen zu bestimmten Formen in der rabbinischen Literatur, doch lag in der Folgezeit der Schwerpunkt auf Formen, die im Midrash, insbesondere im Homilienmidrash, verwendet werden.

Bereits ein Jahr nach der ersten *Pesiqta*-Arbeit, hat sich – in Goldbergs erster eigener Monographie im Rahmen dieses Projekts – der Anspruch der Prioritäten umgekehrt: An erster Stelle steht nun die Forderung nach einer formanalytischen Methode, neben die eine traditionsgeschichtliche treten soll. Diese neue Reihenfolge begründet Goldberg zwar nicht explizit, sie ergibt sich aber aus seiner Charakterisierung der Homilie und der Tätigkeit des *Darshan* oder Predigers: „Die Homilie ist immer anonym und der Prediger kommt in ihr fast nur durch die Redaktion zu Wort.“²⁰ Der anonyme *Darshan* komponiert oder kompiliert aus „den ihm bekannten namentlichen oder anonymen Traditionen, Einzelexegesen zur Schrift, Midraschim, isolierten Logien ... seine Derascha oder Homilie zu einem bestimmten Schriftvers ... Dabei ist es durchaus möglich, daß er selber nicht nur redaktionelles Formelgut einbringt, wie z. B. die Schemata von Frage und Antwort, sondern da und dort auch eigene Ausführungen einfügt, weil der Traditionsstoff für die Gestaltung nicht ausreichte.“²¹ Goldberg geht davon aus, „daß wenigstens ein großer Teil der Homilie(n) thematisch gestaltet ist, also sinnvolle und zielstrebige Ausführung zu einem bestimmten Thema ist. Im Un-

¹⁸ Vgl. Frankfurter Judaistische Beiträge 1 (1973), S. 68 Anm. 3.

¹⁹ Vgl. K.-E. Grözinger, Ich bin der Herr, dein Gott. Eine rabbinische Homilie zum Ersten Gebot (PesR 20), Frankfurt a. M. (1976), S. 217.

²⁰ A. Goldberg, Ich komme und wohne in deiner Mitte. Eine rabbinische Homilie zu Sacharja 2,14 (PesR 35), Frankfurt a. M. (1977), S. 2.

²¹ Ibid. S. 3.

terschied zum Kompilator, der nur Traditionsstoffe sammelt, (aber immerhin noch ordnet) hat der Darschan etwas zu sagen, er predigt. Nur tut er dies nicht mit eigenen Worten, sondern mit den Mitteln des Traditionsstoffes ... Dieses merkwürdige Verhältnis zwischen der beabsichtigten Aussage, die sich wohl nicht als persönliche Meinung versteht, und den Mitteln der Aussage, die nicht die Reden des Redenden sind, das Sprechenlassen von Traditionsstoffen, sind eine Eigenheit fast der ganzen rabbinischen Traditionsliteratur. ... Der Traditionsstoff ist in der Regel Zitat, die Zitierungsweisen sind uns noch nicht einsichtig. Aber man darf wohl davon ausgehen, daß die Formen des Traditionsstoffes meistens und im wesentlichen bewahrt und nur soweit modifiziert werden, wie die Homilie und die Intention des Darschan es erfordert. ... Die jeweilige Einheit des Traditionsstoffes wird in ein neues Bezugssystem, nämlich das der Homilie gestellt. Die ursprüngliche Aussage kann dabei modifiziert werden, ja sie kann ihren Sinn verlieren; sie kann aber auch bestehen bleiben und im neuen Zusammenhang eine neue Klärung, eine gewisse Pointierung erfahren. Die Verbindung der kleinen Einheiten des Traditionsstoffes zu größeren Ausführungen, und die Verbindung der Ausführungen zu Deraschot und schließlich zur ganzen Homilie ergibt neue literarische Einheiten, von denen zwar jede für sich selbst besteht, aber zugleich im Zusammenhang der jeweils größeren Einheit spricht.“²²

Hier nun kommt Goldberg auf die Methodenfrage zu sprechen: „Die Erschließung der rabbinischen Homilie muß sich nun zweier Methoden bedienen, die diesem Gegenstand angemessen sind. Da wäre zuerst eine formanalytische Methode zu entwickeln: die Erforschung der einzelnen Formen, ihrer ursprünglichen und eigentümlichen Funktionen als selbständige literarische Formen, und die Entstehung neuer Formen und sekundärer Funktionen durch die Komposition. Erst von der Form her kann die Aussage der Predigt in ihren Gesamtzusammenhängen und in ihrem Bezugssystem erschlossen werden. ... Zugleich wäre ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang zu suchen. Die verwendeten Traditionsstoffe sind in verschiedenen Kontexten und soweit eben möglich in den frühen Quellen und Vorlagen aufzusuchen. Die Erkenntnis der ursprünglichen Aussagen und der früheren Sinnzusammenhänge in einem früheren Kontext kann nicht nur die Arbeitsweise des Darschan einsichtig, sondern vor allem auch die jeweilige und beabsichtigte Aussage verständlich machen.“²³

In diesen Ausführungen ist bereits vieles angesprochen, was dann in Goldbergs programmatischem Aufsatz *Entwurf einer formanalytischen Methode für die Exegese der rabbinischen Traditionsliteratur* erstmals systemati-

²² Ibid. S. 4f.

²³ Ibid. S. 5. Zur Methodik s. a. A. Goldberg, Erlösung durch Leiden. Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den leidenden Messias Efraim (PesR 34.36.37), Frankfurt a. M. (1978), S. 2ff.

siert wird. Das Charakteristische der rabbinischen Literatur ist, daß sie keine Autorenliteratur ist, sondern von Redaktoren redigierte Zitatliteratur. Diese Literatur verfügt daher über zwei Sprachebenen: „die Sprache der Zitate, deren Autor sich der verfügbaren Sprache bedient, und die Sprache des Zitierenden, der sich nicht der verfügbaren Sprache, sondern des Zitates bedient und einer eigenen literarischen Form, welche immer auch Mittel der Gestaltung ist. ... Um die Sprache des Zitierenden zu verstehen, müssen Methoden erarbeitet werden, die den Mitteln dieser Sprache entsprechen, und das sind Verfahren, bei denen die Formen und Funktionen der kleineren und der größeren literarischen Einheiten analytisch dargestellt werden ...“²⁴ Goldberg betont den grundsätzlichen Unterschied der so verstandenen Formanalyse zu form- oder gattungsgeschichtlichen Methoden: „Die formanalytische Methode fragt nicht nach dem ‚Sitz im Leben‘, sondern ... nach dem Sitz in der Literatur oder in der Sprache.“²⁵ Dies hat seinen Grund in der von Goldberg immer wieder hervorgehobenen Synchronizität der Texte: So wie sie vorliegen und vom Redaktor hergestellt wurden, sind sie ausschließlich synchron, und die ursprüngliche Diachronizität der verschiedenen zu unterschiedlichen Zeiten entstandenen Einheiten ist dadurch praktisch aufgehoben. Die diachronische Herkunft der Texte wird – natürlich – keineswegs geleugnet,²⁶ verliert aber für die vom Texthersteller sozusagen „hier und jetzt“ intendierte Aussage jede Relevanz.²⁷

Die ursprünglichen Kontexte der Zitate sind verloren oder zerstört, die jetzigen, vielfach wechselnden Kontexte sind von Redaktoren hergestellt, und zwar durchaus nach unterschiedlichen Prinzipien. Dies leuchtet sofort ein, denkt man etwa an die – ganz verschiedenen Ordnungsprinzipien folgenden – sog. Auslegungsmidrashim, die Mishna, die Sugyot in der Gemara des palästinischen und babylonischen Talmud oder auch die sog. Homilien-midrashim. Die Zitate sind in unterschiedlichen Formen tradiert; sie bestimmen „daher auch weitgehend die Form der Literatur“.²⁸ Goldberg betont, daß „die Einsicht in diese Formen ... die Voraussetzung für das Verständnis dieser Traditionsliteratur überhaupt“ sei „(so wie die Kenntnis der Morphologie eine der Voraussetzungen für das Verständnis einer Sprache ist)“.²⁹

²⁴ Entwurf einer formanalytischen Methode für die Exegese der rabbinischen Traditionsliteratur, Frankfurter Judaistische Beiträge 5 (1977), S. 1 f.

²⁵ Ibid. S. 2.

²⁶ Dazu auch *ibid.* S. 18 ff.

²⁷ Nebenbei gesagt, diese Betonung der Synchronizität stellt eine bemerkenswerte Parallele zu Goldbergs Einstellung zur Schrift dar. Im Vorwort zu seiner Bibelübersetzung (Anm. 1, S. 2) heißt es: „Ich sehe ... die Schrift vielmehr als eine Einheit. Nicht daß ich die Tatsache, daß vielerlei literarische Quellen in die Schrift einfließen, übersehen könnte oder möchte. Aber die jüngste Form, die letzte Redaktion ist für mich die verbindliche Gestalt der Schrift. ... Ich versuche die Schrift so zu lesen, wie sie jene, die ihr die letzte Form gaben, gelesen haben und gelesen wissen wollten.“

²⁸ Entwurf einer formanalytischen Methode (Anm. 24), S. 12.

²⁹ Ibid.

Zunächst gilt es, die Grundformen, die die Literatur konstituieren und von denen zahlreiche wohl noch gar nicht erfaßt wurden, zu bestimmen – d. h. zu erkennen – und zu analysieren. Als Grundform bezeichnet Goldberg jede Form, „die als kleinste literarische Einheit nicht weiter reduziert werden kann“.³⁰ Solche bisher erkannten Grundformen sind etwa „der kleine Midrasch“,³¹ später von ihm als „Midrashsatz“ (1989) bezeichnet, also die einzelne Auslegung oder Deutung eines Schriftverses, „das Dictum oder Logion, besonders das Zitat ‚N. N. sagte ...‘, ... das *Mashal* (Gleichnis), das *Ma’ase* (Tatfall), die *Aggada* (Sage, Legende, Erzählung).“³² Manche dieser Formen, wie etwa *Mashal* und *Ma’ase*, werden „in der Regel nicht als eigenständige Formen isoliert tradiert ..., sondern im Zusammenhang mit einem Midrasch, dessen Behauptung sie exemplifizieren oder aktualisieren, oder als Teil eines Beweisverfahrens“.³³ Nicht von ungefähr hieß dann auch seine umfangreiche 1981 publizierte Untersuchung zum *Mashal: Das schriftauslegende Gleichnis im Midrasch*. Die Analyse und damit einhergehend die genaue Kenntnis solcher Grundformen würde es nun ermöglichen, „zunächst den formalen Aufbau der Zitate zu erkennen, auch die Veränderung der Formen durch Zitat würde so leicht einsichtig.“³⁴ Und hieraus wiederum würden sich dann durchaus auch redaktionsgeschichtliche Erkenntnisse gewinnen lassen.³⁵

Da die Zitate – in ihrer Eigenschaft als Texteinheiten später (1978) *citeme* genannt –, und also auch die Grundformen, in der rabbinischen Literatur selten isoliert stehen, sondern „im Zusammenhang einer kleineren oder größeren Ausführung, die häufig von einem Thema bestimmt ist, ... entstehen Formen höherer Ordnung“³⁶ – später (1984) wird Goldberg sie „Kompositionsformen“ oder auch „kompositive“ (d. h. aus mehreren Formen niedrigerer Ordnung „komponierte“ oder zusammengesetzte) Formen nennen. Am bekanntesten ist dies beim aggadischen Midrash, insbesondere bei der Homilie, gilt aber auch z. B. für die Sugya der Gemara – auch wenn hier die Formprinzipien noch weitgehend unerkannt sind. Bei solchen komplexen Formen muß neben die Formanalyse eine „Funktionsanalyse“ treten, denn die redaktionelle Verbindung von Zitaten bzw. citemen durch den zitierenden Redaktor geschieht ja in der „Absicht, etwas Bestimmtes auszusagen“. Diese Intention „erteilt jedem Zitat eine Funktion, die es an sich nicht hat, ... denn der Kontext ist jeweils neu und besagt etwas anderes“.³⁷ Und schließlich kommt auch der „Stellung des Zitates in der Abfolge von Zitaten

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. S. 13.

³² Ibid. S. 15.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid. S. 16.

³⁵ Vgl. ibid. S. 2.

³⁶ Ibid. S. 16.

³⁷ Ibid. S. 17.

... eine formale Funktion zu, entsprechend dem Redaktionsprinzip der Form³⁸ – dies wird im Zusammenhang mit der Homilie noch genauer zu zeigen sein. Aufgabe der Funktionsanalyse ist es also, „den Text zur Einsicht in die [komplexe] Form, mehr aber noch zum Verständnis der Aussage hin“ zu erschließen. „Denn ohne Kenntnis der Funktionen bleiben die Aussagen der komplexeren Form eine oft zusammenhanglose Abfolge von Zitaten.“³⁹

Schließlich müssen Form- und Funktionsanalyse durch eine Bedeutungsanalyse ergänzt werden: „Die Bedeutungsanalyse muß alle Faktoren im Text berücksichtigen, die in irgendeiner Weise im Text zur Sprache und auch über die Funktion zur Bedeutung kommen.“⁴⁰ Sie muß z. B. die möglichen Bezugssysteme der jeweiligen Zitate (citeme) ermitteln; diese sind je nach Textsorte halakhische oder theologisch-ethische Bezugssysteme. Auch muß die Bedeutung der Aussage des Zitats (bzw. aller Zitate) aufgezeigt werden, denn die Aussage als solche bleibt ja erhalten, aber durch wechselnde Kontexte mit unterschiedlicher Intention ändert sich deren Bedeutung. Sehr überzeugend hat Goldberg dies an einem Beispiel aus Tanḥuma Buber, Parasha Noah demonstriert, wo u. a. der Vers Prov 11, 30 *und der Weise nimmt Lebewesen* auf Noah gedeutet wird, der ja Tiere mit in die Arche nahm und ihnen zu essen gab. Es folgen „drei Zitate, die, ohne überhaupt die Weisheit zu erwähnen, die Weisheit Noahs zeigen“.⁴¹ Die Aussagen der Zitate besagen für sich genommen nur, daß Noah dem Vieh und den Menschen gleichermaßen Feigenkuchen zu essen gab, daß die Tiere jeweils ihre gewohnte Speise aßen und daß sie zu unterschiedlichen Tages- und Nachtzeiten aßen. Diese Aussagen erhalten nur durch ihre Einbettung in den entsprechenden Kontext die Bedeutung, daß Noah weise war, daß er wußte, welche Speise Tiere und Menschen essen, was die Speise der einzelnen Tiere ist und zu welcher Stunde die einzelnen Tiere essen mußten. Goldbergs Analyse der ganzen Texteinheit, die Teil einer *Petiḥa* ist, ist ein sehr gelungenes (und leicht verständliches) Beispiel für das Ineinandergreifen von Form-, Funktions- und Bedeutungsanalyse, wobei auch deutlich wird, wie wichtig es ist (oder sein kann), Zusammenhänge oder auch Formen zu erschließen, die an der Textoberfläche nicht oder nurmehr in sehr verkürzter Weise erscheinen.

