

Texte und Studien zum Antiken Judentum

55

Friedrich Avemarie

Tora und Leben



Texte und Studien zum Antiken Judentum

Herausgegeben von
Martin Hengel und Peter Schäfer

55

Tora und Leben

Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora
in der frühen rabbinischen Literatur

von

Friedrich Avemarie



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Avemarie, Friedrich:

Tora und Leben : Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur / von Friedrich Avemarie. – Tübingen : Mohr, 1996

(*Texte und Studien zum antiken Judentum ; 55*)

ISBN 3-16-146532-6

NE: GT

978-3-16-158744-3 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 1996 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 Martin Fischer in Tübingen aus der Times-Antiqua belichtet, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0721–8753

Meiner Mutter

Dem Andenken meines Vaters

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die Druckfassung meiner Dissertation, die 1994 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommen wurde. Sie wurde für den Druck leicht überarbeitet, die Literaturliste um einige seither erschienene Titel ergänzt.

Es bewegt mich große Dankbarkeit für die vielen, die mir in den vergangenen Jahren zur Seite gestanden haben und ohne deren Unterstützung diese Arbeit nicht hätte zustandekommen können. Allen voran gilt dies dem Doktorvater, Prof. Dr. Martin Hengel, der sie angeregt, zahlreiche Skizzen, Entwürfe und dann dem Ergebnis allmählich ähnlicher werdende Konvolute studiert, kritisiert, in stundenlangen Diskussionen am Telefon eine Engelsgeduld bewiesen und obendrein für das materielle Wohl des Schülers meist einen sorgsameren Blick als dieser selbst bewahrt hat. Er hat das Werk mehr als vorbildlich betreut! Meine ersten Gehversuche auf judaistischem Gebiet begleitete in Jerusalem mit ebensoviel Nachsicht wie pädagogischem Elan Prof. Dr. Michael Mach, der eine erste Teilfassung gelesen und mir für die Weiterarbeit vielerlei Anregungen mitgegeben hat. Prof. Dr. Peter Schäfer hat mit mir in Berlin die methodischen Grundlagen der Arbeit durchgesprochen und damit einen weit größeren Einfluß auf ihre Gestalt genommen, als es oberflächlich scheinen mag. Wie virulent auf dem Gebiet der frühen rabbinischen Literatur die Probleme der Textüberlieferung, Textidentität und rezensionalen Verwandtschaft sind, wird von Außenstehenden, zumal wenn sie sich in ihrem eigenen Feld auf die bewährte Annahme eines Urtextes und exzellente kritische Ausgaben verlassen können, leicht unterschätzt. – Im Doktorandenkolloquium von Prof. Schäfer hatte ich Gelegenheit, mein Konzept zur Diskussion zu stellen, ebenso im Oberseminar von Prof. Hengel in Tübingen. Besonders den Tübinger Freunden habe ich für fruchtbare Gespräche zu danken; genannt seien hier nur Dr. Anna Maria Schwemer, Dr. Beate Ego, Dr. Richard Bell, Roland Deines, Jörg Frey und Dr. Ulrich Heckel. Die Mühe des Korreferats hat Prof. Dr. Stefan Schreiner auf sich genommen. Von ihm hat die Arbeit noch manche späte Anregung empfangen, desgleichen von Prof. Dr. Hermann Lichtenberger, der mir als seinem Assistenten in gewohnter Großzügigkeit Zeit für den Abschluß der Dissertation und nun wieder für die Vorbereitung des Drucks gelassen hat.

Für Stipendien, die mir unter anderem einen zweijährigen Studienaufenthalt in Jerusalem ermöglichten, danke ich dem Deutschen Akademischen Austauschdienst, der Hessischen Lutherstiftung – namentlich ihrem seinerzeitigen

Vorsitzenden, Prof. Dr. E. von Nordheim – und der Studienstiftung des deutschen Volkes. Danksagen möchte ich auch meinen Lehrern Prof. Dr. W. Panzenberg und Prof. Dr. F. Vouga, die mein Theologiestudium mit beständigem Interesse begleitet und gefördert haben.

Den Herausgebern danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die „Texte und Studien zum Antiken Judentum“, Herrn Georg Siebeck für die große Mühe, die er sich um die Veröffentlichung des Buchs gemacht hat, dem Förderungs- und Beihilfefonds der VG WORT für einen namhaften Druckkostenzuschuß, den Mitarbeitern des Verlags, besonders Herrn Rudolf Pflug, sowie Herrn Martin Fischer für die sorgfältige Betreuung eines schwierigen Manuskripts und meiner Mutter für das Mitlesen der Korrekturen.

Auch menschlicher Beistand bedeutet viel, vor allem bei einer Arbeit, die sich über so viele Jahre hinzieht und darum so viel Treue und Beharrlichkeit verlangt. Ich nenne hier – und denke dabei auch an manche anderen – meine Freunde Adolf Tremper und Stephan Scholl, meine Frau Beate und nicht zuletzt meinen Vater, der den Abschluß der Dissertation noch miterlebt hat.

Tübingen, im September 1995

Friedrich Avemarie

Inhalt

Vorwort	VII
Verzeichnis der analysierten Textstücke	XI
Abkürzungsverzeichnis	XIII

1. Einführung

1.1. Tora und rabbinische „Soteriologie“. Zum Thema	1
1.2. Rabbinische Texte, thematisch untersucht. Zur Methode	4
1.3. Rabbinische Soteriologie in der Forschung. Ein Überblick	11

2. Die Existenz des Menschen und die Tora

2.1. Die Universalität der Tora (T. 1–3)	50
2.2. Gebote im Dienst des Menschen (T. 4–15)	61
2.3. Gebote über die Beziehung des Menschen zu Gott (T. 16–21)	87
2.4. Lev 18,5 als Gebot der Lebenserhaltung (T. 22–24)	104
2.5. Die Bezähmung des bösen Triebes (T. 25–31)	117
2.6. Die Läuterung (T. 32–34)	133
2.7. Tora als Bestimmung des Menschen (T. 35–39)	140
2.8. Kritik an der rationalen Deutung der Gebote (T. 40–41)	154

3. Gehorsam gegen Gott

3.1. Gott als König und Herr, Wächter und Richter (T. 42–47)	162
3.2. Uneinsichtige Gebote und ihre Legitimität (T. 48–54)	184
3.3. Furcht und Liebe (T. 55–58)	207
3.4. Handeln um des Himmels willen (T. 59)	220
3.5. Das Handeln des Menschen als Antwort auf Gottes Handeln (T. 60–67)	225
3.6. Erkenntnis und Gemeinschaft (T. 68–73)	244

4. Die Eigenwertigkeit der Tora

4.1. Handeln um der Tora willen (T. 74–78)	262
4.2. Gehorsam aus Pflicht (T. 79–80)	277
4.3. Freude am Gebot (T. 81)	284

5. Gehorsam und Vergeltung

5.1. Gebote zum Zweck der Belohnung (T. 82–89)	291
5.2. Vergeltung als Sanktionierung (T. 90–96)	311
5.3. Lohngewißheit und der Sinn des menschlichen Handelns (T. 97–99)	329
5.4. Lohn als subjektiver Beweggrund (T. 100–104)	338
5.5. Kritik am Rechnen mit dem Lohn (T. 105–109)	352

6. Leben durch die Tora

6.1. Die Tora als Mittel und Weg zum Leben (T. 110–117)	376
6.2. Unmittelbare Heilserfahrung im Studium (T. 118–124)	399
6.3. Kritik am einseitigen Studienideal (T. 125–127)	418
6.4. Die Kehrseite: Der drohende Tod (T. 128–133)	430

7. Israel, das Volk der Tora

7.1. Israels Bestimmung zur Tora (T. 134–138)	446
7.2. Die Begründung der Gehorsamsforderung aus der Geschichte (T. 139–143)	457
7.3. Gebote als Hinweis auf Israels Geschichte und Heil (T. 144–148)	471
7.4. Israel und die Völker: Gleichstellung oder Abgrenzung? (T. 149–153)	488
7.5. Israel und die Völker: Unterschiedensein durch Gebote (T. 154–156)	501
7.6. Gebot und Heiligkeit (T. 157–164)	510
7.7. Die Tora als Heilsgabe (T. 165–173)	530
7.8. Die Tora als Garant für Israels Existenz (T. 174–185)	547

8. Schluß

8.1. Zusammenfassung der Ergebnisse	575
8.2. Christus, Gesetz und Leben im Neuen Testament. Ein Ausblick	584

<i>Literaturverzeichnis</i>	597
---------------------------------------	-----

1. Quellen	597
2. Hilfsmittel	606
3. Sekundärliteratur	607

<i>Register</i>	621
---------------------------	-----

Verzeichnis der analysierten Textstücke

1. BerR 1,1 (TA 1f.)	54	44. MkBahod 5 (HR 219)	173
2. mAv 1,2	57	45. MkBahod 6 (HR 225)	174
3. mAv 5,22f.	59	46. SfAh Pq. 13,3–4 (We 85d)	177
4. mSan 7,4	67	47. SifBam 115 (Hv 127f.)	180
5. mSan 8,5	69	48. SfAh Pq. 13,10 (Hs.)	190
6. MkBahod 7 (HR 230)	71	49. SfQed Pq. 11,22 (Hs.)	193
7. MkBahod 8 (HR 232)	72	50. SifBam 143 (Hv 191f.)	195
8. MkNez 12 (HR 291f.)	73	51. ARN B 21 (Sch 44)	200
9. MkShabKt 1 (HR 341)	75	52. ARN B 27 (Sch 55)	201
10. SifDev 140 (Fs 194)	77	53. PesK 4,6 (Mb 71f.)	203
11. MTann Dtn 15,8 (Hm 81f.)	78	54. PesK 4,7 (Mb 74)	205
12. MTann Dtn 15,14 (Hm 86)	80	55. SifDev 32 (Fs 54)	211
13. MTann Dtn 21,11f. (Hm 127)	81	56. SifDev 41 (Fs 87)	213
14. MTann Dtn 22,8 (Hm 137)	84	57. SifDev 48 (Fs 113f.)	214
15. MTann Dtn 24,15 (Hm 159)	85	58. ARN A 2 (Sch 9)	219
16. tBQ 7,5 (Lm IV.1 29f.)	90	59. ARN B 30 (Sch 66)	223
17. MkBahod 8 (HR 233f.)	93	60. MkShir 3 (HR 127)	232
18. MkBahod 11 (HR 244)	96	61. MkWay 5 (HR 169f.)	234
19. MkNez 15 (HR 299)	98	62. MkWay 6 (HR 175)	236
20. SifDev 306 (Fs 337)	100	63. SifDev 120 (Fs 179)	237
21. MTann Dtn 20,8 (Hm 120)	102	64. MTann Dtn 15,12 (Hm 85)	239
22. tShab 15(16),17 (Lm II 74f.)	108	65. BerR 8,13 (TA 67)	239
23. SfAh Pq. 13,4 (We 86b)	110	66. WaR 28,2 (Mg 655)	242
24. yShab 14,4 (14d,70–15a,1)	113	67. PesK 10,8 (Mb 71)	243
25. SifDev 45 (Fs 103f.)	121	68. mAv 3,2	247
26. ARN A 18 (Sch 64)	123	69. mAv 3,6	247
27. ARN B 13 (Sch 30)	124	70. SifDev (Fs 59)	254
28. BerR 22,6 (TA 212f.)	125	71. SifDev 71 (Fs 86)	255
29. BerR 84,1 (TA 575f.)	128	72. ARN A 4 (Sch 18)	257
30. BerR 70,8 (TA 808)	130	73. PesK 15,5 (Mb 254)	259
31. WaR 35,5 (Mg 822f.)	131	74. ARN B 33 (Sch 72)	267
32. MekhSh Ex 19,18 (EM 144)	135	75. QT 1 (Albeck IV 381f.)	271
33. BerR 44,1 (TA 424f.)	135	76. QT 4 (Albeck IV 383f.)	273
34. WaR 13,3 (Mg 277)	135	77. yHag 1,7 (76c,43–44)	274
35. mAv 2,8	143	78. BerR 9,5 (TA 70f.)	275
36. ARN A 14 (Sch 58)	146	79. MkWay 1 (HR 157f.)	280
37. TFrg.P Gen 2,15	148	80. SfAh Pq. 13,11 (We 86a–b)	282
38. SifDev 41 (Fs 87)	149	81. tPea 3,8 (Lm I 53)	287
39. BerR 13,7–8 (Hs.)	151	82. mMak 3,16	296
40. SfAh Pq. 13,9 (We 86a)	157	83. tSan 11,6 (Zm 431)	299
41. ySan 1,4 (19b,18–24)	159	84. tSan 14,1 (Zm 436)	299
42. mBer 2,2	166	85. tNeg 6,1 (Zm 625)	299
43. mAv 3,1	168	86. MkPis 5 (HR 14)	301

87. MkPis 16 (HR 58)	304	137. BerR 11,8 (TA 95f.)	454
88. SifZ Num 28,2 (Hv 322)	306	138. WaR 23,6 (Mg 533f.)	455
89. SifDev 336 (Fs 385f.)	308	139. MekhSh Ex 20,2 (EM 146)	464
90. MkBahod 2 (HR 210)	314	140. SfShem Pq. 12,4 (We 57b)	465
91. MekhSh Ex 19,17 (EM 143)	316	141. MTann Dtn 5,15 (Hm 23)	467
92. SifBam 115 (Hv 128)	319	142. MTann Dtn 21,8 (Hm 126)	467
93. SifDev 240 (Fs 83f.)	321	143. PesK 12,11 (Mb 211f.)	469
94. MTann Dtn 33,2 (Hm 211)	323	144. SifDev 1 (Fs 6)	477
95. CN Ex 20,13	324	145. BerR 1,4 (TA 6f.)	479
96. BerR 44,21 (TA 443–444)	326	146. WaR 27,3 (Mg 625–627)	180
97. mAv 2,14–16	330	147. WaR 30,2 (Mg 694f.)	484
98. ARN A 27 (Sch 84)	335	148. WaR 30,12 (Mg 709f.)	486
99. PesK 8,1 (Mb 135)	336	149. MkBahod 1 (HR 205)	491
100. mAv 2,1	341	150. SfAh Pq. 13,13 (We 86b)	493
101. MTann Dtn 3,25 (Hm 17)	344	151. SifDev 345 (Fs 402)	496
102. yBer 4,2 (27d,29–41)	345	152. MTann Dtn 33,2 (Hm 209)	498
103. yPea 1,1 (15c,49–52)	348	153. PesK 12,20 (Mb 218)	500
104. BerR 87,5 (TA 1065–1068)	349	154. MkBahod 5 (HR 221)	505
105. mAv 1,3	360	155. SfQed Pq. 11,18 (We 93c)	508
106. ARN A 5 (Sch 26)	363	156. WaR 23,7 (Mg 535)	509
107. ARN B 10 (Sch 26)	367	157. MkKas 20 (HR 320)	519
108. mAv 4,5	372	158. MkShabKt 1 (HR 341)	521
109. yPea 1,1 (15d,12–16)	374	159. MkShabKt 1 (HR 341)	522
110. mAv 2,7	383	160. MekhSh Ex 19,6 (EM 139)	523
111. tHul 10,16 (Zm 512)	386	161. SfQed Pq. 9,2 (We 91d)	524
112. MkAmYit 2 (HR 201)	388	162. SifBam 115 (Hv 127)	526
113. SfAh Pa. 9,10 (We 85d)	390	163. SifDev 97 (Fs 158)	527
114. SifBam 119 (Hv 143f.)	391	164. WaR 24,4 (Mg 556)	529
115. ARN B 26 (Sch 53f.)	393	165. mAv 3,14	532
116. yBer 7,1 (11a,73–76)	395	166. MkAmYit 2 (HR 201)	536
117. WaR 30,2 (Mg 691f.)	397	167. SfBehuq Pq. 8,10 (We 112c)	537
118. tSot 7,11–12 (Lm III.2 194f.)	405	168. SifDev 32 (Fs 57)	539
119. MkWay 1 (HR 158)	408	169. SifDev 311 (Fs 352)	540
120. MekhSh Ex 19,18 (EM 143f.)	410	170. SifDev 170 (Fs 397)	541
121. SifDev 48 (Fs 110f.)	413	171. MTann Dtn 33,2 (Hm 209)	543
122. SifDev 306 (Fs 336)	414	172. BerR 6,5 (TA 44)	544
123. QT 7 (Albeck IV 385f.)	416	173. WaR 2,4 (Mg 41)	545
124. WaR 12,3 (Mg 258f.)	417	174. MkAm 1 (HR 176)	552
125. BerR 99,9 (Ausg. Wilna 185d)	420	175. MkAm 2 (HR 185f.)	554
126. WaR 9,3 (Mg 176–179)	423	176. MekhSh Ex 20,20 (EM 155)	556
127. WaR 25,1–2 (Mg 567–571)	426	177. MTann Dtn 26,15 (Hm 177)	557
128. SifDev 48 (Fs 108)	433	178. BerR 40(41),9 (TA 395–397)	558
129. SifDev 306 (Fs 338)	436	179. BerR 66,2 (TA 745f.)	560
130. SifDev 343 (Fs 339)	438	180. WaR 18,3 (Mg 406f.)	561
131. MTann Dtn 16,18 (Hm 96f.)	439	181. WaR 23,3 (Mg 529f.)	563
132. ARN A 2 (Sch 8f.)	441	182. EkhaR 1 (Buber 47a–b)	565
133. WaR 1,11 (25–27)	443	183. EkhaR 3 (Buber 61b–62a)	568
134. MekhSh Ex 19,5 (EM 139)	449	184. PesK 9,6 (Mb 156)	571
135. SfBehuq Pa. 1,1 (We 110c)	450	185. PesK 10,4 (Mb 165f.)	572
136. SifDev 36 (Fs 67f.)	452		

Abkürzungsverzeichnis

Der Gebrauch von Abkürzungen folgt S. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2. Aufl. Berlin, New York 1992; behelfsweise auch dem Abkürzungsverzeichnis des ThWNT, Bd. I, 1–24. Werke der Sekundärliteratur, auch Wörterbücher, Konkordanzen und moderne Übersetzungen, werden in den Fußnoten nur mit Verfassernamen und abgekürztem Titel zitiert. Im einfachsten Fall dient als Kurztitel das erste Hauptwort des Titels. Der volle Titel ist dem Literaturverzeichnis zu entnehmen. Zusätzlich werden folgende Abkürzungen und Zeichen verwendet:

a) Allgemeine Abkürzungen

App.	(im kritischen) Apparat	Pq.	Pereq
Pa.	Parascha	T.	Text(e), Textbeispiel(e)

b) Hilfszeichen zur Wiedergabe von Handschriften

[]	Zeilenfüller, Kustode
{ }	Einfügung (am Rand oder zwischen den Zeilen)
< >	in der Handschrift als ungültig gekennzeichnet

c) Rabbinisches Schrifttum

KallaR	Kalla Rabbati	SfNed	Sifra Nedava
		SfHov	Sifra Hova
MkPis	Mekhilta Pisha	SfSaw	Sifra Saw
MkBesh	Mekhilta Beshallah	SfSawMil	Sifra Saw, Mekhilta de-Millu'im
MkShir	Mekhilta Shirta		
MkWay	Mekhilta Wayyassa'	SfShemMil	Sifra Shemini, Mekhilta de-Millu'im
MkAm	Mekhilta 'Amaleq		
MkAmYit	Mekhilta 'Amaleq, Yitro	SfShem	Sifra Shemini
MkBahod	Mekhilta Bahodesh	SfTaz	Sifra Tazria'
MkNez	Mekhilta Neziqin	SfMes	Sifra Mešora'
MkKas	Mekhilta Kaspā	SfZav	Sifra Zavim
MkShabKt	Mekhilta Shabbeta, Ki-tissa	SfAh	Sifra Ahare-mot
MkShabWay	Mekhilta Shabbeta, Wayyaqhel	SfQed	Sifra Qedoshim
		SfEm	Sifra Emor
		SfBehar	Sifra Behar
QT	Qinyan Tora	SfBehuq	Sifra Behuqotai

- TFrg.P Fragmententargum, Hs. Paris 110 (s. BPM IV)
 TFrg.S Fragmententargum, Hs. Sassoon 264 (s. BPM IV)
 TFrg.V Fragmententargum, Hs. Vatikan Ebr. 440 (s. BPM IV)
 TgSamar Samaritanisches Targum

d) Quellenausgaben

- DM Díez Macho (Codex Neofiti)
 EM Epstein/Melamed (Mekhilta de-R. Shim'on ben Yoḥai)
 Fs Finkelstein (Sifra, Sifre Devarim)
 Hm Hoffmann (Midrasch Tannaim, Mekhilta de-R. Shim'on ben Yoḥai)
 HR Horovitz/Rabin (Mekhilta de-Rabbi Yishma'el)
 Hv Horovitz (Sifre Bamidbar, Sifre Zuṭa)
 Lm Lieberman (Tosefta, Devarim Rabba)
 Mb Mandelbaum (Pesiqta de-Rav Kahana)
 Mg Margulies (Wayyiqra Rabba, Midrash Ha-Gadol)
 Sch Schechter (Avot de-Rabbi Natan)
 TA Theodor/Albeck (Bereshit Rabba)
 We Weiss (Sifra)
 Zm Zuckerman (Tosefta)

e) Sonstige Literatur

- Diqduqe Soferim *Variae lectiones in Mischnam ...* [s. Quellen 3b]
 Field *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, ed. F. Field [s. Quellen 1]
 Jastrow *M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim ...* [s. Hilfsmittel]
 Levy *J. Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch* [s. Hilfsmittel]
 Marti/Beer *K. Marti, G. Beer, 'Aboṭ (Väter), Die Mischna IV.9* [s. Quellen 3a]
 OPA *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* [s. Quellen 4]

1. Einführung

1.1. Tora und rabbinische „Soteriologie“. Zum Thema

Nach rabbinischer „Soteriologie“ zu fragen ist nicht selbstverständlich, nicht nur deshalb, weil den Ausdruck „Soteriologie“ erst die protestantische Dogmatik des 19. Jahrhunderts eingebürgert hat.¹ Unter den Schriften, die uns das frühe rabbinische Judentum hinterlassen hat, findet sich nichts, was den Eindruck einer systematischen Zusammenfassung seiner Heilslehren – und überhaupt seines theologischen Denkens – erwecken könnte; auch kein Hinweis, daß es eine solche Zusammenfassung je gegeben hätte. Andererseits hat es dem rabbinischen Lehrbetrieb, wie allein schon die Organisation der komplexen Fülle halachischer Stoffe im Rahmen der Mischna zeigt, an den formalen Voraussetzungen zu einer systematischen Darstellung nicht gefehlt. Man darf daher annehmen, daß die Rabbinen der Spätantike an dem, was wir neuzeitlich als „systematische Theologie“ bezeichnen,² einfach kein Interesse hatten.

Zudem ist es schwierig, in der rabbinischen Terminologie eine genaue Entsprechung für „Heil“ auszumachen. Das Verb *שָׁעַ* und die verwandten Substantive *שִׁעָה*, *שְׂעוּתָהּ* und *שְׂעוּתָהּ*, die die Septuaginta überwiegend mit Ausdrücken der Wortfamilie von *σώζειν* und *σωτηρία* wiedergibt³ und die in der Mandelkernschen Konkordanz annähernd zehn Spalten füllen,⁴ erscheinen daran gemessen in den älteren rabbinischen Werken, wenn man von Schriftziten absieht, höchst selten;⁵ man hat diese Wortgruppe offenbar nicht sehr

¹ Vgl. etwa Bertholdt, *Wissenschaftskunde* II, § 152; Hagenbach, *Encyklopädie* 279–281.

² Zum Begriff der „systematischen Theologie“ vgl. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie* 406f.

³ Vgl. Fohrer, *ThWNT* VII 970–972.

⁴ Vgl. Mandelkern, *Concordantiae* 521–523.

⁵ Die Belege in Mischna, Tosefta, MekhY, Sifra, SifBam und SifDev sind: tYom 3,18 (Lm II 247); MkShir 1 zu Ex 15,1 (HR 118); MkShir 3 zu Ex 15,2 (HR 126); MkShir 10 zu Ex 15,20 (HR 151); MkBahod 1 zu Ex 19,2 (HR 205); MkNez 13 zu Ex 22,2 (HR 293); SifBam 76 zu Num 10,9 (Hv 70–71); SifDev 243 zu Dtn 22,27 (Fs 273); SifDev 356 zu Dtn 33,29 (Fs 424). An den meisten dieser Stellen ist die Wurzel *שָׁעַ* durch ein Schriftzitat vorgegeben, so in MkShir 3, MkBahod 1, SifBam 76, SifDev 243, SifDev 356, wohl auch MkShir 1. *שְׂעוּתָהּ* in MkNez 13 dürfte durch Dtn 22,27 inspiriert sein; vgl. SifDev 243. Für den Yerushalmi gibt Kosovsky, *Concordance to the Talmud Yerushalmi* IV, 461, s.v. *שָׁעַ*, neun Belege an, bei denen Schriftzitate nicht mitgerechnet sind.

geschätzt.⁶ Häufiger finden sich נאל und נאלרה, deren Verwendung sich allerdings im haggadischen Sprachgebrauch fast gänzlich auf die Bezeichnung des Exodus und der endzeitlichen Erlösung Israels beschränkt.⁷ Nach Einschätzung von G.F. Moore ist das, was auf rabbinischer Seite der christlichen Heilsvorstellung am nächsten kommt, die Teilhabe an der kommenden Welt,⁸ und in den Stiftungsinschriften palästinischer Synagogen aus der byzantinischen Zeit entspricht der griechischen σωτηρία in aramäischen Formulierungen etwa das „Los bei den Gerechten“ oder das Eingeschriebensein „im Buch des Lebens“.⁹ Das in den frühen rabbinischen Schriften wohl am häufigsten gebrauchte Wort, das in umfassendem Sinne „Heil“ zum Ausdruck bringt, ist „Leben“ – womit die leiblich-irdische Existenz des Menschen und sein diesseitiges Wohlergehen ebenso gemeint sein können wie sein paradiesisches Weiterleben nach der Totenerstehung und seine Teilhabe an der kommenden Welt. Auch und gerade da, wo es um die Bedeutung der Tora und ihrer Gebote für den Menschen geht, spricht die rabbinische Haggada vom „Leben“.¹⁰ Dies also hat das Leitwort unserer Untersuchung zu sein.

Und doch ist es sinnvoll, von rabbinischer „Soteriologie“ zu sprechen; nicht nur deshalb, weil es an eine Forschungstradition anknüpft, mit der diese Untersuchung in Auseinandersetzung steht;¹¹ und nicht nur, weil die Frömmigkeit des spätantiken Judentums und die neuzeitliche christliche Dogmatik irgendwie eben doch Holz aus derselben Wurzel sind und wir hüben wie drüben auf

⁶ Dazu könnte auch der christliche Gebrauch, besonders der Name Jesu, beigetragen haben; Hinweis von Prof. M. Hengel.

⁷ Vgl. Levy, Wörterbuch I, 289, s.v. נאל. – Die Belege für נאל usw. in Mischna, Tosefta, MekhY, Sifra und Sifre sind: a) zur Bezeichnung des Exodus: mPes 10,5–6; tPes 10,9 (Lm II 198); tSot 4,7 (Lm III.2 171–172); MkPis 5 zu Ex 12,6 (HR 14); MkPis 14 zu Ex 12,39.40.41.42 (HR 49.50.51.52); MkPis 17 zu Ex 13,8 (HR 66); MkPis 18 zu Ex 13,14 (HR 73); MkBesh Petichta zu Ex 13,19 (HR 78); MkBesh 6 zu Ex 14,31 (HR 114); MkShir 4 zu Ex 15,3 (HR 129); MkShir 6 zu Ex 15,8 (HR 138); MkBahod 5 zu Ex 20,2 (HR 220); SifBam 105 zu Num 12,13 (Hv 104); SifBam 138 zu Num 27,15 (Hv 184); SifDev 26 zu Dtn 3,23 (Fs 40); SifDev 128 zu Dtn 16,1 (Fs 186); SifDev 250 zu Dtn 23,5 (Fs 278); SifDev 275 zu Dtn 24,9 (Fs 294); SifDev 296 zu Dtn 25,17 (Fs 314); – b) zur Bezeichnung der endzeitlichen Erlösung: MkPis 14 zu Ex 12,42 (HR 52); SifDev 324 zu Dtn 32,34 (Fs 376); SifDev 326 zu Dtn 32,36 (Fs 377); SifDev 333 zu Dtn 32,43 (Fs 382); – c) unbestimmt: mTaan 4,2; tTaan 1,12 (Lm II 327); SfBehuq Pq 3,2 zu Lev 26,11 (We 111a–b). Vgl. auch SifDev 357 zu Dtn 34,1 (Fs 425). – Zum Yerushalmi vgl. Kosovsky, Concordance to the Talmud Yerushalmi II 597f., s.v. נאל: 89 Belege unterschiedlicher Bedeutungen.