Hatte Goldberg seine ersten Versuche zu *Form und Funktion* am *Ma'ase* oder „Tatfall“ in der Mishna erprobt, wandte er sich in der Folgezeit – offensichtlich aufgrund seiner intensiven Beschäftigung mit der rabbinischen Homilie – vornehmlich der Beschreibung von Formen zu, die ihm zunächst für die Erforschung der Homilie relevant schienen. Er untersuchte sowohl solche, die er als Grundformen bezeichnete, wie *Mashal* (1981) und *Midrash* (1982) als auch solche höherer Ordnung, die er später auch Kompositions-

³⁸ Ibid. S. 19.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid. S. 24.

⁴¹ Ibid S. 36; vgl. zum Ganzen S. 33 ff.

formen oder kompositive Formen nannte, wie etwa *Petiḥa* (1986), *Semikha* (1980), *Hatima* (1978). Zwar können hier nicht alle von Goldberg untersuchten Formen im einzelnen besprochen werden, ein Beispiel soll aber seinen methodischen Ansatz verdeutlichen.

In dem hier referierten Aufsatz *Entwurf einer formanalytischen Methode* bezeichnete Goldberg den („kleinen“) Midrash als wichtigste Grundform. Mit ihm hat er sich daher immer wieder befaßt, auch längst vor seinem 1982 erschienenen Aufsatz *Die funktionale Form Midrasch*. Wenn Midrash als eine der Grundformen der Zitat- oder Traditionsliteratur bezeichnet wird, ist natürlich von vornherein klar, daß mit Midrash hier nur die einzelne Schriftauslegung gemeint sein kann und nicht etwa ein „Textkorpus Midrash“. Diese Einzelauslegungen werden an der Textoberfläche in durchaus sehr verschiedenen literarischen Ausformungen realisiert, deren Klassifizierung und Beschreibung ein Desiderat bleibt. Und so unterschiedlich die Aussagefunktion des einzelnen Midrash in den verschiedenen Kontexten auch sein mag, eine Funktion ist allen Midrashrealisierungen gemeinsam: eben die, die Offenbarungsschrift auszulegen. Diese konstante Funktion muß ihren Niederschlag in einer Form finden – daher spricht Goldberg von der „funktionalen Form Midrasch“, die letztlich jeder Midrashrealisierung oder, wie es später heißt, jedem Midrashsatz zugrundeliegt. Als funktionale Form bezeichnet er „ein System von Relationen ..., ein Syntagma, welches die Beziehung zwischen den einzelnen Teilen des Textes bestimmt, also ein relationales Verhältnis zwischen einzelnen Teilen des Textes der Sorte ‚Midrasch‘“.⁴² Konkret, aber sehr verkürzt, heißt das, daß mittels einer je variablen hermeneutischen Operation über ein Lemma der Schrift eine Proposition oder Aussage gemacht wird. Die funktionale Form Midrash besteht also aus den Konstituenten „Lemma der Schrift“, „Dictum“ (oder Aussage) und „hermeneutische Operation“ und läßt sich am einfachsten beschreiben als: das Lemma L meint (oder bezeichnet) die Aussage D, sofern die hermeneutische Operation O angewandt wird.⁴³ Die Beziehung oder Relation zwischen Lemma und Aussage wird durch das jeweils angewandte hermeneutische Beweisverfahren, eben die „Operation“, hergestellt. Das heißt also, die Aussage über ein Lemma ist abhängig von den variablen Operationen. Mittel der Operationen sind z. B. die sog. hermeneutischen Regeln wie etwa der Analogieschluß (*gezera shava*) oder der Schluß a minori ad majus (*qal wa-homer*), aber sicherlich auch eine ganze Reihe von Regeln, die nie definiert und bisher noch gar nicht erkannt und erforscht wurden.⁴⁴ In der Vielfalt der möglichen Operationen liegt daher letztlich der Grund dafür, daß über ein einzelnes Lemma eine Vielzahl von – im Extremfall sogar sich widersprechenden – Aussagen gemacht werden können.

⁴² Die funktionale Form Midrasch, Frankfurter Judaistische Beiträge 10 (1982), S. 2.

⁴³ Vgl. *ibid.* S. 4ff.

⁴⁴ Vgl. *ibid.* S. 11.

Die funktionale Form Midrash liegt per definitionem allen Midrashrealisierungen zugrunde, sie muß daher in allen Midrashsätzen auffindbar sein. Das allerdings ist leichter gesagt als getan, denn nicht nur ist die Abfolge der Konstituenten – Lemma, Dictum, Operation – durchaus variabel, was ihre Erkennbarkeit erschweren kann, sondern oft erscheint die Operation überhaupt nicht an der Textoberfläche und muß mühsam erschlossen werden, sollen nicht Lemma und Proposition (scheinbar) völlig beziehungslos nebeneinanderstehen. Auch können z. B. Dictum und Operation so ausführlich oder erweitert („amplifiziert“) sein, daß es nicht leicht fällt, sie als solche zu erkennen. Hat man aber erst einmal den jeweiligen Midrashsatz auf seine funktionale Form zurückgeführt, ist es z. B. möglich, die Funktion und Bedeutung einer solchen Erweiterung zu analysieren.

Wie alle Grundformen der rabbinischen Literatur stehen auch die Midrashsätze selten isoliert, sondern sind „in der Regel Teil einer größeren, komplexeren Texteinheit“; sie können „in bestimmten Kompositionsformen verwendet werden (*Petiḥa*, *Semikha*, *Hatima*)“ oder auch „in einem Diskurs ohne bestimmte (literarische) Form“⁴⁵ – etwa in der Gemara der Talmudim.

Mit den von ihm so genannten „Kompositionsformen“ *Petiḥa*, *Semikha* und *Hatima*, die ihrerseits mit Hilfe von Grundformen wie *Dictum*, *Midrash*, *Ma'ase*, *Mashal* usw. hergestellt wurden, hat sich Goldberg ausführlich und auch wiederholt auseinandergesetzt. Das beeindruckende und wegweisende Ergebnis seiner Untersuchungen kann hier nur knapp skizziert werden.⁴⁶ Natürlich gab es schon vor Goldberg Studien vor allem über die *Petiḥa*, aber auch über die früher als „Peroratio“ bezeichnete *Hatima*, doch gelang erst ihm ihre genaue Beschreibung als Kompositionsformen und damit Konstituenten der rabbinischen Homilie. Damit war das der literarischen „Form Homilie“ zugrundeliegende Regelsystem erkannt und konnte als relationales Syntagma beschrieben werden.

Galt früher die Homilie als zweiteilig, nämlich *Petiḥa* und *Inyan* (also Auslegungen der jeweiligen Perikopen- oder *Sederverse*) enthaltend, so muß man heute eher davon ausgehen, daß sie zumindest dreigliedrig ist: die die Homilie abschließende *Hatima* scheint für die vollständige Homilie unverzichtbar und also obligatorisch zu sein. Diese Vermutung ist nicht nur inhaltlich begründbar, weil der inhaltliche Diskurs der Homilie ohne *Hatima* „merkwürdig offen“ bleibt, während das „eschatologische Schlußkerygma der *Hatima* ... selbst in der schlichtesten Ausführung jeden homiletischen Diskurs überzeugend ab(schließt)“.⁴⁷ Auch formal gesehen ist eine *Hatima* schon deshalb zu erwarten, weil sie sozusagen spiegelbildlich der *Petiḥa* entspricht: Stellt die *Petiḥa* eine Relation zwischen *Petiḥavers* und *Inyanvers* her, so die *Hatima*

⁴⁵ Ibid. S. 34.

⁴⁶ Die folgenden Ausführungen basieren im wesentlichen auf dem deutschen Manuskript seines auf Englisch erschienenen Vortrags *Form-Analysis of Midrashic Literature as a Method of Description*, Journal of Jewish Studies XXXVI (1985), S. 159–174.

⁴⁷ Vgl. Form-Analysis (Anm. 46), S. 166.

zwischen *Inyanvers* und *Ĥatimavers* (dem tröstlichen Prophetenvers). Es liegt daher der Schluß nahe, daß Homilien ohne *Ĥatima* unvollständig sind.

Andere mögliche Konstituenten der Homilie wie der *Yelamdenu*, aber auch die vergleichsweise selten vorkommende, dem *Inyan* vorausgehende *Semikhah*, sind dagegen mit Sicherheit nicht obligatorisch, sondern fakultativ. Aber: „Egal, welche der Konstituenten in einem Text der ‚Form Homilie‘ vorkommen, ihre Position ist in der Abfolge immer die gleiche: *Yelamdenu* immer vor *Petiĥa*, *Petiĥa* immer vor *Semikha*, *Semikha* immer vor *Inyan* und *Ĥatima* immer am Schluß.“⁴⁸ Da aber eine Homilie immer Schriftauslegung ist, ist für die Form entscheidend „die Relation *innerhalb* der Konstituenten: der *Yelamdenu* stellt eine Relation zwischen einer halakhischen Norm und dem *Inyanvers* her; die⁴⁹ *Petiĥa* eine Relation zwischen dem *Petiĥavers* und dem *Inyanvers*; die *Semikha* zwischen dem unmittelbaren Kontext und dem *Inyanvers*; der *Inyan* weist keine Relation auf, er handelt nur vom *Inyanvers*; die *Ĥatima* stellt eine Relation zwischen *Inyanvers* und *Ĥatimavers* her.“ Die Abfolge ist also „so angelegt, daß die Ausführungen [zunächst] auf den *Inyanvers* hinführen und am Schluß vom *Inyanvers* fort“.⁵⁰ Somit erweist sich die Homilie als eine Form, die nicht einfach dazu dient, einen Diskurs „über einen Schriftvers, sondern einen Diskurs in Relation zu anderen Schriftversen herzustellen in einer bestimmten, in allen Texten ziemlich konstanten Abfolge“.⁵¹ Sie ist als Kompositionsform – wie alle Kompositionsformen – eine „übersummativ Gestalt“, die aus Einheiten eigener Form komponiert ist, deren Ganzes jedoch mehr ist als nur die Addition seiner Teile.⁵² Die Kenntnis der Form Homilie ist kaum hoch genug einzuschätzen. Sie bietet nicht nur die Voraussetzung dafür, die einzelnen vorfindlichen Homilien in Komposition und Inhalt adäquat zu erschließen, sondern z. B. auch die Möglichkeit, zwischen vollständigen und fragmentarischen Homilien zu unterscheiden, zwischen Texteinheiten, die zu Homilien gehören, und solchen, die wahrscheinlich nicht zu Homilien gehören. Dies wiederum kann nicht zuletzt für die Frage nach der Herstellung von Werken der Textsorte „Homilien-Midrash“ wie etwa des *Tanĥuma* aufschlußreich sein.⁵³

Diese Ausführungen mögen hier genügen, auch wenn manches im Werk von Arnold Goldberg noch gar nicht zur Sprache kam, so z. B. seine Stu-

⁴⁸ Vgl. *ibid.* S. 166f. Neuere Untersuchungen haben ergeben, daß dieses Ergebnis in bezug auf die *Semikha* modifiziert werden muß; vgl. *D. Lenhard*, Die rabbinische Homilie. Ein formalanalytischer Index, Frankfurter Judaistische Studien Band 10 (in Vorbereitung).

⁴⁹ Dieser Satzteil ist in der englischen Version irrtümlich ausgefallen! Vgl. *Form-Analysis* (Anm. 46), S. 167.

⁵⁰ Vgl. *ibid.*

⁵¹ Vgl. *ibid.*

⁵² So *Goldberg* in dem unveröffentlichten Vortragsmanuskript *Möglichkeiten einer formalanalytischen Textkritik der rabbinischen Homilie*, S. 2.

⁵³ Vgl. *M. Schlüter*, Ein Auslegungsmidrash im Midrash *Tanĥuma*, Frankfurter Judaistische Beiträge 14 (1986), S. 71–98.

dien, in denen er zeigte, wie die Formanalyse auch für die Diskursanalyse im Talmud und in den Auslegungsmidrashim fruchtbar gemacht werden kann. Dazu sei auf die Aufsätze selbst verwiesen, denn dies läßt sich ohne konkrete Paradigma – sozusagen über die Texte hinweg – kaum verdeutlichen, schon gar nicht veranschaulichen. Die Methode selbst läßt sich nur an den Texten erarbeiten, erproben und weiterentwickeln; das erfordert äußerste Konzentration. Goldberg selbst hat sie bis zum Schluß aufgebracht, stets auch auf weitere Präzisierung bedacht. Auch dies sollten die gelegentlichen Hinweise auf terminologische Änderungen zeigen.

Arnold Goldberg hat die vornehmlich von ihm entwickelte Methode nie absolut gesetzt, sondern als – freilich notwendige – Ergänzung zu anderen Methoden verstanden. Er hat mehrfach darauf hingewiesen, daß andere Fragestellungen auch andere Methoden erfordern; z. B. Fragen nach der Redaktion von Texteinheiten oder „Werken“ text- und redaktionskritische Methoden. Ihn selber freilich hat weniger interessiert, wie Texte diachronisch aus einzelnen Einheiten entstanden sind als vielmehr das jeweils vom Redaktor letzter Hand hergestellte „sprachliche Kommunikat“, dessen Regelsystem oder Code es zu ergründen gilt, will man seine intendierte Funktion und Bedeutung verstehen. Daß Goldberg sich viele Jahre verstärkt vor allem – jedoch, wie die Aufsätze dieses Bandes ja zur Genüge zeigen, keineswegs ausschließlich – mit der Formanalyse, also mit den formalen Aspekten der rabbinischen Literatur, befaßt hat, liegt nicht etwa daran, daß ihm die inhaltliche Seite weniger wichtig gewesen wäre. Er war aber überzeugt, daß eine begründete Deutung eines solchen Textes Hand in Hand mit der Erschließung der Formen und ihrer Funktion im jeweiligen Kontext gehen muß, d. h. daß die Bedeutungsanalyse erst greifen kann, wenn ihr die Formanalyse vorausging.

Trotz der zweifellos vorhandenen Entwicklung in Goldbergs Werk sind die hier und da angedeuteten Kontinuitäten unverkennbar. Goldbergs Anspruch als Forscher war stets ein wissenschaftlich verantwortbares Reden über eine Literatur, die zugleich Millionen von Menschen mehr war und ist als Literatur. Die Aufgabe veranlaßte ihn zu steter methodologischer Reflexion und dem Anspruch, jede Arbeit müsse zugleich einen methodischen Fortschritt aufzeigen. In der Tat war seinen Arbeiten zur frühen rabbinischen Theologie, zur Analyse der rabbinischen Homilie und der Entwicklung einer Methodik zur Formanalyse rabbinischer Texte eine innovative Kraft eigen, die immer anregend und herausfordernd war und sogar schulbildend wirkte. Er sah sich ganz am Anfang des Weges und hoffte, daß andere ihn weitergehen würden.

Bereits kurz nach dem Tod von Arnold Goldberg haben wir die Sammlung und Herausgabe einer repräsentativen Auswahl z. T. recht verstreut publizierter Aufsätze in Angriff genommen. Aus verschiedenen Gründen zog

sich die Publikation länger hin als ursprünglich erwartet, doch konnten wir feststellen, daß das Interesse an einer solchen Aufsatzsammlung mit den Jahren keineswegs ab-, sondern eher zunahm, gerade auch die Nachfrage nach seinen methodologischen Schriften.

Wir haben uns entschlossen, die Aufsätze nicht in chronologischer Abfolge abzudrucken, sondern meinen, daß die hier vorgenommene Ordnung so etwas wie eine innere Logik erkennen läßt. Für den Leser und Rezipienten mag dies mit einer zusätzlichen Anstrengung verbunden sein, denn gerade die methodologischen Arbeiten erschließen sich vielleicht leichter, wenn sie in der Abfolge ihrer Entstehung gelesen werden (um dies zu erleichtern, wurde im Inhaltsverzeichnis jeweils das Jahr der Erstveröffentlichung genannt). Auch ist trotz der Aufteilung in zwei Bände eine säuberliche Trennung in rein thematische und rein methodologische Arbeiten keineswegs immer gegeben, wie z. B. die hier erstmals publizierte Untersuchung zum *Pereq Re'uyot Yehezqel* im ersten Band veranschaulicht.

Um die Eingriffe in die Textgestalt der Aufsätze so gering wie möglich zu halten, wurde auf eine durchgängige Vereinheitlichung in Umschrift, Schreib- und Zitierweise verzichtet; Fehlerkorrekturen wurden auf ein Minimum beschränkt. Aus technischen Gründen war in einigen Fällen eine Neuzählung der Anmerkungen unvermeidlich, so daß die Anmerkungsnummern nicht immer mit denen der Erstveröffentlichung übereinstimmen. Wir hoffen aber, daß das hierdurch bisweilen erschwerte Auffinden von Anmerkungen dadurch ausgeglichen wird, daß in der Kopfzeile jeweils die Seitenzahlen der Originalpublikation in eckigen Klammern angegeben sind und der Seitenwechsel im Text mit einem senkrechten Strich markiert ist.

Wir danken allen, die am Zustandekommen der *Gesammelten Studien* von Arnold Goldberg beteiligt waren: zuvörderst Frau Doris Goldberg sowie Herrn Dr. Clemens Goldberg für ihre Einwilligung zur Herausgabe dieser Bände, den Verlagen für die Abdruckerlaubnis, Frau Claudia Rohrbacher-Sticker, M. A., für das Korrekturlesen, Frau Sabine Kößling und Herrn Jörg Sobotka für das Erstellen der Register, Herrn Matthias Spitzner vom Mohr-Verlag stellvertretend für alle an der Herstellung Beteiligten für die Betreuung der Drucklegung.

Dem Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) und besonders Herrn Georg Siebeck sei nachdrücklich für die Bereitschaft gedankt, mit diesen Aufsatzbänden trotz wirtschaftlich schwieriger Zeiten den Blick auf einen Maßstäbe setzenden Begründer der Judaistik in Deutschland zu lenken und damit weniger ihm als vielmehr uns Lesern ein Denk-Mal zu setzen.

Frankfurt am Main und Berlin
im Herbst 1996

Margarete Schlüter
Peter Schäfer

1. Der Vortrag des Ma'ase Merkawa

Eine Vermutung zur frühen Merkawamystik

Nur wenig ist über Form und Inhalt der frühen jüdischen Mystik bekannt, und viel ist darüber geschrieben worden¹. Neben den nur schwer und mit vielen Vorbehalten zu datierenden Texten der Hekhalotliteratur und dem gewiß frühen Buch Jezira sind uns nur die kurzen Ausführungen im 2. Kapitel des Traktates Chagiga in der Tossefta sowie im palästinischen und im babylonischen Talmud als einigermaßen authentisches Quellenmaterial zugänglich. Man möchte meinen, daß diese Texte inzwischen bis ins letzte durchforscht und erarbeitet sind², aber es lohnt sich doch immer wieder, sie prüfend zu bearbeiten. Im besonderen scheint mir, daß der redaktionelle Aufbau der Texte bisher vernachlässigt wurde – und doch ist dieser redaktionelle Aufbau sehr aufschlußreich. Ich meine hier zwei Formen mystischer Betätigung zu erkennen, von denen die eine, der Vortrag, bisher fast ganz übersehen wurde, weil er in der späteren Mystik jede Bedeutung verloren hat.

Bei der Interpretation rabbinischer Texte und im besonderen auch des Talmuds ist zu beachten, daß der Redaktor einen bestimmten Gedankengang verfolgt und durch Traditionsstoff belegt. Der Traditionsstoff, zumeist aus kleinen und kleinsten literarischen Einheiten bestehend, wird dabei der größeren, vom Redaktor hergestellten literarischen Einheit ein- und untergeordnet. Die Aussage und Tendenz der kleineren Einheit kann dabei manchmal fast unmerklich verändert werden oder auch ganz untergehen. Desgleichen muß bei der Interpretation dieser Texte beachtet werden, daß der ältere Text keineswegs immer die ältere Form und den ganzen zu seiner Zeit bekannten Stoff wiedergibt. „Text“, wie er uns in diesen literarischen Werken vorliegt, ist immer nur redaktionelle Verarbeitung von Traditionsstoff, d.h. zugleich eklektische Auswahl. Wenn ein späterer „Text“ ein Mehr an Traditionsstoff bietet als ein früherer, dann bedeutet dies nicht ohne weiteres, daß der frühere Text später ausgestaltet wurde – doch ist mit solchen Ausgestaltungen gewiß immer zu rechnen. Vielmehr kann der Redaktor des späteren Textes auf weiteren Traditionsstoff zurückgegriffen haben. |

¹ Leider fehlen neuere Bibliographien zur Merkawamystik.

² Vgl. die ausführliche Textanalyse von E. Urbach: *Ha-messorot 'al torat ha-sod bi-tequmat ha-tana'im*, in: *Studies in Mysticism and Religion*, presented to Gershom G. Scholem, Jerusalem 1967, S. 1–28.

Der Text der Mischna Chagiga II,1, bringt keinerlei Traditionsstoff zum Thema selber. Die Mischna tradiert lediglich das Verbot *coram publico* bestimmte Gegenstände vorzutragen und darüber zu lehren:

Man lehrt nicht³ von den Inzest(-verboten) vor Dreien und nicht das Schöpfungswerk⁴ vor Zweien und nicht das Wagenwerk⁵ vor einem Einzelnen, es sei denn, er ist weise⁶ und sieht aus eigener Erkenntnis ein.

Jeder, der vier Dinge betrachtet, dem wäre es besser, wenn er nicht in die Welt gekommen wäre: Was oben ist⁷ und was unten ist⁸, was vorher⁹ war, und was später¹⁰ sein wird.

Und jeder, der sich nicht der Ehre seines Schöpfers erbarmt, dem wäre es besser, wenn er nicht in die Welt gekommen wäre.

Die Mischna bringt das Verbot in einer numerischen Ordnung: nicht vor dreien, nicht vor zweien, nicht vor einem. Diese Anordnung ist verbreitet und beliebt und sicherlich auch ein mnemotechnisches Hilfsmittel¹¹. Nicht immer sind es gleichartige Gegenstände, die so miteinander verbunden werden, doch besteht immer ein Bezug: hier ist es das Verbot des Vortrages. Zwischen den Inzestvorschriften und dem Ma'ase Merkawa, bzw. Ma'ase Bereschit, besteht sonst kein Zusammenhang¹².

Auch der folgende Satz der Mischna ist ein Zahlensatz: „vier Dinge ...“. Zwischen diesen vier Dingen und dem Ma'ase Bereschit, bzw. Ma'ase Merkawa, besteht ein Zusammenhang: Ma'ase Bereschit hat die Welt vor der Schöpfung und die geschaffene Welt überm Himmel und unter der Erde zum Gegenstand, Ma'ase Merkawa den Himmel und den Thron und wahrscheinlich auch die zukünftige Welt¹³.

³ *Dorschin*, dem Sinne nach: forschend und auslegend vortragen, aber nach der Weise des Midraschs, nämlich von der Auslegung eines Schriftverses ausgehend.

⁴ *Ma'ase Merkawa*, wörtlich ‚Schöpfungswerk‘, eine eigene Disziplin der Mystik, die die Lehre von der Schöpfung enthielt aber wahrscheinlich auch eine umfassende Kosmologie.

⁵ *Ma'ase Bereschit*, sinngemäß die Gestalt, nämlich „die Machart“ (vgl. die Verwendung des Wortes bei Ezechiel Kap. 1) des Wagens, der unter dem Thron Gottes ist. Der Ausdruck ist, wie Ma'ase Bereschit, zum terminus technicus für die mystische Himmels- und Thronbeschreibung geworden.

⁶ Das Wort schließt hier die ganze religiöse Bildung ein.

⁷ Oberhalb des Himmels.

⁸ Unterhalb der Erde.

⁹ Vor der Schöpfung.

¹⁰ Nach dem Ende der Zeiten.

¹¹ Vgl. z. B. Mischna *Baba Qama* I, 1; *Sanhedrin* II, 2, VII, 1.

¹² Anders *M. Joel*, Blicke in die Religionsgeschichte, Neudruck Amsterdam 1971 S. 1544ff., der auf die Szygienlehre verweist, doch halte ich diese Vermutung für unbegründet. Joel kommt dazu, weil er davon ausgeht, daß die drei indizierten Gegenstände etwas Gemeinsames haben müssen, das Gemeinsame ergibt sich aber aus dem Verbot des öffentlichen Vortrags.

¹³ So wenigstens in der Apokalyptik, und die Merkawamystik zeigt auch reichlich apokalyptische Züge.

Wie so oft besteht ein gewisser Gegensatz zwischen dem ersten Teil der Mischna und dem zweiten, denn der zweite Satz schließt nicht nur den Vortrag, sondern überhaupt die Beschäftigung mit diesen Dingen aus.

Der letzte Satz ist analog zum vorhergehenden konstruiert („dem wäre es besser ...“) und gibt den Grund für das Verbot: Wer sich mit diesen Dingen befaßt, schmälert nur zu leicht die *Kawod*, die | Ehre oder Herrlichkeit des Schöpfers, ein terminus der ja auch die offenbare Erscheinung Gottes als Gegenstand der Gottesschau bezeichnet¹⁴. Eben dies ist der Grund dafür, daß der Mensch sich mit der Betrachtung der terrestren Welt und der abgemessenen Zeit bescheide.

Traditionsstoff und redaktionelle Intention stimmen hier ganz überein. Der Traditionsstoff ist das formulierte Gebot; die Intention des Redaktors war es, dieses Gebot mitzuteilen und im zweiten Teil der Mischna zu begründen.

Die Tossefta Chagiga Kap. 2 erweitert nun die Sätze der Mischna um weiteren Tadtionsstoff, der mit dem Gebot selber nur wenig zu tun hat. Die Absicht des Redaktors der Tossefta war wohl, die rechte Beschäftigung mit den indizierten Gegenständen zu zeigen und auch die unrechte – entsprechend den Möglichkeiten des ersten Satzes und dem Verbot des zweiten. Die Tossefta bringt hier an erster Stelle einen Tatfall, ein *Ma'ase*, der sich zwischen Rabban Jochanan ben Sakkai und R. Elasar ereignet hat. (Vgl. den Text unten). Der Tatfall in der Tossefta handelt vom Vortrag des Schülers vor dem Lehrer. Nach diesem Tatfall bringt der Redaktor den Satz des R. Josse b. Jehuda:

R. Josse b. Jehuda sagt: R. Jehoschua trug vor¹⁵ Rabban Jochanan ben Sakkai vor; R. Aqiba trug vor R. Jehoschua vor; Chananja b. Chakhinaj trug vor R. Aqiba vor. Vier gingen in den *Pardess* ein ...

Der Satz schließt ganz folgerichtig an den Tatfall vom Vortrag an. Der Satz von den Vieren, die in den *Pardess* eingingen, scheint in der Tossefta anonym zu stehen, ein Zusammenhang mit dem vorhergehenden ist nicht ohne weiteres zu erkennen. Mit dem Satz von den Vieren könnte ein neuer Abschnitt beginnen, der von einem anderen Gegenstand in diesem Zusammenhang handelt. Der palästinische Talmud bringt hier aber eine etwas andere Lesart:

R. Jehuda b. Pasi im Namen R. Josse b. R. Jehuda (sagte): Drei haben ihre Lehre vor ihrem Lehrer vorgetragen¹⁶. R. Jehoschua ... (usw.). |

Die Lesart des pT ist hier sicherlich der der Tos. vorzuziehen, sie ist bei der Nennung der Tradenten vollständiger, und sie ergänzt eine Zahl, die man so

¹⁴ Zur weiteren Erläuterung, vgl. z. B. *Bereschit rabba* I, § 2.

¹⁵ *Hirzeh*.

¹⁶ *Hirzu toratam*, könnte irgendeine Lehre sein, aber gemeint ist zweifellos *Ma'ase Merkawa*.

kaum willkürlich ergänzen würde. Vielleicht wurde diese Zahl von R. Jehuda b. Pasi ergänzt oder er hat sie von einem Tradenten gehört. Durch die Anführung der Drei ergibt sich nun wieder eine numerische Ordnung für den ganzen Abschnitt: Drei haben ihre Lehre vorgetragen, vier gingen in den Pardess ein. Dies ergibt ein Zahlenschema, welches sich auch sonst findet¹⁷. Nach der Aufzählung der drei, die ihre Lehre vorgetragen haben, schiebt der pT noch eine Bemerkung ein: „Von da an war ihr Sinn nicht mehr lauter“¹⁸. Damit wird wenigstens vom Redaktor des pT eine zeitliche Grenze gesetzt: Von da an war der Vortrag nicht mehr so, wie er sein sollte – aus welchen Gründen auch immer.

Der Satz von den Dreien und Vieren ist im bT durch die damit verbundene amoräische Erörterung nicht mehr geschlossen¹⁹.

Die Anordnung in der Tos. erlaubt den Schluß, daß die Aneinanderreihung der Drei und der Vier spätestens vom Redaktor der Tos. aufgeführt wurde, vielleicht aber schon von R. Josse b. Jehuda oder aber von dessen Tradenten R. Jehuda b. Pasi.