⁸ Vgl. Moore, Judaism II 94.

⁹ Vgl. das Material bei Hüttenmeister, Synagogen: Den Wendungen בספר חיים (S. 190) ויהי לה חולק עם צדיקים (S. 279, vgl. 368) und dem vieldeutigen יהי לה חולק עם צדיקים (S. 190) ויהי לה חולק עם צדיקים (S. 279, vgl. 368) und dem vieldeutigen יהי לה חולק עם צדיקים (S. 190) ויהי לה חולק עם צדיקים (S. 279, vgl. 368) steht im Griechischen ein stereotypes ὑπὲρ σωτηρίας gegenüber (S. 26, 64, 65, 83, 134, 136, 361), in einem Falle auch ὑπὲρ σωτηρίας καὶ ζῴην (sic!, S. 24). Die Inschriften stammen größtenteils aus dem 4., 5. u. 6. Jh.

¹⁰ Vgl. unten, bes. Abs. 2.4., 6.1. und 6.2. נאל ist in solchen Kontexten seltener; vgl. etwa T. 86.

¹¹ Ein Überblick über die Forschungsgeschichte folgt unten, Abs. 1.3. Von „Soteriologie“ sprachen schon F. Weber, P. Billerbeck und dann wieder E.P. Sanders.

Begriffe wie Erlösung, Auferstehung und Leben, Sünde, Gericht, Sühne, Gerechtigkeit und Vergebung stoßen, die einen Vergleich auf jeden Fall rechtfertigen. Sinnvoll ist die Frage nach „Heil“ vor allem deshalb, weil sie uns nicht von vornherein auf einen speziellen Terminus des rabbinischen Sprachgebrauchs festlegt. Sie bewahrt uns die Offenheit, neben „Erlösung“ oder „Leben“ auch andere Begriffe als möglicherweise soteriologisch bedeutsam in Betracht zu ziehen,¹² die von Vergeltung und Sühne über Gotteserkenntnis und Heiligkeit bis hin zu einzelnen Gestalten oder Ereignissen der Geschichte Israels reichen mögen.¹³ „Heil“ ist damit gewissermaßen die Variable in unserer Themenstellung.¹⁴ Freilich wird immer wieder zu prüfen sein, ob und inwieweit dieser oder jener rabbinische Begriff, den wir dafür einsetzen, mit Recht als ein Heilsbegriff – oder, genaugenommen, als ein Äquivalent für „Leben“ – verstanden werden kann.

Ist „Leben“ der variable Bezugspunkt unseres Themas, so ist der konstante die Tora. Eine umfassende Untersuchung der soteriologischen Vorstellungsinhalte der rabbinischen Überlieferung wäre durchaus wünschenswert,¹⁵ doch um das angesichts der kontroversen Forschungslage notwendige Minimum an Gründlichkeit erreichen zu können, müssen wir uns auf ein Teilgebiet beschränken: die Bedeutung der Tora und ihrer Gebote im soteriologischen Kontext. Was, hiervon abgesehen, „Tora“ im allgemeinen bedeutet, können wir als gegeben und bekannt voraussetzen: Die Tora ist Gottes Wort und Weisung an Israel, dem Volk durch Mose am Sinai mitgeteilt, niedergelegt in den mosaischen Schriften, bekräftigt in den übrigen Büchern des hebräisch-aramäischen Kanons und bis in die Gegenwart hinein durch die Propheten und dann durch die Weisen Israels von Mund zu Mund überliefert und gelehrt, ausgelegt und präzisiert – als behelfsmäßige Definition mag dies genügen; genauer brauchen wir den Begriff im Augenblick nicht zu klären.¹⁶

Die Tora spielt in den frühen rabbinischen Heilsvorstellungen eine beherrschende Rolle; unsere Untersuchung wird es unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten bestätigen. Um aber eine einseitige Verabsolutierung dieses Ergebnisses zu vermeiden, ordnen wir unserer Leitfrage nach der soteriologischen Bedeutung der Tora zur Kontrolle eine andere, weiter gefaßte zur Seite: Was ist nach rabbinischer Auffassung überhaupt der Sinn und Zweck der

¹² Mutatis mutandis gilt dies übrigens auch für die Verwendung der Ausdrücke „Heil“ und „Soteriologie“ in der christlichen Dogmatik. Vgl. etwa Seils, TRE 14, 622f.

¹³ Vgl. unten, etwa Abs. 2.3., 3.6., 5.1., 7.2., 7.3., 7.6.

¹⁴ Mit der inzwischen etwas aus der Mode gekommenen Terminologie des Funktionalismus könnten wir sagen, die Rede von „Heil“ gibt uns Raum für *funktionale Äquivalente* von „Leben“. – Zum Begriff des funktionalen Äquivalents vgl. Luhmann, Funktion und Kausalität 14f.

¹⁵ Vgl. unten zum Fazit unseres Forschungsüberblicks, Abs. 1.3.

¹⁶ Was uns hinsichtlich der Definition von „Tora“ gelegentlich noch beschäftigen wird, ist die Frage, in welchem Grade das Gebot als das beherrschende Element der Tora angesehen werden kann. Vgl. unten, Abs. 7.3., sowie zu T. 44 und 45.

Tora, was begründet ihren Anspruch, was verleiht ihr Gültigkeit? So werden wir sehen können, daß die *raison d'être* der Tora nicht einfach in ihren „soteriologischen“ Funktionen aufgeht, sondern auch unabhängig von diesen bestimmt werden kann; die Rückschau auf die Forschungsgeschichte, der wir uns nach einigen Vorbemerkungen zur Methode zuwenden wollen, wird zeigen, weshalb diese Ausweitung unseres Blickfelds vonnöten ist.¹⁷

Unser Thema ist aus der neutestamentlichen Forschung geboren. Wir nehmen an, daß ein vertieftes Verständnis antik-jüdischer Toravorstellungen zur sachgerechten Behandlung der schwierigen Frage des „Gesetzes“ im Neuen Testament beitragen kann. Auf unsere Ergebnisse sollte dies keinen unmittelbaren Einfluß haben: Nach den Heilsvorstellungen der frühen Rabbinen mag man ebensogut um ihrer selbst willen fragen; das Neue Testament und die altkirchlichen Quellen werden wir im folgenden, wie anderes auch, als Umwelt des rabbinischen Judentums behandeln, die Hinweise hierauf werden selten über Fußnoten hinausgehen, und auf das Problem des Gesetzes und seiner Heilsbedeutung aus neutestamentlicher Sicht werden wir nur ganz am Schluß eingehen, in gebotener Kürze. Gleichwohl haftet unserem Unternehmen etwas von einem Einbruch in fremdes Gebiet an, und so verpflichten hier nicht nur wissenschaftliche Redlichkeit, sondern auch die um der Ernsthaftigkeit christlicher Theologie willen gebotene Achtung der anderen Überzeugung von vornherein zu einer klaren Auskunft über das erkenntnisleitende Interesse.

1.2. Rabbinische Texte, thematisch untersucht. Zur Methode

Wir haben von „frühen“ rabbinischen Schriften gesprochen und wollen diese abkürzende Redeweise der Einfachheit halber beibehalten. Doch haben wir nun zu präzisieren: Wir beschränken unsere Untersuchung auf die palästinensische Überlieferung und auf einen Zeitraum, der von den tannaitischen Anfängen bis zum fünften Jahrhundert reicht. So kommen wir, wenn wir uns an die von G. Stemberger vorgeschlagenen Datierungen halten,¹ auf ein Ensemble von Mischna, Tosefta, den halachischen Midraschim, dem Talmud Yerushalmi, den amoräischen Midraschwerken Bereshit Rabba, Wayyiqra Rabba, Ekha Rabbati und Pesiqta de-Rav Kahana, dem außerkanonischen Traktat Avot de-Rabbi Natan und dem mit Mischna Avot verbundenen Kapitel Qinyan Tora.

Die Mischna, ihrer Anlage nach eine Art halachisches Kompendium,² ist die älteste dieser Schriften; sie wurde unter Verwendung älterer Sammlungen um

¹⁷ Um an Anm. 14 anzuknüpfen, könnten wir fortfahren: Wir fragen nicht nur nach funktionalen Äquivalenten innerhalb des soteriologischen Bezugfeldes, sondern auch nach Begriffen, Motiven und Denkfiguren, die – hinsichtlich der Bestimmung der *ratio essendi* der Tora – zu deren soteriologischer Funktion selbst als funktionale Äquivalente auftreten können.

¹ Vgl. Stemberger, Einleitung.

² Vgl. Goldberg, Mishna, passim.

200 in der Schule von R. Jehuda ha-Nasi redigiert und erfuhr später noch vereinzelte Erweiterungen, etwa im Traktat Avot.³ Die jüngsten Werke sind der Yerushalmi, die Auslegungsmidrachim Bereshit Rabba und Ekha Rabbati sowie die Homilienmidraschim Wayyiqra Rabba und Pesiqta de-Rav Kahana.⁴ Die Tosefta, formal und inhaltlich eng der Mischna verwandt, ist unabhängig von dieser nicht vorstellbar und daher sicher jünger; man kann eine Redaktion im 3. oder im frühen 4. Jahrhundert annehmen.⁵ In diesem Zeitraum dürften auch die halachischen Midraschim entstanden sein: Mekhilta (de-R. Yishmael) und Mekhilta de-R. Shim'on ben Yohai zu Exodus, Sifra zu Levitikus, Sifre Bamidbar und Sifre Zuta zu Numeri, Sifre Devarim und Midrasch Tannaim zum Deuteronomium.⁶ Wenn wir sie als „halachische“ Midraschim bezeichnen, so ist dies strenggenommen ebenso irreführend wie der Name „tannaitische Midraschim“, unter dem sie ebenfalls bekannt sind. Zwar enthalten sie in der Hauptsache halachische Schriftauslegung, doch wird diese immer wieder durch haggadische Abschnitte unterbrochen; in MekhY und in SifDev ist etwa die Hälfte des Stoffs haggadisch.⁷ Die rabbinischen Lehrer, die in diesen Midraschim zitiert werden, sind in der Regel Tannaiten, doch scheint es, daß nicht nur die redaktionellen Partien dieser Werke aus jüngerer Zeit stammen, sondern auch unter den eingearbeiteten Überlieferungsstücken gelegentlich in anonymer Form Aussprüche amoräischer Lehrer auftauchen.⁸ Nicht alle dieser sieben Werke sind in vollständigem Text erhalten. MekhSh, SifZ und MTann liegen nur in Fassungen vor, die aus unterschiedlich zahl- und umfangreichen Fragmenten aus der Kairoer Geniza und aus den Exzerpten mittelalterlicher Sammelwerke – Midrash ha-Gadol und Yalqut Shim'oni – rekonstruiert wurden. Problematisch sind diese Fassungen da, wo MHG die einzige Textgrundlage bildet – was vor allem MTann betrifft –, da hier die Zitate, anders als im Yalqut, nicht mit Quellenangaben versehen sind. Als Hauptkriterium der Rekonstruktion bleibt dann nur der eigentümliche Redaktionsstil der halachischen Midraschim; ein legitimes Kriterium, doch in seiner Anwendung sehr subjektiv.⁹ Wenn wir diese Werke in unsere Untersuchung einbeziehen, können wir das also nur unter entsprechenden Vorbehalten tun. Im übrigen lassen sich die halachischen Midraschim nach stilistischen Merkmalen in zwei Gruppen einteilen; wir werden im folgenden die eine Gruppe – MekhSh, Sifra, SifZ und das halachische Kernstück von SifDev – als „Aqiva-Gruppe“ und die andere – MekhY, SifBam, MTann, die haggadischen Rahmenpartien von SifDev und die Mekhilta de-Arayot, ein zusammen mit Sifra überlieferter

³ Vgl. Stemberger, Einleitung 134–144.

⁴ Vgl. ebd. 173f., 275f., 281f., 286f. bzw. 290f.

⁵ Vgl. ebd. 156f. und 161.

⁶ Vgl. ebd. 248f. und 249–271, passim.

⁷ Vgl. Lauterbach, Mekilta de-Rabbi Ismael I, S. XIX; Herr, EJ XIV 1520.

⁸ Vgl. unten, zu T. 32, 91, 101, 120C und 131.

⁹ Zum Ganzen vgl. Stemberger, Einleitung 255f., 265f., 270f. und 341 (zu den Quellenangaben in Yalq).

Midrasch zu Lev 18 und 20¹⁰ – als „Jischmael-Gruppe“ bezeichnen.¹¹ – Avot de-R. Natan ist in zwei Rezensionen (ARN A, ARN B) überliefert, die sich so stark unterscheiden, daß wir sie, obgleich ihre enge Überlieferungsgeschichtliche Verwandtschaft außer Zweifel steht, als zwei distinkte Schriften ansprechen können. Sie sind teils als Kommentar, teils als ergänzende Materialsammlung zu Mischna Avot konzipiert, setzen diesen Traktat aber in einer älteren Form voraus, als sie die Mischnaüberlieferung bewahrt hat. Der gemeinsame Grundbestand der beiden Rezensionen dürfte sich daher relativ früh herausgebildet haben.¹² Qinyan Tora endlich, im *textus receptus* der Mischna als das sechste Kapitel des Traktates Avot überliefert, wurde mit diesem wohl erst in gaonäischer Zeit verbunden; doch der Inhalt der kleinen Spruchsammlung, die dem Lob des Torastudiums und entsprechenden Ermunterungen gewidmet ist, läßt vermuten, daß das Material aus dem dritten, vielleicht auch aus dem vierten Jahrhundert stammt.¹³

Diese Schriften und Sammlungen werden wir nicht jeweils im Ganzen behandeln, so daß uns die Mischna, der Sifra oder Bereshit Rabba zu unseren Leitfragen am Ende je ihre eigenen, umfassenden Antworten gäben. Wir werden vielmehr von kurzen Texteinheiten innerhalb dieser Werke ausgehen, die uns thematisch relevant erscheinen, werden versuchen, ihre je besondere Aussage zu erfassen, die Bedeutungszusammenhänge zu klären, in denen sie untereinander stehen, und erst so zu einem Gesamtbild gelangen.¹⁴ Die literarische Eigenart der frühen rabbinischen Schriften rechtfertigt ein solches Vorgehen nicht nur, sie fordert es geradezu. Denn diese Schriften sind ausnahmslos Sammelwerke, und zwar unabhängig von ihrer je besonderen redaktionellen Konzeption. Mischna und Tosefta sind nach thematischen Gesichtspunkten gegliedert, die halachischen Midraschim und die amoräischen Auslegungsmidraschim folgen dem Bibeltext, die Homilienmidraschim basieren auf vorgegebenen Perikopeneinteilungen, und der Yerushalmi folgt dem Text der Mischna; doch der Stoff, der diese unterschiedlichen Kompositionsmuster füllt, ist weitgehend Traditionsgut, das als solches von diesen Mustern nicht

¹⁰ Vgl. ebd. 258f.

¹¹ Diese Bezeichnungen lehnen sich zweckmäßigerweise an die von D. Hoffmann vertretene Zuschreibung der beiden Textgruppen an die Lehrhäuser R. Aqiva und R. Jischmaels an. Eine Zustimmung zu Hoffmanns Thesen ist damit jedoch – besonders angesichts der Einwände Ch. Albecks – nicht verbunden. Zum forschungsgeschichtlichen Hintergrund vgl. Stemberger, Einleitung 245–247.

¹² Zur Gestaltwerdung von ARN vgl. Saldarini, *Fathers* 8–11; Stemberger, Einleitung 225f.

¹³ Zur Herausbildung des Ideals der Toragelehrsamkeit seit dem Ende der tannaitischen Zeit und zur späteren Kritik an dessen Einseitigkeit vgl. unten, Abs. 6.3., ferner Abs. 2.5., 3.6. und 6.2. Zur Datierung des Stoffs von QT vgl. Lerner, Avot 274.

¹⁴ Wir folgen damit den Vorbildern der Monographien von Goldberg, *Schekhinah* (vgl. hier bes. 7–12); Schäfer, *Geist*; ders., *Rivalität*; Kuhn, *Gottes Trauer*. Von Schäfer, *Research* 140–142, wurde dieser Ansatz als „thematisch“ klassifiziert.

abhängig ist, sondern ganz nach Gutdünken hier oder dort eingefügt werden kann; deutlich genug zeigen das die zahlreichen Parallelüberlieferungen.

Prinzipiell wäre es nicht unmöglich, anders zu verfahren; wir würden es in der Tat, wenn es eine frühe rabbinische Schrift gäbe, die sich, etwa in der Art eines Mischnatraktats, gezielt mit unserem Thema befaßte. Doch die relevanten Texte sind weit über unsere Literatur verstreut, und in manchen dieser Werke, vor allem den halachisch ausgerichteten, nehmen sie sich, gemessen am Gesamtumfang, verschwindend aus. Wollte man zuvor das theologische Profil eines ganzen Werks herausarbeiten, um erst von daher das hier und da berührte Detailproblem der Heilsbedeutung der Tora zu beleuchten, so stünde nicht nur der Aufwand in keinem Verhältnis zum Ergebnis;¹⁵ man liefe auch Gefahr, die Aussage eines Traditionsstücks mit der Tendenz der Gesamtkomposition zu verwechseln und so gleich beides mißzuverstehen.

Auch im Hinblick auf den Gesamtcharakter eines Werks ist es ratsamer, thematisch relevante Aussagen kleiner Einheiten – Aussprüche, Auslegungen oder Halachot – zum Ausgangspunkt zu nehmen und von da aus nach ihrer Bedeutung für den übergreifenden Kontext zu fragen. Man kann dann grundsätzlich mit drei verschiedenen Möglichkeiten rechnen: Das Stück kann weitgehend unverändert aus einer mündlichen oder schriftlichen Quelle übernommen worden sein, es kann eine gänzlich redaktionelle Bildung sein, und es kann aus Traditionsstoff bestehen, der durch die redaktionelle Bearbeitung signifikante Veränderungen erfuhr. Daß in diesem letzteren Fall die Analyse eines einzelnen Überlieferungsstücks weit mehr an Aufschluß über die Intention der Gesamtkomposition geben kann als ein oberflächlicher Blick auf das Werk im Ganzen, liegt auf der Hand.¹⁶

Wir werden, auch wenn wir also bei der Sichtung des rabbinischen Textmaterials von Einzelaussagen und den sie rahmenden, kleineren Sinneinheiten ausgehen, nicht darauf verzichten, nach dem übergreifenden redaktionellen Konzept zu fragen.¹⁷ Allerdings wird dies dann von Fall zu Fall geschehen und stets im thematischen Rahmen dieser Untersuchung bleiben; es geht uns ja nicht um eine umfassende „Theologie“ von Sifre Bamidbar oder Beresheit Rabba, sondern um das, was diese Werke über die Heilsbedeutung der Tora zu sagen haben. Wir brauchen uns daher über die allgemeinen Bemerkungen hinaus, die wir eingangs gemacht haben, mit den Fragen der Entstehung, der Kon-

¹⁵ Ein Versuch, der kaum zur Nachahmung einlädt, ist Neusners „Scriptures of the Oral Torah“; vgl. dazu unten, Abs. 1.3.

¹⁶ Die wohl eindrucklichsten Beispiele hierfür, auf die wir im folgenden stoßen werden, geben T. 146, T. 154 und T. 183.

¹⁷ Wir werden tatsächlich feststellen können, daß sich einzelne Schriften oder Gruppen von Schriften in ihrer Behandlung bestimmter Sachkomplexe formal oder inhaltlich in signifikanter Regelmäßigkeit von anderen unterscheiden. Vgl. etwa Abs. 2.2., 2.8., 3.3., 5.1. (zu T. 83, 84, 85), 6.2., 6.3., 7.2., 7.6. und 7.8. (zu T. 182 und 183). Nicht immer sind freilich die Eigentümlichkeiten einzelner Schriften auch von Bedeutung im Blick auf die Leitfragen dieser Untersuchung!

zeption, der Abgrenzung und der theologischen Ausrichtung der einzelnen Werke, aus denen wir schöpfen werden, hier nicht weiter zu befassen.¹⁸

Zweierlei ist aber zu unserer Textauswahl noch zu bemerken. Zum einen verzichten wir darauf, tannaitischem Gut nachzugehen, das nur in jüngeren Werken als den genannten, etwa dem Babylonischen Talmud oder späteren Midraschim, überliefert ist, beziehen dagegen das amoräische Material, das uns BerR, WaR, EkhaR, PesK und der Yerushalmi bieten, mit ein.¹⁹ Die Beschränkung auf der einen Seite soll nicht nur den Umfang der Untersuchung in Grenzen halten; sie trägt auch den Schwierigkeiten der Identifizierung alten Überlieferungsgutes Rechnung: Vermutet man bei einem Ausspruch, den ein amoräisches Werk zitiert, tannaitische Herkunft, so wird man in erster Linie nach seiner Zuschreibung (oder Kennzeichnung als Baraita) urteilen, muß aber damit rechnen, daß diese erfunden sein kann, und ist sie es nicht, so bleibt immer noch die Frage, inwieweit die späte Version den ursprünglichen Charakter des Stückes gewahrt hat.²⁰ Damit wir uns hier im Einzelfall nicht in Mutmaßungen verlieren, deren Ertrag angesichts ihrer Unwahrscheinlichkeit von vornherein fragwürdig ist, werden wir den Bavli nur da hinzuziehen, wo er uns zu Texten aus älteren Werken Parallelen an die Hand gibt,²¹ und spätere Midraschwerke nur da, wo die Parallelen, die sie bieten, Probleme der älteren Versionen klären helfen können. Die frühen amoräischen Werke auf der anderen Seite nehmen wir hinzu, um nicht ein allzu einförmiges Bild von rabbinischer Frömmigkeit zu gewinnen. Je breiter die Textbasis gefächert ist, auf die wir uns stützen können, desto leichter wird es uns fallen, auch geistigen Wandel wahrzunehmen; erst im weitgespannten Vergleich werden sowohl die Konstanten der Überlieferung als auch ihre zeitbedingten Veränderungen transparent.²² Um das Ganze dennoch nicht zu sehr aufzublähen, haben wir bei den älteren amoräischen Midraschwerken, die wie der Yerushalmi noch im fünften Jahrhundert entstanden sein dürften, die Grenze gesetzt.

¹⁸ So berührt die 1986 durch Schäfer, *Research*, angeregte Methodendiskussion, als deren Kernproblem sich die Frage nach der „redaktionellen Identität“ rabbinischer Werke herausstellte, unsere Untersuchung nur punktuell (womit allerdings die grundsätzliche Berechtigung dieser Frage nicht bestritten sei; man denke an das Problem der Parallelen zwischen MekhY und MekhSh zu Ex 13,17–18,27 oder zwischen den haggadischen Partien von SifDev und MTann!). Vgl. die Antwort an Schäfer bei Milikowsky, *Status Quaestionis*, und wieder Schäfer, *Once Again*.

¹⁹ Umgekehrt verfuhrten etwa Sjöberg, *Gott und die Sünder*, und Sanders, *Paul*. Zu diesen Monographien vgl. unten, Abs. 1.3.

²⁰ Daß dabei substantielle inhaltliche Modifikationen nicht einmal notwendig auch mit wesentlichen Veränderungen im Wortlaut einhergehen müssen, zeigt etwa T. 146 im Vergleich zu T. 4.

²¹ Immerhin stellt sich dabei mitunter auch heraus, daß der Bavli, im Vergleich etwa zu einem halachischen Midrasch, ein Traditionsstück in ursprünglicherer Gestalt überliefert; vgl. zu T. 50 und 57.

²² Die eindrucklichsten Beispiele geben im folgenden Abs. 2.8. und 6.3.

Zum anderen werden wir gelegentlich auch Stücke aus der palästinischen Targumüberlieferung einbeziehen.²³ Mit ihren zahlreichen haggadischen Motiven und halachischen Details sind die Targume mit der übrigen frühen rabbinischen Literatur zweifellos eng verwandt,²⁴ doch ihre zeitliche Einordnung ist schwierig und umstritten;²⁵ wohl auch deshalb, weil sie keine Rabbinennamen angeben, wie sie andernorts trotz aller Vorbehalte immer wieder hilfreiche Anhaltspunkte zur Datierung liefern. Da wir also nicht von klaren Voraussetzungen ausgehen können und hier auch nicht der Ort ist, sie zu schaffen, werden wir die Targume nicht systematisch hinzuziehen, sondern aus ihnen nur solche Stücke anführen, deren Aussagegehalt mit dem konvergiert, was uns aus anderen Texten bekannt ist, und von denen wir daher annehmen können, daß sich in ihnen tannaitisches oder frühes amoräisches Denken spiegelt. Solche Targumtexte werden die Untersuchung bereichern, aber keine eigenständigen Ergebnisse begründen können.

Bei der Analyse der einzelnen Texteinheiten, die den Kern der Untersuchung bilden, verfahren wir so: Zur Orientierung stellen wir eine Übersetzung des Textstücks voran;²⁶ sie soll vor allem die Textabgrenzung verdeutlichen²⁷ und den Inhalt vergegenwärtigen.²⁸ Die Untergliederung in kleinere Sinneinheiten (A, B, C ...) soll helfen, den exegetischen oder argumentativen Gedankengang zu erfassen; außerdem erleichtert sie, wie auch die fortlaufende Numerierung der Textstücke, interne Querverweise. Als Textgrundlage verwenden wir mög-

²³ Vgl. vor allem T. 37 und 95, ferner zu T. 65 und Abs. 6.1.

²⁴ Zum Verhältnis von Targum zu Talmud und Midrasch vgl. Levine, *Aramaic Version* 3–42. Zum Verhältnis von TPsJ zu den übrigen palästinischen Pentateuchtargumen vgl. Diez Macho, *BPM IV.4, S.X*.

²⁵ Extrem divergierende Datierungsvorschläge referiert Schäfer, *TRE VI* 216–228. Zu TPsJ vgl. auch Shinan, *Embroidered Targum* 193–198.

²⁶ Dabei verwenden wir in der Regel eigene Übersetzungen, da etliche Werke noch nicht ins Deutsche übersetzt sind (MekhSh, SifZ, MTann, ARN B, Teile der Tosefta und des Yerushalmi) und andere nur in veralteten und unbefriedigenden Übersetzungen vorliegen (dies gilt vor allem für Winter, Sifra, und Wünsche, *Bibliotheca Rabbinica*). Allerdings können wir vielfach auf neuere, meist ausgezeichnete englische (und für ARN: spanische) Übersetzungen zurückgreifen. Viele unserer Textstücke sind auch in Billerbecks Kommentarwerk übersetzt, wengleich oft nach veralteten Ausgaben.

²⁷ Wo ein Stück aus einem größeren Kontext herausgenommen ist, wird dies durch „(...)“ am Anfang und am Ende gekennzeichnet. Diese Kennzeichnung entfällt, wenn der Text selbst durch bestimmte formale Merkmale – die Einteilung in Mischnajot, Halachot, Paraschot oder Pisqaot; den lemmatisierten Schrift- oder Mischnatext; die Einleitung דבר אחר („eine andere Erklärung“) – abgegrenzt ist.