Der Satz selber gab ursprünglich sicherlich nur die Namen wieder, denn solche leicht zu merkenden Sätze sind ihrem Wesen nach kurz gehalten. In der Regel wird ein solcher Satz am Anfang eines längeren Stückes stehen, in welchem dann die Einzelheiten weiter ausgeführt werden²⁰. In der Tat leitet auch jetzt noch der Satz: „Vier gingen in den Pardess“ den ganzen Abschnitt über diese Vier ein. Erst die Redaktoren der Talmude haben hier noch weiteren Stoff eingetragen. Die Ausführungen dagegen, die zum Vortrag gehören, finden sich in der jetzigen Anordnung vor dem Satz von den Dreien. Der in der Tos. kurz vorgezeichnete und in den Talmuden weiter ausgeführte Aufbau des Abschnittes war also folgender: 1. Tatfälle; 2. der Satz R. Josse b. Jehudas über die drei, die vorgetragen haben und (vielleicht erst sekundär verbunden) den vier die in den Pardess eingingen; 3. Ausführungen über die Personen, die in den Pardess eingegangen sind.

Man könnte vermuten, daß ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Vortrag und Pardess besteht, etwa so, daß der Vortrag die Voraussetzung für den erfolgreichen Eingang in den Pardess wäre. Diese Möglichkeit wird aber nirgends aufgenommen. Auch wird Rabban Jochanan nicht unter denen

¹⁷ Nämlilch $n + (n + 1)$; vgl. z. B. Mischna *Sanhedrin* IX, 2: „Drei Laien und vier Könige ...“.

¹⁸ *Da'atan neqijah*. Es ist kaum zu erkennen, was nun konkret damit gemeint ist. Vielleicht sollte man an die *nequiei ha'da'at* denken, welche sich in Lauterkeit absonderten (?). Vgl. hierzu F. Böhl, Geboterschwerung und Rechtsverzicht als ethisch-religiöse Normen in der rabbinischen Literatur, Frankfurter Judaistische Studien, Bd. 1, 1971.

¹⁹ Es ist gerade im bT leider sehr schwer die Quellen, d. h. den Traditionsstoff, ganz eindeutig von den redaktionellen Glossen zu scheiden, denn sehr oft ist der vom bT angeführte Traditionsstoff besser, d. h. ursprünglicher und vollständiger als in den früheren Werken.

²⁰ Vgl. z. B. den oben zitierten Satz von den Laien und Königen, die keinen Anteil an der kommenden Welt haben.

genannt, die in den Pardess eingegangen sind, obgleich R. Aqiba vor ihm vorgetragen hat. |

In der weiteren Ausführung der Texte ist dagegen eine entschiedene Differenzierung zu erkennen. In der Schilderung der Tatfälle wird der Vortrag positiv bewertet. Der Eingang in den Pardess wird zwar nicht expressis verbis verurteilt, aber drei der Lehrer – große und weise Männer – sind dabei zu Schaden gekommen an Geist oder Leben oder Glauben, und nur einer ging in Frieden ein und aus. An anderer Stelle im bT wird gesagt, daß dieser eine gerade noch mit heiler Haut davon gekommen ist²¹. Hier findet sich also eine unausgesprochene aber in der Tat entschiedene Wertung: das Unterfangen ist äußerst gefährlich. Daraus muß man wohl schließen, daß diese Weise nicht recht, und, nach der Meinung der Tradenten, Gott nicht eigentlich wohlgefällig ist.

Vortrag und Eingang in den Pardess scheinen durchaus verschiedene Dinge zu sein. Gemeinsam ist beiden der Gegenstand, das Ma'ase Merkawa, sie unterscheiden sich aber wohl in der Weise der Beschäftigung damit. Nach der Bemerkung des pT könnte man sogar meinen, daß der Eintritt in den Pardess eine Verfallserscheinung war. Er scheint mir daher wenigstens arbeitshypothetisch richtig zu sein, zwischen Vortrag und Eingang in den Pardess zu unterscheiden.

Leider ist es nun so, daß wir über den Pardess nichts sicheres wissen²². Aber vieles spricht doch dafür, daß wenigstens die Redaktoren der Talmude der Ansicht waren, daß dies die Himmelsreise der Jordej Merkawa war. Dies geht gewiß aus dem R. Aqiba zugeschriebenen Satz hervor „wenn ihr an den glänzenden Marmorstein kommt, dann sagt nicht „Wasser! Wasser!“²³. Diese Anweisung hat ihren Ort in der faktischen Himmelsreise, denn nur dort kann von einem Anlangen an einem Ort die Rede sein, und das Verbot, dort bestimmte Worte auszusprechen, ist nur bei der Himmelsreise sinnvoll.

Fast genau so wenig wissen wir über den Vortrag. Der Traditionsstoff hierüber findet sich zusammengefaßt im Text der beiden Tatfälle. Wie Urbach bereits gezeigt hat²⁴, liegen die Texte in verschiedenen Versionen vor. Da ist die knappe, bescheidene Version der Tos. und die ausführlichere, um wunderbare Begebenheiten vermehrte Version des pT, der zudem noch einen zweiten Tatfall ent|hält, und die Version des bT, welche wiederum von der des pT abweicht.

Der Tatfall in der Tos. lautet:

²¹ bChagiga 16a. Die Engel wollten auch ihn fortstoßen, doch ließ ihn Gott gewähren, weil er würdig war.

²² Vgl. die bei Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1965, S. 14ff. angeführte Literatur.

²³ bChagiga 14b.

²⁴ Op. cit. S. 4.

²⁵ Derosch, lege mir aus, erkläre mir. Hs. Wien: *schenah*, Lehre (als Mischna) ..., diese Lesart ist vielleicht vorzuziehen.

Ein Tatfall mit R. Eleasar b. Arakh, der den Esel hinter Rabban Jochanan b. Sakkaj antrieb. Der sprach zu ihm: Rabbi, lehre mich²⁵ ein Kapitel aus Ma'ase Merkawa. Er sprach zu ihm: Habe ich nicht (so) zu dir gesprochen: Man lehrt auch nicht vor einem Einzelnen von der Merkawa, es sei denn, er ist weise und versteht aus eigener Einsicht?! Er sprach zu ihm: Gib mir Erlaubnis, dann will ich vor dir vortragen²⁶. Als bald stieg Rabban Jochanan b. Sakkaj vom Esel, sie hüllten sich ein und setzten sich beide auf einen Stein unter einem Olivenbaum, und er trug ihm vor²⁷. Da stand er auf, er küßte ihn auf sein Haupt und sprach: Gesegnet sei der Herr, der Gott Israels, der Abraham, unserem Vater, einen Sohn gegeben hat, der zu lehren weiß und einzusehen die Herrlichkeit²⁸ unseres Vaters, der im Himmel ist. Mancher lehrt schön und erfüllt nicht schön, erfüllt schön und lehrt nicht schön, Elasar b. Arakh lehrt schön und erfüllt schön. Selig bist du, Abraham, unser Vater, daß Elasar b. Arakh aus deinen Lenden hervorgegangen ist, der zu lehren weiß und einzusehen die Herrlichkeit unseres Vaters, der im Himmel ist.

Der Zusammenhang zwischen Tatfall und Mischna ist evident. Es geht vor allem um den Satz: „Habe ich nicht zu dir gesprochen ...“, der die Voraussetzung für den Vortrag des Ma'ase Merkawa enthält. Auf den parallelen Aufbau der Benediktion und des Makarismus hat bereits Urbach²⁹ hingewiesen, auch auf die formalen Quellen der Benediktion (in 1. Reg. 5,21 und 2. Chron. 2,11).

Das Stück ist in Form eines Ma'ase, eines Tatfalles gehalten. Der Inhalt eines Tatfalles ist in der Regel ein Ereignis, etwas was sich begibt, und der Zweck des Berichtes ist es, zu zeigen, wie einer, der als Beispiel dienen kann, in einer bestimmten Situation getan hat. Damit ein erzählender Bericht zum Tatfall wird, muß er meistens stilisiert werden, ursprünglich wesentliche Bestandteile können weggelassen werden, einzelne Sätze, die ursprünglich am Rande | standen, können in den Mittelpunkt rücken. Auch wenn der Text nur wenig verändert wird, kann doch das ursprüngliche Bezugssystem des verarbeiteten Traditionsstoffes stark verändert werden. Für den Redaktor der Tos. stand vor allem der erste Satz im Mittelpunkt, und auch der Schluß, in dem von der Ehre oder der Herrlichkeit Gottes die Rede ist, zeigt eine Beziehung zum Schluß der Mischna. Ursprünglich jedoch wollte der Text wohl etwas anderes berichten: er handelt von der Initiation eines Adepten. Es ist zwar, wenigstens dem Scheine nach, von einem ganz bestimmten, einem geschichtlichen Ereignis die Rede, etwas was sich zwischen zwei bekannten Personen zu einem bestimmten Zeitpunkt zugetragen hat, das, was sich zuträgt, ist jedoch etwas, was sich immer wieder ereignen könnte: der Schüler bittet den Meister, daß er ihm einen bestimmten Lehrstoff vortrage.

²⁶ *We ərözäh le-fanäicha*, der terminus für den Vortrag. Vgl. Anm. 16.

²⁷ *Hirzäh*.

²⁸ *Kawod*, hier wohl im Sinne der göttlichen Herrlichkeit, d.h. der sich offenbarenden oder in Herrlichkeit im Himmel gegenwärtigen Gottheit.

²⁹ Op.cit. S. 4ff.

Der Tatfall gibt ein sehr typisches Ereignis wieder, auch wenn die Wiedergabe eher einen Prototyp zu berichten scheint.

Es muß daher mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß dem Tatfall schon eine bestimmte Form der Initiation zugrunde liegt. Der Dialog zwischen Meister und Schüler wäre aus der einmaligen Situation heraus kaum verständlich. Elasar b. Arakh, der überschwenglich gelobte, hätte ja wissen müssen, was der Meister ihm mitteilen würde. Die Frage ist eher als Form der Anfrage zu verstehen, auf deren Ablehnung dann die zweite Anfrage folgt, ob der Schüler nun selbst vortragen darf. Durch seine Zustimmung gibt der Meister zu erkennen, daß er den Jünger für fähig hält.

Während der Schüler vorträgt, sitzen Meister und Schüler unter einem Baum. Wenigstens das Sitzen, vielleicht aber auch das Sitzen unter einem Baum, dürfte einer festen Form, einem längst ritualisierten Verhalten entsprechen. Die ausführlicheren Versionen der Talmude enthalten auch die Erklärung dafür: Gott ist während des Vortrages gegenwärtig, die Schekhina ist bei ihnen und das angemessene Verhalten ist hier Verhüllen des Hauptes und Sitzen³⁰. Dieses Niedersitzen ist also kaum eine plötzliche Eingebung des Meisters – auch wenn der Text diesen Eindruck vermittelt – sondern bereits ein Ritus.

Der zweite Teil des Tatfalles unterscheidet sich formal erheblich vom ersten, er besteht aus einer Benediktion, einem besonderen | Lob Elasar b. Arakhs und einem Makarismus. Formel und Inhalt der Benediktion und des Makarismus sind einander sehr ähnlich. Urbach³¹ hat bereits auf die Parallelen in den rabbinischen Texten und auf deren Vorlagen hingewiesen und auch darauf, daß der mittlere Satz weder zum vorhergehenden noch zum folgenden paßt und hat daraus geschlossen, daß der ganze Abschnitt von den Worten an „mancher trägt schön vor ...“ aus einer anderen Quelle stammt. Ich halte dies für nicht unwahrscheinlich, denn der Text erscheint in seiner gegenwärtigen Form sehr überladen, die Parallelität zwischen Benediktion und Makarismus ist so weitgehend, daß ein literarisches nebeneinander sehr auffällig ist. Solche Benediktionen und Makarismen wurden aber auch ad hoc verfaßt, auch so, wie sie jetzt im Zusammenhang des Tatfalles stehen. Man könnte dies also auch für eine frei gestaltete Lobrede halten, in welcher die Parallelitäten gar nicht auffallen würden. Wenn aber der Tatfall von der Ausführung eines bestehenden Ritus berichtet, dann ist hier gewiß ein Zuviel. Dann wurde das Lob des Schülers, der Abschluß der Initiation, ursprünglich in verschiedenen Formen tradiert und erst später miteinander verbunden. Vielleicht sind dann später in der Praxis die anonyme Benediktion und der namentliche Makarismus hintereinander gesprochen worden.

³⁰ Vgl. A. M. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhina. Berlin, 1969, S. 402ff. Auch Moses hat am Dornbusch sein Antlitz verhüllt (Ex. 3,6).

³¹ Op. cit., S. 2ff.

Allerdings kann man den zweiten Teil, der sich formal so leicht gliedern läßt, nicht mehr ohne weiteres auflösen. Durch alle drei Stücke zieht sich das Leitwort *doresch*, es ist überall vom Vortrag, und zwar vom rechten Vortrag die Rede. Urbachs so einleuchtender Einwand, daß ja hier vom „tun“ gar nicht gesprochen wird, wäre hinfällig, wenn man davon ausgeht, daß der Vortrag eine ganz bestimmte Form mystischer Betätigung ist. Dann kann zum Vortrag auch ein Ritus und ein bestimmtes Tun gehören. Das Lob des Tuns kann, wie Benediktion und Makarismus, Teil der abschließenden Laudatio geworden sein.

Als ursprünglicher „Sitz im Leben“ des Tatfalles ist wohl der Ritus der Initiation anzusehen. Daß es einen solchen Ritus gab, ist angesichts der späteren streng ritualisierten Form der Hekhalotmystik sehr wahrscheinlich, ja es ist anzunehmen, daß der Tatfall nur einen minimalen Bruchteil des Ritus wiedergibt. Der Traditionsstoff des Tatfalles ist daher direkt oder indirekt auf die Kreise der Merkawa|mystiker zurückzuführen und so vielleicht auch das Verbot, welches die Mischna tradiert, nämlich selbst einen Einzelnen zu belehren oder vor einem Einzelnen vorzutragen. Sowie die Tos. und die Talmude den Tatfall tradieren, hat er seine ursprüngliche Bedeutung allerdings verloren, und er dient nur noch zur Illustration der Mischna.

In den Talmuden ist der Tatfall, so wie er in der Tos. tradiert wird, noch um einige Momente erweitert. Im Jerusalemer Talmud heißt es:

Als R. Elasar ben Arakh mit Ma'ase Merkawa begann, da stieg Rabban Jochanan b. Sakkaj vom Esel. Er sprach: Es ist nicht recht³², daß ich von der Herrlichkeit meines Schöpfers höre, da ich auf dem Esel reite. Sie gingen beide und setzten sich unter einen Baum. Da kam Feuer vom Himmel und umgab sie, und die Dienstengel hüpfen vor ihnen einher, froh wie Hochzeitsgäste vor dem Bräutigam. Ein Engel hob aus dem Feuer an, er sprach: Gemäß deinen Worten, Elasar b. Arakh, so ist das Ma'ase Merkawa! Als bald öffneten alle Bäume ihren Mund und sie sprachen ein Lied: Dann werden jubeln alle Bäume des Waldes (Ps. 96,12). (der weitere Text wie in der Tos.).

Im bT (Chagiga 14b) wird dieser Tatfall etwas anders tradiert:

... Als bald stieg Rabban Jochanan b. Sakkaj vom Esel, er hüllte sich ein und setzte sich auf einen Stein unter dem Olivenbaum. Er sprach zu ihm: Meister, warum bist du vom Esel gestiegen? Er sprach zu ihm: Sollte es sein, daß du Ma'ase Merkawa vorträgst, die Schekhina bei uns ist und die Dienstengel uns begleiten, daß ich auf dem Esel reite?! Als bald begann R. Elasar b. Arakh mit Ma'ase Merkawa. Er trug vor (*darasch*) und Feuer kam vom Himmel herab, das umgab alle Bäume auf dem Felde, sie alle hoben an und sprachen ein Lied. Was für ein Lied sprachen sie? Preiset den Herrn von der Erde her, Drachen und alle Abgründe, Frucht bäume und alle Eichen, Hallelujah! (Ps. 148,9). Da hob ein Engel aus dem Feuer an ... |

³² *Eino ba-dijn*, ein Terminus technicus der rabbinischen Hermeneutik, etwa „sollte da nicht geschlossen werden?!“.

Eine stark abweichende Version findet sich auch noch in der Mekhilta des Rabbi Schimon ben Jochaj zu Ex. 21,1:

... Und wenn nicht³³, erlaube mir, daß ich es vor Dir sage³⁴. R. Elasar b. Arakh trug vor³⁵ bis ihn von allen Seiten Feuer umflammte. Als Rabban Jochanan b. Sakkej sah, daß das Feuer ihn von allen Seiten umflammte, da stieg er vom Esel, er küßte ihn und sprach zu R. Elasar b. Arakh: „Selig, die dich geboren, selig bist Du, Abraham, unser Vater, daß dieser aus deinen Lenden hervorgegangen ist! Er pflegte zu sagen: Wenn alle Weisen Israels in einer Waagschale sind, und R. Elasar b. Arakh in der zweiten Waagschale, dann wiegt er alle auf³⁶“.

Die Version der MRSJ, von der uns der Anfang nicht erhalten ist, weicht erheblich von den übrigen Versionen ab. Sie tradiert nur den Makarismus und zwar in einer verkürzten Form. Das Lob des R. Elazar b. Arakh wird so wiedergegeben, wie es sich in den Sprüchen der Väter II, 8 findet – wo es ohne jeden Bezug zum Vortrag des Ma'ase Merkawa steht. Dort ist es ein Dictum des Meisters über den Schüler. Der Meister steigt erst vom Esel, als er sieht, daß der Schüler von Flammen umgeben ist, und dann küßt er ihn. Es fehlen hier wesentliche Teile des Tatfalles. Man kann daher nur auf eine lückenhafte und kursorische Tradition schließen. Der Anlaß, aus dem MRSJ diesen Text tradiert, ist der Satz Ex. 21,1 „die Du ihnen vorlegen sollst“. So wie diese Perle nicht einem jeden gezeigt werden darf, so ist es Dir auch nicht erlaubt, dich in die Worte der Tora zu vertiefen, es sei denn vor tauglichen Menschen. Es geht also um die Frage, ob man vor jedermann Tora lehren dürfte und nicht um den Vortrag des Ma'ase Merkawa, welcher nur vor einem Einzelnen stattfinden darf. Der Redaktor des MRSJ bezieht sich also auf den ersten Teil des Tatfalles, der in der Handschrift allerdings verloren ist. MRSJ ist daher ein ganz unzuverlässiger Textzeuge.

Die Talmude bringen im Anfang der Erzählung vor allem erklärende Zusätze. Diese sind wohl später als der eigentliche Traditionsstoff. Die Deutung des Niedersetzens ist sicherlich richtig, es geschieht aus Ehrfurcht. bT ergänzt, daß die Schekchina bei den Vortragenden ist, Gott selber also ist gegenwärtig. Auch dies ist sicherlich ein erklärender Zusatz, der jedoch schon früh eingetragen wurde und in den Quellen des bT enthalten war³⁷.

Der Bericht über die wunderbaren Erscheinungen war vielleicht nicht Teil der ursprünglichen Tradition, wurde dann aber schon früh ergänzt, denn MRSJ spricht schon vom lodernden Feuer. Der Redaktor der Tos. hat ihn, so vermute ich, ausgelassen. Daß er ursprünglich dazu gehörte, ist um so wahrscheinlicher, als die Tradition aus Kreisen der Adepten stammt, Kreise in denen mit so wunderbaren Erscheinungen jeder Zeit gerechnet wurde.

³³ Mit diesem Wort beginnt der Text der Handschrift.

³⁴ *Schä-omar*.

³⁵ *Haja doresh*.

³⁶ Vgl. Awot II, 8.

³⁷ Es ist nicht gut denkbar, daß die Redaktoren des bT ohne weiteres in den Text eingegriffen haben. Der Tatfall lag als palästinische Quelle vor, spätere Zusätze hätten in der Erörterung der babylonischen Amoräer ihren Platz gefunden.

Bemerkenswert ist der Unterschied in den Psalmtexten, den die Bäume singen. pT bringt Ps. 96,12: „Dann werden jubeln alle Bäume des Waldes“, bT dagegen Ps. 148. Der weitere Kontext von Ps. 96,12, welcher das Königtum Gottes besingt, könnte einen gewissen Bezug zur Merkawamystik haben. Jedoch steht hier noch sehr viel mehr die Gerichtstheophanie im Vordergrund. Gerade das *as* des Ps. 96,12 ist ein typisches eschatologisches *Dann*. Die Ereignisse aber, die hier geschildert werden, zeigen zwar mancherlei Bezug zur Theophanie am Sinai³⁸, sie lassen aber keinen eschatologischen Bezug erkennen. Die Lesart des bT, die eine Frage einschiebt, läßt dagegen sehen, daß hier eher ein späterer Zusatz vorliegt. Der Psalmvers des bT, 148,9, paßt denn auch besser zu dem Ereignis.

Während der Bericht des Tatfalles an eine Initiation denken läßt, ein Jünger trägt zum ersten Mal vor seinem Meister des Ma'ase Merkawa vor, zeigt ein in pT und bT gleich anschließend berichteter Fall, daß solch wunderbare Ereignisse auch sonst erwartet wurden. So heißt es in pT:

Als R. Josse der Priester und R. Schimon ben Natanel davon hörten, da begannen³⁹ auch sie mit Ma'ase Merkawa. Man sagte, es sei ein Tag um die Jahreswende des Tammus gewesen, die Erde erbebe, und es wurde der Bogen im Gewölk sichtbar. Da ging eine Hallstimme aus und sprach zu ihnen: Da ist Platz für euch bereitet, die Lager sind ausgebreitet für euch, ihr und eure Schüler, ihr seid geladen zur dritten Klasse ...

Auch hier weicht die Version des bT von der des pT ab:

Als diese Worte vor R. Jehoschua gesagt wurden, da waren er und R. Josse der Priester auf dem Wege gehend. Sie sprachen: Auch wir wollen Ma'ase Merkawa vortragen⁴⁰. Da hob R. Jehoschua an und trug vor. Dieser Tag war zur Jahreswende des Tammus, (doch) der Himmel bedeckte sich mit Wolken, und im Gewölk wurde so etwas wie ein Bogen⁴¹ sichtbar. Die Dienstengel versammelten sich und kamen, um zu hören, wie Menschen, welche sich versammeln, um die Belustigungen von Braut und Bräutigam zu sehen. Da ging R. Josse der Priester und erzählte diese Dinge vor Rabban Jochanan b. Sakkaj. Der sprach: Selig seid ihr, und selig die, die euch geboren, selig meine Augen, die dies gesehen haben. Und auch ich, in meinem Traume war es, da lagen wir am Sinai (zu Tische). Da ging eine Hallstimme vom Himmel über uns aus, (sie rief): Kommt hier herauf, kommt hier herauf, große Speisesäle und schöne Lager sind für euch bereitet, ihr und eure Schüler und die Schüler eurer Schüler, ihr seid geladen zur dritten Klasse ...

Die Abweichung in den Namen, (pT = Schimon b. Natanel und Josse Hakohen; bT = R. Jehoschua und Hakohen) zeigt eben nur, daß die Namenstraditionen unzuverlässig sind. Aber sowohl Schimon b. Natanel als auch R. Jehoschua waren die Schüler Rabban Jochanans. Jehoschua könnte die bessere Tradition

³⁸ So schon Urbach op. cit.

³⁹ *Patchu*, sicherlich: sie begannen den Vortrag.

⁴⁰ *Nidrosch be*, das kann hier auch heißen: wir wollen es erforschen oder lehrend vortragen, entsprechend zu: *ein dorschin*.

⁴¹ *Ke-min qäschät*, also nicht der Regenbogen, sondern ein ähnliches Phänomen.

sein, denn er wird in dem Satz von den dreien genannt, welche vorgetragen haben. Es ist aber gar nicht unwahrscheinlich, daß es solche Erzählungen von allen namhaften Schülern Rabban Jochanans gab, und die Auswahl der Texte eben zu diesen Abweichungen im Wortlaut führte.

Gerade in dem letzten Satz, im Bericht von Rabban Jochanan, dürfte der bT die bessere Version bieten als pT. Die beiden Adepten berichten vor dem großen Meister, und er spricht auch über sie die Seligpreisung. Auch der Traum dürfte echt sein⁴².

Der erste Tatfall hat ganz gewiß auch die Meister-Schülerbeziehung zum Gegenstand. Davon ist im zweiten Bericht nichts zu erkennen. Es sind zwei Schüler, die sich miteinander mit Ma'ase Merkawa befassen. Sie sagen beide: „Auch wir wollen Ma'ase Merkawa vortragen“ (*nidrosch*) und R. Jehoschua beginnt und trägt vor. Die Lehrer-Schülerbeziehung ergibt sich aber auch aus der Version des bT, nach der beide zu ihrem Meister zurückkehren und ihm berichten.

Daß die Schüler-Lehrerbeziehung vielleicht (auch?) im Mittelpunkt stand, zeigt die redaktionelle Anordnung des pT. Hier geht den beiden Tatfällen noch ein weiterer Bericht voraus:

Und nicht von der Merkawa vor einem einzelnen. – ... Und hat nicht Raw gesagt: kein Mensch darf etwas vor seinem | Lehrer sagen, es sei denn er hätte es gehört⁴³ oder er hätte gedient⁴⁴?! Wie tut er⁴⁵? Zuerst eröffnet ihm sein Meister die Anfangverse⁴⁶, und er stimmt ihm zu⁴⁷. R. Chija sagte im Namen R. Jochanans: Ein scharfsinniger⁴⁸ Schüler trug ein Kapitel aus Ma'ase Merkawa vor, doch stimmte Rabbi dem nicht zu, und er wurde von Aussatz geschlagen.

Nach dem Tradenten mußte sich dieser Vorfall erheblich später zugetragen haben. Aber Rabbi (für Rabbi Jehuda Hanassi?) ist vielleicht verderbt. Die Worte stehen nach der Intention des Redaktors, wie ein Thema zu den beiden folgenden Tatfällen. Erlangt der Schüler nicht die Zustimmung des Meisters, ist das, was er vorträgt nicht wohlgefällig, dann trifft ihn eine schwere Strafe, hier die Strafe des Aussatzes⁴⁹.

Aber sicherlich ist die ursprüngliche Form des Berichtes schon stark verändert, so daß man die Herkunft nicht mehr gut bestimmen kann. Vielleicht

⁴² Methodisch wird Redaktion und Auszug aus größeren Texten leider nicht immer hinreichend berücksichtigt. Im pT ist aus dem Traum Rabban Jochanans eine bloße Hallstimme geworden. Vgl. hierzu A. Goldberg, „Rabban Yoḥanans Traum“, S. 16–35 dieses Bandes..

⁴³ Von ihm.

⁴⁴ Vor dem Lehrer und hat es also gesehen.

⁴⁵ Nämlich, wie kann der Adept etwas vortragen, wenn es ihm der Meister nicht mitteilt.

⁴⁶ *Raschei pesuqim*.

⁴⁷ Der Meister, der Schüler ergänzt dann die Verse (?).

⁴⁸ So wohl hier zu übersetzen: vgl. die Wörterbücher.

⁴⁹ Da der Aussatz vor allem die Strafe der Verleumdung und der üblen Nachrede ist oder des sakralen Frevels, wird der Vortrag auch die Ehre Gottes verletzt haben.

war auch dies eine Erzählung aus den Kreisen der Adepten, in welcher gezeigt werden sollte, wie es dem ungehörigen Schüler erging. So wie sie jetzt vom pT tradiert wird, zeigt sie ein Gefahrenmoment, von dem in den beiden Erzählungen noch nichts zu spüren ist⁵⁰. Auch die Situation erscheint, wenigstens in dem vorliegenden Text, ganz anders. Es ist hier nicht mehr vom Beieinander von Meister und Jünger auf dem Felde die Rede. Man kann dieses Stück deshalb trotz der redaktionellen Verbindung nicht ohne weiteres zu den beiden Tatfällen rechnen. Die redaktionelle Anordnung, besonders des pT, stellt also die Lehrer-Schülerbeziehung im Hinblick auf die Initiation in den Vordergrund, dies wiederum ist im Hinblick auf die Mischna „Man lehrt nicht ...“ nötig gewesen. Der ursprüngliche Traditionsstoff handelt zwar in gleicher Weise von Meister und Jünger aber im zweiten Tatfall sicherlich nicht von der Initiation. (Aber auch bei der Meister-Jünger Beziehung bei der Initiation muß man von „Schulverhältnissen“ absehen, die Jünger waren keine Schüler mehr). Der Traditionsstoff stammt wahrscheinlich aus den Kreisen der Adepten und könnte in seiner ursprünglichen Form eine ganze Reihe von Erzählungen über die Schüler Rabban Jochans enthalten haben, aus welchen die Redaktoren der Tos. und der Talmude eklektisch ausgewählt haben. Was kann man nun | diesen erheblich veränderten Texten über den Vortrag entnehmen?

Der Text des Vortrages, das Ma'ase Merkawa, lag bereits geordnet vor. Es ist von „Kapiteln“, *Peraqim*, die Rede, der Jünger bittet, daß ihm der Meister ein Kapitel vortrage, und zwar sagt er: „Wiederhole mir“, lehre mich als Mischna. Der Stoff wurde also erlernt und repetiert wie die Mischnasätze und lag, wie auch andere Zeugnisse nahelegen, als Mischna vor⁵¹.

Über den Inhalt dieser Mischnajot erfahren wir aus diesen Texten nichts. Nach den im b Chag 13a (unten) tradierten Ausführungen stehen im Mittelpunkt des Ma'ase Merkawa die letzten Verse des ersten Kapitels des Buches Ezechiel, und auch das Hohelied dürfte in diesen Zusammenhang interpretiert worden sein⁵². Wahrscheinlich bestand der Text aus bestimmten Kombinationen und Verbindungen von Schriftversen. Darauf läßt der Bericht von der Geburt Elischas schließen, wie er in p Chag II H 1 tradiert wird: Während die anderen feierten, beschäftigten sich R. Elasar und R. Jehoschua mit der Tora: sie reihten Verse der Tora an Verse der Propheten und

⁵⁰ Ein ähnliches Gefahrenmoment findet sich auch in bT Chag 13a unten: „Ein Tatfall mit einem Jüngling, der im Hause seines Lehrers (d. h. im Schulhaus) im Buche Ezechiel las und erkannte, was Chaschmal ist. Da ging ein Feuer vom Chaschmal aus und verbrannte ihn ...“ Hier ist es ein zufälliges Verstehen des im Buche Ezechiel gesagten. Zum Motiv der Gefährdung vgl. ausführlich J. Maier, Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und Gnosis, Kairos 5, 1963, S. 18–40.