²⁸ Einige gängige Redewendungen werden wir fast immer gleich wiedergeben: תלמוד – „(Es ist die) Belehrung (der Schrift), zu sagen“ (vgl. die Übersetzungsvorschläge bei Aicher, *Mischna* 42f.); הרי דברים קל וחומר – „Siehe, die Dinge (stehen im Verhältnis von) Leichtem und Schwerem“; מעשה ב – „Ein Tatsachenbericht von“; דבר אחר – „Eine andere Erklärung“; ואומר – „und heißt“; וכן הוא אומר – „und ebenso heißt es“; המקום – „Gott“. Für das eigenartige אומר in BerR verwenden wir keine feste Übersetzung; gelegentlich werden wir es auch nur durch „?!“ andeuten.

lichst die neueste kritische,²⁹ und wo es keine solche gibt, eine andere gängige Ausgabe. Wo es aus textkritischen Gründen erforderlich ist, von der handschriftlichen Überlieferung auszugehen, stellen wir den hebräischen Text, den wir einem Faksimile entnehmen, der Übersetzung voran;³⁰ ebenso bei Anführungen aus der Mischna, die wir regelmäßig nach Hs. Kaufmann wiedergeben.³¹

Es folgen Beobachtungen zur Textkritik. Da unser Interesse der rabbinischen Frühzeit gilt, werden wir nach einer möglichst alten Textgestalt zu fragen haben. Ob für die betreffende Schrift ein „Urtext“ angenommen werden kann oder mit einem längeren Prozeß redaktioneller Formung zu rechnen ist,³² spielt dabei keine Rolle. Wir müssen uns so oder so mit der ältesten erreichbaren Form begnügen; den für unsere Erfordernisse „besten“ Text bietet sie und keine andere. Da es uns nur auf den gedanklichen Gehalt des Stückes ankommt, wird sich die textkritische Arbeit in Grenzen halten. Die für die rabbinischen Schriften charakteristischen zahllosen Varianten in der Schreibung und in der Verwendung von Abkürzungen können wir vernachlässigen. Häufig sind die Abweichungen, die ein Apparat verzeichnet oder die sich aus dem Vergleich mit Handschriften ergeben, für die Textaussage sämtlich ohne Belang; in diesen Fällen können wir den textkritischen Teil auf Fußnoten reduzieren oder ganz weglassen.³³

Sodann wenden wir uns dem Kontext des Stückes zu, dem literarischen wie dem überlieferungsgeschichtlichen: Wie ist das Stück in das Gesamtwerk eingebettet, und welche Funktion erfüllt es in diesem Rahmen? In welcher Form kehrt es andernorts wieder, welche Bedeutung hat es dort? Zeichnet sich unter einer redaktionellen Hülle eine ältere Überlieferungsgestalt ab, und, wenn es mehrfach überliefert wurde, welche Veränderungen erfuhr es im Zuge seiner Wiederverwendung? Den Akzentverschiebungen, die sich aus der Einbindung eines Traditionsstoffs in einen literarischen Kontext ergeben, muß unser besonderes Augenmerk gelten. Nicht nur das ist von Interesse, was die Analyse als älteste erreichbare Traditionsstufe freilegt, sondern auch, was rabbinische Autoren im Laufe der ersten Jahrhunderte daraus entstehen ließen. Darum werden wir uns bemühen, die Stoffe, mit denen wir es zu tun haben, wenigstens ungefähr chronologisch einzuordnen. Zweckmäßigerweise stützen wir uns dabei auf die Datierung des jeweiligen Gesamtwerks, aber auch auf die in dem

²⁹ Bei Texten aus MekhY benutzen wir jedoch statt der Ausgabe von Lauterbach die ältere von Horowitz/Rabin, denn sie hat den besseren kritischen Apparat.

³⁰ Vgl. T. 39, 48, 49, 123.

³¹ Zum Vorrang von Hs. Kaufmann vor allen anderen erhaltenen Mischna-Hss. allein schon in sprachgeschichtlicher Hinsicht vgl. Kutscher, לְשׁוֹן חֲזוֹן ו' und passim.

³² Zur Problematik vgl. Milikowsky, Status Quaestionis 205f.; Schäfer, Once Again 90.

³³ Daß Textvarianten tatsächlich gravierende Bedeutungsunterschiede implizieren, kommt eher selten vor. In solchen Fällen wäre es allerdings mitunter sehr zu wünschen, daß bessere Ausgaben zur Verfügung stünden oder der Text sich an genauen Reproduktionen von Handschriften überprüfen ließe. Dies gilt vor allem für Schechters Ausgabe von Avot de-Rabbi Natan, die, so unentbehrlich sie ist, einer durchgreifenden Neubearbeitung dringend bedarf; vgl. bes. T. 107.

Einzeltext genannten Rabbinennamen. Daß dem mitunter eine unsichere Überlieferung der Autoren- oder Tradentenangaben entgegenstehen kann und auch mit fiktiven Zuschreibungen zu rechnen ist, steht außer Frage.³⁴ Ohnehin hat sich seit den einschlägigen Arbeiten der Schule J. Neusners³⁵ die Einsicht durchgesetzt, daß Zuschreibungen rabbinischer Traditionsstücke nicht mit biographischen Daten zu verwechseln sind. Aber es geht uns ja nicht um Rabbinenbiographien, auch nicht um theologische Persönlichkeitsprofile. Wenn wir mit einem gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit die rabbinische Generation oder Epoche bestimmen können, aus der ein Traditionsstück stammt, so ist das für unsere Zwecke genug.

Im letzten Teil der Analyse befassen wir uns mit der Aussage des Textes. Wir werden seinen Gedankengang nachzeichnen, auf einzelne inhaltliche Besonderheiten, etwa bestimmte Motive oder Argumentationen, hinweisen, vor allem aber herausarbeiten, worin seine Antwort auf unsere Leitfrage nach der Heilsbedeutung der Tora – und ihrer *raison d'être* überhaupt – liegt.

Diese Textanalysen ordnen wir nach thematischen Gesichtspunkten zu Abschnitten und diese zu Kapiteln. Den einzelnen Abschnitten stellen wir Einführungen voran, die die Ergebnisse der Analysen zusammenfassen und sie zum Thema der Untersuchung in Beziehung setzen. Wir berücksichtigen dabei auch Texte, die wir, da sich Überschneidungen nicht vermeiden lassen, in anderen Abschnitten behandeln, und weisen auf weitere Texte von Interesse hin, bei denen wir uns eine eingehende Besprechung ersparen können, sei es, daß sie nur von untergeordneter Bedeutung sind, sei es, daß ihr Aussagegehalt einfach und evident ist. Gelegentlich schalten wir hier auch, auf den engeren Sachkontext bezogen, kritische Rückblicke auf die Forschungsgeschichte ein. Wir stellen diese Einführungen den einzelnen Abschnitten hauptsächlich deshalb voran, um den Überblick zu erleichtern. Was den Gang der Erkenntnis angeht, sind sie aber den Textanalysen nachgeordnet.

1.3. Rabbinische Soteriologie in der Forschung. Ein Überblick¹

1910 urteilte K. Kohler über den damaligen Stand der judaistischen Forschung: „Auf allen Gebieten wissenschaftlichen Forschens und Schaffens hat der Jude seine Kraft erprobt und Tüchtiges geleistet; nur sein ureigenstes Ge-

³⁴ Vgl. Stemberger, Einleitung, 67–69.

³⁵ Vgl. das Resümee von Neusner, *Rabbinic Biography* 85–91.

¹ Wir werden im folgenden nicht alles referieren, was im Laufe der letzten 150 Jahre zur rabbinischen Soteriologie geschrieben wurde. Wir beschränken uns auf solche Beiträge, die sich mehr als nur beiläufig mit diesem Themenkomplex befassen, bei deren Autoren wir eine mehr oder weniger solide Kenntnis der Quellen annehmen können und die für den weiteren Gang der Forschung wegweisend wurden oder sind – kurz, auf die Meilensteine der Forschung. Einen – auch thematisch – wesentlich breiteren, daher aber weniger ins Detail gehenden Überblick über Forschungsbeiträge von christlicher Seite bietet Hoheisel, *Judentum*.

biet, die Zusammenfassung und Darlegung des Glaubens- oder Lehrgehalts des Judentums, hat er nahezu brach liegen lassen. Nichtjüdische Forscher, die mit seinem Geistes- und Gemütsleben, seinem innersten Empfinden und Denken nur wenig vertraut sind und das Judentum als eine überwundene Stufe und höchstens als Vorbereitung für das Christentum ansehen, erklären ihm nicht nur seine heiligen Schriften, die Erzeugnisse seines Genius, während jüdische Bibelforscher kaum mitzählen; auch für die Glaubenslehren der Synagoge, wie sie sich auf Grund des rabbinischen Schrifttums darstellen lassen, verweist man auf ein aus der Schule Franz Delitzchs hervorgegangenes Lehrbuch, dessen Grundtendenz es ist, die Überlegenheit der christlichen Heilslehre in allen Punkten darzutun und dessen Lücken- und Mangelhaftigkeit wie Willkürlichkeit der Auffassung sich in geschickter Weise hinter der Form streng wissenschaftlicher Methodik verbirgt.²

Das „Lehrbuch“, gegen das sich Kohlers geschliffene Spitze richtet, ist das „System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud“ von *F. Weber*, das 1880 mit einem Geleitwort von F. Delitzsch und G. Schnedermann herausgegeben wurde, bereits 1886 eine zweite Auflage erlebte und 1897 in einer überarbeiteten und etwas umfangreicheren Version unter dem Titel „Jüdische Theologie aufgrund des Talmud und verwandter Schriften gemeinfasslich dargestellt“ ein weiteres Mal erschien.³

Das Buch ist nach dem traditionellen Schema lutherischer Dogmatiken aufgebaut;⁴ G.F. Moore machte dies später zu einem der Kernpunkte einer vernichtenden Kritik.⁵ Auf die Gotteslehre folgen Kosmologie und Anthropologie, darauf die Soteriologie und schließlich die Eschatologie. Vorangestellt ist eine „Principienlehre“, die vor allem von der Tora als dem „Material-“ und „Formalprincip“ des „Nomismus“ handelt: Die Tora ist die einzige, vollständige und ewig gültige Offenbarung Gottes (§ 5), spendet Leben, heiligt und erquickt (§ 6), ist die Richtschnur aller Frömmigkeit (§ 7), bürdet dem Menschen die „schwere Last“ (33) des Studiums und der praktischen Gebotsausübung auf (§ 8) und stiftet die besondere Gemeinschaft Gottes mit Israel (§ 12). Zugleich

² Kohler, Grundriss 1; zur Identifikation des besagten Lehrbuchs vgl. ebd., 343f. Kohlers „Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage“ selbst kommt für unseren Forschungsüberblick nicht in Betracht, denn maßgeblich für seine Darstellung ist das systematisch-theologische Interesse (liberaler Prägung), nicht die geschichtliche Grundlage.

³ Die folgenden Zitate sind dieser 3. Auflage entnommen, finden sich aber in kaum anderem Wortlaut auch in der ersten. Die Sperrungen, die sie im Original teilweise enthalten, geben wir hier nicht wieder.

⁴ Repräsentativ ist etwa das 1843 erstmals erschienene Lehrbuch von H. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche* (10. Aufl. 1979). Die Reihenfolge der Hauptteile ist hier: „Prolegomena“, „De Deo“ (darunter: „De creatione“), „De homine“, „De principiis salutis“, „De mediis salutis“, „De novissimis“; vgl. die Inhaltsübersicht ebd. 24–26. Zur Ausbildung der diesem Schema zugrundeliegenden, auf der Dreiteilung der systematischen Theologie in finis, subiectum und media beruhenden, analytischen Methode der lutherischen Orthodoxie seit dem 17. Jh. vgl. Weber, *Schulphilosophie* 19–36.

⁵ Vgl. Moore, *Christian Writers* 229.

ist sie die Norm für das Handeln Gottes am Menschen, denn was immer diesem durch Gott widerfährt, es geschieht in Form von Lohn und Strafe (§ 13). Nach Webers Ansicht hat dies ein tiefes Unbehagen zur Folge: „Das Gemeinschaftsverhältnis Gottes zum Menschen kann hiernach so lange nicht ein abgeschlossenes sein, dessen der Mensch gewiß und froh werden dürfte, als dieser in seinem gesetzlichen Verhalten selbst Schwankungen unterliegt. ... Es ist noch nicht einmal gewiß, ob schließlich Schuld oder Verdienst, Strafe oder Lohn überwiegt“ (50).

Der soteriologische Hauptabschnitt macht deutlich, weshalb die Frage, was am Ende überwiegen wird, so wichtig ist. Zunächst führt Weber aus, daß die Israeliten die Unsterblichkeit und anderes mehr, was sie durch die Annahme der Tora am Sinai erlangt hatten,⁶ wegen der Anbetung des Goldenen Kalbs wieder einbüßten, so daß sie es sich seither durch die Beobachtung der Tora, gestützt durch Sühnemittel und Opferkult, von neuem erarbeiten müssen (§§ 57–58). Dann wird dargelegt, wie dieses Ziel zu erreichen ist: Wer ein Gebot erfüllt, sei nicht nur „in Bezug auf dieses rein (תָּוִיב)“ (277), sondern habe auch einen Anspruch auf Lohn und damit ein Verdienst (§ 59). Beurteilt werde der Mensch danach, ob seine Gebotserfüllungen oder seine Übertretungen überwiegen; deshalb werde über sein Tun und Lassen eine genaue Rechnung geführt. Einblick in diese Buchführung habe er aber nicht (§ 60), was ihm „beständige Furcht“ (284) bereite: denn bei seiner Beurteilung, die jeden Augenblick seines Lebens vorgenommen werden könne, gehe es unter Umständen um Leben und Tod, ja um den Einlaß in das künftige Gottesreich (278f.). Wer gerecht ist, dessen Gerechtigkeit komme „aus der Erfüllung der Gebote“ (280), und weil sich nicht alle Menschen gleich verhielten, gebe es unterschiedliche Grade des Gerechtheits (§ 62). Wenn es dem einzelnen an Verdiensten fehle, so könne der Mangel durch die Verdienste der Väter ausgeglichen werden (§ 63). In jedem Fall aber bleibe „alle Heilsthat Gottes bedingt durch Würdigkeit ... Ohne Verdienst gibt es kein Heil“ (312). Das gilt nach Weber auch für die Versöhnung Gottes mit dem Sünder: Nur menschliche Leistung könne Gott zur Aufhebung eines Strafurteils bewegen (§ 67). Selbst die Buße sei „eine Leistung ..., nicht Sinnesänderung“ (261). Ein wenig gemildert wird dieses rigide System, wo es um die Teilhabe des Menschen an der zukünftigen Welt geht: Obwohl die Rabbinen manch einen definitiv vom Heil ausschlossen und gewisse Sünden für unvergebbar hielten, neigten sie doch zu dem Gedanken einer endlichen Errettung aller hin. Daher rühre auch die Vorstellung von einer letzten Sühnung in Gehinnom (§ 69).⁷ Doch aus der Vielfalt der Mittel und Wege, die zu Sühne und Vergebung führen sollen, schließt Weber, daß es den Rabbinen letztlich nicht gelang, den Menschen seines Heils zu vergewissern: „... die Sicherheit des religiösen Bewußtseins, die Freude zu Gott mangelt dem Sünder, und die Furcht begleitet ihn bis zum Tode ...“ (335).

⁶ Vgl. auch unten, T. 180.

⁷ Ausführlich hat später P. Billerbeck diesen Gedanken ausgearbeitet; vgl. unten, Anm. 26.

Man kann sich bei der Lektüre dieses Buchs in der Tat des Eindrucks kaum erwehren, die Rabbinen hätten ihre Frömmigkeit als einen komplizierten und strapaziösen Mechanismus von Leistung, Berechnung, Umverteilung von Verdiensten, Tilgung von Schulden und schließlich dem nur mit Mühe erreichten Ziel eines positiven Abschlusses angelegt.⁸ Woher rührt dieser Eindruck? Das abwertende Urteil, das Webers Darstellung zwischen den Zeilen verspüren läßt, trägt nur einen kleinen Teil dazu bei; man kann es sich wegdenken, denn eine grundsätzlich polemische oder antijüdische Absicht verfolgt das Buch nicht,⁹ und banges Zittern vor dem richtenden Gott und die Ungewißheit um das eigene Heil könnte man ebensogut für religiöse Tugenden ausgeben.¹⁰

Stärker fällt ins Gewicht, daß sich Weber – das zeigt schon der Aufriß des Buchs – von traditionellen Fragestellungen protestantischer Dogmatik leiten ließ. Wer auf solche Weise rabbinische Texte studiert, wird rasch feststellen können, daß hier keine Lehre von einer Rechtfertigung *sola fide* ausformuliert ist, während auf das Gesetz und seine praktische Ausübung höchster Wert gelegt wird. Dann gehört nicht mehr viel dazu, um auf das rabbinische Judentum das klassische Gegenbild lutherischer Soteriologie zu projizieren und in Talmud und Midrasch eine trostlose mittelalterlich-monastische Werkgerechtigkeit zu entdecken. Derartige Übertragungen haben bei Weber zweifellos stattgefunden.¹¹

Doch die lutherische Prägung¹² erklärt nicht alles.¹³ Ausdrücke wie Werk, Lohn, Verdienst oder Gericht erscheinen in den rabbinischen Schriften keineswegs nur an der Peripherie, und wir werden am Beispiel von A. Marmorstein sehen, daß man, auch ohne Lutheraner zu sein, von der rabbinischen Lehre ein Bild entwerfen kann, das dem Weberschen ähnelt, wie umgekehrt das Beispiel von E. Sjöberg zeigen wird, daß eine lutherische Herkunft durchaus nicht dazu prädestiniert, den Rabbinen einen lohnsüchtigen Krämergeist zu unterstellen.

⁸ Vgl. auch Webers pointierte Zusammenfassung, *Theologie* 279, zu Beginn von § 60.

⁹ Webers eigentliches, allerdings implizites Ziel war vielmehr die Judenmission. Von älteren Werken christlicher Polemik distanziert er sich ausdrücklich (vgl. *Theologie*, S. XL), und im Unterschied etwa zu Bousset (s. unten) ist er im allgemeinen um einen nüchternen, sachlichen Stil bemüht. Negativ wertet er jedoch außer der Soteriologie auch die Gotteslehre der Rabbinen; vgl. *Theologie* 148, 150, 157, 162, 177.

¹⁰ Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß drei Theologengenerationen später dem Judentum vorgehalten wurde, es mache Gottes Lohn zu einem Kapital, dessen Auszahlung „mit Gewißheit“ erwartet werden könne; so Bornkamm, *Lohngedanke* 77.

¹¹ Ganz offen tritt dies in seinem Aufsatz „Das System des jüdischen Pharisäismus und des römischen Katholicismus“ (Nathanael, 1890) zutage; vgl. etwa S. 160: „In keinem Punkt aber ist die Übereinstimmung zwischen dem Pharisäismus und dem römischen Katholicismus größer als in Hinsicht auf die Rechtfertigung des Sünders vor Gott“ (*Hervorhebung von Weber*). Vgl. auch Moore, *Christian Writers* 231.

¹² Zu Webers biographischem Hintergrund vgl. Moore, *Christian Writers* 228.

¹³ Ein Zeichen dafür, daß Webers Bild nicht nur Ergebnis einer Rückprojektion sein kann, ist etwa sein Hinweis auf die rabbinische Tendenz zu dem Gedanken einer endlichen Errettung aller. Der Gedanke einer letzten Sühne im Gehinnom (s.oben) erinnert freilich wieder sehr an christliche Fegfeuerlehren.

Das eigentlich Problematische liegt in Webers Umgang mit rabbinischen Texten: Seine Methode besteht meist darin, eine einmal in den Quellen aufgespürte Vorstellung in alles übrige Material hineinzulesen. Werden eine Handvoll so zum Allgemeinen erhobener Konzepte in einen plausiblen Zusammenhang gebracht, entsteht leicht der Eindruck, rabbinisches Denken lasse sich auf ein widerspruchsfreies theologisches System reduzieren. Mag dieses dann auch noch so einleuchtend und „gemeinfasslich“¹⁴ sein – wie hoch dabei das Risiko von Fehlschlüssen ist, liegt auf der Hand. Weber selbst schreibt in der Einleitung seines Buchs, es sei „an eine Stelle, die wir für unsere Darstellung verwerthen sollen, die Anforderung zu stellen, daß sie in deutlich erkennbarem Zusammenhang mit den religiösen Principien der alten Synagoge stehe. Wo ein solcher Zusammenhang nicht zu erkennen ist, haben wir es mehr mit individuellen Aeußerungen zufälliger Art zu thun, die für uns nicht in Betracht kommen“ (XXXIV). Nach dieser Methode kann Weber zum Beispiel verallgemeinern: „Die Thora ist den Heiden verboten, weil sie Israel anvertraut ist wie ein Weib ihrem Manne“ (59f.), dagegen die Lehre des R. Meir, der Heide „solle sie studieren, weil es heiße, jeder Mensch solle durch sie leben“¹⁵ (67), tut er mit der Bemerkung ab, „seine Ansicht drang nicht durch“ (ebd.). Die Behauptung, die Tora sei „der einzige Weg zum Leben“ (21), belegt er mit einem passenden Zitat aus WaR 29,5, doch unterschlägt er beispielsweise WaR 30,2, wo daneben auch Gottesfurcht und Züchtigung als „Weg des Lebens“ bezeichnet werden.¹⁶ Nachdem er in § 10 einige rabbinische Regeln zur Gebetspraxis zusammengestellt hat, schließt er, der „Gebetsdienst“ sei eine „bis ins Einzelste, bis zu Worten und Geberden regulirte Gotte darzubringende Leistung, die ihren Lohn hat“ (42). Von Lohn und Leistung war bislang nicht die Rede gewesen; die offenbar entscheidende Belegstelle wird aber nachgetragen: Nach bBM 107a belohnt Gott „die Schritte, die Einer zur Synagoge macht“ (ebd.)! In § 13 zeigt Weber an einigen Textbeispielen, daß jedes Gebot seinen Lohn hat und Gott die Gebote gegeben hat, um Israel „Verdienst zu verleihen“¹⁷ (49). Letztlich unklar bleibt jedoch, wie diese Texte die in der Überschrift vorgetragene, ganz grundsätzlich formulierte These zu begründen vermögen, die „Bethätigung Gottes an dem Menschen“ sei „allein bedingt durch dessen Verhalten zur Thora“ (48). Um zu beweisen, daß der Mensch in jedem Augenblick seines Lebens einer Beurteilung nach seinen Werken unterzogen werden könne, führt Weber in § 60 ein Stück aus BerR 53,14 an: Gott nimmt den in der Wüste schmachtenden Ismael vor der Anklage der Engel, er werde Israel einst verdursten lassen, in Schutz und läßt ihm einen Quell aufsteigen; denn Ismael hat seine Untat noch nicht begangen, und Gott richtet den Menschen nur „nach seinem augenblicklichen Stande“ (283). Weber gibt die Stelle im großen und

¹⁴ Vgl. den Titel der Auflage von 1897 (s. Anm. 3).

¹⁵ Vgl. unten, T. 150.

¹⁶ Vgl. unten, T. 117.

¹⁷ Vgl. unten, T. 82.

ganzen zutreffend wieder,¹⁸ doch trägt er in seine Paraphrase die Frage nach einem Überwiegen der „מצוות oder עבירות“ (ebd.) ein, und davon ist im Text mit keinem Wort die Rede.

Die Liste der Fehlschlüsse, ungedeckten Behauptungen und fragwürdigen Verallgemeinerungen läßt sich fortsetzen.¹⁹ Daß Webers „System“ keinen Raum für Widersprüche, Diskontinuität und Wandel läßt, bedarf kaum des Hinweises. Zwar hält sich Weber einigermaßen getreu an seine selbstgewählte Beschränkung der Quellenauswahl auf Targum, Talmud und Midrasch; er stellt an seine Arbeit sogar die „Forderung, daß bei der Benützung der Quellen die historische Aufeinanderfolge derselben im Auge zu behalten ist“ (XXXV). Daß er aber dieser Forderung in irgendeiner Weise nachgekommen wäre, kann man nicht behaupten.

Wir haben der Kritik des Weberschen Werkes verhältnismäßig breiten Raum gegeben, weil seine Probleme zugleich die der älteren judaistischen Forschung überhaupt zu sein scheinen. Webers Beispiel ist extrem, doch seine methodischen Fehler haben Schule gemacht. Immer wieder beherrschen die theologischen Voreinstellungen der Forscher und ein verhängnisvoller Zwang zur Systematisierung die Untersuchungen; eine unvoreingenommene Sichtung der Quellen ist eher die Ausnahme als die Regel.

Am stärksten von Weber abhängig war, nicht nur was die Methode, sondern auch was den Inhalt angeht, *P. Billerbeck*. Obwohl zwischen den beiden Exkursbänden zu seinem „Kommentar zum Neuen Testament aus Midrasch und Talmud“²⁰ und der Erstaufgabe von Webers „System“ fast ein halbes Jahrhundert liegt, hat sich Billerbeck in seiner Darstellung der rabbinischen Soteriologie im wesentlichen an das Webersche Konzept gehalten. Obwohl man entsprechende Literaturhinweise vermißt, reichen die Ähnlichkeiten stellenweise bis in den Wortlaut.²¹

Billerbeck verbindet seine Ausführungen über die „altsynagogale Lohnlehre“ (IV.1 484–500) mit einer Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern

¹⁸ Doch steht in den Ausgaben, die Weber benutzt (vgl. XXIX), nicht כשעתו, wie Weber schreibt (283), sondern בשעתו (vgl. Ausg. Wilna, 110a; ferner TA 573, App.). Übersetzt man demnach: „Ich richte den Menschen nur zu seiner Stunde“, so hat der Text einen anderen Sinn: Die Stunde des Gerichts ist für Ismael noch nicht gekommen; es findet jetzt also gar kein Gericht statt. Dann ist der Text allerdings für Webers Argumentation nicht beweiskräftig. Übrigens nennt der Text auch kein Verdienst, durch das sich Ismael ein Anrecht auf göttlichen Beistand erworben hätte.

¹⁹ Im Hinblick auf die weitere Forschungsgeschichte sei noch auf Webers Verständnis von mSan 10,1 hingewiesen: Den Anfang der Stelle zitiert er im hebräischen Wortlaut (Theologie 52); die Paraphrase, die er voranstellt, lautet vage: „Dieses (sc. Israel) ist als solches bestimmt für das ewige Leben“ (ebd.). Wie der Kontext zeigt, sieht Weber den Grund für die Teilhabe aller Israeliten am ewigen Leben darin, daß sie alle ein gewisses Mindestmaß an Gebotserfüllungen aufweisen können. Von Gebotserfüllungen, Lohn oder Verdienst ist jedoch in mSan 10,1 nicht die Rede.

²⁰ Erschienen 1928.

²¹ Vgl. vor allem Bill. IV.1 5, mit Weber, Theologie 280–284.

im Weinberg (Mt 20). Nachdem er gezeigt hat, „wie nach neutestamentlicher Anschauung die erfahrene Gottesgnade den Menschen treiben will, in dankbarer Gegenliebe sich selbst mit allem, was er hat u. kann, in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen“ (487), fährt er fort: „In ganz ähnlicher Weise hat die alte Synagoge die Erlösung Israels aus Ägypten als diejenige Gottestat bezeichnet, um derentwillen der einzelne Israelit verpflichtet sei, unablässig für Gott u. seine Tora zu arbeiten“ (ebd.). Dies habe auch „die alte Synagoge folgerichtig zur Idee eines Gnadenlohnes führen“ müssen (ebd.), was zahlreiche Textbeispiele belegen (488–490).²² Der Gedanke weist über Webers „System“ deutlich hinaus; doch sofort wird eingeschränkt, die Synagoge habe an der „Idee des Gnadenlohnes nicht festgehalten“ (490). Der Grund liege in ihrer „Rechtfertigungslehre“ (ebd.), die sich nach Billerbeck auf den Zusammenhang von Gebotserfüllung, Verdienst und Lohn gründet: Der „Mensch präsentiert seine verdienstliche Leistung, u. Gott erkennt sie an und zahlt“ (491); ebenso könne „Gott irgendeinen Segen, irgendein Heil nur demjenigen zuwenden ..., der ein Verdienst vor ihm aufweisen kann“ (490). In den „Besitz verdienstlicher Leistungen“ gelange der Israelit durch die Erfüllung von Geboten, und darin liege deren einziger Zweck (ebd.). Denn mit mMak 3,16²³ hat Billerbeck vorab klargestellt: „Die Tora ist Israel nur gegeben worden, damit sie durch sie Verdienst erwerben“ (ebd.) – ein „Hauptsatz“ der rabbinischen „Rechtfertigungslehre“ (ebd.).

Weitere Ausführungen über das „soteriologische System der alten Synagoge“ (3) finden sich in einem Exkurs zur Bergpredigt (IV.1 1–22). Billerbeck setzt mit mAv 3,14 ein (3f.), einer Preisung Israels und seiner Tora, durch die die Welt erschaffen wurde,²⁴ und fährt fort: „Wie die Tora der ganzen Welt das Leben gegeben hat, so bedeutet sie ganz insonderheit das Leben für Israel“ (4). Doch dieses Leben, das die Tora für Israel bedeutet, bestimmt Billerbeck sogleich – und völlig unvermittelt – ganz anders als jenes Leben, das die Welt durch sie empfangen hat: „denn die Tora ist Israel nur gegeben worden, damit sie durch sie Verdienst u. Lohn erlangen“²⁵ (ebd.). Was Leben mit Verdienst und Lohn zu tun hat, wird nach einem kurzen Ausblick auf die anthropologischen Voraussetzungen der rabbinischen Soteriologie dargelegt; das meiste davon ist bereits aus Webers Buch bekannt: Über Gebotserfüllungen und Übertretungen „wird im Himmel Buch geführt“ (5); gerecht ist, wer mehr von jenen als von diesen hat (ebd.); Sühne durch Buße, Fasten oder Gebet mindert die Schulden (6), gemehrt wird das Guthaben durch gute Werke und die Verdienste der Väter (ebd.); ob der Mensch das Paradies oder den Gehinnom ererbt, entscheidet sich bei der letzten Abrechnung, die in der Stunde des Todes vorge-

²² Etliche dieser Texte werden wir unten zu besprechen haben; vgl. T. 35, 47, 97, 140.

²³ Vgl. unten, T. 82.

²⁴ Vgl. unten, T. 165.

²⁵ Der Belegtext ist wieder mMak 3,16; vgl. aaO. 6, Punkt c. Hierauf bezieht sich auch der oben angesprochene Verweis ebd. 492, Punkt a.

nommen wird (5).²⁶ Neu ist lediglich der Hinweis, daß „der Gerechtigkeitsstand eines Menschen ... regelmäßig ... am Neujahrstage“ festgestellt werde (5). Das Fazit lautet: „Die altjüdische Religion ist hiernach eine Religion völliger Selbsterlösung“ (6). Einen Widerspruch zu den zuvor geäußerten Behauptungen, daß die Welt das Leben aus der Tora habe und daß besonders für Israel die Tora das Leben bedeute, scheint Billerbeck nicht zu bemerken.

Worin hat Billerbeck die Forschung vorangebracht? Deutlich ist, daß Billerbeck im Unterschied zu Weber einen Blick für Aussagen hatte, die sich in das soteriologische System, wie sie es beide behaupteten, nicht einordnen ließen. Die Konsequenz – entweder ein anderes System zu suchen oder die Systematisierung aufzugeben – hat Billerbeck aber nicht gezogen. Die Folge sind bezeichnende Unstimmigkeiten in seiner Darstellung: Obwohl aus der Tora die ganze Welt ihr Leben empfangt, wird ihm das Judentum zu einer Religion der „Selbsterlösung“ durch menschliche Leistung, und den Gedanken des „Gnadenlohnes“ sieht er preisgegeben, obwohl er ihm bis in spätamoräische Midraschim hinein nachspürt.²⁷ Daß auch bei ihm eine voreingenommene Lektüre zu Entstellungen des Textsinnes führen konnte, zeigt ein Zitat aus SifBam 115 in dem erwähnten Exkurs über die „altsynagogale Lohnlehre“. Hier sprechen die Israeliten: „Warum hat Gott uns Gebote gegeben? Nicht damit wir sie tun u. Lohn empfangen ...?“ (492) – scheinbar ein eindeutiges Zeugnis für die Vorstellung, daß die Gebote nur um des Lohnes willen gegeben seien; daß die Israeliten aber mit dieser Begründung beschließen, die Gebote nicht mehr zu halten und auf den Lohn zu verzichten, und der Midrasch dieses spitzfindige Argument daher umgehend als einen bösen Trugschluß entlarvt,²⁸ wird den Lesern des Exkurses vorenthalten.

²⁶ Weiteres zum Schicksal des Menschen nach dem Tode bringt ein Exkurs über Totenreich, Hölle und Paradies (IV.2 1016–1165). Bemerkenswert ist dabei Billerbecks Theorie von einem zweifachen Gericht, einem „zwischenzeitlichen“ nach dem Tod und einem „endzeitlichen“, dem Jüngsten Gericht nach der Auferstehung (vgl. 1035ff.). Der rote Faden läuft über mEd 2,10 und mSan 10,1–3: In mEd 2,10 wird aus Jes 66,23 bewiesen, daß die Höllenstrafe der Frevler 12 Monate dauere, und was danach kommt, kann Jes 66,23 zufolge nur die Anbetung Gottes sein. Billerbeck folgert, diese befristete Strafe beginne gleich nach dem Tod und diene der Sühne; mEd 2,10 handele also von der „Sühnkraft des zwischenzeitlichen Gehinnomgerichts“ (1051). Die Frage, welche Frevler von dieser Einrichtung profitieren dürfen, sieht Billerbeck in mSan 10,1–3 beantwortet: Es seien alle bis auf die hier ausdrücklich ausgenommenen. Denn mSan 10,1 verheißt allen Israeliten, von jenen Ausnahmen abgesehen, die Teilhabe an der kommenden Welt. Da aber unmöglich fast alle Israeliten vollkommene Gerechte hätten sein können, habe man mit einer allgemeinen Teilhabe an der kommenden Welt nur unter der Voraussetzung einer zwischenzeitlichen Sühnstrafe rechnen können (1053–1055). In der Tat löst die Konstruktion einen Widerspruch: Gibt es eine Gehinnomstrafe zwischen Tod und Endzeit, so ist die Verheißung einer allgemeinen Teilhabe an der kommenden Welt mit dem Gedanken eines Gerichts nach der Mehrzahl der Werke unmittelbar nach dem Tod leicht vereinbar. Freilich hat Billerbeck damit die Methode von Webers „System“ auf eine neue Spitze getrieben.

²⁷ Vgl. die Stellen aus Tan und DevR, Bill. IV.1 491.

²⁸ Vgl. unten, T. 92. Korrekter zitiert Weber, Theologie 48, die Stelle.

Vielleicht müssen solche Mängel nicht Billerbeck persönlich anzulasten sein; das Manuskript seines monumentalen Kommentarwerks war für den Druck erheblich gekürzt worden.²⁹ Und selbst mit solchen Mängeln bleibt es der neutestamentlichen Forschung eine unverzichtbare Hilfe. Die Fülle des Quellenmaterials, das diese Bände offenlegen, ist unerreicht; kaum einer der Texte, auf die wir in den folgenden Kapiteln eingehen werden, erscheint nicht auch dort an irgendeiner Stelle. Doch von der Lektüre der Quellen selbst, das sollten unsere knappen Beobachtungen immerhin gezeigt haben, kann Billerbecks Kommentar nicht entbinden, und erst recht nicht dürfen seine Exkurse als rabbinische *loci theologici* gelesen werden.

Wir haben uns hier nicht an die chronologische Ordnung gehalten, sondern einige Veröffentlichungen übersprungen, die zwischen Webers „System“ und Billerbecks Exkursen liegen. Bevor wir uns mit ihnen befassen, werfen wir noch einen Blick in die andere Richtung, zurück auf ein Werk des frühen 19. Jahrhunderts, den 1838 erschienenen ersten Teil der „Geschichte des Urchristentums“³⁰ von *A.F. Gfrörer*. Wir haben, obgleich nach G.F. Moore mit ihr „the modern period in Christian studies on Judaism“³¹ begann, ihre Besprechung zurückgestellt, da ihr forschungsgeschichtlich bei weitem nicht eine solch prägende Wirkung wie Webers „System“ beschieden war, das durch seine Fortschreibung bei Billerbeck, wenigstens im deutschsprachigen Raum, eine geradezu kanonische Geltung erlangte.

Gfrörer widmete sich nicht nur, ja nicht einmal in der Hauptsache dem rabbinischen Judentum; allerdings fällt auf, wie in dem Kapitel „von den Mitteln und Wegen, durch welche der Mensch die Gnade Gottes erwirbt und seinen Zorn abwendet“ (II 134), die Zitate aus den Pseudepigraphen, den Werken Philons und dem Zohar hinter denen aus Talmud und Midrasch zurücktreten. Nicht daß hier notwendig eine zutreffendere Darstellung der rabbinischen Gedankenwelt geboten würde als bei Weber oder Billerbeck; doch erscheint unser Thema in einem völlig anderen Licht. Wenn Gfrörer, der der Schule F.Chr. Baur entstammte und später zum Katholizismus übertrat,³² am antiken Judentum etwas zu bemängeln hatte, so war es nicht ein Zuviel an Gesetzlichkeit, sondern ein Zuwenig an Moralität.

Nach Gfrörer kann der Mensch auf sehr verschiedene Weise des göttlichen Wohlgefallens teilhaftig werden; zunächst durch sein eigenes Tun: rechtes Handeln, Barmherzigkeit, Demut, Gesetzesstudium, Buße, Gebet und ähnliches (134–165), denn jedes „gute Werk hat seinen besonderen Lohn“ (169). Wenn aber nach dem Tod das Lebenswerk eines Menschen geprüft und über seinen Einlaß ins Paradies befunden wird (177–179), helfen ihm neben seinen eigenen Verdiensten auch die seiner Mitmenschen, denn es gibt unter ihnen

²⁹ Mündliche Auskunft von Prof. M. Hengel.

³⁰ Dieser erste Teil trägt den Titel „Das Jahrhundert des Heils“.

³¹ Moore, *Christian Writers* 222.

³² Vgl. Moore, *Christian Writers* 225; Maron, *RGG* (3. Aufl.) II 1565.

solche, wie die Erzväter Israels, „bei denen die guten Werke weit überwiegen. Dieser Überschuß von Verdienst ist nicht verloren; er wird vielmehr Anderen, die es bedürfen, zu gut geschrieben“ (180). Außerdem gibt es von Gott eingesezte Heilmittel, die allein auf Gnade beruhen (190ff.): die kultischen Opfer, die Beschneidung, das Passa und der Versöhnungstag, letztere drei gewissermaßen „die Sakramente der israelitischen Kirche“ (191). Das wechselseitige Verhältnis dieser Mittel und Wege versuchte Gfrörer nicht näher zu bestimmen; ihr Nebeneinander schien ihm allerdings nicht unproblematisch: Wenn die Verdienste der Väter, die Beschneidung und der Versöhnungstag „alle Sünden tilgen: Was hat der Mensch dann nöthig, selbst Gutes zu thun!“ (194). Andererseits wußte es Gfrörer aber zu schätzen, daß „wenigstens die besseren unter den Rabbinen“ nicht nur zum Studium des Gesetzes, sondern auch zu seiner gewissenhaften Beobachtung angehalten hätten (140).

Gfrörer legte an die Tora der Rabbinen einen deutlich anderen Maßstab an als Weber und Billerbeck. Fragten diese nach der soteriologischen Funktion der Tora, so suchte er ihren Sinn im ethischen Bereich. Er wurde damit zum Vorläufer für eine zweite große Richtung in der älteren Forschung, die ihren konsequentesten Verfechter in G.F. Moore finden sollte (s. unten). Nicht von ungefähr schrieb Moore noch fast ein Jahrhundert nach dem Erscheinen der „Geschichte des Urchristenthums“, das erwähnte Kapitel über die Mittel und Wege, Gottes Gnade zu erlangen, sei „to this day the most adequate presentation of the subject from the hand of a Christian scholar“.³³ Freilich spielt bei einem solch günstigen Urteil auch der polemische Hintergrund eine Rolle; in dem Lob für Gfrörer liegt zugleich die Spitze gegen Weber, gegen E. Schürer³⁴ und schließlich gegen einen weiteren Autor, dem wir uns nun zuwenden: W. Bousset.³⁵

³³ Christian Writers 226.

³⁴ Auf eine Besprechung von E. Schürers „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“ (4. Aufl. 1901–09) können wir verzichten. Schürers knappe Bemerkungen zum jüdischen Gesetzesgehorsam (II 545–551) verraten mehr über Theologie im wilhelminischen Deutschland als über antikes Judentum. Sein Hauptpunkt lautet, das Religiöse und Sittliche erleide durch die Vermischung mit der Rechtssphäre eine fatale „Veräußerlichung“ (II 548). In der von G. Vermes und anderen besorgten englischen Neuausgabe wurde der betreffende Abschnitt sinnvollerweise gründlich umgeschrieben; vgl. ebd. II, S. V und 464–467; dazu Hengel, Schürer 27–29. – Ähnlich unergiebig ist ein anderes Standardwerk jener Zeit, das „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie“ von H.J. Holtzmann (2. Aufl. 1911). Holtzmann gibt zu Beginn (I 27–159) eine recht besonnene Darstellung der jüdischen Gedankenwelt, gleitet aber in dem Abschnitt „Das religiöse Verhältnis“ (74–85) in eine Serie abfälliger Klischees hinüber, zu denen die Ödnis und Mühsal der kasuistischen Gesetzesreligion, Abwägen der Verdienste, Kontoführung, opera supererogationis und Heilsunsicherheit gehören. Die ganze Generation scheint so von ihren neuprotestantisch-neukantianischen Wertvorstellungen beherrscht, daß ihr eine nüchterne Betrachtung von vornherein unmöglich war. Selbst ein Kenner wie Billerbeck konnte sich nicht aus diesem Bann befreien, wengleich bei ihm doch immer wieder eine differenziertere Sicht zu bemerken ist.

³⁵ Vgl. Moore, Christian Writers 228–248.

W. Boussets 1903 veröffentlichte Monographie „Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter“³⁶ zeichnet die jüdische Frömmigkeit weithin als negative Folie für die Botschaft des Neuen Testaments, besonders für die Verkündigung Jesu. Sie stützt sich dabei auf die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, die späten Teile des hebräischen Kanons, Philon und Josephus. Auch Verweise auf rabbinische Quellen sind häufig, besonders seit der 3. Auflage des Werks, die H. Gressmann 1926 unter dem weniger verfänglichen Titel „Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter“ herausgab.³⁷ Meist fügt sich das Rabbinische unterschiedslos in Boussets Gesamtbild ein, nur in Einzelfällen hebt es sich ab. Den Anspruch, die Religion der Rabbinen damit angemessen erfaßt haben zu wollen, darf man dem Buch wohl nicht unterstellen.³⁸

Das Judentum, wie Bousset es sieht, „ist eine Religion der Gegensätze. Die in ihm vorliegende Entwicklung bleibt auf halbem Wege stehen, die Tendenz kommt nicht voll zur Erscheinung“ (86, vgl. 384, 393). Unentschlossen schwankend zwischen Universalismus (53ff.) und Partikularismus (86ff.), Zeremonie (122ff.) und Sittlichkeit (134ff.), kleinlicher Kasuistik (137ff.) und befreiter Innerlichkeit (ebd., passim), vertrauensvoller Hingabe an den himmlischen Vater (373ff.) und resignativem Wissen um die eigene Unzulänglichkeit (381ff., 387ff.), ist das Jüdische für Bousset stets das, was über seine guten Ansätze nicht hinauskommt, in Mittelmäßigkeit erstarrt und schließlich der Degeneration anheimfällt, weil es ihm an schöpferischer Kraft gebricht.³⁹ Und man hat den Eindruck, es dürfe gar nicht anders sein: Denn „der Prophet und

³⁶ 2. Aufl. 1906; zur 3. und 4. Auflage siehe die folgende Anm.

³⁷ Sie enthält zwischen 450 und 500 Verweise auf Talmud, Midrasch, Targum und Siddur, die im Register allerdings nicht verzeichnet sind. Die Seitenangaben im folgenden beziehen sich auf diese 3. Auflage; die Zitate enthalten im Original teilweise Sperrungen, die wir hier nicht wiedergeben. Ein Nachdruck mit einem Vorwort von E. Lohse (= 4. Aufl.) erschien 1966.

³⁸ Das beachtet Moore in seiner Auseinandersetzung mit Bousset zu wenig, was wohl damit zusammenhängt, daß er selbst offenbar – auch für das erste Jahrhundert! – nur das als jüdisch gelten lassen will, was das Judentum „has always regarded as normative“ (Christian Writers 244). Ähnliches gilt für die Gegendarstellung von F. Perles, die Boussets Werk noch im Jahr der Erstveröffentlichung provozierte; Perles, Bousset's Religion 23, zitiert zustimmend Chwolson: „So wenig man das Wesen des Christentums aus der Apokalypse Johannis oder aus apokryphischen Evangelien kennen lernen kann, ebensowenig kann man das Judentum zur Zeit Christi aus dem Buche Henoch, dem Buche der Jubiläen und ähnlichen Schriften erforschen.““ (bei Perles mit Hervorhebungen); besser kann man es nach Perles' Ansicht aus der rabbinischen Literatur; vgl. ebd. 21, 33. Zur Kritik an Bousset von jüdischer Seite vgl. auch Güdemann, Judentum (MGWJ 1903).

³⁹ Von derartigen Urteilen nimmt Bousset nur den Synagogengottesdienst (171–182) und die jüdische Gebetspraxis (364–372) aus, die „auf einer hohen geistigen Stufe stand“ (365). Vgl. hierzu aber Perles, Bousset's Religion 94–96. Perles weist übrigens gelegentlich auch auf unbewältigte Widersprüche hin, in die sich Bousset selbst verwickelt; vgl. z.B. ebd. 24f., 41; ebenso Güdemann, Judentum 47–49, der hierüber den „Eindruck eines Eiertanzes“ (49) gewinnt.

Meister mußte erst kommen, der mit seiner persönlichen Zaubermacht die ruhenden Kräfte zum Leben und zur vollen Entfaltung bringen sollte“ (301)!⁴⁰

Auch das Leben mit der Tora wird nach diesem Schema der unausgeglichene Gegensätze beurteilt: „Das Gesetz ist dem Juden Freude und Krone des Daseins. ... Wo Gesetz ist, ist ewiges Leben“ (119). Doch die kasuistische Anwendung seiner Vorschriften „bis ins kleinste“ ist „eine unendliche Arbeit, ein trauriges, zweckloses Bemühen“ (124). Zu „den einzelnen Forderungen des Zeremonialgesetzes“ fehlte dem Pharisäismus die „innerliche Beziehung“ (129). Folgeschwer ist die Verquickung der Frömmigkeit mit dem Zivilrecht: „Der Charakter des Rechts dringt in alle Poren der Religion des Judentums ein, nicht zu ihrem Vorteil“ (133). Ebenso leide die „Sittlichkeit“ (134) unter ihrer Einbindung in das Gesetz; Bousset zeih sie des „Partikularismus“ (134), der „Uneinheitlichkeit und kleinlichen Kasuistik“ (137), fehlender „Begeisterung“ (140) oder auch des „Mangels an Wahrhaftigkeit“ (ebd.).

Was die soteriologische Frage angeht, so urteilt Bousset, „die Gewißheit des Heils“ scheine „auf den ersten Blick mühelos und selbstverständlich sicher zu sein“, da die alte Überzeugung fortlebe, „daß Gott zu seinem Volk und das Volk zu seinem Gott gehört“ (197). Doch habe nur die Gemeinschaft diese Gewißheit, für den einzelnen gebe es dagegen „keine besonderen Bürgschaften“ (ebd.); auch „der Besitz des Gesetzes“ könne für ihn „nur dann einen Wert haben, wenn er das Gesetz erfüllt“ (198). Weil ihm das „tiefste, quälendste Unsicherheit“ bereiten muß, entstehe die „alle wahre Frömmigkeit und allen sittlichen Ernst tötende Anschauung ... , daß es bei der göttlichen Forderung der Gerechtigkeit auf ein zahlenmäßiges Ueberwiegen der guten Werke ankomme“ (392f.). Die einschlägigen Details bezieht Bousset aus älteren Darstellungen, vor allem der von F. Weber (393). Auch in diesem Zusammenhang bemerkt er im Judentum den Zwiespalt: einerseits ein tiefes Mißtrauen gegenüber den menschlichen Fähigkeiten und ein echtes Sündenbewußtsein, welches Buße und Bekehrung zu einem steten Merkmal des frommen Lebens mache (388–390), und andererseits eine Selbstsicherheit, die sich nicht vor der arroganten Verurteilung der minder Frommen scheue (391f.). Weniger ambivalent scheint für Bousset lediglich zu sein, daß dabei „die vergeltende, richterliche, unbeteiligte Gerechtigkeit“ (381) zum beherrschenden Zug des Gottesbildes wird. Denn auch wenn der Glaube an Gottes Barmherzigkeit nicht gänzlich verloren gehe (vgl. 382), so verrate sich doch gerade in dem Bemühen, den Grund der Barmherzigkeit in Gottes Wesen zu suchen, „die innere Unsicherheit“ (384).

Aber sehen wir von solch diffamierenden Verdrehungen und dem entsprechenden Tonfall einmal ab.⁴¹ Es zeigen sich dann bei Bousset in etwa folgende

⁴⁰ Zwar nimmt Bousset nicht selten einzelne herausragende Persönlichkeiten des antiken Judentums, wie Hillel, Jochanan ben Zakkai, Philon oder Josephus, aus seiner Charakterisierung der jüdischen Frömmigkeit aus, tut aber deren Bemühungen als für die Gesamtentwicklung folgenlos ab; vgl. 128, 136, 138.

⁴¹ Eine lange Reihe von Beispielen hat Güdemann, *Judentum* 38–45, zusammengestellt.

Grundlinien: Die Tora hat sowohl ethische und rechtliche als auch soteriologische Funktionen. Gott ist ein strenger Richter, läßt aber auch Barmherzigkeit walten. Das Heil ist ganz Israel gewiß, dem einzelnen aber nur, wenn er das Gesetz befolgt. Der Fromme vertraut auf seine natürliche Fähigkeit, Gottes Gebot zu erfüllen, oder er wird seiner Sündigkeit inne; dann vertraut er auf Gottes verzeihende Gnade. An dem einen wie dem anderen kann er Zuversicht gewinnen, aber auch verzweifeln.

Über die Richtigkeit dieser Ergebnisse sei einstweilen nicht geurteilt.⁴² Doch die Beobachtung, daß das Judentum fähig war, derartige Gegensätze in sich zu vereinen, verdient Aufmerksamkeit. Die Absicht, die Bousset verfolgte, hat ihn augenscheinlich davor bewahrt, nach gängiger Manier das Unpassende als Ausnahmerecheinung abzutun, um das Übrige für das Wesen der Sache auszugeben. Freilich hat er sich auch nicht weiter bemüht, in diesen Gegensätzen einen inneren Zusammenhalt zu entdecken. Seine These von den unbewältigten divergierenden Entwicklungen, die es ihm auf der einen Seite erlaubte, das antike Judentum in ein ungemein facettenreiches Portrait zu fassen, hat ihm auf der anderen Seite den Weg zu einem tieferen Verständnis versperrt.

Als eine Antwort auf christliche Autoren wie Weber oder Bousset erschienen 1909 die „Aspects of Rabbinic Theology“ von S. Schechter.⁴³ Allerdings unterstreicht Schechter schon in der Einleitung, er lehne es ab, sich einer in der Paulusexegese weitverbreiteten Alternative zu stellen, wonach entweder „the theology of the Rabbis ... wrong, its conception of God debasing, its leading motives coarse and materialistic, and its teachers lacking in enthusiasm and spirituality, or the Apostle to the Gentiles ... quite unintelligible“ sein müsse (18). Gewiß steht dahinter auch ein apologetisches Interesse;⁴⁴ ein Fortschritt gegenüber älteren Untersuchungen liegt in dieser Ausgangsposition dennoch.

Auch stellt Schechter von vornherein klar, daß die Rabbinen ihre Glaubensgrundsätze nicht zu dogmatischen Lehrgebäuden entfalteten: Es habe ihnen am Sinn für theologische Folgerichtigkeit gefehlt, ihre Äußerungen seien aus der Situation geboren, und daher sei es unmöglich, rabbinisches Denken auf ein geordnetes und vollständiges System zu reduzieren (12–16).

So kann ein solches auch nicht das Ziel sein, das Schechter mit seiner eigenen Darstellung verfolgte. Ein repräsentatives Gesamtbild hat er aber zweifellos gesucht; das zeigt allein die Fülle seiner Themen. Man darf es daher als programmatisch verstehen, daß er etliche der Hauptpunkte Webers, Boussets oder Billerbecks, etwa den Sündenfall, die Buchführung über die Werke, das

⁴² Eine detaillierte Überprüfung einzelner Behauptungen Boussets liefert Perles, *Bousset's Religion*; er läßt sich dabei aber kaum weniger von der Apologetik als Bousset von der Polemik leiten.

⁴³ 1961 als Paperback mit einem Vorwort von L. Finkelstein.

⁴⁴ So zitiert Sanders, Paul 6, denselben Satz aus Schechters Einleitung und fährt fort: „Schechter, of course, took the second view.“ Polemische Töne sind allerdings bei Schechter selten.

Gericht und das Jenseits, nur streift oder gar nicht erwähnt, seine Darstellung dagegen mit Kapiteln über die Nähe Gottes, sein inniges Verhältnis zu Israel und sein Königtum eröffnet und erst von hier aus, von der in Gottes Königtum gründenden Pflicht des Gehorsams, zur Tora findet (116).⁴⁵

Die Tora, so betont Schechter, sei nicht mit den Geboten identisch: Der Ausdruck impliziere Lehre und Unterweisung (117, 125); man habe ihn daher nicht nur auf biblische Gesetzestexte, sondern auch auf die erzählenden Partien des Pentateuchs, auf die Propheten und die Hagiographen anwenden können (118ff.). Tora sei sowohl eine Institution als auch ein Glaube (118), man habe aus ihr Friede, Kraft, Leben, Licht, Glück und Freiheit empfangen (135), sie war, „in short, all things to all men“ (ebd.). Und jenes Element der Tora, das man zu Recht als ‚Gesetz‘ bezeichnen könne, stelle nur eine ihrer Seiten dar (117). Dieses ‚Gesetz‘ wiederum sei, so erschreckend die Vielzahl seiner Einzelvorschriften wirke, weithin nichts als eine Sammlung, „of statutes relating to different sections of the community and its multifarious institutions, ecclesiastical as well as civil, which constituted ... the kingdom of God.“ (142).

Ein ganzes Kapitel widmet Schechter der ‚Freude am Gesetz‘ (148–169); in diesem Rahmen behandelt er auch die rabbinische Forderung, die Gebote ‚um ihrer selbst willen‘ zu erfüllen (159–162). Mit beiden Themen wendet er sich gegen eine einseitige Betonung des Lohngedankens: Den Glauben an Lohn und Bestrafung hätten die Rabbinen zwar unermüdlich genährt, doch ebenso sehr seien sie bemüht gewesen, ihn als Motiv zur Ausübung der Gebote auszuschließen (vgl. 162).⁴⁶ Unvermittelt kommt Schechter hier auch auf den klassischen Kernpunkt der soteriologischen Frage zu sprechen: „salvation“ hänge nicht von der Zahl der Gebote ab, die ein Mensch erfüllt. Zwar gebe jedes Gebot Israel die Gelegenheit, Verdienst zu erwerben und dadurch der kommenden Welt teilhaftig zu werden, „for which reason the Holy One, blessed be he, multiplied to them Torah and commandments“ (164);⁴⁷ doch solle mit dieser Vermehrung dem Menschen nur in gesteigertem Maße die Möglichkeit gewährt werden, wenigstens ein einziges Gebot in vollkommener Weise zu erfüllen; schon dieses besitze die Kraft zu erretten (ebd.). – Die folgenden Kapitel handeln von der Zurechnung fremder Gerechtigkeit und fremder Sünde – belegbaren, aber nach Schechters Ansicht meist überschätzten Vorstellungen (170) –, von dem Gebot der Heiligung als einer *imitatio Dei* (199f.), von der Sünde als Auflehnung gegen Gott, vom bösen Trieb und schließlich von Sündenvergebung, Versöhnung und dem in Gottes Gnade gründenden Weg der Reue.

Schon dieser Überblick in Stichworten zeigt, daß Schechters „Aspects“ nicht zuletzt eine Gegendarstellung sind. Oft formt weniger die eigene Position den Gedankengang als der unsichtbare Widerpart, das traurige Gespenst einer

⁴⁵ Der Text, der hier die Verbindung herstellt, ist ein Stück aus MkBahod 6; vgl. unten, T. 45.

⁴⁶ Auf zwei der Belege Schechters werden wir noch eingehen; vgl. T. 57, 105.