⁵¹ So auch aus anderen Texten erschlossen von Sch. Lieberman, Mischnat Schir Hashirim, in G. Scholems Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, New York 1965, S. 121ff.

⁵² Vgl. Sch. Lieberman, op. cit.

wiederum an Verse der Hagiographen, und die Worte waren froh, wie am Tage, da sie am Sinai gegeben wurden. Da kam Feuer vom Himmel und beleckte die Worte⁵³. Allerdings besitzen wir kaum weitere Kenntnisse über Form und Inhalt des Ma'ase Merkawa.

Das Leitwort in den Tatfällen (und in der Mischna) ist *darasch*. Der Vortrag des Ma'ase Merkawa wird ebenso wie die Beschäftigung damit fast immer so genannt. Das Wort bedeutet im allgemeinen und technischen Sprachgebrauch der Rabbinen „forschen“, d. h. die Schrift auslegen, um zu neuen oder bestätigenden Schlüssen zu gelangen und das Ergebnis solcher Forschung vortragen⁵⁴. Der Terminus würde vorzüglich auf die Weise der Beschäftigung mit der Tora passen, wie sie von R. Elasar und R. Jehoschua im pT berichtet wird (s. o.). Das Aneinanderreihen von Schriftversen, die Herstellung neuer Assoziationen und Schlüsse ist gewiß auch eine Methode des Midrasch. Es würde auch vorzüglich zur spekulativen Beschäftigung mit den Schrifttexten passen, welche das Ma'ase Merkawa ausmachen. Das Wort paßt allerdings kaum, wenn ein bereits fixierter Text vorgetragen wird, den man wie eine Mischna nur wiederholt. Und in der Tat ist die Bitte Rabbi Elasars ja eben so formuliert: *haschi|neini*. (Leider sind die Lesarten nicht sehr zuverlässig, und in den Texten wechseln die Termini. Ob beide dafür verwendet wurden?) Man muß also damit rechnen, daß hier von zwei verschiedenen Dingen die Rede ist, einmal vom Vortrag eines fixierten Textes, dann vom Vortrag einer Auslegung, die in der vorgetragenen Form von Adepten stammt und nur im Ergebnis mit dem Inhalt übereinstimmt. Vielleicht hat in diesen Kreisen aber der Terminus *darasch* eine etwas andere Bedeutung erhalten und bezeichnet nun beide Weisen des Vortrages. Immerhin ist es nicht ausgeschlossen, daß der Vortrag eines in Form des Midrasch literarisch fixierten Stoffes *Derascha* genannt wurde. Der Initiationsvortrag des Jüngers wird dagegen überwiegend *härzäh* genannt. Dieses Wort hat keine spezifische Bedeutung, es heißt nur „eine (Lehre) vortragen“.

Der Wortlaut der Mischna Chagiga impliziert nun, daß es sich dabei um einen Lehrvortrag des Meisters handelt. Wenn man auch vor einem Einzelnen nicht vortragen darf, es sei denn er ist weise und versteht von selber, dann ist dies ein Lehr- oder Einführungsvortrag. Das Verbot wäre sinnlos, wenn die Hörenden den Gegenstand ohnehin kennen. Aber der zweite Tatfall berichtet kaum noch von einem Initiationsvortrag: Rabbi Jehoschua (oder Schimon) und Rabbi Josse der Priester sagen nach dem bT: „Wir wollen Ma'ase Merkawa vortragen (*nidrosch*) und nach dem pT begannen sie (*patchu*) mit dem Ma'ase Merkawa. Die meines Erachtens bessere Ver-

⁵³ Vgl. hierzu aus *Urbach* op. cit., S. 8. Urbach führt das Phänomen des Feuers beim Vortrag vor Rabban Jochanan gerade auf ein Motiv zurück, das ursprünglich nichts mit Ma'ase Merkawa zu tun hatte, sondern mit der Theophanie und Offenbarung der Tora auf dem Sinai. Urbach scheint aber nicht hinreichend den Umstand zu würdigen, daß die von ihm herangezogenen Texte gerade von Adepten der Merkawa-Mystik handeln.

⁵⁴ Vgl. die Wörterbücher.

sion des bT fährt dann fort: „Rabbi Jehoschua begann und trug vor ...“. *Darasch* bezeichnet also allgemein den Vortrag des Ma'ase Merkawa und nicht nur den Einführungsvortrag.

Ich möchte aus dem spezifischen Sprachgebrauch des Wortes *darasch* schließen, daß das Verbot der Mischna sich vielleicht nicht nur auf die Initiation eines Adepten bezieht, sondern überhaupt gilt: der Vortrag des Ma'ase Merkawa darf nur vor einem Einzelnen geschehen, auch dann, wenn beide bereits eingeweihte Adepten sind⁵⁵.

Gerade der Verlauf des zweiten Tatfalles zeigt nun, daß hier nicht einfach Ansichten oder Forschungsergebnisse mitgeteilt werden. Auch im ersten Tatfall trägt ja der Adept dem Meister nicht etwas ihm Unbekanntes vor, denn Ma'ase Merkawa war ja inhaltlich und formal schon fixiert. Vielmehr spricht fast alles in dieser Situation | dafür, daß der Vortrag bereits eine feste Form hatte, also schon ritualisiert war. (Dabei ist gewiß nicht auszuschließen, daß der Vortragende neue Einsichten und Erfahrungen einfließen ließ). Dieser Vortrag ist so wohlgefällig, daß die Engel kommen, um ihm zu lauschen – denn die Engel wissen vieles nicht, was dem Gerechten bekannt ist. Gott selbst ist hier gegenwärtig, ja die ganze Schöpfung bricht in Jubel aus, wie einst bei der Offenbarung am Sinai, wie Urbach besonders am Hochzeitsmotiv sehr schön gezeigt hat.

Es spricht daher schon manches dafür, daß der Vortrag des Ma'ase Merkawa eine eigene Disziplin und Praxis war, so wie wahrscheinlich auch der Eintritt in den Pardess. Ausgeführt wurde sie etwa so, daß zwei sich absonderten, vielleicht vorzugsweise auf freiem Felde, so wie einst die Tora im Freien gegeben wurde. Der eine trug Ma'ase Merkawa vor, der andere hörte ihm zu, vielleicht aber trugen sie auch wechselseitig vor. Der wenigstens zum Teil bereits fixierte Traditionsstoff und der Vortrag waren wohl schon ritualisiert, und so ist es nicht ausgeschlossen, daß der Vortrag mit hymnischen oder liturgischen Stücken umrahmt oder durchsetzt war. Es ist z. B. kaum vorstellbar, daß der Vortrag ohne Benediktion eingeleitet oder abgeschlossen wurde. Was als Gesang der Bäume tradiert wird, mag auch Gesang der Adepten sein – oder sollte der Mensch schweigen, wenn alle Kreatur Gott lobt?

Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Vortragenden dabei zu ekstatischen Zuständen gelangten. Diese Art des Vortrages oder Lernens ist ohnehin oft von starken Erregungszuständen begleitet. Das Erlebnis des plötzlichen Verstehens, der neue Sinn, den alte Texte plötzlich erhalten, die neue „Einsicht“ im Sinne des Wortes, das Gefühl, daß sich da eine neue Welt eröffnet und zwar auf dem Wege der assoziativen Gedanken- und Wortverbindung, bei der die rationale Stufenfolge der Gedankenschlüsse kurzgeschlossen

⁵⁵ Man möchte hier auch noch den oben zitierten Bericht des pT von R. Jehoschua und R. Elazar heranziehen, die sich von den Feiernden absondern und Verse der Schrift aneinander reihen.

wird, das sind im wesentlichen Befreiungs- oder Erleuchtungserlebnisse, bei denen nicht geringe Quantitäten gestauter psychischer Energie abgeführt werden. Der Vergleich mit dem Offenbarungserlebnis am Sinai ist deshalb nicht so übertrieben. Man sollte daher die Berichte über die wunderbaren Ereignisse beim Vortrag nicht voreilig als späte Legendenbildung oder Beiwerk wundergläubiger Zeitgenossen | abtun. Das alles konnte so erlebt werden, – ein Lichtschein in den Wolken war „so etwas wie ein Regenbogen“ und da waren die Farben des Thronwagens⁵⁶. In einem Zustand, da alles etwas „bedeutet“, konnte auch das Nebensächlichste etwas bedeuten und als bedeutungsvoll erlebt werden: ein Rauschen in den Bäumen konnte als Gesang der Bäume oder der Engel erlebt werden, so wie ein Rauschen in den Bäumen schon für David ein Zeichen war, daß Gott ausgezogen war, ihm im Kampf zu helfen⁵⁷. H. Sunden hat das Zustandekommen, vor allem aber auch die relative Häufigkeit solcher Erlebnisse vorzüglich beschrieben.⁵⁸

Es spricht meines Erachtens nichts dagegen, daß schon der Vortrag des Ma'ase Merkawa eine mystische Disziplin war, die zu ekstatischen Zuständen führte und bei dem auch außersinnliche Phänomene wahrgenommen werden konnten. Von einer Himmelsreise, wie sie Jordej-Merkawa praktizierten, ist hier noch nichts zu erkennen, auch nicht von einer Entrückung in den Himmel, wie bei den Apokalyptikern. Da Rabban Jochanan wahrscheinlich ein Gegner der Himmelsreise war, ist es auch wahrscheinlich, daß man in den Kreisen seiner unmittelbaren Schüler nichts dergleichen übte. Aber es ist nicht auszuschließen, daß manche Adepten zu einer Schau der Merkawa gelangten ähnlich wie Ezechiel oder Daniel.

Gerade die geschilderten wunderbaren Erscheinungen zeigen, daß der Adept auf der Erde blieb: die Engel, ja die Schekhina selber kommt zu ihm herab. Die Adepten des Vortrages standen wohl noch ganz in der Tradition der prophetischen Visionäre, sie fanden die Gegenwart und die Gemeinschaft mit Gott im Bereich der Menschen. Erst mit Rabbi Aqiba – wenn man der Tradition trauen darf – breitet sich die Praxis der Himmelsreise auch bei den Rabbinen aus. Wie stark die Widerstände und Bedenken waren, zeigt die Tradition von den Vieren, die in den Pardess eingegangen sind, von denen drei scheiterten und einer entkam.

Die Praxis des Vortrages, wie sie hier aus den wenigen Mitteilungen in den Tatfällen rekonstruiert wurde, scheint dann ganz untergegangen oder in der Praxis der Jordej Merkawa aufgegangen zu sein. Vielleicht aber findet sich noch manches in der Merkawaliteratur, was ursprünglich zum Vortrag des Ma'ase Merkawa gehört hat.

⁵⁶ Ezechiel 1,28.

⁵⁷ II Samuel 5,24.

⁵⁸ Die Religion und die Rollen, Berlin 1966, S. 1ff. Zu vergleichen ist auch die dort angeführte Literatur.

2. Rabban Yoḥanans Traum

Der Sinai in der frühen Merkavamystik¹

Das Gebot der Rabbinen, die Lehre vom Schöpfungswerk, Ma'ase Bereshit, nur einem Einzelnen und die Lehre vom Thronwagenwerk, Ma'ase Merkava, auch einem Einzelnen nicht mitzuteilen, es sei denn, er sei ein Weiser und sehe aus eigener Kenntnis ein², ist, wenigstens in den rabbinischen Schriften, ziemlich rigoros eingehalten worden. Nur in Spuren finden sich da und dort Hinweise auf die Inhalte des Ma'ase Merkava.³

Die Tosefta⁴ beschäftigt sich vor allem mit der Art und Weise des Vortrages, denn diesen betreffen die Vorschriften der Mischna. Nicht so sehr das ‚Was‘, das ‚Wie‘ des Vortrages fällt unter die Vorschrift: Ma'ase Merkava soll so vorgetragen werden, daß die Ehre Gottes nicht geschmälert wird.⁵ |

Die Tosefta tradiert deshalb einen Tatfall, aus dem ersichtlich ist, wie man Ma'ase Merkava vorträgt und was dabei, wenn es recht vorgetragen wird, zu beachten ist. Der Text dieses Tatfalles in der Tosefta lautet:

„Ein Tatfall mit R. El'azar b. 'Arakh, der den Esel antreibend hinter Rabban Yoḥanan b. Zakkai lief. Er sprach zu ihm: Lehre⁶ mich doch ein Kapitel aus

¹ Der folgende Aufsatz gehört zu einer Reihe von vier Aufsätzen zur frühen Merkavamystik, die in der Zeit von 1972–73 im Zusammenhang mit den Vorlesungen und Seminaren zur frühen jüdischen Mystik am Seminar für Judaistik in Frankfurt a.M. entstanden sind. Die ursprüngliche Reihenfolge dieser Arbeiten war: 1.) Der Vortrag des Ma'ase Merkawa. Eine Vermutung zur frühen Merkavamystik, in: *Judaica* 29 (1973), S. 4–23; 2.) Rabban Yoḥanans Traum; 3.) Der verkannte Gott. Prüfung und Scheitern der Adepten in der Merkavamystik, in: *ZRGG* 26 (1974), S. 17–29; 4.) Einige Bemerkungen zu den Quellen und den redaktionellen Einheiten der Großen Hekhalot, in: *FJB* 1 (1973), S. 1–49.

² mḤag 2,1.

³ Was im yT und bT Hagiga Kap. 2 mitgeteilt wird, gehört fast ausschließlich zu Ma'ase Bereshit. Diese Disziplin umfaßt die Schöpfungslehre an sich, dann die Beschreibung der Unterwelt und des Himmels, wahrscheinlich bis hinauf zum Thron. Zu Ma'ase Merkava gehörte wahrscheinlich die Engelslehre, die Beschreibung der Gestalt auf dem Thron, vielleicht auch etwas über die Namen Gottes.

⁴ tḤag 2,1f.

⁵ Das moralische Verbot der Tosefta (tḤag 2,5), sich mit dem zu befassen, was vor der Schöpfung war und nach dem Ende der Zeiten sein wird, was unterhalb der Erde und oberhalb der Himmelsfeste ist, das gehört so nicht hierher, denn es würde nicht nur den Vortrag, sondern auch die Forschung untersagen, die ja von der Mischna zugelassen wird.

⁶ דרש, forschen, vortragen. Dies ist hier ein terminus technicus. Der Stoff wurde

Ma'ase Merkava. Er sprach zu ihm: Habe ich⁷ dir nicht so gesagt: Man trägt auch einem Einzelnen nicht vor von der Merkava, es sei denn, er ist weise und sieht aus eigenem Verständnis ein?! Er sprach zu ihm: Erlaube es mir, dann will ich es dir vortragen. Als bald stieg Rabban Yohanan b. Zakkai vom Esel, sie hüllten sich ein und setzten sich beide auf einen Stein unter dem Olivenbaum, und er trug es ihm vor⁸. Da stand er auf, er küßte ihn auf sein Haupt und sprach: Gesegnet seist Du, Herr, Gott Israels, der Du unserem Vater Abraham einen Sohn gegeben hast, der vorzutragen weiß⁹ und einsieht die Ehre¹⁰ unseres Vaters, der im Himmel ist.

Mancher lehrt schön, erfüllt aber nicht schön; (mancher) erfüllt schön, lehrt aber nicht schön. El'azar b. 'Arakh aber lehrt schön und erfüllt schön. Selig bist du, Abraham unser Vater, daß El'azar b. 'Arakh aus deinen Lenden hervorgegangen ist, der zu lehren weiß und einsieht die Ehre unseres Vaters, der im Himmel ist.“ |

Der Inhalt des Berichtes stellt vor die Frage: weshalb hat Rabban Yohanan den R. El'azar so gelobt? Denn getan, „erfüllt“, hat ja erst einmal Rabban Yohanan. Als er hörte, daß El'azar b. 'Arakh vortragen wollte, stieg er vom Esel und hüllte sich ein. Dies ist das angemessene Verhalten, für das der Talmud (s. u.) dann den Grund angibt. Schon E. Urbach¹¹ hat in seiner Analyse dieses Textes auf diese Diskrepanz hingewiesen. Da von Vortragen und Erfüllen im Bericht selber nicht die Rede ist, die Benediktion und der Makarismus zudem noch parallel laufen und eher eine Doppeltradition darstellen, sei in diesem Text wohl nur die Benediktion „Gesegnet ... der vorzutragen weiß und einsieht die Ehre unseres Vaters, der im Himmel ist“ auf Rabban Yohanan zurückzuführen. Der Makarismus, für den es reichlich Parallelen gibt¹², gehöre dann in einen anderen Zusammenhang, er sei ein Lob El'azar b. 'Araks, das mit dem Ereignis selber nichts zu tun habe.

Urbachs Textanalyse leuchtet soweit ein. Der Text ist durch den Makarismus, der zudem einige Parallelen zur Benediktion zeigt, überladen. Der Redaktor oder ein Tradent hat das Lob El'azar b. 'Araks in einem anderen Zusammenhang, vielleicht sogar ohne Zusammenhang vorgefunden und die beiden Traditionsstücke wegen der Ähnlichkeit zwischen Makarismus und Benediktion miteinander verbunden. Diese Art der Aktualisierung oder Hi-

also in Form des Midrasch, der Schriftauslegung, vorgetragen. Vgl. A. Goldberg, Der Vortrag des Ma'ase Merkava (s. o. Anm. 1), S. 17ff.

⁷ Gewiß kann die Vorschrift anonym sein, aber ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß Rabban Yohanan der Urheber bzw. der namhafteste Vertreter dieser Vorschrift ist. Sonst sollte es wohl heißen: „Man hat gesagt“. Die Version des Talmud Yerushalmi liest in der Tat so. Der babylonische Talmud aber nimmt die Lesart der Tosefta wieder auf.

⁸ הִירָצָה; MS Wien und die Drucke lesen: Er sprach zu ihm: Sprich! Sogleich begann R. El'azar b. 'Arakh und trug Ma'ase Merkava lehrend vor (דָּרַשׁ).

⁹ לְדַרֵּשׁ.

¹⁰ כְּבוֹד; das ist hier sowohl die abstrakte Ehre als auch die konkrete Herrlichkeit der Erscheinung Gottes.

¹¹ E. Urbach, המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים, in: Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem, Jerusalem 1967, S. 1–28, bes. S. 2f.

¹² Vgl. Urbach, op. cit., Anm. 12.

storisierung isolierter Traditionsstoffe ist ein recht verbreitetes Mittel der Redaktion (oder Auslegung).

Aber was soll der ganze Text, wie ihn die Tosefta tradiert? Der Redaktor hat keinerlei Interesse an Ma'ase Merkava selbst, er will nichts darüber mitteilen, und täte er es, so würde er sich dadurch in seiner Absicht widersprechen. Er führt den Tatfall nur an, um zu zeigen, daß schon Rabban Yohanan sich an die Vorschrift gehalten hat. Wahrscheinlich wurde das Ma'ase hier nur tradiert, damit es als Beweis oder als Quelle für das | Verbot der Mischna, wie es ja auch die Tosefta tradiert, diene¹³. Die weiteren Vorgänge in diesem Zusammenhang haben ihn nicht mehr interessiert.

Der Traditionsstoff selber, der in dem Ma'ase wiedergegeben wird, muß aus den Kreisen der Merkavamystiker stammen bzw. einer Schrift aus diesen Kreisen entnommen sein. Was dieser Text in seinem ursprünglichen Zusammenhang besagte, das erfahren wir nicht, man kann es nur vermuten: der Bericht schloß wenigstens mit einer Benediktion, vielleicht aber auch mit einem Makarismos (kaum mit beiden). Gewiß gab es auch spontane Benediktionen, besonders bei großen Gelehrten; die Vorlage dieser Benediktion in 2. Chr. 2,11 und 1. Reg. 5,21 ist ja eben eine solche spontane Benediktion. Aber es dürfte nicht weniger wahrscheinlich sein, daß dies ein Stück Ritus war: nach dem Vortrag, vor allem wohl nach dem ersten Vortrag, der ja einer Initiation gleichkam, stand der Meister auf und sprach die Benediktion,¹⁴ und gewiß nicht nur eine so kurze Benediktion und vielleicht noch manchen Makarismos.

Die Tradition vom Vortrag wurde in den Talmuden aufgenommen und in erheblich weiterem Umfang dargeboten. Nach dem Vortrag vor Rabban Yohanan b. Zakkai wird noch ein zweiter Tatfall angeführt. So heißt es in yHag 2,1 (77a):

„Ein Ma'ase mit Rabban Yohanan b. Zakkai, der auf dem Wege zog¹⁵ und auf dem Esel ritt, und R. Le'azar b. 'Arakh ging hinter ihm. Er sprach zu ihm: ‚Meister, lehre mich¹⁶ ein Kapitel des Ma'ase Merkava.‘ Er sprach zu ihm: ‚Haben die Weisen nicht so gelehrt¹⁷: und nicht von der Merkava, es sei denn, er ist ein Weiser und sieht ein aus eigenem Verständnis?! Er sprach zu ihm: ‚Meister, erlaube mir, daß ich (selber) ein Wort vor dir | sage.‘ Er sprach zu ihm: ‚Sprich!‘ Als R. Le'azar b. 'Arakh nun mit Ma'ase Merkava begann, da stieg Rabban Yohanan b. Zakkai vom Esel. Er sprach: ‚Es ist nicht recht, daß ich von der Ehre meines Schöpfers höre, während ich auf dem Esel reite.‘ Sie gingen beide und setzten sich unter einen Baum. Da kam Feuer vom Himmel und umgab sie,

¹³ Vgl. A. Goldberg, Form und Funktion des Ma'ase in der Mischna, FJB 2 (1974), S. 1–38.

¹⁴ Der Vortrag war später sicherlich sehr ritualisiert und wahrscheinlich mehr Liturgie denn Vortrag. Vgl. A. Goldberg, Der Vortrag des Ma'ase Merkava (s.o. Anm. 1), S. 19f.

¹⁵ מהלך, wörtlich: ging.

¹⁶ השנני, wörtlich: Lehre es mich als Mischna oder wie eine Mischna.

¹⁷ שנו חכמים, nämlich als Mischna.

und die Dienstengel hüpfen vor ihnen wie Hochzeitsgäste¹⁸ froh vor dem Bräutigam. Ein Engel hob an aus dem Feuer, er sprach: ‚Gemäß deinen Worten, El’azar ben ’Arakh, so ist das Ma’ase Merkava!‘ Als bald öffneten auch alle Bäume ihren Mund und sie sprachen ein Lied:¹⁹ *„dann werden jubeln alle Bäume des Waldes.“* Als R. Le’azar b. ’Arakh das Ma’ase Merkava beendet hatte, da stand Rabban Yohanan b. Zakkai auf, er küßte ihn auf sein Haut und sprach: ‚Gesegnet sei der Herr, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs ...“ (weiter wie in der Tosefta).

„Als R. Yosef der Priester und R. Shim’on b. Netan’el dies hörten, da begannen auch sie mit Ma’ase Merkava. Man sagte²⁰, es war ein Tag um die Jahreswende des Tammuz, die Erde erbebt und der Bogen wurde in der Wolke sichtbar. Da ging eine Hallstimme aus und sprach zu ihnen: ‚Da ist Platz für euch bereitet,²¹ der Speiseraum ist für euch (mit Lagern) gerichtet; ihr und eure Schüler, ihr seid geladen zur dritten Klasse.‘ Dies entspricht der Deutung des Verses *„Sättigung an Freuden ist bei Deinem Antlitz“* (Ps 16,11). (Das sind die) sieben Klassen der Gerechten in der zukünftigen Zeit.“²²

Der Talmud Yerushalmi tradiert zwei inhaltlich ähnliche Berichte vom Vortrag des Ma’ase Merkava, von denen der eine weitgehend mit dem der Tosefta übereinstimmt. Ganz neu scheint der Bericht von den Phänomenen des Feuers und des Engeljubels | beim Vortrag zu sein. Die Tosefta verschweigt dies. Aber die Tosefta erwähnt ja auch den zweiten Bericht nicht. Muß man daraus schließen, daß der Bericht in der Zwischenzeit um die Wunder und vielleicht auch um die zweite Erzählung vermehrt wurde? Der Anlaß, aus dem die Tosefta den Tatfall berichtet, war die Vorschrift, Ma’ase Merkava nur einem allein vorzutragen. Dem Ma’ase der Tosefta, dem es um die halachische Vorschrift ging, genügte der autoritative Satz, der den Vortrag in der Öffentlichkeit verbietet. Das Mehr an Tradition, das die Tosefta über das Notwendige hinaus bietet, ist wahrscheinlich so zu erklären, daß die Tosefta (im Gegensatz zur Mischna) eher in extenso tradiert. Die Redaktoren der Tosefta haben den zusätzlichen Stoff nicht erdichtet, und auch die Tradenten oder Redaktoren der Talmude haben wohl nur tradiert, was sie vorfanden.

Der Anlaß, das Ma’ase zu tradieren, ist für den Talmud Yerushalmi der gleiche. Er bringt den Ansatz allerdings schon in der Sprache des Talmuds, führt das Verbot auf die Mischna zurück, während in der Tosefta Rabban Yohanan b. Zakkai auf seine eigene Lehre verweist. Im Ansatz scheint die Tosefta den authentischeren Text zu haben. Aber dies täuscht. Die Tendenz des ursprünglichen Traditionsstoffes wird im Text des Talmud Yerushalmi viel deutlicher: in der Erzählung geht es gar nicht um den Vortrag nur vor einem – es ist ja der Schüler, der dem Lehrer vorträgt –, sondern um den Vortrag des Schülers, der von selbst versteht, vor dem Lehrer. Es geht um

¹⁸ בני חופה.

¹⁹ Ps 96,12.

²⁰ אמרו. Das sprechende Subjekt bleibt hier ungenannt. Es könnte der Erzähler sein oder auch die beiden selber, die diese Begebenheit erzählten; vgl. Urbach, op. cit.

²¹ פנוי, wörtlich: „freigemacht“.

²² Zum Text vgl. unten S. 11f.

die Weise des Vortrages: Lehrer und Schüler setzen sich, nachdem der Lehrer den Vortrag erlaubt hat. Mehr aber geht es noch um den Inhalt des Vortrages. Dieser muß bestätigt werden. Nach dem Bericht der Tosefta geschieht dies durch die Benediktion des Lehrers, nach dem Bericht des Talmud Yerushalmi vor allem auch durch wunderbare Zeichen und Stimmen. Die Bestätigung durch den Lehrer erscheint hier fast überflüssig, denn R. El'azar b. 'Arakh wird durch den Engel bestätigt: „Gemäß deinen Worten ...“

Daß es dabei auch um das Lehrer-Schüler-Verhältnis ging, zeigt die Redaktion des Talmud Yerushalmi, die den Tatfall fast unmittelbar auf einen Satz Raws folgen läßt: „Ein Mensch darf nicht in Gegenwart seines Lehrers vortragen, es sei denn, er hätte gesehen oder gedient²³. Wie soll er es tun? Sein Lehrer eröffnet ihm den Anfang der Verse und zeigt (durch Schweigen) seine Übereinstimmung.“ Und in der Tat kann man das folgende Ma'ase auch als Schüler-Ma'ase auffassen.²⁴

Der zweite Bericht des Talmud Yerushalmi ist dem ersten unmittelbar verknüpft: „Als R. Yosef der Priester und R. Shim'on ben Netan'el dies hörten ...“ Dabei kann es nur um die wunderbaren Begebenheiten gehen, welche sie gehört haben. Denn die Benediktion des Rabban Yoḥanan b. Zakkai – so schön und erstrebenswert diese auch war –, die hätten sie nur erlangen können, indem sie ihm vortrugen²⁵. Vielmehr soll gezeigt werden: auch sie haben vorgetragen. Statt der Bestätigung des Engels ergeht hier eine himmlische Stimme, eine *Bat-Qol*, die den Vortragenden, ja auch ihren Schülern, einen Platz im Paradies verheißt, und zwar in der dritten Klasse der Gerechten oder der Seligen. Der Redaktor hat zur Erhellung der Verheißung auf den Midrasch von den sieben Klassen der Gerechten hingewiesen, welche in der zukünftigen Zeit das Antlitz Gottes schauen dürfen.

Der ganzen Tendenz nach muß man den Ursprung des Traditionsstoffes in den Kreisen derjenigen suchen, die sich mit Ma'ase Merkava befaßten, oder aber in Kreisen, die sich Wunderbares darüber erzählt haben. Das erstere dürfte wahrscheinlicher sein: die Benediktion, die hier tradiert wird, scheint mir gegen eine volkstümliche Legende zu sprechen. (Dabei darf man jedoch die Möglichkeit, daß sich die Erzählung um die Benediktion gebildet hat, nicht ausschließen.) Wenn der Traditionsstoff aus den Kreisen der Adepten stammt, dann muß man allen Angaben über Autoren und Tradenten mit größten Vorbehalten begegnen, denn in diesen Kreisen ist die Pseudepigraphik ein übliches Stilmittel. Wenn im folgenden von Rabban Yoḥanan b. Zakkai die Rede ist, dann immer mit diesem Vorbehalt.

Die Tendenz des Berichtes ist die entschiedene Bejahung der Beschäftigung mit Ma'ase Merkava. Dieses Studium ist Gott wohlgefällig. Urbach hat bereits darauf hingewiesen, daß die Phänomene im ersten Bericht, das

²³ *וְרָאוּ*, nämlich vor seinem Lehrer, so daß er es dabei gesehen hat.