⁴⁷ Schechter zitiert hier mMak 3,16; vgl. unten, T. 82.

Religion der Werkgerechtigkeit, Lohnsucht und Ritualkasuistik.⁴⁸ Schechters Perspektive ist einseitig. Er wirbt für das rabbinische Judentum und läßt aus, was das freundliche Bild, das er entwirft, beeinträchtigen könnte. Häufig zitiert er, was im Rahmen einer weitgespannten Darstellung rabbinischer Theologie sicherlich legitim ist, mittelalterliche Autoren – der Gedanke etwa, daß ein einziges vollkommen erfülltes Gebot zum Heil genüge, stammt von Maimonides (165)⁴⁹ –, doch an der geschichtlichen Entwicklung des rabbinischen Denkens hat er kein Interesse, und seine Verwendung des Quellenmaterials bleibt in hohem Maße selektiv.

Andererseits macht es uns gerade seine Einseitigkeit leicht, im Hinblick auf unsere Ausgangsfrage seine Alternativen gegenüber Weber, Bousset oder Billerbeck zu benennen: Wenn Gottes Königtum über Israel sich nicht in den Forderungen des Gesetzes erschöpft, wenn Sünde Rebellion und nicht ein Minuspunkt in der himmlischen Buchführung ist und wenn Gott dem Reumütigen aus Gnade vergibt, dann kann die Norm der Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht in einem System des Abzählens von Gebotserfüllungen aufgehen. Und wenn die Tora mit ihrer Vielzahl von Einzelbestimmungen unter anderem den Zweck hat, dem irdischen Dasein Israels eine Ordnung zu geben, so ist das Leben, das aus dieser Tora kommt, nicht allein das Leben in der kommenden Welt.

Einen ganz anderen apologetischen Standpunkt vertrat A. Marmorstein in der 1920 erschienenen Abhandlung „The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature“.⁵⁰ Marmorstein kehrte die Vorzeichen um. Hatten sich andere über den Verdienstgedanken mokiert, so sah er in ihm einen Triumph der Moralität: „Men and women can rise by positive deeds to such a height of moral beauty, virtue and accomplishment, in spite of their natural shortcomings and innate faults, that they are regarded as meritorious before God“ (3). Näheres legt die essayartige Einleitung der Studie dar: Verdienste würden belohnt (8), und man erwerbe sie, indem man Gottes Geboten gehorche, denn zu diesem Zweck seien sie gegeben worden (16f.).⁵¹ Daß die Verdienste, aber auch die Sünden eines Menschen nicht nur für ihn, sondern auch für seine Mitmenschen und besonders für seine Nachkommen Folgen haben können, beruhe auf dem ‚Gesetz der Solidarität der Menschheit‘, denn was immer der einzelne tut, es wirke sich stets auch auf andere aus (4). Nach dem Verdienst richte sich auch das jenseitige Schicksal des Individuums: Zwar gewähre Gott denen, deren Verdienste nicht ausreichten, die kommende Welt umsonst, aber eine erkleckliche Anzahl von Juden bliebe auch von ihr ausgeschlossen; selbst wer groß an Verdiensten sei, müsse um sein Heil bangen (22).⁵² Fromme Heiden andererseits würden in

⁴⁸ Vgl. bereits S. 1 der Einleitung von Schechter! – Vgl. ferner Greenberg, Schechter 9.

⁴⁹ Vgl. allerdings schon R. Jose be R. Bun in yQid 1,10 (61d,30).

⁵⁰ Ndr. 1968.

⁵¹ Marmorstein belegt dies mit mMak 3,16; vgl. unten, T. 82.

⁵² An anderer Stelle hat Marmorstein jedoch eine respektable Liste rabbinischer Texte zusammengestellt, in denen einzelnen Menschen definitiv die Teilhabe an der kommenden Welt zugesprochen wird; vgl. Marmorstein, La participation.

die kommende Welt aufgenommen (23). Der unbestreitbaren Gefahren des Verdienstgedankens seien sich die Rabbinen bewußt gewesen; vor Geltungssucht, Geschäftsmentalität und Selbstgerechtigkeit hätten sie gewarnt (30). Keineswegs hätte sich für sie die Gottesbeziehung im Verdienstgedanken erschöpft; um Gottes Gnade wußten sie durchaus (11f.). – In den folgenden Kapiteln gewährt Marmorstein einen Einblick in die Vielfalt und den historischen Wandel der Themen, in denen sich der Verdienstgedanke spiegelt: der alte Streit darüber, was die Verdienste der Erzväter für Israel bewirken können, die Frage nach dem Grund der Schöpfung und anderes mehr.

Auf den Gegenstand unserer Untersuchung, die Frage nach der soteriologischen Bedeutung der Tora, ist Marmorstein nur insoweit eingegangen, als sich diese mit seinem eigenen Thema, dem Verdienstgedanken, berührt. Dennoch ist sein Beitrag für uns lehrreich. Zum einen gibt er ein Beispiel für einen im positiven Sinne unbefangenen Gebrauch rabbinischer Quellen: Marmorstein verzichtete auf eine Systematisierung, konzidierte die Uneinheitlichkeit und geschichtliche Wandelbarkeit der Anschauungen, und es scheint, daß ihm gerade seine Bereitschaft, jene problematischen Stücke der rabbinischen Lehrüberlieferung vorbehaltlos zu akzeptieren, die Freiheit gab, rabbinische Texte nicht gegen deren Intention zu lesen. Auf der anderen Seite ist es ein deutlicher Beweis für die Relativität des Werturteils, daß Marmorstein zum Ideal erheben konnte, was andere grotesk oder bedauerlich finden. Denn sieht man vom Aufstieg und der Vollendung des sittlichen Individuums einmal ab, ist der Unterschied zu den Darstellungen Webers oder Billerbecks nicht so groß. Zwar fehlen bei Marmorstein die Ausführungen über ein ständiges Aufrechnen erfüllter und mißachteter Gebote und einige weitere Details dieser Art, doch mag das damit zusammenhängen, daß er an einem umfassenden System nicht interessiert war. Wichtiger ist jedenfalls die Bestimmung der Beziehung zwischen Tora und Heil, und hierin war sich Marmorstein mit Weber und Billerbeck einig: Die Tora hat den Zweck, daß der Mensch sich durch das Befolgen der Gebote Verdienste erwirbt, und das ewige Leben ist deren Lohn; den Beweis erbringt mMak 3,16.⁵³ Erinnern wir zum Vergleich an Schechters „Aspects“: Auch Schechter konnte diese Stelle nicht gut umgehen, er interpretierte sie aber nicht als Aussage über den Zweck der Tora, sondern als Aussage über den Zweck ihrer Reichhaltigkeit (s. oben). Die *raison d'être* der Tora selbst lag für ihn in der Königsherrschaft Gottes.

Der Weg, den Schechter damit gewiesen hatte, wurde von *G.F. Moore* in dessen monumentaler Gesamtdarstellung „*Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*“⁵⁴ weiter ausgebaut. Moore löste den Zusammenhang zwischen der Einhaltung der Toragebote und der Teilhabe am ewigen Leben gänzlich auf.

⁵³ Vgl. oben, Anm. 17, 23 und 51, zu Schechters Position dagegen Anm. 47.

⁵⁴ Bd. I–III, 1927–30. Der Titel ist programmatisch, ‚Judentum‘ ist für Moore rabbinisches Judentum. Zur Ausgrenzung vor allem des hellenistischen Judentums und der apoka-

Schon am Aufriß des Werks wird deutlich, daß Moore die Tora der Rabbinen in erster Linie als den geoffenbarten Willen Gottes „for man’s whole life“⁵⁵ begriff, als Richtschnur gelebter Frömmigkeit. Er beginnt zwar, ähnlich wie Weber, nach einem längeren Einführungsteil mit Prolegomena über die Tora als die geoffenbarte Religion, läßt darauf die Gotteslehre und die Anthropologie folgen und schließt mit der Eschatologie.⁵⁶ Doch drei weitere Hauptteile, die zusammen mit dem eschatologischen Abschluß einen ganzen Band ausmachen, handeln von Themen, denen Weber allenfalls am Rande Beachtung geschenkt hatte: vom religiösen Brauchtum („Observances“), dem Ethos des Alltags („Morals“) und der Praxis der Frömmigkeit („Piety“).

Dem Vergeltungsgedanken räumt Moore nur eine untergeordnete Bedeutung ein: Gott habe sich zwar durch sein freies Versprechen gebunden, rechtes Tun als verdienstlich anzuerkennen und zu belohnen (II 90), und weil Lohn und Strafe dem gemeinen Volk allemal willkommene Stimulantien seien, hätten sie die jüdischen Lehrer auch ohne Skrupel gepredigt (II 89f.). Doch „higher obedience“ (II 95) komme aus anderen Motiven: Das Gesetz solle ,um seiner selbst willen‘ (II 96f.), ,um des Himmels willen‘ (II 98), aus Ehrfurcht und aus Liebe zu Gott (II 95f., 99f.) gehalten werden.⁵⁷ Wie Schechter sieht Moore in mMak 3,16 keine Aussage über den Zweck der Tora an sich, sondern nur über den Sinn ihrer Vielfältigkeit: „The multiplied commandments are to give Israel ampler opportunity to acquire merit by obedience and by avoiding transgression“ (II 92f.). Er mißt dieser Stelle auch keinerlei soteriologische⁵⁸ Bedeutung bei, wie es Schechter noch getan hatte. Denn die Teilhabe an der kommenden Welt, so folgert Moore aus mSan 10,1, sei dem Israeliten aufgrund der Erwählung seines Volkes gegeben, allein aus göttlicher Liebe und Gnade und nicht um irgendwelcher Verdienste willen.⁵⁹ Wenn dennoch in der rabbinischen Literatur von einer Vergeltung nach dem Tode die Rede sei, so stehe dies in einem anderen Zusammenhang; es habe mit dem Glauben an Gottes zuverlässige

lyptischen Strömungen wählte Moore den Begriff „normative Judaism“; vgl. Bd. I, 125; Bd. III, S. V–VII; er klingt auch schon in Moores „Christian Writers“ (244) an; zur Problematik einer solchen Abgrenzung vgl. oben, Anm. 38. Doch machte Moore auch von den atl. Apokryphen und Pseudepigraphen ausgiebig Gebrauch, besonders in den eschatologischen Kapiteln (II 287–376). Auch sonst sind Zitate aus dieser Literatur, aus AT und NT und aus dem jüdischen Mittelalter häufig; es scheint sogar, daß Moore nicht immer zwischen solchen und den rabbinischen Texten sorgfältig genug unterschieden hat.

⁵⁵ Vgl. Bd. I, 235: Gott gab dem Menschen „in his twofold law a revelation of his will for man’s whole life, and of the way of salvation through the fulfilment of his righteous and holy will.“

⁵⁶ Vgl. zu dieser Gliederung Bd. I, S. VIIf.

⁵⁷ Die meisten Stellen, die Moore in diesem Zusammenhang zitiert, werden wir im folgenden besprechen; vgl. unten, T. 55, 56, 57, 70, 105, 108, 129.

⁵⁸ Die Rede von ‚Soteriologie‘ meidet Moore ohnehin; vgl. seine vorsichtige Formulierung II 94: „... ‚a lot in the World to Come‘ ... is the nearest approximation in rabbinical Judaism to the Pauline and Christian idea of salvation, or eternal life ...“.

⁵⁹ Vgl. II 94f., ferner 319: „The ultimate salvation of the individual is inseparably connected with the salvation of the people“.

Gerechtigkeit zu tun: „When once the sphere of retribution was extended beyond this brief life to an endless hereafter,“ habe sich der Glaube nicht länger an der Theodizeefrage aufzureiben brauchen (II 377). Anderes ist für Moore schlicht verbale Kraftmeierei, wie sie zum Ton des Moralpredigers eben gehöre – zum Beispiel, daß dem Mann, der einer Frau Geld in die Hand zählt, um einen Blick auf sie werfen zu können, gleich mit der Hölle gedroht wird.⁶⁰

Auf seine Weise bringt auch Moore hier das rabbinische Denken in ein System: Die Vorstellung von der gnadengewirkten Heilsteilhabe aller Israeliten wird zum zentralen Lehrsatz erhoben, und Aussagen, die dieser Vorstellung widersprechen, wird nur der Rang zweckmäßiger ad-hoc-Bildungen zugestanden.⁶¹ Man kann fragen, ob Moore damit seinem Gegenstand gerecht wird. Es mag unbestreitbar sein, daß Rabbinen, die ihre Paränese mit Androhungen ewiger Verdammung bekräftigten, dabei in erster Linie eine pädagogische Absicht verfolgten. Wer aber hätte ihnen in der Gewißheit seiner allein in der Erwählung Israels gründenden Teilhabe an der kommenden Welt wohl Glauben geschenkt?

Moore's Sicht der Dinge ist extrem. Sie wurde in dieser Form nicht einmal von E.P. Sanders übernommen, der sich in der soteriologischen Frage stark an Moore anlehnt (s. unten). Das spricht nicht notwendig gegen Moore's Position. Wie man über sie urteilt, wird nicht zuletzt davon abhängen, welches Gewicht man demjenigen Text beimißt, in dem Moore das Herzstück der rabbinischen Soteriologie erkannte: dem ersten Satz von mSan 10,1. Doch fällt dieser Satz aus dem Rahmen unserer Untersuchung; er handelt von Israel und der kommenden Welt, nicht von der Tora.⁶²

Die Grundlinien, in denen sich die bisher besprochenen Arbeiten in ihrer Sicht der rabbinischen Theologie unterscheiden, sind deutlich: Hier betont man die Ethik als die Antwort auf das Wozu des geoffenbarten Willens Gottes, dort die Soteriologie als die Antwort auf das Wohin des Menschen; hier die diesseitige Praxis des Gehorsams, in der die Frömmigkeit zu ihrem Ziel kommt, dort die Lebensbilanz, an der sich die Zukunft des Menschen entscheidet; hier ein gewisses Unverständnis für menschliche Sehnsüchte: Lohn ist das Motiv des Pöbels; und dort ein mangelnder Sinn für das Eigenrecht der Tora: ihre Erfüllung ist zweckbedingte Formalität.

Einen Mittelweg wies *J. Bonsirven* in seiner zweibändigen Studie „Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ“,⁶³ die nur wenige Jahre nach Biller-

⁶⁰ Vgl. II 269, 388 mit Anm. 4. Das Beispiel stammt aus bBer 61a.

⁶¹ Unausgesprochen scheint Moore dabei vorauszusetzen, daß die Bedeutung und Tragweite der einzelnen Aussage primär an ihrem jeweiligen Sach- oder Argumentationskontext zu bemessen ist. Hiergegen ist unter methodischen Gesichtspunkten nichts einzuwenden.

⁶² Vgl. aber die Anmerkungen zu mSan 10,1 im Schlußteil dieser Untersuchung.

⁶³ Erschienen 1934–35; eine stark gekürzte Fassung folgte 1950 unter demselben Titel. – Bonsirven redet vom Judentum in einem ähnlich umfassenden Sinn wie Bousset; er hält die Gemeinsamkeiten zwischen den einzelnen Strömungen für wesentlicher als die Unterschiede; vgl. Bd. I, S. VI. In den im folgenden angesprochenen Punkten ist das Gros seines Quellenmaterials rabbinischer Herkunft.

becks Exkursbänden und Moores „Judaism“ erschien und auf ihrem Gebiet, wenn man von A.F. Gfrörer absieht, den ersten namhaften Beitrag eines katholischen Forschers darstellte.

Für Bonsirven waren der Gehorsam in dieser und das Leben in der kommenden Welt gleichermaßen wichtig, und den Vergeltungsgedanken bezog er auf beides. Sowohl für seine Darstellung der Eschatologie als auch für die der Morallehre ist das Vergeltungsprinzip konstitutiv.⁶⁴ Kein gutes Werk solle ungelohnt bleiben (II 60), und dem Zweck der Vergeltung diene auch die jenseitige Welt (I 510): Wenn der Mensch das ewige Leben ererbe, so sei dies die Frucht seiner Werke und seines treuen Festhaltens an den Geboten (I 508). Das größere Gewicht sah Bonsirven auf seiten der Belohnung: Der Lohn für die guten Werke werde dem Menschen reichlicher bemessen als die Strafe für die schlechten (II 60), und im Gericht werde die mathematisch strenge Gerechtigkeit Gottes gemildert durch seine Barmherzigkeit (I 498f.). Bonsirven hätte es ferngelegen, an der endzeitlichen Gerichtsszenarie, die er teils aus rabbinischen, teils aus apokalyptischen Motiven nachzeichnete, Anstößiges zu finden. „Devons-nous,“ so fragt er, „condamner ce système de la rétribution, comme une attitude inférieure, conduisant à la suffisance, engendrant une religion extérieure, juridique et formaliste, un point de vue pédagogique, s’accomodant au langage populaire et qui devra plus tard être éliminé? Nous ne sommes pas assez séduits par la nudité sublime de l’impératif catégorique pour repousser toute morale ou religion comportant des sanctions ...“ (II 68f.).

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, daß Bonsirven den Sinn des irdischen Menschseins in der Forderung des Gehorsams aufgehen sah: Alle Pflicht reduziere sich darauf, das Gesetz zu halten, und davon sei das Wesen des Gläubigen so sehr durchdrungen, daß es sein ganzes Leben ausmache.⁶⁵ Wie die meisten anderen Autoren weist aber Bonsirven am Rande auch auf das hin, was jenseits der Sphäre von Pflicht und Verdienst liegt: daß die Tora Israels Schmuck und Krone sei, daß sie Israel den Völkern überlegen mache, daß sie für Israel das Leben selbst bedeute (I 90–92).

Von welchen anderen Darstellungen des antiken Judentums Bonsirven sich distanziert, liegt auf der Hand. Seine reservierte Äußerung über die sublime Unverhülltheit des kategorischen Imperativs war auf Bousset und Schürer gemünzt (vgl. aa.O.), doch liegt darin ebenso sehr auch eine Spitze gegen Moore. Deutlich ist, daß es Bonsirven dabei nicht nur um ein Stück antiker Religionsgeschichte, sondern auch um die eigene theologische Position ging, und noch deutlicher wird es im Fortgang dieser Stelle: „... nous ne renonçons à aucune parcelle des Béatitudes ou du Sermon de la montagne. La perspective des

⁶⁴ Von der Eschatologie handelt der zweite Teil des 1. Bandes; vgl. bes. I 336ff., 486–541. Die Morallehren werden im 2. Band abgehandelt; vgl. II 53–69.

⁶⁵ Vgl. II 70. Im Inhaltsverzeichnis heißt es dazu: „Il est nécessaire et il suffit de garder toute la Loi.“ Wie aus II 70–73 hervorgeht, denkt Bonsirven dabei aber nicht an einen Perfektionismus.

sanctions est nécessaire“ (II 69). Sollte man schon früher gegewöhnt haben, daß mit dem Streit um das Judentum zugleich eine verdeckte Auseinandersetzung um christliche Lehraussagen geführt wird, so hat man hier die Bestätigung. Man darf Bonsirven für seine Offenheit in diesem Punkt dankbar sein.

Die 1939 erschienene Arbeit von E. Sjöberg „Gott und die Sünder im palästischen Judentum“⁶⁶ beleuchtet nur einen Teilaspekt unseres Themas. Doch soll sie hier nicht übergangen werden, schon deshalb, weil sie einen deutlichen Fortschritt in der Methode markiert. Sjöberg hat nicht nur als erster säuberlich zwischen der rabbinischen Literatur, genauer gesagt, den tannaitischen Traditionen innerhalb derselben, und den Apokryphen und pseudepigraphischen Schriften getrennt, sondern hat auch erstmals, ohne dies allerdings methodologisch eigens zu begründen, Textaussagen konsequent nach ihren je verschiedenen Sach- und Argumentationskontexten unterschieden.⁶⁷

Sjöbergs Thema ist das Verhältnis zwischen den beiden Haupteigenschaften Gottes, der Gerechtigkeit als dem Prinzip des Lohnens und Strafens und der Barmherzigkeit als dem Prinzip der liebevollen Hinwendung zu den Sündern, durch das je nach Umständen die Gerechtigkeit gemildert oder auch ganz umgangen werden kann. Sjöbergs Interesse gilt der Klärung dieser Umstände: Wie äußert sich Gottes Barmherzigkeit an Israel, wie an dem einzelnen Israeliten, und wie an den Heiden?

Mit Israel, so befindet Sjöberg, verfare Gott im allgemeinen gnädiger als mit den Heiden, obwohl er auch diesen seine Barmherzigkeit erweise; sie äußere sich vor allem in der Sorge um ihr tägliches Leben und im Hinauszögern ihrer Bestrafung (86f.). Was Israel betrifft, mache Gott allerdings einen Unterschied zwischen dem Volk als ganzen und dem einzelnen Glied dieses Volkes, und zwar einen höchst problematischen Unterschied: Das Volk als solches mag sündigen, wie es will, doch wie sehr es Gott auch strafe, seine Erwählung lasse sich nicht rückgängig machen, und seine endliche Errettung sei ihm sicher (38f., 68). Den einzelnen hingegen sei leichter strafen, denn damit werde die Erwählung des Volkes nicht in Frage gestellt. Die Gerechten würden an der kommenden Welt selbstverständlich ihren Anteil haben, doch den Sündern gegenüber habe man „den Vergeltungsgedanken bis zur endgültigen Verdammnis geltend machen“ können (109); im Jüngsten Gericht „wird Gott ein unerbittlicher, ja ein harter und grausamer Richter.“ (117, vgl. 185). Der Gegensatz breche auf in mSan 10,1: Denn es stimme mit der Vorstellung vom strengen Gericht nicht zusammen, daß jeder Israelit der kommenden Welt teilhaftig werden soll, von den wenigen Ausnahmen abgesehen, die die Regel nur bestätigten (118–122). Man habe hier den Erwählungsgedanken konsequent auf jeden einzelnen Israeliten als ein Glied seines Volkes bezogen, ohne sich dabei die Frage zu stellen, wie dies mit dem Vergeltungsprinzip zu vereinbaren sei (122).

⁶⁶ Wir beziehen uns im folgenden auf den Teil der Untersuchung, der sich mit den Tannaiten befaßt.

⁶⁷ Ansatzweise hatte dies schon Moore getan (vgl. oben, Anm. 61); bei ihm scheint dies aber von einem tendenziösen Interesse herzuführen.

Was Sjöberg in diesem Zusammenhang über die Tora sagt, ist nichts grundlegend Neues. Es ist das, was sich angesichts der Bedeutung, die dem Vergeltungsgedanken im Rahmen seiner Untersuchung zukommt, nahelegt: Die, die vor Gottes Richterstuhl bestehen wollen, „müssen nach dem Weg des Lebens fragen und ihn gehen ... Sie müssen sich in dieser Welt vorbereiten, um in die künftige eintreten zu dürfen“ (108f.).⁶⁸

Die Tora ist bei Sjöberg aber auch nur ein Randthema. Die Bedeutung seiner Arbeit liegt für uns an anderer Stelle: Neben dem „Weg des Lebens“, den die Gebote weisen, beschreibt sie noch einen zweiten Weg, auf dem der Mensch Gottes Zuwendung erfährt, den Weg der Barmherzigkeit,⁶⁹ der an den Geboten gerade vorbeiführt. Zwar hat er, sofern im Gericht die Barmherzigkeit aufhört – und Sjöberg hierin recht hat, und nicht Bonsirven! –, nur eine begrenzte Reichweite, und er ist weder kalkulierbar⁷⁰ noch auch der angestrebte Normalfall.⁷¹ Aber es gibt ihn. Wesentlich ist, daß Gottes Barmherzigkeit sich nicht auf die Sühne und das Angebot der Umkehr beschränkt, womit nur denjenigen geholfen wäre, die bei der Tora bleiben, zu ihr zurückkehren oder ihr sich überhaupt erst zuwenden wollen.⁷² Gott hat offenbar ein Interesse an der Menschheit, das nicht einfach in seinem Wunsch aufgeht, daß der Mensch die Gebote halte.

Wenn dem so ist, so wäre gegen eine ethische Engführung der rabbinischen Theologie vor allem dies einzuwenden, daß die Rabbinen Gottes Zuwendung zum Menschen nicht nur in der Tora und durch die Tora gespürt haben, daß Heil und Leben für sie in gewisser Hinsicht auch außerhalb der Tora möglich war. Dann kann man freilich auch andererseits ihr Reden vom Lohn der Gebote und ihr Drohen mit Strafe nicht völlig als pädagogische Floskel abtun. Auf der anderen Seite würde sich die jüdische Heilserwartung kaum auf einen Mechanismus von Tun und Vergeltung reduzieren lassen, wenn die Rabbinen Gottes Güte auch jenseits von Lohn und Verdienst erfahren konnten: Es scheint, daß

⁶⁸ Zum Zusammenhang zwischen Tora und Vergeltung vgl. auch ebd. 21–23. Auf S. 22 zitiert Sjöberg mMak 3,16, versteht die Stelle aber weder im Sinne Billerbecks noch im Sinne Schechters oder Moores.

⁶⁹ Auch andere Autoren hatten die rabbinische Rede von Gottes Barmherzigkeit nicht ignoriert, doch keiner hatte sich mit dem Thema so gründlich befaßt wie Sjöberg. Vgl. Weber, *Theologie* § 65 (mit der These, daß auch Gottes Gnade durch menschliche Vorleistung bedingt sei); Bousset, *Religion* 382–387 (vgl. oben); Schechter, *Aspects* 313ff.; Moore, *Judaism* I 535–545; Bonsirven, *Le judaïsme* I 198f., 498f. Daß in Billerbecks Exkursen Gottes Barmherzigkeit im soteriologischen Kontext offenbar keine Rolle spielt, erstaunt, denn in den ersten drei Bänden seines Kommentars ist nicht selten von Gottes Gnade und Güte die Rede; vgl. I 203, 376f.; II 191, 361f. („Besonders soll die göttliche Gnade am Ende, d.h. beim jüngsten Gericht wirksam werden ...“); III 268, 605, sowie im Register, IV.2 1233f., s.v. Gott.

⁷⁰ Reue, die im Voraus geplant wurde, wird nicht angenommen; vgl. 126ff.

⁷¹ Vgl. 190: Das „normale Gottesverhältnis“ ist „auf die Gerechtigkeit des Menschen und das dadurch gewonnene Wohlgefallen Gottes aufgebaut“.

⁷² Dies ist einer der wesentlichen Punkte, in denen sich nach Sjöbergs Ansicht das tannaitische vom apokalyptischen Judentum unterscheidet; vgl. 263.

Gott sein Verhältnis zum Menschen keineswegs nur nach menschlicher Leistung bestimmt.⁷³

Die Divergenzen zwischen den Positionen Webers und Billerbecks hier, Schechters und Moores dort, dem Mittelweg Bonsirvens und nun dem Beitrag Sjöbergs, der alles noch einmal relativiert, führen unversehens in sehr grundsätzliche Überlegungen hinein. Im Hintergrund steht nichts Geringeres als die Frage, was überhaupt im rabbinischen Sinne als Heil, als die Bestimmung des Menschen gelten kann. –

Der Rückschlag, den die judaistische Forschung durch das Dritte Reich erlitt, ist auch auf unserem Gebiet spürbar. Drei Jahrzehnte vergehen von Sjöbergs Monographie bis zu dem nächsten nennenswerten Beitrag zu unserem Thema, „The Sages. Their Concepts and Beliefs“⁷⁴ von *E.E. Urbach*, der ersten modernen Gesamtdarstellung des frührabbinischen Denkens von der Hand eines orthodoxen jüdischen Autors.⁷⁵ Was seine Darstellung in den für uns interessanten Punkten auszeichnet, ist die Bestimmung der Tora als absolutes Gebot, die zentrale Rolle des Vergeltungsgedankens und die Betonung des diesseitigen Schicksals des Menschen.