²⁴ Vgl. A. Goldberg, Form und Funktion des Ma'ase ..., S. 16.

²⁵ Er wird hier aber nicht genannt.

Bild von der Hochzeit, das Feuer (und man könnte das Beben des zweiten Berichtes dazunehmen), etwas von der Theophanie am Sinai haben, von der Verleihung der Tora. Er hat hierzu einiges Material beigebracht, in welchem von ähnlichen Phänomenen berichtet wird, wenn die Worte der Tora beim Studium so sind, wie sie am Sinai gegeben wurden.²⁶ Dann wollen die wunderbaren Zeichen wohl besagen: Das, was hier vorgetragen wurde, das war so lauter wie die Tora am Sinai, und deshalb ist die Freude Gottes darüber groß wie am Sinai, da Gott sich Israel durch die Tora anvertraute. Doch muß dies nicht künstlich, nicht literarisch sein.

Gewiß deuten die Wundererzählungen auf Legendenbildung. Aber es wäre leichtfertig, sie ohne weiteres damit abzutun. Sie können durchaus Teil einer ekstatischen Erfahrung sein: so wurde es erlebt. Das Erscheinen des Regenbogens – ein Bild der sich offenbarenden Herrlichkeit Gottes²⁷ – zur Zeit des Tammuz, das ist wohl außergewöhnlich nur, wenn es wirklich die Jahreswende im Juni war. Im Juli sind kurze und heftige Regengüsse im Norden des Landes nicht so selten, daß man sie für ein Wunder halten müßte. Die Legende des zweiten Berichtes könnte eben durch eine kleine Datumsverschiebung, durch ein einziges Wort entstanden sein.

Der Text im babylonischen Talmud (bḤag 14b) zeigt so viel Ähnlichkeit mit dem des Talmud Yerushalmi, daß beide wenigstens auf die gleiche Vorlage zurückzuführen sind. In die erste Begebenheit fügt bT noch einen Dialog ein (an Stelle der Bemerkung Rabban Yoḥanan b. Zakkai: „Es ist nicht recht, daß ich von der Ehre meines Schöpfers höre und auf dem Esel sitze ...“):

„... Als bald stieg Rabban Yoḥanan b. Zakkai vom Esel, er hüllte sich ein²⁸ und setzte sich auf einen Stein unter dem Olivenbaum. | Er sprach zu ihm: ‚Rabbi, warum bist du vom Esel gestiegen?‘ Er sprach zu ihm: ‚Sollte es möglich sein, daß du Ma’ase Merkava vorträgst²⁹, die Shekhina bei uns ist und uns die Dienstengel begleiten, während ich auf einem Esel reite?‘“

Dieser Dialog sieht nach erklärendem Zusatz aus. Aber der Zusatz fließt nicht aus der Redaktion des bT – dagegen spricht schon das flüssige Hebräisch –, sondern aus der Vorlage. Schon die Lesart des bT ist bemerkenswert: **אֵינוּ בְּדִין**, „es ist nicht recht“. Dies ist technische Terminologie des Midrasch³⁰ und sollte heißen: müßte man nicht schließen? Aber so etwas kann wie ein lapsus linguae auch in einen gewöhnlichen Dialog einfließen.

²⁶ Vgl. Urbach, op. cit., S. 11. Nur am Rande sei vermerkt, daß eben diejenigen, die sich so mit der Tora befaßten, Adepten der Merkavamystik waren, was Urbach nicht würdigte – nicht eben jedem reihen sich die Worte der Tora wie am Sinai.

²⁷ Vgl. bḤag 16a.

²⁸ In seinen **טלית**. Auch dieser Zug fehlt im yT, obgleich er in der Tosefta tradiert wird.

²⁹ **דורש**.

³⁰ Vgl. W. Bacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, I, 1905, S. 22.

Daß eine Frage gestellt wurde, die der yT nicht tradiert, das scheint die Antwort zu implizieren. Dahinter steht jedenfalls mehr, als man aus dem Text erkennen kann. Denn es ist ja doch eigentlich selbstverständlich, daß einer nicht hinter dem Esel des Lehrers herläuft, wenn er einen so heiligen Gegenstand vorträgt. Dennoch wird die Frage gestellt. Da auch der zweite Bericht vom Vortrag auf freiem Feld handelt, darf man vielleicht vermuten, daß bis dahin wenigstens der Vortrag im Freien und beim Gehen üblich war. Nur die Bemerkung „da die Shekhina bei uns ist und uns die Dienstengel begleiten“ wirkt eher wie ein späterer Zusatz, denn sie antizipiert die folgende Erzählung. Die zweite Erzählung tradiert bT von R. Yehoshua' und R. Yosef dem Priester. Trotz der Abweichung bei den Namen besteht doch kein Zweifel, daß die gleiche Begebenheit gemeint ist.

Urbach³¹ hat bereits bemerkt, daß in den zweiten Bericht von R. Yehoshua' und R. Yosef dem Priester, so wie ihn bT tradiert, einiges aus dem Bericht von Rabban Yoḥanan b. Zakkai eingeflossen ist. In der Tradition des bT werden die Engel, die wie Hochzeitsgäste hüpfen, auf den zweiten Bericht übertragen: | Eine Art Regenbogen wurde in der Wolke sichtbar, die Dienstengel versammelten sich dann, um zu lauschen, so wie die Leute sich um Bräutigam und Braut sammeln, um die Hochzeitsbelustigungen³² zu hören. Ich halte es aber gar nicht für ausgeschlossen, daß eben dies die ursprüngliche Vorlage ist: Die Engelserscheinungen wurden in beiden Berichten tradiert.

Dann aber bringt der bT ein ganz neues Moment, das so nach der Version des yT nicht zu erwarten wäre; nach der Engelserscheinung heißt es:

„R. Yosef der Priester ging und erzählte dies vor Rabban Yoḥanan b. Zakkai. Der sprach: Selig seid ihr und selig die euch geboren, selig auch meine Augen, die dies gesehen haben. In meinem Traum sah ich mich und euch am Berge Sinai zu Tische liegen³³, und eine Hallstimme³⁴ rief uns zu: ‚Kommt hier herauf, kommt herauf, eine große Speisehalle und schöne Lager sind für euch bereitet. Ihr, eure Schüler und die Schüler eurer Schüler, ihr seid für die dritte Klasse bestimmt.“

Damit bringt der bT den zweiten Tatfall ganz unerwartet zu Rabban Yoḥanan b. Zakkai zurück. Auch R. Yehoshua' und R. Yosef der Priester werden von Rabban Yoḥanan bestätigt, nicht von einer Hallstimme. Damit ist aber auch die Meister-Schüler-Beziehung des ersten Tatfalles wieder da. Rabban Yoḥanan bestätigt das zweite Paar mit einem Makarismos. (Vielleicht ist eine Benediktion ausgelassen?).

³¹ Op. cit., S. 6f.

³² מְזֻמָּוִי, so recht frei übersetzt. Vgl. die Wörterbücher und die Kommentare – das Wort ist eher unverständlich.

³³ מְסֻבִּין; das Wort hat die spezifische Bedeutung „sich zu seiner Mahlzeit hinlagern“, es kann nicht heißen „sich lagern“.

³⁴ וְנִתְּנָה עֲלֵינוּ בַת קוֹל. Es kann nur vermutet werden, daß die Bat-Qol vom Himmel kam, sie kann auch von sonst einem Ort gekommen sein.

Die Version des bT ist gewiß keine Erweiterung der Version des yT. Vielmehr hat der yT den Traumbericht der Vorlage ausgelassen, und zwar aus zwei Gründen: 1. bT, bzw. dessen Vorlage, hat eher die Tendenz, die Wunder zu steigern; jedenfalls werden sie ausgiebiger wiedergegeben. Indem nun eine Hallstimme | gar keine wirkliche Hallstimme ist, sondern nur in einem Traum vorkommt, wird sie entschieden entwertet. Derjenige, der sich auf einen Traum berufen kann, kann nur eine sehr subjektive Erfahrung geltend machen – so wertvoll und bedeutsam ihm diese auch scheinen mag. Es ist kein einleuchtender Grund zu finden, warum bT, bzw. dessen Vorlage, hier einen Traum einführen sollte; schon gar nicht, wenn der Text aus den Kreisen der Adepten stammt. Die Traumtradition dürfte – literarisch – echt sein. 2. Der Traum enthält wesentliche Merkmale eines echten Traumes.

Wenn Rabban Yohanan b. Zakkai sich und seine Schüler am Sinai zu Tische liegen sieht, dann ist das eine Traumsituation, welcher keine alltägliche und keine mystische Wirklichkeit entspricht. Gott kann zu den Adepten mit allen Engeln des Himmels herabkommen (,Die Shekhina ist bei uns die Dienstengel begleiten uns‘), die Adepten können lebendigen Leibes in den Himmel entrückt werden wie die Apokalyptiker oder dorthin aufsteigen wie Moses, aber es gibt keine Rückkehr zum Sinai als Zielvorstellung der Adepten – so scheint es jedenfalls. Auch die Verheißung der Hallstimme entspricht nicht eigentlich einer Wunschvorstellung der Adepten – wenn schon in den Himmel, warum erst in die dritte Klasse? Und wenn die erste Klasse vermessen sein sollte, warum nicht in die zweite? Die dritte Klasse ist so ungewöhnlich, daß sie nur als Teil eines Traumes sinnvoll sein kann.³⁵

In der Tat bietet sich gerade im Kontext dieses Traumes eine Erklärung für die dritte Klasse an. Der Redaktor des yT hat bereits den Kontext der Verheißung angedeutet: die dritte der sieben Klassen entsprechend dem Midrasch zu Ps 16,11. Die frühe Tradition³⁶ bringt einen Midrasch des R. Shim'on ben Yohai: | Sieben Freuden gleichen die Gesichter der Gerechten in der kommenden Zeit (לעתיד לבא): Der Sonne, dem Mond, dem Firmament und den Sternen und den Blitzen, den Lilien und dem Leuchter des Heiligtums. Der Ursprung des Midrasch ist alt, er findet sich bereits 4. Esra 7,81ff. Die Klassen der Gerechten in Verbindung mit den sieben Freuden werden erst in relativ späten Texten eingeführt, so in der Pesiqta daRav Kahana 28 (ed. Buber S. 179b):

³⁵ Spätere Paradiesbeschreibungen weisen Rabban Yohanan einen Platz der dritten Klasse zu (vgl. Yalq Bereshit §29). Diese Texte haben die Verheißung aufgenommen, ohne daß ihr Sinn verstanden wurde.

³⁶ SifDev 10 (S. 18); 47 (S. 104). Auch SifDev 10 nennt schon die 7 Klassen, doch steht der Midrasch so merkwürdig im Text, daß man ihn eher für einen späten Nachtrag halten möchte. Diese Aufzählung bietet zu Ps 24,3 (vgl. MTeh 11,6) die 6. Klasse, und in der Tat scheint die 6. Klasse für die, die den Berg ersteigen, angemessener. Aber bei genauerem Hinsehen erweist sich die Reihenfolge in SifDev als genau so wenig logisch wie die im MTeh, dessen Version mir in jedem Fall besser erscheint.

„Eine andere Erklärung: lies nicht שובע, *Sättigung* an Freuden ist bei deinem Antlitz (Ps 16,11), sondern שבע, *sieben* Freuden, das sind die sieben Klassen der Gerechten, und ihre Gesichter gleichen ...“

Die weitere Ausführung der sieben Klassen findet sich dann in Midrasch Tehillim 11,6 (51a), in einem anonymen Midrasch, der schon zur weitläufigen Homilie kompiliert ist:

„... Die erste Klasse sitzt vor dem König und sieht das Antlitz des Königs, wie es heißt (Ps 11,7): *Gerade sitzen vor Deinem Antlitz*. Die zweite Klasse sitzt im Hause des Königs, wie es heißt (Ps 84,5): *Selig, die in Deinem Hause sitzen*. Die dritte Klasse steigt auf den Berg, dem König entgegen, wie es heißt (Ps 24,3): *Wer darf den Berg des Herrn ersteigen?* Die vierte Klasse sitzt im Vorhof des Königs, wie es heißt (Ps 65,5): *Selig, den Du erwählst und nahest, daß er in Deinen Höfen wohne ...*“

Ein Vergleich der Texte im tannaitischen Midrasch und im späteren Midrasch zu den Psalmen, der in der vorliegenden Form gewiß erheblich jünger ist, zeigt, daß es hier zwei Versionen gab. Die Siebenzahl geht auf die früheste Zeit zurück. Die eine Version bezieht es auf die Freuden, und sie bringt die hierzu passenden Schriftbeweise. Die andere Version bezieht es analog auf die verschiedenen Klassen der Gerechten, die ursprünglich nichts mit dem Antlitz der Seligen zu tun haben. Die Klassen sind in den einzelnen Bereichen Gott zugeordnet. Die Pesiqta deRav Kahana läßt den Übergang von der Freude des Antlitzes zu den Klassen erkennen.

Da der Traum die dritte Klasse nennt, ist er in einem Bezugssystem³⁷ zu deuten, für welches die Klassen relevant sind, d. h. | in einem Kontext, wie er im Midrasch Tehillim vorliegt. Hier ist die dritte Klasse die, die den Berg ersteigt, dem König entgegen. Es ist dies keine besonders ausgezeichnete Klasse – wenn man davon absieht, daß sie alle ausgezeichnet sind. Der Anlaß dafür, daß es gerade die und nicht eine andere Klasse ist, ergibt sich aus dem Traumbild: Sie waren am Berge Sinai, und eine Stimme ruft: „Kommt hier herauf ..., ihr seid zur dritten Klasse bestimmt!“, nämlich zu der Klasse, die den Berg ersteigen darf, dem König entgegen.

Die dritte Klasse, zu der Rabban Yoḥanan und seine Schüler geladen sind, ist also im Bezugssystem dieses Traumes auf einen Berg zu beziehen, den die Jünger ersteigen sollen, sicherlich den, auf dem oder bei dem sie schon waren, den Sinai. (Der Schriftbeweis spricht vom Tempelberg und vom Tempel als Ort Gottes.) Gerade dies und das Fehlen der Beziehung zum Zustand der Seligen in der zukünftigen Welt bestätigt den Zusammenhang zwischen dem Traum vom Sinai und dem Inhalt der Verheißung der Bat-Qol und bestätigt die Annahme, daß dies wirklich ein Traum war – um so mehr, als für eine spätere Einführung des Traumes kein sachlicher Grund zu finden ist.

Auch zwischen dem Berg Sinai und der Verheißung ist keine offensichtliche Beziehung zu finden. Der Sinai ist ja keine Pforte zum Himmel – so

³⁷ Selbstverständlich braucht sich ein Traum nicht an irgendein logisches Bezugssystem zu halten, aber er ist wohl zunächst in ein naheliegendes Bezugssystem einzubringen.