Die Tora, so stellt Urbach zunächst zwar fest, sei mehr als eine Sammlung von Regeln und Verordnungen; sie umfasse, mit jenen untrennbar verwoben, die Geschichte Israels und seinen Bund mit Gott.⁷⁶ Und doch sei das Gebot ihr wesentliches Element: „without commandments there could be no Torah“ (315). Die biblische Vorstellung, daß Gott sich dem Menschen als der Gebietende offenbare, beherrsche auch das rabbinische Denken (315f.). Urbach zeigt dies an einem Gleichnis aus der Mekhilta: Wie einer, der König werden will, dem Volk erst eine Reihe von Wohltaten erweisen muß, so vollbrachte auch Gott all die Wunder beim Auszug aus Ägypten nur deshalb, damit Israel am Sinai seine Herrschaft anerkannte.⁷⁷ Das Gleichnis beginnt mit der Frage, weshalb die Zehn Gebote nicht am Anfang der Tora stünden, und schon darin, meint Urbach, spiegele sich die Überzeugung, daß das eigentliche Anliegen der Tora das Gebot, alles andere dagegen von untergeordneter Bedeutung sei. Die am Ende des Gleichnisses berichtete Annahme der Herrschaft Gottes beru-

⁷³ Auf seine Art hatte das bereits Gfrörer gesehen; man denke an sein Urteil über die „Sakramente“ des Judentums!

⁷⁴ Hebräisch: פרקי אמונות ודעות. חז"ל. (1969, 2. Aufl. 1971). Die englische Übersetzung folgte 1975; auf deren 2. Auflage, 1979, beziehen sich die folgenden Verweise.

⁷⁵ Zur Zielsetzung und zum methodischen Konzept vgl. 16–18. Beachtung verdient, daß Urbach nicht nur auf die Rekonstruktion eines „Systems“, sondern überhaupt auf jede vordergründige Schematisierung verzichtet. Er präsentiert rabbinisches Denken als eine Vielfalt von Stimmen; die Abfolge der Themen ist eher assoziativ als systematisch. Bestimmte Tendenzen, auf die wir hinweisen werden, zeigen sich erst beim genaueren Hinsehen.

⁷⁶ Vgl. 289f. Urbach definiert dabei Tora in einer Weise, die auch der Bezeichnung des Pentateuchs (und schließlich des gesamten hebräischen Bibelkanons) als „Tora“ gerecht wird.

⁷⁷ Vgl. unten, T. 44.

he nur scheinbar auf einer freien Entscheidung Israels; in Wirklichkeit habe Gott hier seinen eigenen Willen durchgesetzt (316f.).

Nachdrücklich beharrt Urbach darauf, daß die Ethik der Rabbinen theonom gewesen sei, und unterzieht zahlreiche Texte, die von M. Lazarus⁷⁸ und anderen zum Beweis ihres angeblich autonomen Charakters ins Feld geführt worden waren, der kritischen Analyse, durchweg mit negativem Ergebnis (317–322). Zwar hätten die Rabbinen in vielen Einzelvorschriften einen pädagogischen, symbolischen, pragmatischen oder sonst einen Sinn zu entdecken vermocht (366–377), doch der Verpflichtungscharakter auch solcher Vorschriften sei für sie allein darin begründet gewesen, daß es sich bei ihnen eben um Gebote handelte (388f.).

Was das Vergeltungsprinzip angeht, so nährt Urbachs Werk den Eindruck, als läge in ihm gleichsam die rabbinische Universalformel zur Deutung des Weltgeschehens. Es begegnet immer wieder: Der Tod sei für die Sünder eine Strafe, für die Gerechten aber bedeute er Erlösung oder die Aussicht auf Lohn im Jenseits (430). Die Freude am Gebot sei mit gutem Grund auch Freude am verheißenen Segen (391). Um der Verdienste der Gerechten willen erhöere Gott ihre Fürbitte und erweise ihren Mitmenschen seine Gunst (494–496). Wunder geschähen denen, die sie verdient haben (109f.), und Hiobs Gottesfurcht könne sehr wohl Angst vor der Strafe gewesen sein (407, 412). Selbst Gottes Barmherzigkeit ist Antwort auf menschliches Wohlverhalten (455f.). Zahlreiche weitere Beispiele bringt der Abschnitt über Lohn und Strafe (436–444), und ein ganzes Kapitel trägt den prägnanten Titel „Man’s Accounting and the World’s Accounting“ (420).⁷⁹ Nur an einer Stelle muß der Vergeltungsgedanke zurücktreten: Das Hoffen auf Lohn und die Angst vor Strafe seien keine wünschenswerten Motive des Gehorsams; das Ideal sei es, die Gebote um ihrer selbst willen zu tun (393–395), nach dem Lohn nicht zu fragen (349)⁸⁰ und Gott nicht nur aus Furcht, sondern mehr noch aus Liebe zu dienen (402ff.). – Die beherrschende Rolle, die der Vergeltungsgedanke in Urbachs Werk spielt, ist umso auffälliger, als ihn Urbach – anders als Weber und Billerbeck, gegen die man wegen ihrer Tendenz den Verdacht einer vorschnellen Verallgemeinerung hegen mag – nicht zum leitenden Gesichtspunkt seiner Darstellung gemacht hat, zumindest nicht außerhalb der Abschnitte über Sünde und Tod, Lohn und Strafe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

Was schließlich das jenseitige Geschick des Individuums anbelangt, so ist dieses für Urbach praktisch kein Thema. Gelegentlich wird angemerkt, daß die

⁷⁸ Vgl. Lazarus, Ethik, bes. 183–119. Ein Kernsatz lautet: „Nicht durch göttlichen Befehl wird das Sittliche zum Gesetz, sondern weil der Inhalt ein sittlicher ist, der auch ohne Befehl zum Gesetz werden müsste, wurde er von Gott befohlen.“ (86f.).

⁷⁹ Hebräisch: חשבוננו של אדם וחשבוננו של עולם. Rechnungen im Sinne Webers (s. oben) sind damit aber offenbar nicht gemeint.

⁸⁰ Vgl. auch die Position Ravas in dem auf S. 387f. zitierten Disput: Dem Proselyten sollen aus der Konversion keine materiellen Vorteile entstehen.

Vergeltung auch über den Tod hinausreiche,⁸¹ aber das ist alles. Nicht einmal im Zusammenhang mit der Theodizeefrage kommt dem Gedanken der endzeitlichen Vergeltung besondere Bedeutung zu (vgl. 511ff., passim). Andererseits ist es kein Zufall, daß das Kapitel über die ‚Rechnung des Menschen und die Rechnung der Welt‘ gerade auf die Theodizee hinführt, um von dort das Thema des folgenden Kapitels, das auserwählte Volk Israel, vorzubereiten (520–523): Die ‚Rechnung‘ des Individuums geht Urbach zufolge nicht in seiner endzeitlichen Erfüllung, sondern in der Geschichte des Volkes auf (511). Die einzelnen Israeliten verbinde untereinander eine wechselseitige Bürgschaft, und diese gewährleiste zugleich den ewigen Bestand Israels (540). Israels Erlösung ist demnach gewiß, unter welchen Bedingungen auch immer (649ff., passim); doch die Frage, wie dies mit der über den Tod hinaus wirkenden Vergeltung in Beziehung steht, stellt Urbach nicht.⁸²

Daß Urbach, indem er diese Frage umgeht, der rabbinischen Überlieferung gerecht wird, scheint mehr als fraglich. Es ist kaum anzunehmen, daß hier alle anderen Autoren, die wir genannt haben, gänzlich in die Irre gingen. Und doch ist Urbachs Darstellung gerade in diesem Punkt lehrreich, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie sie andererseits die Themen ‚Tora‘ und ‚Vergeltung‘ abhandelt. Wenn es möglich ist, auf der Grundlage rabbinischer Texte ein sinnvolles Konzept von Tora zu entwerfen, bei dem die Teilhabe an der kommenden Welt keine Rolle spielt, und wenn es möglich ist, das Vergeltungsprinzip als ein Schema für die Deutung der diesseitigen Erfahrungswelt zu verstehen, dessen Ausdehnung auf das Jenseits völlig nebensächlich ist, dann liegt in dem „soteriologischen“ Ansatz, wie er sich in den Arbeiten von Weber, Billerbeck oder Sjöberg darstellt, in der Tat eine unangemessene Engführung.⁸³

Die letzte große Monographie zu unserem Thema ist die 1977 erschienene Untersuchung „Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion“ von *E.P. Sanders*.⁸⁴ Das breite Echo, das ihre ebenso eloquente wie profilierte Charakterisierung der palästinisch-jüdischen Soteriologie als eines „Bundesnomismus“ hervorgerufen hat,⁸⁵ hat sie mittlerweile zu einem Klassi-

⁸¹ Vgl. 416, 514 und öfter. Typisch ist etwa eine Formulierung auf S. 441: „Although they [sc. the Sages] conjoined with the reward in this world the reward of the world that is wholly good ..., yet they did not intend to minimize the former on account of the latter.“ Noch stärker wird auf S. 436 die Diesseitigkeit der Vergeltung betont.

⁸² mSan 10,1 zitiert Urbach zwar, doch in anderem Kontext als Billerbeck, Moore oder Sjöberg (s. oben) und nach Hs. Kaufmann, wo der gewichtige erste Satz fehlt; vgl. 652 und 991, Anm. 11.

⁸³ Im Prinzip entspricht dies der Sicht von Moore. Doch sei daran erinnert, daß im Verständnis der Tora zwischen den Positionen von Moore und Urbach ein wichtiger Unterschied besteht: Während Moore den Akzent auf die Lebensregel setzte, setzt ihn Urbach auf das absolute, göttliche Gebot.

⁸⁴ Eine deutsche Übersetzung erschien 1985. Da diese aber zu umständlichen Formulierungen und schwerverständlichen Schachtelsätzen neigt, zitieren wir im folgenden nach dem englischen Original. Hervorhebungen übernehmen wir von dort.

⁸⁵ Eine eindrucksvolle Auflistung von Rezensionen und Diskussionen gibt Laato, Paulus 32–37.

ker werden lassen; wir werden uns daher eingehender mit ihr befassen. Der Anlage nach ist das Buch ein Vergleich zwischen der tannaitischen Literatur, einer Auswahl weiterer Texte des frühen palästinischen Judentums – einschließlich wichtiger Qumranfragmente – und den Paulusbriefen. Die einzelnen Texte bzw. Textcorpora werden je für sich untersucht; die Analyse des tannaitischen Materials nimmt bei weitem den breitesten Raum ein.

Sanders fragt wie Weber und Billerbeck nach rabbinischer ‚Soteriologie‘ (75), und auch bei ihm ist das Ergebnis eine Art System; gegen den Ausdruck „System“ würde er sich freilich verwahren; er spricht vielmehr von einer ‚Religionsstruktur‘⁸⁶ – „pattern of religion“ (12) –, worunter er den soteriologischen Funktionszusammenhang einer Religion versteht (16ff.): die Organisation des „*getting in and staying in*“ (17), des Eintretens in die durch die Religion vermittelte Heilsgemeinschaft und des Festhaltens an ihr. Was Sanders die Frage nach der rabbinischen ‚Soteriologie‘ in dieser Form stellen läßt, ist sein Interesse, die Basis für einen Vergleich zwischen dem palästinischen Judentum und der paulinischen Theologie zu schaffen (12–16).⁸⁷ Den wesentlichen Unterschied gibt ihm dabei, vereinfacht gesagt, das polare *getting in and staying in* bereits an die Hand, denn während für die sich missionarisch ausbreitende junge Christenheit der Eintritt in die Heilsgemeinschaft durch die Bekehrung zu Jesus Christus das beherrschende Anliegen war, konnte sich der in den Traditionen seines Volkes aufwachsende Jude schon von Kind auf als Glied einer Heilsgemeinschaft erfahren – ihm mußte sich die Frage seines Heils als eine Frage nicht des Eintritts in diese Gemeinschaft, sondern des Verbleibens in ihr darstellen.

Durch den Ausgang von einem so verstandenen *pattern of religion* scheint Sanders’ Untersuchung allerdings auch inhaltlich schon von vornherein in mehrfacher Hinsicht festgelegt: Zunächst erfordern die Funktionen des *getting in* und *staying in* eine ihnen korrelierende Bezugsgröße; es muß ja irgendetwas geben, *worin* man hineingelangen und *worin* man verbleiben kann. In Sanders’ Darstellung der palästinisch-jüdischen Religion stellt dieses Korrelat der Begriff des Bundes, der auf diese Weise eine, wie wir sehen werden, problematische Schlüsselstellung erhält. Weiter wird unter der methodischen Voraussetzung eines *pattern of religion* als Heil nur das in den Blick kommen können, was in irgendeiner Form mit jener Heilsgemeinschaft im Zusammenhang steht, die als Korrelat des *getting in* und *staying in* angenommen werden muß. Die Möglichkeit etwa einer rein individuellen oder einer nur temporären Erfahrung

⁸⁶ Der Unterschied zwischen „systematic theology“ (wie sie Sanders ausdrücklich nicht bezweckt) und „pattern“ wird S. 75 erläutert. Das Ergebnis – das „pattern“ des Bundesnomismus – zeigt freilich, daß dieser Unterschied nicht groß sein kann. Die Bundesnomismus-Theorie deckt einen fast ebenso weiten Gegenstandsbereich ab wie Webers „System“ (womit sie freilich gar nichts zu tun hat, sind etwa kosmo- oder angelologische Vorstellungen), und ihre einzelnen Bestandteile sind nicht viel anders auf ein gemeinsames Zentrum hingordnet, als man es von einer „systematischen“ Theologie erwarten würde.

⁸⁷ Vgl. hierzu auch Sanders, Patterns 455–478, passim.

von Heil wird durch Sanders' Festlegung auf den Bundesbegriff von vornher- ein ausgeschlossen.⁸⁸ Und schließlich bringt es die Reduktion des soteriologischen Geschehens auf ein „Eintreten“ und „Verbleiben“ mit sich, daß die Aussagen relevanter Quellentexte nur nach diesen beiden Kategorien beurteilt werden können. So wird etwa Israels Geschichte bei Sanders regelrecht zwi- geteilt: Was bis zur Sinaioffenbarung geschah, diente der Aufrichtung des Bunde-; was seitdem geschieht, soll die dauerhafte Zugehörigkeit der Israeliten zum Bund gewährleisten.

Der Schwerpunkt in Sanders' Darstellung des tannaitischen „covenantal nomism“ (79, 236) liegt bei letzterem, dem Verbleib des einzelnen in der Heils- gemeinschaft: Gott hat als König seinem erwählten Volk Israel Gebote erlas- sen. Diese müssen die Israeliten nach besten Kräften befolgen, wofür sie be- lohnt werden; andernfalls werden sie bestraft. Wer Gebote übertritt, muß die Sühnemittel in Anspruch nehmen, die Gott eigens hierzu eingesetzt hat; dabei ist Reue die unerläßliche Bedingung. Solange der einzelne den ernsthaften Willen hat, diesen Bundesverpflichtungen treu zu bleiben, hat er an allem, was Israel verheißen ist, einen Anteil, also auch an der kommenden Welt (180). Es scheint, daß wie bei Schechter und Urbach am Anfang die Königsherrschaft Gottes steht und am Ende wie bei Moore, Weber und Billerbeck das Heil ganz Israels.⁸⁹ Dazwischen liegt jedoch entscheidend Neues: Einerseits versteht Sanders nicht nur die Gehorsamsforderung der Tora, sondern auch das ganz Israel verheißene Heil einschließlich der Teilhabe an der kommenden Welt als eine unmittelbare Folge von Gottes Königsherrschaft (104–107), und anderer- seits sieht er die Bedingung für die individuelle Teilhabe am verheißenen Heil in der Gehorsamsabsicht und dem entsprechenden Bemühen eines Menschen, nicht aber in dessen faktischer Leistung.⁹⁰

Den Vergeltungsgedanken ignoriert Sanders durchaus nicht: Er entspringe der rabbinischen Auffassung von Gottes Gerechtigkeit (127). Gott handele ge- recht und nicht willkürlich, und deshalb belohne er die guten Werke und be- strafe die bösen, auch noch im Jenseits (127f., 234). Doch ein Kriterium für die Teilhabe an der kommenden Welt liefere der Vergeltungsgedanke nicht, denn diese folge allein aus der Zugehörigkeit zu Israel (182). Wenn einzelne Rabbinen dennoch gelegentlich vom Gericht oder der Beurteilung des Men-

⁸⁸ Entsprechend blaß nimmt sich daher bei ihm der Abschnitt „Studying and doing and the presence of God“ (217–223) aus. Vgl. demgegenüber unten, Abs. 3.6. und 6.2.

⁸⁹ Daß Sanders hierin nicht nur mit Moore, sondern auch mit Weber und vor allem Billerbeck (vgl. oben, Anm. 26) übereinstimmt, kann leicht übersehen werden, da er sich in offener Polemik durchgehend von ihnen abgrenzt. Vgl. bes. Paul 33–59; der Abschnitt ist lesens- und beherzigenswert, sollte aber nicht als forschungsgechichtliches Referat verstan- den werden, da Sanders hier zu sehr in Schwarzweißmalerei verfällt, die charakteristischen Eigenheiten der zitierten Werke verwischt und gelegentlich auch deren Aussagen entstellt; man vergleiche etwa seine Bemerkungen über Sjöberg auf S. 181f. mit dem, was Sjöberg, Gott und die Sünder, auf S. 118–121, und „finally“ (Sanders, Paul 182) auf S. 190 wirklich schreibt!

⁹⁰ Das betont Sanders wieder und wieder; vgl. 93, 125, 136, 146f. und öfter.

schen nach seinen Werken redeten, so wollten sie damit lediglich zum Gehorsam mahnen (vgl. 139, 141). Rabbinische Äußerungen, denen zufolge eine einzige Tat, ob gut oder böse, den Ausschlag über das Heil eines Menschen geben kann, haben für Sanders nichts Rätselhaftes: Da es nicht auf die Endabrechnung, sondern auf die Absicht ankomme, der Gehorsamsforderung zu entsprechen, könne im Grunde jedes einzelne Gebot zum Prüfstein dieser Absicht werden (135f.). Doch bezögen sich derartige Äußerungen meist auf solche Gebote, deren Übertretung einer grundsätzlichen Verweigerung des geforderten Gehorsams gleichkomme, also eine Gottesleugnung oder eine gezielte Verletzung der „*basic moral principles*“ der Tora impliziere (134).

Die Theorie vom Gericht nach der Mehrheit der Werke lehnt Sanders vehement ab (128–147). Zugleich betont er, daß die göttliche Gehorsamsforderung keinen Perfektionismus verlange.⁹¹ Entscheidende Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang den Begriffen der Sühne, der Reue und der Vergebung zu: Es gebe keine Sünde, und sei sie noch so schwer, die Gott nicht vergeben kann (162, 168). Die Voraussetzung dafür sei Reue (157–180) – nicht als Werk, mit dem sich der Mensch Gottes Gunst verdiene, sondern als Mittel, eine durch die Übertretung gestörte Beziehung wiederherzustellen (179). Der Sünder, der bereut, bekunde damit seine Absicht, dem Bund treu zu bleiben (178). Hat der Sünder den Bund gebrochen, so sei es „*necessary to return before the means of atonement which are part of the covenant become effective*“ (168). Auch bei der Sühne ist also die Intention das Entscheidende: „*the intention to remain in the covenant*“ (168), die mit der Absicht, Gottes Geboten zu gehorchen, identisch ist (177).

Die Seite des *getting in*, der Aufrichtung des Bundes, handelt Sanders in knapperem Rahmen ab (84–107).⁹² An Texten, die vor allem vom Exodus und der Toraverleihung am Sinai handeln,⁹³ zeigt er auf, daß der Bund auf Gottes freier – oder auch rational erklärbarer – Gnadenwahl beruhe und daß Gottes Verheißungen in diesem Bund gründeten, ihre Erfüllung daher nicht von Israels Gehorsam abhängen.⁹⁴

⁹¹ Vgl. 137f., 175f., 203, 205 und öfter. Das Problem des Perfektionismus hatte für keinen der Autoren, mit denen wir uns bisher befaßt haben, eine Rolle gespielt. Nach Weber hatte der Umstand, daß der Fromme den Lohn der Gebote nicht kennt, lediglich negative Folgen für dessen Selbstvertrauen, nicht aber für seine Bilanz; vgl. Theologie 284. Stellt sich das Problem des Perfektionismus für Sanders vielleicht gerade deshalb, weil er die Theorie vom Gericht nach der Mehrzahl der Werke *bestreitet*, die den Verdacht auf Perfektionismus ja gar nicht erst aufkommen lassen dürfte?

⁹² Vgl. daneben auch die Ausführungen über die Aufnahme von Proselyten, 206f.

⁹³ Einigen dieser Texte werden wir uns unten zuwenden; vgl. T. 42, 44, 45, 46, 86, 149, 154, 169.

⁹⁴ Vor Sanders hatte bereits A. Büchler dem Bundesbegriff eine zentrale Stellung im rabbinischen Denken zuerkannt; vgl. Büchler, Sin and Atonement 21ff. Büchler sah, ähnlich wie Sanders, den Bund dem Halten der Gebote vorgeordnet: Aus der Annahme der Königsherrschaft Gottes, des „*Jochs des Himmels*“, folge erst die Unterwerfung unter Gottes gebietenden Willen (ebd. 85f., 93–96). Im Unterschied zu Sanders beschrieb Büchler jedoch die Aufrichtung des Königtums nicht als Erwählung, sondern referierte rabbinische Aussagen,

Sanders' Theorie vom tannaitischen Bundesnomismus erweckt in hohem Maße den Eindruck innerer Schlüssigkeit. Zudem hat Sanders ein immenses Quellenmaterial zusammengetragen, das es ihm ermöglicht, seine Darlegungen durchgehend durch ausführliche Zitate rabbinischer Texte abzustützen. Beides konnten wir freilich auch schon an Webers „System“ beobachten. Gerade dessen Gründlichkeit hatte es mit sich gebracht, daß zahlreiche rabbinische Aussagen mißverstanden, überinterpretiert, künstlich umgedeutet oder als irrelevant abgetan wurden. Und wie es scheint, sind auch Sanders gelegentlich Mißgriffe dieser Art unterlaufen. Einige Beispiele mögen dies belegen:

Mit großem Aufwand verfolgt Sanders den Nachweis, daß die Sühne stets Reue voraussetze. Er nimmt dabei auch eine Baraita des Bavli zur Kenntnis, nach der der Versöhnungstag sogar ohne Reue Sühnung bewirkt, außer für den, der das ‚Joch‘ abschüttelt, die Lehre der Tora verdreht oder die Beschneidung zurückweist; dieser erlange Sühne nur dann, wenn er bereut (166, mit Bezug auf bShevu 13a). Zunächst konzidiert Sanders, „it seems best to grant that there were those who thought that the Day of Atonement was effective apart from repentance“ (167). Doch dann gibt er zu bedenken, daß der Versöhnungstag ein Sündenbekenntnis erfordere (ebd.), und schließlich, daß er per se Reue impliziere (175). So kann er folgern: „To say that the Day of Atonement is effective apart from repentance is only to say that repentance as a separate act apart from the repentance and confession which accompany the Day of Atonement is not necessary“ (175). Das klingt kurios. Wenn es zuträfe, müßte der, der das Joch abgeschüttelt, die Tora verdreht oder die Beschneidung zurückgewiesen hat, am Versöhnungstag gleich zweifach Reue leisten, außer der „repentance“ des Versöhnungstages noch eine „repentance as a separate act“ – eine Vorstellung, die sich mit Sanders' Insistieren auf dem intentionalen Charakter der Reue schwerlich verträgt.

In tSan 13,3 ist von drei Klassen von Menschen die Rede: Die eine sei für das ewige Leben bestimmt, die zweite – die der ‚völligen Frevler‘ – zur Verdammnis, und die dritte sei, wie Sanders übersetzt, „equally balanced“ (142); über deren Schicksal gehen die Ansichten der Hilleliten und der Schammaiten auseinander. Sanders überlegt nun, was es mit den ‚völligen Frevlern‘ auf sich hat. Da er die Vorstellung von einem Gericht nach der Mehrzahl der Werke

die den Bund als gegenseitige Übereinkunft zeichnen oder von einer einseitigen Verfügung Gottes handeln (21–24). Sünde in radikaler Form ist nach Büchler das Abwerfen des ‚Jochs‘, die Ablehnung der göttlichen Autorität (75f., 82f., 457). Andere Sünden könnten dem gleichkommen, sofern in ihnen eine Verweigerung oder Insolenz gegenüber Gott liege (84, 93, 97–118). Weiter hat Büchler den Bundesgedanken allerdings nicht entwickelt; seine hieran anknüpfenden Betrachtungen über die Sünde als Befleckung und die Sühne als eine von Gott und Mensch gleichermaßen unternommene Reinigung hat er nicht mehr unter den Bundesbegriff subsumiert. Der Bund war für ihn die Tora selber, die aus Gottes Geboten besteht (88, 94, 456). Für Sanders hingegen sind die Gebote nur ein Teil des Bundes: neben der Sühne, der Reue und der Vergebung, neben den Segnungen Gottes, seiner Liebe zu Israel, seinem Wohnen bei Israel, dem Leiden, womit er die Sünder heimsucht, und endlich der verheißenen Erlösung und der kommenden Welt (vgl. Paul 104–107).

nicht für tannaitisch hält, stellt er fest: „The term ‚wholly wicked‘ does not refer to one who has a simple majority of evil deeds over good, nor even necessarily to one who has a huge majority“ (142f.), und teilt dann ohne nähere Begründung mit, was der Ausdruck seiner Ansicht nach wirklich bedeutet: „The ‚wholly wicked‘ can only be those who have no intention to obey God“ (142). Vielleicht ist diese Auskunft richtig, doch wer ist dann ‚equally balanced‘? Sind es die mit einer ‚halben‘ Intention? Bezeichnenderweise zeigt Sanders hierfür kein Interesse.

In tQid 1,14 führt R. Schimon ben Elazar im Namen von R. Meir ein Diktum an, das explizit voraussetzt, daß der Mensch und die Welt „according to the majority“ gerichtet würden (130). Das paßt nicht recht in Sanders' Konzept, doch weiß er „immediately“ (ebd.) einen Ausspruch R. Meirs, demzufolge Almosengeben vor der Hölle bewahre (133), und schließt: „If he could say that the practice of charity is sufficient to save, he can hardly have held the systematic belief that one is judged strictly according to the majority of his deeds“ (ebd.). „To derive from the saying of R. Simeon b. Eleazar in the name of R. Meir a systematic soteriology in which God judges by balancing fulfilments and transgressions is not only wrong, but wrong-headed“ (140). Umgekehrt läßt sich Sanders aber durch diesen Ausspruch nicht davon abhalten, eine Soteriologie zu entwerfen, die die Vorstellung von einem Gericht nach der Mehrzahl der Werke definitiv ausschließt.

Wie R. Meir mit R. Meir widerlegt wird, so auch R. Aqiva mit R. Aqiva. Sanders führt drei Aussagen an, die alle ihm, R. Aqiva, zugeschrieben werden: mAv 3,15 („the world is judged by grace, but everything is according to the majority of works“, 139), yQid 61d („God will incline the scale in favour of one who has performed one *mitsvah*“, ebd.) und bSan 81a („one who does any *one* of the things listed will live“, ebd.). Die beiden Stellen, die von der einen, ausschlaggebenden Tat handeln, kann Sanders leicht in seine Theorie integrieren (138f.). Schwierigkeiten bereitet mAv 3,15. Doch unter der – nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung durchaus problematischen – Voraussetzung, „that R. Akiva said the three things attributed to him ..., it is clearly impossible to attribute to him the view that God judges by saving those who have one more fulfilment than the number of their transgressions“ (139). Was dann freilich „majority of works“ bedeuten soll, vermag Sanders nicht zu erklären: „Aboth 3,15 remains enigmatic“ (ebd.).⁹⁵ Wird der Ausspruch nicht erst dadurch rätselhaft, daß Sanders ihn mit jenen beiden Talmudstellen zu harmonisieren versucht?

Wenig später wird zusammengefaßt, alle drei Typen von Aussagen – „damnation for one transgression, salvation for one fulfilment and judgment according to the majority of deeds“ (141) – hätten den einen gemeinsamen Zweck, die Menschen zum Gehorsam anzuhalten. Das leuchtet gewiß ein. Problema-

⁹⁵ Erst 1983, also nach Sanders' Untersuchung, erschien zu mAv 3,15 ein Aufsatz von S. Safrai; vgl. Safrai, Majority.

tisch ist aber, daß Sanders mit dieser Behauptung die spezifischen Vorstellungen liquidiert, die den Mahnungen der Rabbinen zu Nachdruck verhelfen: Weil sie so widersprüchlich sind, können sie nicht rabbinische Lehre gewesen sein (ebd.). Wenn es eine rabbinische „doctrin‘ of salvation“ gebe, dann sei es vielmehr die von „election and repentance“ (ebd.). Man sollte folglich erwarten, daß die rabbinischen Aussagen über Erwählung und Reue im Gegensatz zu denen über das Gericht nach den Werken frei von logischen Ungereimtheiten sind. Sie sind es nicht, auch nach Sanders’ eigenem Empfinden.⁹⁶ Was aber berechtigt ihn dann, das eine zum Dogma zu erheben und das andere auszuschließen? Wenn die rabbinische Heilslehre aus nichts als Erwählung und Reue bestand und eigentlich niemand an ein Gericht nach den Werken glaubte, wie konnte den Rabbinen diese pädagogische Zwecklüge überhaupt einfallen? Im übrigen fällt es schwer zu glauben, daß ein Text wie tSan 13,3 (s. oben) nichts weiter als Ermahnung im Sinn habe. Der Form nach ist er ein Disput, und schon das läßt darauf schließen, daß es hier eher um eine Frage der „doctrin“ als um Paränese geht.

Gravierendere Probleme birgt der Abschnitt über ‚Erwählung und Bund‘ (84–107). Wie gesagt, zitiert Sanders zum Beleg der Bundestheorie eine Reihe von Texten, die vom Exodus und der Toraverleihung am Sinai handeln. Sicherlich sind dies zwei Daten in der Geschichte Israels, die für das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk eine herausragende Bedeutung haben. Doch in kaum einem der Texte, die Sanders anführt, ist tatsächlich vom Bund oder von der Erwählung die Rede:

Von verschiedenen Bünden handelt zwar die Stelle aus der Mekhilta zu Ex 18,27, die Sanders auf S. 94 zitiert. Er bemerkt dazu aber selbst, „it is remarkable that *the* covenant, the covenant established by the exodus and the giving of the Torah on Mt. Sinai, is not mentioned one way or the other“ (95). Man erwartet irgendwelche Schlüsse aus diesem bemerkenswerten Umstand, doch Sanders geht nicht weiter darauf ein.

In Sifra Nedava Pa. 2,3 geht es um das halachische Problem, „who may and should bring an offering, and why“ (84). Dabei wird das ׀׀׀ von Lev 1,2 in einschließendem und das ׀׀׀ in ausschließendem Sinne gedeutet; die Frage ist nur, was sich auf die Proselyten und was sich auf die Apostaten bezieht. Die Antwort wird aus dem Ausdruck ׀׀׀׀׀׀ gewonnen, der ebenfalls in Lev 1,2

⁹⁶ Zum Thema Erwählung vgl. 87–98, bes. 90 oben („... in direct conflict ...“); zum Thema Reue vgl. 174 („... even without repetance ...“). Wenn Sanders aber hinsichtlich widersprüchlicher Erwählungsaussagen feststellt, sie alle seien „explanations of the same conviction, the conviction that God chose Israel“ (98), und zu den verschiedenen Sühnevorstellungen anmerkt, sie spiegelten alle „the view that there is a means of atonement for every transgression, although they differ as to which transgressions are atoned for in which way“ (157), warum gelangt er dann nicht zu dem Schluß, daß auch den „three groups of sayings – damnation for one transgression, salvation for one fulfilment and judgment according to the majority of deeds“ (141) ein wesentliches inhaltliches Merkmal gemeinsam ist: daß sie nämlich die Bedeutung der *Taten* eines Menschen für sein *endzeitliches Heil* unterstreichen?

erscheint: Söhne Israels sind die, die den Bund annehmen, und daher gilt: „Just as [native-born] Israelites accept the covenant, also the proselytes accept the covenant. Apostates are excluded, since they do not accept the covenant“ (84).⁹⁷ Sanders kommentiert: „Nothing could show more clearly that fulfilling the commandments (in this passage, those concerning sacrifices) is a privilege and obligation *for those in the covenant*“ (ebd.). Bemerkenswert ist immerhin, daß hier der Ausdruck ‚Söhne Israels‘ auf die Annahme des Bundes gedeutet wird. Doch wenn es keinen Text gibt, der Sanders’ Bundestheorie „more clearly“ illustriert, so ist es um diese schlecht bestellt. Denn daß die Proselyten wie die Israeliten den „Bund“ annehmen, ist nach SfNed Pa. 2,3 keineswegs der Grund, aus dem sie beide das Gebot befolgen sollen, sondern ein Merkmal, das ihnen beiden gemeinsam ist, so daß das Gebot per analogiam auch auf die Proselyten bezogen werden kann. Wäre es anders, so müßte man aus dem Umstand, daß andernorts Proselyten, Sklaven, Frauen oder Minderjährige von mehr oder weniger zahlreichen Geboten ausgenommen werden, schwerwiegende Konsequenzen ziehen. Übrigens könnte „Bund“ an der zitierten Stelle auch in der speziellen Bedeutung von ‚Beschneidung‘ gebraucht sein.⁹⁸ Als Beleg für einen ‚Bundesnomismus‘ ist dieser Text nicht geeignet.

Nur in einer Stelle aus Sifre Zuta, die Sanders auf S. 105 zitiert, wird der Ausdruck ‚Bund‘ in einer Weise gebraucht, die mit Sanders’ Interpretation konvergiert. Hier wird Num 6,24 im Lichte von Dtn 7,12 ausgelegt: „*He will keep with you the covenant of your fathers*“ (105). Die Formulierung ist sicherlich prägnant, und im Kontext der Stelle werden in weiteren Auslegungen zu Num 6,24 vielfältige Beispiele für Gottes liebevolle Hinwendung zu Israel genannt, unter anderem auch die Bewahrung in der Stunde des Todes und die Bewahrung zur kommenden Welt (ebd.).⁹⁹ Es ist möglich, daß hierin eine Bundestheologie in nuce liegt; ein ‚Bundesnomismus‘ aber wohl kaum, denn von der Tora, vom Gehorsam, von der Intention, von Sühne und von Reue ist hier nicht die Rede. Für eine umfassende Theorie der tannaitischen Soteriologie wäre diese Stelle aus Sifre Zuta (bzw. ihre Parallele in Sifre Bamidbar) ohnehin eine sehr schmale Textbasis.¹⁰⁰

⁹⁷ Im Anschluß an diesen Beweis wird noch ein Gegenargument erhoben; es wird aber widerlegt.

⁹⁸ Vgl. Sanders, Paul 84, Anm. 211. Büchler, Sin and Atonement 25, argumentierte, ברית könne hier deshalb nicht ‚Beschneidung‘ bedeuten, weil Apostaten beschnitten seien. Akzeptieren sie aber die Beschneidung?

⁹⁹ Vgl. SifZ zu Num 6,24 (Hv 247f.).

¹⁰⁰ Die Beobachtung, daß in Midrasch und Talmud vom „Bund“ nicht allzu häufig die Rede ist, hat im Anschluß an Sanders zu weiteren Nachforschungen geführt; vgl. Schiffman, Understanding; Segal, Covenant (u. d. ers., Bund). Schiffman nennt eine Reihe von Belegen für ברית aus Mischna, Tosefta, den halachischen Midraschim und den Talmuden, darunter auch Stellen, an denen der Ausdruck in mehr oder weniger enger Beziehung zum Sinai-geschehen steht. Wo das Verhältnis zwischen Gott und Israel als ברית bezeichnet wird, verbinden sich damit mehrfach die Vorstellungsgehalte der ewigen Dauer, der Treue Gottes, der Gehorsampflicht Israels oder der gemeinschaftlichen Verantwortung Israels vor Gott. Von

Explizit von „Erwählung“ redet keiner der Texte, auf die sich Sanders in diesem Zusammenhang bezieht (89–93, 99). Um eine Art Auswählen scheint es nur in einer Stelle aus SifDev 311 zu gehen, die auf S. 92 zitiert wird: Als Gott die Tora verleihen wollte, suchte er nach einem Volk, das dieser Gabe würdig wäre, und fand kein anderes als Israel. Es geht in diesem Text um das besondere, die Heiden ausschließende Verhältnis zwischen Gott und Israel, wie es sich in der Verleihung der Tora manifestiert.¹⁰¹ Sicherlich kommt die Stelle Sanders entgegen; man mag jedoch auch hier fragen, ob ein solch vereinzelter Beleg Anhalt genug für die Erhebung einer ‚Religionsstruktur‘ liefert.

Verschiedene andere Texte, die Sanders zur Charakterisierung der rabbinischen Erwählungslehre anführt, sind schlicht fehl am Platze, so all diejenigen Passagen, die nach Gründen für das Exoduswunder fragen: MkPis 5 (89), MkBesh 6 (89, Anm. 19), MkPis 16 (90), MkBesh 3 (91), ShemR 15,4 (91) und MekhSh zu Ex 6,2 (99). Diese Texte erörtern, wie gesagt, Gründe für das Exoduswunder; von „God’s choosing of Israel“, wie Sanders wiederholt insinuiert (89, 91; vgl. 90, 92), handeln sie nicht.¹⁰²

Es bleiben einige, freilich gewichtige Passagen, in denen es tatsächlich um die Zusammenhänge zwischen dem Auszug aus Ägypten, der Gottesherrschaft und der Verleihung der Tora geht (85f., 92–94). Doch von einem Bund ist auch hier nicht die Rede.

Man mag einwenden, daß es für eine theologische Auswertung letztlich nicht entscheidend ist, ob die betreffenden Texte explizit von einem „Bund“ reden oder nicht. Wenn auch der Ausdruck nicht fällt, so ist es doch möglich, daß die Sache selbst zur Sprache kommt. Nehmen wir jenes Königsgleichnis aus der Mekhilta, mit dem Urbach seine Ausführungen über die Theonomie der rabbinischen Ethik eröffnet hatte (s. oben) und das selbstverständlich auch Sanders zitiert (86): Liegt es denn nicht geradezu auf der Hand, das, was sich hier zwischen Gott und Israel abspielt, als einen Bundeschluß zu verstehen? Man muß allerdings auch sehen, was sich in Sanders’ Darstellung mit einer solchen Interpretation im weiteren verbindet: „Bund“ ist hier nicht nur das, was sich zwischen Gott und Israel am Berge Sinai zugetragen hat und fortan Israel zum Gehorsam verpflichtet,¹⁰³ es ist auch das, was Gott Israel verheißt;

der Teilhabe an der kommenden Welt handeln die Stellen allerdings nicht. – Segal geht von der „puzzling“ Beobachtung aus, „that rabbinic writing does not take the word *brith* as central“ (54), entdeckt aber den Bundesbegriff in einigen zentralen Elementen jüdischer Liturgie: implizit im Höre-Israël und im Anlegen der Tefillin, explizit in der Rezitation bestimmter Bibeltexte bei der Beschneidung und im Sabbatgottesdienst (57–61). Er folgert, die ständige Verwendung des Rituals als Ausdrucksmittel für „the fundamentals of covenant in Judaism“ habe es den Tannaiten ermöglicht, bei ihren „internal legal meditations“ das Bundesthema zu übergehen (62).

¹⁰¹ Vgl. unten, T. 169.

¹⁰² Vgl. dazu Sanders, Paul 92, Anm. 27: „For the purpose of our discussion we have focussed primarily on the election as exemplified by the redemption from Egypt, leaving aside the question of *when* God’s decisive choice was made.“ Warum?

¹⁰³ Damit wären wir in etwa bei Büchlers Bundesbegriff angelangt; vgl. oben, Anm. 94.

der „Bund“ impliziert die kommende Welt, Gottes Liebe zu Israel, sein Lohnen und Strafen, seine Barmherzigkeit, die Mittel der Sühne und das Angebot der Umkehr. Versteht man unter *solchen* Voraussetzungen jenes Königsgleichnis als Aussage über den „Bund“, so verkettet man es damit zugleich mit all diesen anderen Vorstellungen, von der vergeltenden Gerechtigkeit bis hin zur verheißenen Teilhabe an der kommenden Welt.¹⁰⁴ Man gewinnt beinahe den Eindruck, daß „Bund“ dann nur noch eine Chiffre dafür ist, daß die religiösen Überzeugungen der Tannaiten irgendwie miteinander zusammenhängen und zu dem Leben des Gläubigen in einer bedeutungsvollen Beziehung stehen. Und wenn es sich tatsächlich so verhielte, könnte man auf den Bundesbegriff verzichten. Doch liegen die Dinge anders, und genau das ist der springende Punkt: Der Bundesbegriff liefert Sanders ein Deutungsmuster, mit dem er nicht nur integriert, sondern auch festlegt und ausgrenzt. Darin liegt sicherlich ein gewisser Nutzen – die tannaitische Überlieferung wird überschaubar und verständlich –, aber auch eine noch größere Gefahr. Viele rabbinische Aussagen fügen sich zwanglos in das Modell ein, andere aber erhalten eine Eindeutigkeit, die sie außerhalb dieses Deutungsmusters nicht haben (jene etwa, denen zufolge eine einzige Tat die entscheidende sein kann), und manche sperren sich; sie werden entweder künstlich umgedeutet oder beiseite geschoben. Es ist letztlich dasselbe methodische Problem, das man von Webers „System“ oder Billerbecks Exkursen her kennt.

Und dennoch stellt „Paul and Palestinian Judaism“ einen Forschungsbeitrag dar, der auf lange Zeit den Maßstab setzen wird. Sanders hat die strittigen Kernfragen auf den Punkt gebracht, hierzu eine Fülle von rabbinischem Überlieferungsgut gesichtet, eine bei allen Vorbehalten doch faszinierende, in ihrer klaren Gedankenführung beeindruckende These aufgestellt und damit gegenüber einer den Schematismen von Weber und Bousset verhafteten – und dazu selten wohlwollenden – Interpretation rabbinischer Heilsvorstellungen eine unbedingt begrüßenswerte Gegenposition bezogen.¹⁰⁵

Älteren Modellen ist Sanders' Theorie vor allem darin überlegen, daß sie die Schwierigkeit, die ganz Israel verheißene Teilhabe an der kommenden Welt

¹⁰⁴ Den Belegen, die Schiffman und Segal (vgl. Anm. 100) für die Bundesvorstellung anführen, fehlt jene allumfassende Bedeutung, die Sanders ihr beilegt. Vgl. bes. Schiffman, *Understanding* 298, Anm. 2: „The close relationship between election and covenant which Sanders emphasizes cannot be substantiated from rabbinic sources which explicitly mention ‚covenant.‘“

¹⁰⁵ Einschneidende Korrekturen hat Sanders an seiner Theorie des Bundesnomismus bisher nicht vorgenommen. In seinem jüngsten Buch, *Judaism: Practice and Belief* (1992), hat er die Grundthesen in knapper Form wiederholt und, der Ausrichtung des Werks entsprechend, um einige Textbelege aus der Zeit des Zweiten Tempels (Philon, Josephus, Qumran usw.) ergänzt (260–278). Überraschenderweise erscheint nun auch Paulus als Theologe des Bundesnomismus (273f.); allerdings hatte Sanders bereits in „Paul and Palestinian Judaism“ bundesnomistische Züge bei Paulus entdeckt (511ff.). Es fällt allenfalls auf, daß Sanders der Frage der endzeitlichen Heilsteilhabe des Individuums (Auferstehung, Leben nach dem Tod, Teilhabe an der kommenden Welt) 1992 eine weit geringere Bedeutung beimißt, als er es noch 1977 getan hatte; vgl. *Judaism* 272f., 298–303.

mit dem jenseitigen Schicksal des Individuums in Einklang zu bringen, gar nicht erst aufkommen läßt. Während Billerbeck das Problem mit der Konstruktion eines zwischenzeitlichen Gehinnomgerichts überbrückte,¹⁰⁶ Urbach die Frage mehr oder weniger übergang und Sjöberg jeden Lösungsversuch ablehnte, sind für Sanders das Schicksal des Volks und das Schicksal des einzelnen von Anfang an ein und dasselbe. Denn der Ausschluß vom Heil ist nichts anderes als der Ausschluß aus Israel: „... ,those who sinned so greatly as to be denied a share in the future life also forfeited the name of Israelite“.¹⁰⁷

Werfen wir zum Schluß¹⁰⁸ auch einen Blick auf einen Beitrag von J. Neusner, sein 1987 veröffentlichtes Buch „Scriptures of the Oral Torah. Sanctification and Salvation in the Sacred Books of Judaism“.¹⁰⁹ Die Arbeit webt zwei ganz verschiedene Themen ineinander, zum einen die Beziehung, in die die Rabbinen ihre mündliche zur schriftlichen Tora setzten, und zum anderen das Leben nach dem Tode für das Individuum und das Heil am Ende der Zeiten für Israel, das heilige Volk Gottes (I). Uns braucht hier nur zu interessieren, wie Neusner das zweite der beiden Themen behandelt.

Neusner geht, und das ist das Besondere an seinem Ansatz, nicht von der Analyse einzelner rabbinischer Aussagen aus, sondern versucht, den Gesamtcharakter rabbinischer Schriften zu erfassen, um von hier aus die Frage nach deren jeweiligem soteriologischen Programm zu beantworten. Bei seinen sehr knappen Bemerkungen zur Tosefta (63f.), zum Talmud Yerushalmi (96–101) und zum Talmud Bavli (231f., 380–383) spielt das soteriologische Thema nur eine Nebenrolle. So bleiben noch die Mischna, der Traktat Avot, den Neusner als eine Schrift eigener Art von der Mischna unterscheidet (71), Beresit Rabba und Wayyiqra Rabba.

Das Hauptanliegen der Mischna sieht Neusner in der Heiligung Israels, „sanctification, understood as the correct arrangement of all things, each in its proper category, each called by its rightful name“ (57): „For the Mishnah makes a statement of philosophy, concerning the order of the natural world in its correspondance with the supernatural world“ (ebd., vgl. 9f., 25).¹¹⁰ Damit habe die Mischna auf ihre Weise die Frage beantwortet, die das jüdische Volk

¹⁰⁶ Vgl. oben, Anm. 26.

¹⁰⁷ Paul 149; Sanders zitiert hier zustimmend L. Finkelstein.

¹⁰⁸ Damit übergehen wir zahlreiche Beiträge, die unser Thema nur cursorisch behandeln oder nur in geringem Umfang rabbinische Quellen auswerten; vgl. Anm. 1. Neben den in Anm. 34 genannten Werken und den Arbeiten, die Sanders, Paul 33–59, diskutiert, sei jedoch hingewiesen auf: J.H. Weiss, Zur Geschichte der jüdischen Tradition (hebr., 1871–73), bes. I 208f., 211f., III 263f., 267, 274f.; G. Horowitz, The Spirit of the Jewish Law (1953); J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion (1972), bes. 170–178.

¹⁰⁹ Ndr. 1990 (BJS 207).

¹¹⁰ Zur Verwendung des Begriffs „sanctification“ bei Neusner vgl. auch aaO., 44. Neusner gebraucht diesen Terminus aber in anderem Sinne als die Mischna selbst, trotz einiger Bemerkungen auf S. 9, die das Gegenteil nahelegen scheinen. Die Mischna bedient sich zur Klassifizierung ihrer Gegenstände auch anderer Kategorien als der des Heiligen und Profanen; vgl. unten, Abs. 7.6.

nach der Zerstörung des Zweiten Tempels und der Niederlage Bar Kochbas wie keine andere bewegen mußte: „... if we have lost the Temple, have we also lost our tie to God? No, the Mishnah's authors reply, Israel remains God's holy people“ (10). Die Frage des Heils habe die Mischna bei ihrer Betonung der Heiligung nahezu übergangen (ebd.); doch zumindest auf eine Stelle weist Neusner hin, die „the issue of salvation“ (57) betreffe, nämlich mSan 10. Neusner zitiert den Text in voller Länge und gibt dazu auch einige Erläuterungen; in welcher Beziehung hier Heiligung und Heil zueinander stehen, sagt er allerdings nicht (vgl. 57–62).

In Mischna Avot spielen die Heiligung und das Heil des Volkes nach Neusners Einschätzung keine Rolle. Wo hier die Frage nach dem Sinn des Lebens gestellt werde, geschehe es in den Kategorien der diesseitigen und der jenseitigen Existenz des Individuums. Das Volk, seine gegenwärtige Geschichte und seine heilvolle Zukunft kämen nicht in den Blick (75). Anders in BerR und WaR: In diesen beiden Werken – und ebenso in den Talmuden – spiegelt sich nach Neusner die veränderte weltgeschichtliche Lage, der sich das Judentum seit dem 4. Jahrhundert stellen mußte, der allmähliche Aufstieg des Christentums zur römischen Staatsreligion. Durch den von christlicher Seite erhobenen heilsgeschichtlichen Anspruch herausgefordert, habe sich das Judentum gleichfalls auf seine Geschichte, seine endzeitlichen Hoffnungen und auf deren Grundlage, die von den Christen als das Alte Testament reklamierte schriftliche Tora, besinnen müssen (16–24, 26–38). So habe man sich dem Buch Genesis zugewandt, doch nicht als einem Bericht über Israels Vergangenheit, sondern als einer ‚Botschaft‘ für seine Gegenwart und besonders für seine Zukunft (156). In der Rivalität der Brüder Jakob und Esau habe man das gegenwärtige Verhältnis zwischen Israel und dem christlichen Rom wiederentdecken und sich auf diese Weise – die Unwandelbarkeit der Gesetze der Geschichte dabei voraussetzend – vergewissern können, daß Israel schließlich die Oberhand behalten würde und einer messianischen Heilszeit entgegengehe; so das soteriologische Konzept von BerR (155–205). Die ‚Botschaft‘ von WaR lautet ähnlich (214), knüpft aber im Unterschied zu BerR nicht an ein biblisches Geschichtsbuch an, sondern an eine priesterliche Schrift, deren Anliegen die Heiligung ist. Entsprechend modifiziert sich das soteriologische Programm: „In the very setting of sanctification we find the promise of salvation. In the topics of the cult and the priesthood we uncover the national and social issues of the moral life and redemptive hope of Israel“ (216).

Hinter Neusners Ausführungen über BerR und WaR steht die für uns wichtige und sicherlich zutreffende Beobachtung, daß die Tora für die Rabbinen auch in ganz anderer Weise soteriologisch bedeutsam war, als wir es bisher im Blick hatten: Sie verbürgt das Heil, indem sie – als die auch von den christlichen Gegnern anerkannte biblische Überlieferung – für Israel die unverbrüchlich gültige Verheißung bezeugt.

Im übrigen liegt die unbestreitbare Originalität dieser Neusnerschen Arbeit darin, daß sie einzelne rabbinische Schriften in ihrer Gesamtkonzeption zu er-

fassen¹¹¹ und in ihren jeweiligen historisch bedingten Eigenarten voneinander abzusetzen versucht. Nicht davon zu trennen ist allerdings auch die gravierendste Unzulänglichkeit des Buchs, das fast völlige Fehlen detaillierter exegetischer Analysen. In großem Wurf bringt Neusner die rabbinische Überlieferung auf einige wenige, klare Linien, doch die Vielfalt dieser Tradition geht dabei unter. Zwar füllt er Hunderte von Seiten mit rabbinischen Zitaten; was sie aber für seine Argumentation austragen, bleibt meist unklar. Texte, die seine Beobachtungen tatsächlich bestätigen, führt er in nennenswertem Umfang lediglich zu BerR an. Aber gerade aus BerR werden wir eine Reihe von Passagen zu besprechen haben, in denen das, was Neusner als das beherrschende Thema dieses Werkes ausmacht, nämlich die Geschichte Israels in einer nichtjüdischen Welt, gar keine Rolle spielt.¹¹² Ein Diktum wie das von mAv 3,14¹¹³ muß bei Neusners Charakterisierung des Traktates Avot notgedrungen außer Betracht bleiben. Ein Beispiel dafür, um wieviel präziser ein Ergebnis sein kann, wenn es unmittelbar aus exegetischer Arbeit gewonnen wird, gibt Neusner schließlich mit seiner Interpretation von yTaan 4,5 selbst (34–37).¹¹⁴

Angesichts dieser allgemeinen Unschärfe kann es kaum verwundern, daß Neusner die strenge Unterscheidung zwischen den verschiedenen Werken des rabbinischen Schrifttums überhaupt fallenläßt, wo er sich der Frage nach den Bedingungen zuwendet, unter denen Israel des verheißenen Heils teilhaftig wird: „The individual and the nation, Israel, should live a holy life now, so that the person in particular, and all Israel in general, may gain life eternal after death (for the individual) and salvation in the age to come (for the nation)“ (38).¹¹⁵ Heiligung hier und jetzt als Bedingung für das Heil in der Zukunft – damit charakterisiert Neusner „the documents of the oral Torah“ (ebd.) insgesamt.¹¹⁶ Hinter den differenzierten Resultaten der älteren Forschung, so gegensätzlich diese auch sind, bleibt Neusner damit zurück. –

¹¹¹ Dieses Programm hat Neusner auch in anderen Veröffentlichungen verfolgt, auf die er am Ende seines Buches, 384–387, hinweist und auf die er sich hier implizit zu stützen scheint.

¹¹² Vgl. unten, T. 28, 29, 30, 33, 39, 78, 104. Sachliche Verbindungen zu Neusners Thesen dürften sich dagegen von T. 1, 96 und 137 herstellen lassen.

¹¹³ S. unten, T. 165.

¹¹⁴ Wie problematisch Neusners Ansatz in diesem Punkt ist, zeigt auch seine Auseinandersetzung mit anderen Autoren; vgl. z.B. Neusner, *From Moore to Urbach and Sanders* (1986). Neusner wirft Sanders vor, er zitiere „all documents equally with no effort at differentiation among them“ (19), und zeigt anhand des Sifra, wie rabbinischen Schriften „attention on their own“ (ebd.) zu gewähren sei: „What Sifra wishes to say is this: Mishnah requires an exegetical foundation. ... To Sifra none of Mishnah’s major propositions is acceptable solely upon the basis of reason or logic“ (20). Vielleicht trifft diese Beobachtung zu, doch als Ausgangsbasis für eine kritische Beurteilung der Sifra-Interpretationen von Sanders, die jeweils von einzelnen Textpassagen ausgehen, vermag sie Neusner ganz offensichtlich nicht zu dienen.

¹¹⁵ Ähnliche Äußerungen finden sich aaO., 18, 30, 217 (zu WaR); vgl. auch 33 (zum Yerushalmi).

¹¹⁶ Möglicherweise nimmt Neusner aber hierbei die Mischna unausgesprochen aus; vgl. oben im Text.

Fassen wir zusammen. An einigen Kernpunkten seien noch einmal die wesentlichen Unterschiede zwischen den einzelnen Ansätzen benannt, der polemischen oder apologetischen Tendenzen der Autoren nun ganz ungeachtet.

1. Den *Sinn der Tora* sahen Weber und Billerbeck wie auch Marmorstein und Sjöberg darin, daß sie dem Menschen die Regeln vorgibt, nach denen er sich vor Gott Verdienst erwirbt: Er hält die Gebote, weil er dafür belohnt wird. Billerbeck bemerkte ferner auch, daß der Mensch durch eine Dankesschuld vor Gott zum Gehorsam verpflichtet sei. Die Gegenposition wurde am konsequentesten von Schechter, Moore und Urbach vertreten. Ihrer Ansicht nach hält sich der Mensch an die Tora, weil Gott es so verfügt hat. Für Schechter und Urbach hatte das Verhalten des Menschen gegenüber der Tora immerhin noch eine gewisse Bedeutung für sein Heil, Moore dagegen sah zwischen dem Gehorsam des Menschen und seiner Teilhabe an der kommenden Welt keinen Zusammenhang. Moore und Schechter betonten außerdem auch die ethische Bedeutung der Toragebote. Charakteristisch für diese Position ist die These, die Rabbinen hätten die Belohnung als Motiv für den Gehorsam geringeachtet oder verworfen.

Andere Autoren nahmen vermittelnde Positionen ein: Für Gfrörer und Bonsirven hatte die Tora sowohl einen ethischen als auch einen soteriologischen Sinn; Gutes zu tun und Gottes Anerkennung zu gewinnen war für sie im Grunde dasselbe. Auch Bousset beurteilte die Tora sowohl nach dem Kriterium der Sittlichkeit wie nach dem der Rechtfertigung, wenngleich sein Ergebnis lautete, daß sie weder zu dem einen noch zu dem anderen hinzuführen vermag. Sanders schließlich sieht die Pflicht zum Halten der Gebote in einem Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel begründet, im Rahmen dessen auch der Gehorsam eine soteriologische Bedeutung hat, doch nicht als Anhäufung verdienstlicher Leistungen, sondern als tatkräftige Bejahung der Bundesverpflichtung.

Manche wiesen auf den Charakter der Tora als einer Heilsgabe hin, vor allem Schechter, bei dem das Motiv der „Freude am Gebot“ eine wichtige Rolle spielte; auch Weber, Bousset und Bonsirven, bei denen dieser Gedanke aber rudimentär blieb. Bei Sanders erscheint er in abgewandelter Form: Die Tora ist für ihn nicht Vorbedingung, sondern konstitutiver Bestandteil der intakten Gottesbeziehung. Neusner schließlich hat aufgezeigt, inwiefern die Tora auch als Zeugnis für den unwandelbaren Sinn der Geschichte Israels von soteriologischer Bedeutung ist.

2. Der *Vergeltung* maßen fast alle Autoren entscheidende Bedeutung für das Schicksal des Menschen und seine Zukunft bei. Selbst Schechter sah die Teilhabe am ewigen Leben an die Bedingung eines Minimums an Gehorsamsleistung geknüpft. Nur Moore und Sanders trennten scharf zwischen Heil und Vergeltung; beide sahen in dem Vergeltungsgedanken ein Korrelat der göttlichen Gerechtigkeit und in rabbinischen Aussprüchen, die mit Höllenstrafen drohen, bloß eine erzieherische Maßnahme.

Unter denen, die dem Vergeltungsprinzip eine soteriologische Relevanz zuerkannten, machten allerdings einige, allen voran Sjöberg, darauf aufmerksam,

daß die vergeltende Gerechtigkeit nicht der ausschließliche Maßstab für Gottes Handeln am Menschen ist. Auch Urbach brachte die Rede auf Gottes Barmherzigkeit; etliche seiner Textbeispiele verrieten aber die Tendenz, ihr kein zu großes Eigengewicht zuzugestehen. Weber vertrat die extreme Ansicht, Gottes Gnade hänge grundsätzlich von der Vorleistung des Menschen ab, und in Billerbecks Exkursen spielte die Barmherzigkeit gar keine Rolle.¹¹⁷

3. Im Mittelpunkt der *Gottesbeziehung Israels* steht nach einhelliger Auffassung die Tora als das von Gott gegebene Gesetz. Einige sahen die Tora als Teil eines umfassenderen Zusammenhangs; für Schechter war dies die Königsherrschaft Gottes, für Moore daneben auch die göttliche Offenbarung, und für Sanders ist es der in mosaischer Zeit gegründete Bund.¹¹⁸ Moore und Sanders betonten darüber hinaus, daß sich Israels Gottesbeziehung einer göttlichen Gnadenwahl verdanke. Weber und Billerbeck thematisierten keine über die Tora hinausgehenden heilsbedeutsamen Aspekte der Gottesbeziehung. Mit der Erörterung der Vorstellung einer letzten Errettung aller Israeliten scheinen aber auch sie in dem Begriff „Israel“ eine Dimension von Heil erkannt zu haben.

Die, die Gottes Barmherzigkeit zu einem eigenen soteriologischen Thema erhoben, stellten sie zumeist einer am Gebot orientierten, streng vergeltenden Gerechtigkeit gegenüber. Eine extreme Position vertrat Sjöberg, der Gottes Barmherzigkeit auch dort noch wahrnahm, wo die Tora ignoriert wird, und das Vergeltungsprinzip sogar letztlich durch Gottes Liebe außer Kraft gesetzt sah, wo es um Israel, das auserwählte Volk ging. Ihm und anderen zufolge drückt sich Barmherzigkeit etwa auch in der Abmilderung strenger Urteile oder in der Annahme umkehrender Sünder aus. Sie ist aber in diesen Fällen auf den Gebotsgehorsam hingeordnet, weist also nicht notwendig auf eine die Tora als Forderung noch transzendierende Seite der Gottesbeziehung hin.

4. Die Frage, wie der Mensch *Anteil am Leben in der kommenden Welt* gewinnen könne – meist kurz mit dem Ausdruck „Heil“ bzw. „salvation“ zusammengefaßt – wurde verschieden beantwortet. Nach Gfrörer, Schechter, Marmorstein und Bonsirven führt das Tun der Gebote zum ewigen Leben, nach welchem Mechanismus auch immer. Neusner hat mit dem Begriff der ‚Heiligung‘ ebenfalls das Einhalten der Toragebote im Blick. Weber und Billerbeck zufolge erwirkt zunächst das Tun der Gebote ewiges Leben, in letzter Instanz aber auch die Zugehörigkeit zu Israel. Nach Moore ist allein diese entscheidend, ebenso nach Sanders, bei dem aber die charakteristische Einschränkung hinzukommt, daß sich die Zugehörigkeit zu Israel im Ernstnehmen der Bundesverpflichtung zu bewähren hat. Sjöberg konstatierte zwischen den Kriterien des Gebotsgehorsams und der Zugehörigkeit zu Israel einen unlösbaren Widerspruch.

Kaum weniger auffällig als diese Vielzahl von Antworten ist der Umstand, daß auf der anderen Seite etliche Autoren der Frage nach dem Leben in der

¹¹⁷ Vgl. aber oben, Anm. 69.

¹¹⁸ Ebenso für A. Büchler; vgl. oben, Anm. 94.

kommenden Welt nur eine untergeordnete oder überhaupt keine Bedeutung beimaßen. Urbach übergang sie im Grunde völlig, und Schechter, Moore und Marmorstein erwähnten sie nur beiläufig. In den Arbeiten Sjöbergs und Marmorsteins erschien das Erlangen der kommenden Welt lediglich als eines unter vielen prinzipiell gleichartigen Beispielen für Gottes Reagieren auf das Handeln des Menschen. –

In keinem dieser Punkte hat die Forschung also einen Konsens erzielt, wenn man von so allgemeinen Beobachtungen wie der, daß die Rabbinen die Einhaltung der Toragebote forderten oder der, daß sie an eine göttliche Vergeltung glaubten, einmal absieht. Viele Untersuchungen leiden entweder an ihrer polemischen oder apologetischen Befangenheit oder an einem verhängnisvollen Zwang zur Systematisierung, manche an beidem. Andere, denen man dies nicht unterstellen möchte, zeichnen sich in einzelnen, aber zentralen Fragen durch extreme Positionen aus, gegenüber denen auch deshalb Mißtrauen geboten ist, weil sie von niemand sonst geteilt werden; das gilt für Urbachs Ausblendung des jenseitigen Geschicks des Individuums ebenso wie für Moores strikte Trennung zwischen der Tora und der Teilhabe an der kommenden Welt. Einige Arbeiten schließlich, wie die von Sjöberg und Marmorstein, behandeln nur ein Teilgebiet rabbinischer Soteriologie. Eine erschöpfende und in jeder Hinsicht befriedigende Darstellung steht demnach noch aus. Auch die folgende Untersuchung wird sich, schon wegen der Fülle des Materials, auf einen Ausschnitt beschränken.

Um die bekannten, durch Polemik oder Apologetik oder den Zwang der Systematisierung bedingten Verzerrungen zu vermeiden, wird man bei einer Neubearbeitung von der apriorischen Verwendung von Deutungskategorien wie „Bund“, „Verdienstlehre“ oder „Werkgerechtigkeit“ absehen und stattdessen von den rabbinischen Texten selbst ausgehen müssen. Zwar wird man auf derartige Kategorien nicht völlig verzichten können, spätestens dann nicht, wenn die Analyse in die Frage nach Denkw Zusammenhängen übergeht, die das einzelne Textstück übersteigen. Die Ergebnisse der bisherigen Forschung, so disparat sie sein mögen, liefern hierfür hilfreiche Anhaltspunkte, und nicht zuletzt darin liegt ihr bleibender Wert. Doch mehr als eine heuristische Funktion darf solchen Deutungsschemata nicht zukommen. Sie müssen den Quellen gegenüber sekundär bleiben. Wenn sie sich an ihnen nicht verifizieren lassen, sind sie aufzugeben, und wenn ihnen nur einige Texte entsprechen, andere aber das Gegenteil besagen, so dürfen sie über dieses Maß hinaus nicht verallgemeinert werden. Nach allem, was anderthalb Jahrhunderte Forschung erbracht haben, sind von der rabbinischen Überlieferung zu unserem Thema höchst kontroverse Aussagen zu erwarten. Es wäre leichtsinnig und fatal, sich durch einseitige schematische Vorgaben, ob polemisch oder apologetisch oder sonstwie motiviert, den Blick auf diese Vielfalt schon im Ansatz zu versperren.

2. Die Existenz des Menschen und die Tora

2.1. Die Universalität der Tora

Wir beginnen mit einigen Texten, die von der Schöpfungsmittlerschaft der Tora handeln. Die Vorstellung ist in der frühen rabbinischen Literatur nicht häufig belegt, seltener jedenfalls, als es das Interesse, das die Forschung ihr und den verwandten Themen der Präexistenz der Tora und ihrer Identifikation mit der Weisheit stets entgegenbrachte,¹ vermuten läßt. Sie begegnet nur in BerR 1,1 (T. 1), mAv 3,14 (T. 165), SifDev 48 (T. 57) und einigen Parallelüberlieferungen. Allerdings zeigen auch diese wenigen Texte, daß die Vorstellung, die Tora habe Gott als Werkzeug zur Erschaffung der Welt gedient, dem rabbinischen Denken von jeher vertraut und selbstverständlich gewesen sein muß.

So heißt es in mAv 3,14: „Geliebt sind die Israeliten, denn es wurde ihnen das Gerät gegeben, mit dem die Welt erschaffen wurde.“ Dies wird in leicht veränderter Form wiederholt,² dann folgt ein Schriftbeweis. Doch dieser Vers – Prv 4,2 – illustriert nicht etwa die Rolle, die die Tora bei der Schöpfung spielte, sondern ihre Verleihung an Israel; der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft der Tora wird also als völlig selbstverständlich vorausgesetzt.³ Ähnlich verhält es sich mit SifDev 48. Hier wird gemahnt: „Wenn das Leben Belschazzars, der sich der Geräte des Tempels bediente – und sie waren profane Geräte! –, aus dieser Welt und aus der kommenden Welt ausgerissen wurde, um wieviel mehr wird (dann) das Leben dessen, der sich des Geräts bedient, mit dem die Welt erschaffen wurde, aus dieser Welt und aus der kommenden Welt ausgerissen werden!“ (T. 57D). Die Argumentation beruht auf einem Qal wa-chomer, und daß die Welt mittels der Tora erschaffen wurde, gehört zu dessen Prämissen, nicht zum Resultat.

Nach den Zuschreibungen zu urteilen, stammen diese beiden Stücke aus dem frühen oder mittleren 2. Jahrhundert; demnach dürfte die Vorstellung von der Schöpfungsmittlerschaft der Tora von Anfang an rabbinisches Gemeingut gewesen sein. Freilich kann dies kaum überraschen, denn die Identifikation der Tora mit der nach Prv 8,22ff. beim göttlichen Schöpfungswerk gegenwärtigen

¹ Aus der Literatur seit 1960: Hengel, *Judentum* 275–318; Goldberg, *Schöpfung*; Schäfer, *Geschichtsauffassung*; Schimanowski, *Weisheit* 216–221 u. 233–289; Weiss, *Kosmologie* 283–304; Zenger, *Weisheit* 53–56.

² Zu den textkritischen Problemen vgl. unten, T. 165.

³ Vgl. Hengel, *Judentum* 310.

Weisheit, für die Ausbildung dieser Vorstellung der natürliche Nährboden, war bereits in Sir 24,23 und Bar 4,1 ausgesprochen worden.⁴

Daß die Welt mittels der Tora erschaffen wurde, hat, wie die beiden Passagen zeigen, eminente Folgen: Zum einen ist es für Israel eine unvergleichliche Auszeichnung, daß gerade ihm dieses Schöpfungswerkzeug anvertraut wurde, und zum anderen muß der, der mit diesem Werkzeug umgeht, ihm angemessenen Respekt bezeigen; dem, der es mißbraucht, droht der ewige Tod.⁵ Die beiden Texte lassen übrigens keinen Zweifel daran, daß die Tora als das Werkzeug der Welterschaffung keine andere ist als die Tora, die Israel am Sinai verliehen wurde und die Israel zu halten verpflichtet ist.⁶

Die kosmologische Seite der Vorstellung beleuchtet BerR 1,1: Die Tora wird hier mit einem Bauplan verglichen, in den der Baumeister schaut, bevor er sich an die Arbeit macht, damit er weiß, wohin er Zimmer und Türen zu setzen hat. Das Gleichnis selbst ist der prägnanteste Teil dieses Midraschs. Es zeigt, daß die Tora hier als kosmische Ordnung verstanden wird, als das Weltgesetz, nach dem die Organisation alles Geschaffenen bis ins Detail geregelt ist.⁷ Wie eine konkrete Anwendung dieses Gedankens mutet es an, wenn es in TPsJ Gen 1,27 heißt, daß der Mensch aus 248 Gliedern und 365 Adern gebildet sei:⁸ Sie entsprechen den 248 Geboten und 365 Verboten der Tora.⁹ Mit M. Hengel kann man hier geradezu von einer „Toraontologie“ reden.¹⁰

⁴ Zur Identifikation von Tora und Weisheit in Sir 24 vgl. Hengel, Judentum 284–290; Weiss, Kosmologie 289f.; Zenger, Weisheit 50f.; Schimanowski, Weisheit 56f.; ferner Kückler, Weisheitstraditionen 37f.; Stadelmann, Ben Sira 228f. Zu Bar 4,1 vgl. Hengel, Judentum 307f.; Steck, Baruchbuch 154–156. Zur Verbindung von Weisheit und Tora im griechischsprachigen Judentum vgl. Klauck, 4.Makkabäerbuch 690f., Anm. zu 4.Makk 1,17. Auch die Rede vom ἄφθαρτον νόμου φῶς in SapSal 18,4 (Ziegler 160) scheint auf eine Präexistenzvorstellung schließen zu lassen; zurückhaltend jedoch Georgi, Weisheit Salomos 464f., Anm. z.St. – Schwächere Anklänge finden sich auch in anderen jüdischen Schriften der Zeit des Zweiten Tempels; vgl. Schnabel, Law, passim.

⁵ Die Gleichsetzung von Tora und Weisheit in Sir 24 implizierte offenbar bereits ähnliches; vgl. Hengel, Judentum 288f. und 308.

⁶ Vgl. Weiss, Kosmologie 285; Goldberg, Schöpfung 38; Hengel, Judentum 308; Schäfer, Geschichtsauffassung 36f.; Schimanowski, Weisheit 258 und öfter. Dagegen steht nach Philon von Alexandrien das mosaische Gesetz mit der Weltordnung zwar im Einklang, ist aber nicht mit ihr identisch; vgl. Myre, La loi de la nature 164f., 173f., 180f.; Reinhartz, Meaning 342f.

⁷ Zu den Berührungspunkten mit dem Schöpfungsgedanken Philons vgl. unten zu T. 1.

⁸ „Und Gott schuf den Menschen in seinem Bild, in der Gestalt Gottes schuf er ihn, mit 248 Gliedern, mit 665 (sic!) Adern (oder: Nerven, Sehnen) ...“ (BPM IV.1 9); statt בשרית ist wohl בשרית zu lesen, also 365 statt 665; vgl. Ginsburger, Pseudo-Jonathan 3 und Anm. 4 z. St.; vgl. hierzu auch den Hinweis auf mSan 4,5 bei Hengel, Judentum 316.

⁹ Die Vorstellung von den 248 Geboten und 365 Verboten der Tora kam wahrscheinlich erst in amoräischer Zeit auf; vgl. bMak 23b: „Rabbi Simlai trug vor: 613 Gebote wurden Mose gesagt, 365 negative (יְרֵאָה) nach Art der Tage der Sonne und 248 positive (עֲשֵׂה) entsprechend den Gliedern des Menschen.“ Siehe hierzu Bialoblocki, Gesetze 369f. In älteren palästinischen Quellen begegnet diese Vorstellung noch nicht; vgl. MkBahod 5 zu Ex 20,2 (HR 222, App.) und SifDev 76 zu Dtn 12,23 (Fs 141, App. u. Anm. z.St.) sowie Bialoblocki, Gesetze 370. – Zu PesK 12,1 (Mb 203) vgl. unten, Abs. 2.7. – In bMak 23b erscheint die

Ein weiteres Diktum, das der Tora eine kosmische Bedeutung beilegt, findet sich in mAv 1,2: „Auf drei Dingen steht die Welt: auf der Tora und auf dem (Tempel-)Dienst und auf den Liebeswerken.“ (T. 2). Hier geht es nicht um die Rolle, die die Tora bei der Gestaltung des Universums spielte, sondern um ihren ethischen Anspruch: Tempeldienst und Liebeswerke gelangen erst durch menschliches Handeln zur Verwirklichung, und wenn ihnen die Tora zur Seite gestellt wird, so muß für sie dasselbe gelten.¹¹ Dadurch gewinnt das Tun des Menschen selbst die kosmische Dimension der Tora, des Kultes und der Nächstenliebe: Die Welt wird nur Bestand haben können, solange der Mensch für diese drei Dinge Sorge trägt. Noch deutlicher sagt das ein Ausspruch, den die babylonische Gemara dem Amoräer R. Schimon ben Laqisch zuschreibt: „Was (bedeutet es), daß geschrieben steht: *Und es wurde Abend, und es wurde Morgen; der sechste Tag* (Gen 1,31)? Es lehrt, daß der Heilige, gepriesen sei er, mit dem Schöpfungswerk eine Bedingung verknüpfte und sprach: Wenn die Israeliten meine Tora annehmen, ist es gut, und wenn nicht, werde ich euch ins Urchaos (לְתוֹרָהּ וּבְרוּחָהּ) zurückschicken.“¹² Kosmische Bedeutung hat die Tora hier freilich nur im Rahmen einer formalen Bedingung. Daß die Gestalt der Welt selbst in irgendeiner Weise von der Tora geprägt sein könnte, wird nicht angedeutet. Als Schrifttext gibt die Tora hier nur den *Bericht* vom Schöpfungswerk; die aktiven Rollen bei der Erschaffung und Erhaltung der Welt fallen Gott und Israel zu. Entsprechendes gilt von einigen Aussagen, denen zufolge die Welt um der Tora willen (בְּזִכּוֹת הַתּוֹרָה) erschaffen wurde.¹³

Seinen abstraktesten Ausdruck gewinnt der Gedanke der Universalität der Tora in mAv 5,22 (T. 3): „Wende sie hin und wende sie her, denn alles ist in ihr ...“. Wie aus dem Kontext und aus der Aufforderung zu schließen ist, mit der das Diktum beginnt, ist hier an die Tora als Gegenstand des Studiums gedacht, nicht an ihren Part bei der Welterschaffung. Doch liegt das eine vom andern nicht allzu weit entfernt: Wenn die Tora schlechterdings *alles* enthält, was der Mensch wissen kann, so ist für ihn die Welt gar nicht anders als in Konformität mit diesem Wissen vorstellbar. Die Behauptung, die Tora sei der Plan, dem die

Vorstellung von den 248 Gliedern gegenüber der von den 248 Geboten als die ältere (vgl. schon mOhal 1,8), doch dürfte TP_sJ (s. Anm. 8) auch letztere bereits als geläufig voraussetzen, denn nur die komplementäre Vorstellung von den 365 Verboten kann es veranlaßt haben, daß den 248 Gliedern noch 365 Adern hinzugefügt wurden.

¹⁰ Hengel, *Judentum* 316; vgl. ebd. 311; kritisch dazu Schäfer, *Geschichtsauffassung* 37.

¹¹ Ähnliches beobachtet Goldberg zum Midrasch von den Dingen, die vor der Welt erschaffen wurden; vgl. Goldberg, *Schöpfung* 42f.

¹² bShab 88a, bAZ 3a, bAZ 5a; vgl. hierzu Schäfer, *Geschichtsauffassung* 37, und unten, T. 179, 181.

¹³ Vgl. BerR 1,4 (TA 7), BerR 1,10 (TA 9), BerR 12,2 (TA 99f.); hierzu Weiss, *Kosmologie* 285; Hengel, *Judentum* 312f. Das präpositional gebrauchte *בְּזִכּוֹת* hat zwar eine gewisse Bedeutungsbreite (vgl. etwa Sanders, Paul 183f.), doch „gemäß“, „nach Maßgabe von“ oder „vermittels“ bedeutet es für gewöhnlich nicht; hierfür wären *לִפְיֵי* oder *עַל יְדֵי* oder andere, präzisere Ausdrücke zu erwarten. – Vgl. die analogen Vorstellungen von der Erschaffung der Welt *בְּזִכּוֹת יִשְׂרָאֵל*, *בְּזִכּוֹת מֹשֶׁה*, *בְּזִכּוֹת מִשָּׁה* usw. in WaR 36,4 (Mg 847, s. App. z.St.); ähnliches bietet auch BerR 1,4 (TA 7).

Welt ihre Gestalt verdankt, wäre hierfür nur ein deutlicherer Ausdruck. Man darf den Ausspruch aber nicht in dieser Hinsicht überstrapazieren, denn im Vordergrund steht auch bei ihm wieder die ethische Implikation; er schließt: „... und weiche nicht von ihr, denn du hast kein besseres Maß als sie.“¹⁴ Wenn in der Tora alles gesagt ist, was für die Welt und den Menschen in irgendeiner Weise von Bedeutung sein kann, dann hat es keinen Sinn, sich mit anderem abzugeben. Bei der Tora zu bleiben und zu wissen, warum – darauf kommt es an. –

Vieles, was in den letzten Jahren über das rabbinische Toraverständnis gesagt und geschrieben wurde, können wir angesichts dieses Textmaterials mit vorbehaltloser Zustimmung wiederholen. Die Tora ist für die frühen Rabbinen „alles andere als ein ‚Bündel göttlicher Einzelanweisungen‘, sie ist die umfassende Ordnung für die Gemeinschaft von Gott, Kosmos und Menschheit“ (E. Zenger). Sie enthält „Gottes Weltenplan, sie zeigt die Welt, wie Gott sie und den Menschen in ihr will“ (A.M. Goldberg). Als das Ordnungsprinzip der Welt ist sie „(keine) überweltliche und überzeitliche Idee“ (P. Schäfer); sie ist vielmehr „stets und zugleich auch die den Menschen zum ethischen Handeln und zum kultischen Dienst verpflichtende Forderung Gottes“ (H.-F. Weiss). Da sie, Werkzeug der göttlichen Welterschöpfung, dennoch keine andere ist als jene „konkrete Torah, die Israel später am Sinai gegeben wurde“, ist die Weltordnung für die Rabbinen zugleich „Heilsordnung, eine Heilsordnung, die sich in der Gemeinschaft Gottes mit *Israel*, in der Geschichte also, verwirklicht“ (P. Schäfer).¹⁵

Können wir in diesem Zusammenhang von einer „soteriologischen“ Bedeutung der Tora reden? Sicherlich nur dann, wenn wir „Soteriologie“ hier im weitestmöglichen Sinn verstehen. Denn es geht hier nicht um Erlösung oder Errettung, um Sünde, gute Werke und Gottes Gerichtsurteil. Es geht vielmehr um die Gestaltung der Welt insgesamt, um Schöpfung und Geschichte, um die Geschichte Israels im besonderen, um menschliches Handeln und um menschliche Existenz. Es geht um die Grundlagen des Lebens: Leben wird durch die Tora überhaupt erst möglich.

¹⁴ Zu den textkritischen Problemen vgl. unten, T. 3.

¹⁵ Die Zitate stammen aus Zenger, Weisheit 55 (mit kritischer Anspielung auf eine Formulierung von U. Wilckens); Goldberg, Schöpfung 38; Schäfer, Geschichtsauffassung 36f.; Weiss, Kosmologie 286. – Goldberg, loc. cit., fährt fort: „... und mehr noch: Sie enthält schließlich noch ein letztes großes Einverständnis Gottes mit dem Verlauf der menschlichen Geschichte, die ja von Gott vorausgesehen war“. Er nimmt damit seine Interpretation des Midraschs von den Dingen, die vor der Welt erschaffen wurden, auf: Wenn Gott im voraus erschafft oder im Sinn hat, was erst später und durch menschliches Zutun Wirklichkeit wird, so bekundet sich eben darin das besagte Einverständnis mit der künftigen Geschichte.

Text 1: Bereshit Rabba 1,1 zu Gen 1,1 (TA 1–2)

- (A) *Am Anfang* (בראשית) *schuf Gott* usw. – R. Oschaja eröffnete (פתח)¹⁶: *Und ich war bei ihm אמון, und ich war Ergötzen* (Prv 8,30).
- (B) אמון (bedeutet) „Erzieher“; אמון (bedeutet) „bedeckt“; אמון (bedeutet) „behütet“. Manche sagen, אמון (bedeutet) „Hauptstadt“.
- (C) אמון (bedeutet) „Erzieher“, so wie du sagst: *wie ein Wärter (האומן) den Säugling trägt* (Num 11,12). – אמון (bedeutet) „bedeckt“, so wie du sagst: *die auf Purpur Gebetteten (האמונים)* (Thr 4,5). – אמון (bedeutet) „behütet“, so wie du sagst: *Und er war der Ziehvater (אומן) der Hadassa* (Est 2,7). – אמון (bedeutet) „Hauptstadt“, so wie du sagst: *Bist du besser als No-Amon ...?* (Nah 3,8), und wir übersetzen (dies auf Aramäisch):¹⁷ „Bist du besser als Alexandria, die Hauptstadt, die zwischen den Strömen liegt?“¹⁸
- (D) Eine andere Erklärung: אמון (bedeutet) „Baumeister“ (אומן). Die Tora spricht: Ich war das Handwerksgerät (כלי אמנות) des Heiligen, gepriesen sei er. – Baut, nach dem Brauch in der Welt, ein König von Fleisch und Blut einen Palast, dann baut er ihn nicht nach seiner eigenen Vorstellung (בדעת עצמו), sondern nach der Vorstellung eines Baumeisters, und der Baumeister baut ihn nicht nach seiner Vorstellung, sondern hat Pergamente und Tafeln, um zu wissen, wie er Zimmer und Türen macht. So schaute der Heilige, gepriesen sei er, in die Tora und schuf die Welt.
- (E) Und die Tora spricht: *Mit dem Erstling* (בראשית) *schuf Gott* (Gen 1,1), und „Erstling“ (ראשית) (bedeutet hier) nichts als „Tora“, so wie du sagst: *Der Herr erwarb mich als Erstling (ראשית) seines Weges* usw. (Prv 8,22).

Text. In einem Genizafragment¹⁹ und einigen weiteren Textzeugen²⁰ wird am Schluß (E) nach dem Zitat von Gen 1,1 derselbe Versteil aus Gen 1,1 nochmals zitiert, doch wird der Ausdruck *בראשית* jetzt *ביראשית* bzw. *בי ראשית* („durch mich, den Erstling“) buchstabiert, was die Eigenart dieser letzten Auslegung zusätzlich unterstreicht.

Kontext, Überlieferung. Die angeführte Auslegung ist die erste in Bereshit Rabba. Die exponierte Stellung verleiht ihr Gewicht, zumal, wie sich im Fortgang zeigt, dem Redaktor zu Gen 1,1 eine Fülle von Auslegungstoff zur Disposition stand.

Die Zuschreibung an R. Hoschaja, einen Amoräer der ersten Generation, der in Caesarea eine Schule unterhielt,²¹ wurde von der Forschung im allgemeinen akzeptiert. Nicht zuletzt hierauf beruhen seit W. Bacher weitreichende Vermu-

¹⁶ Vgl. aber Goldberg, Petiḥa, 37: „Leider kann auch die Bedeutung des Terminus פתח (sc. im Rahmen der Petiḥa) nicht ausgemacht werden.“

¹⁷ Zum rabbinischen Gebrauch von תגרם vgl. Veltri, Targum 111–113.

¹⁸ Vgl. TJon Nah 3,8 (Sperber III 457).

¹⁹ Sokoloff, Geniza Fragments of Bereshit Rabba. S. 77, Nr. 1. Hier fehlt auch die gesamte Auslegung von אמון als „Hauptstadt“ (in A und B), während sie in allen der von Theodor (App. z.St.) ausgewerteten Textzeugen belegt ist.

²⁰ Vgl. Theodor, App. z.St.

²¹ Vgl. Stemberger, Einleitung, 91.