

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 33 (1977)

Artikel: Torah und Messias : Versuch einer Interpretation der Geschichte des Judentums [Fortsetzung]
Autor: Neusner, Jacob
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960887>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

TORAH UND MESSIAS — VERSUCH EINER INTERPRETATION DER GESCHICHTE DES JUDENTUMS *

von Jacob Neusner

(Fortsetzung)

Aber, wie ich schon gesagt habe, die Pharisäer hielten daran fest, daß man auch außerhalb des Tempels, im eigenen Heim, die Gesetze der rituellen Reinheit zu befolgen habe, und zwar bei der einzigen Gelegenheit, auf die sie anwendbar sind, nämlich bei Tische. Sie hielten also daran fest, daß profane Nahrungsmittel, und demnach die gewöhnliche, alltägliche Nahrung, ebenfalls im Zustand ritueller Reinheit zu genießen seien, *wie wenn man ein Tempelpriester wäre*. Die Pharisäer nahmen deshalb für sich — und demzufolge gleichermaßen für alle Juden — den Status von Tempelpriestern in Anspruch und handelten so, wie Priester es ihrem Stand entsprechend zu tun hatten. Der Tisch jedes Juden in seinem eigenen Haus wurde demnach dem Tisch des Herrn im Tempel von Jerusalem gleichgestellt und das Gebot (Ex 19,6) : « Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein » wurde buchstäblich verstanden. Das ganze Land war heilig. Der Tisch jedes einzelnen hatte dieselbe Heiligkeit wie der Tisch, der dem Kult diente. Doch hielten sich zu jener Zeit nur die Pharisäer an diese Auffassung, und wenn nun ein Jude ungeweihte Nahrungsmittel so aß, wie wenn er ein Tempelpriester am Tisch des Herrn wäre, so kennzeichnete ihn das als Pharisäer, als Angehörigen einer Sonderrichtung.

Diese pharisäische Haltung war außerordentlich angemessen, als der Tempel nicht mehr bestand. Auf eine seltsame und paradox anmutende Weise hatten die Pharisäer diese Zeit schon vorweggenommen, indem sie so lebten, als ob sie Tempelpriester wären. Aber diese Vorwegnahme enthielt zugleich den Keim einer einschneidenden Umwälzung. Im Grunde ging es nämlich um das Problem des Geheiligten. Jedermann glaubte an Heiligkeit, an einen Gott, der einen Ort, den Tempel, ausgesondert hatte für das Geheiligte. Jeder wußte, daß es eine bestimmte magische Atmosphäre, eine Anzahl von Riten gab, die den einzelnen darauf vorbereiteten, dem Geheiligten zu begegnen. Was die Pharisäer vor 70 einhielten, war nicht ein bloßes Phantasiegebilde, sich wie Priester zu verhalten. Ihre Botschaft vor 70 war, daß das Geheiligte nicht auf den Tempel begrenzt bleibt, sondern daß das

Land heilig ist, daß das Volk heilig ist, daß der Boden heilig ist. Das Übernatürliche, das Geheiligte, — diese Eigenschaften sind nicht an einen einzigen Platz gebunden. Es sind Eigenschaften einer ganzen Gruppe. Das Volk ist heilig, nicht nur der Tempel. Das Leben des Volkes und nicht nur der Tempelkult ist der Heiligung fähig. Wie dienen die Priester Gott? Sie reinigen sich und bringen Opfer dar. Wie müßte das Volk Gott dienen? Es müßte sich reinigen, indem es sich durch ethisches und moralisches Verhalten heiligt. Die Menschen müßten Gott das Opfer eines zerknirschten Herzens bringen, wie es der Psalmist sagt (Ps 51,19), und sie müßten Gott in Treue und Liebe dienen, wie es die Propheten verlangten. Mit anderen Worten: die pharisäische Botschaft für die Zeit der Krise in ihrer seltsamen und begrenzten Art war es, in der Schrift jene Elemente wiederzuentdecken, welche den Gottesdienst in einem weiteren Sinn verstanden, als dies im Tempel üblich war. Ihre Methode — so zu leben, *als ob* man Priester wäre — enthielt eine Botschaft für alles, was die Juden in der Nachlese des messianischen Krieges hinterlassen hatten: der Tempel, der noch vorhanden ist, ist das Volk. Der überlebende heilige Ort ist das Heim und das Dorf. Der Kult ist das Leben der Gemeinschaft.

So weit, was die Pharisäer vor 70 betrifft. Was geschah nachher, das heißt nach diesem entscheidenden Augenblick, der in der Geschichte des Judentums durch die Zerstörung des Tempels von Jerusalem gekennzeichnet ist?

Eine Geschichte von einem führenden Rabbi, R. Jochanan b. Zakkai und seinem Schüler Jehoschua' b. Chananja, zeichnet in wenigen Worten die großen Linien von Jabne, den wichtigsten Umriß der pharisäisch-rabbinischen Betrachtungsweise der Zerstörung:

Einmal, als Rabban Jochanan b. Sakkai von Jerusalem kam, folgte ihm R. Jehoschua' und erblickte den Tempel in Trümmern. « Wehe uns », rief R. Jehoschua', daß der Ort, an dem die Ungerechtigkeiten von Israel gesühnt wurden, verwüstet ist! » — « Mein Sohn », antwortete Rabban Jochanan, « sei nicht betrübt. Wir haben eine andere Sühne, so wirkungsvoll wie diese. Und worin besteht sie? In den Taten der Liebe, wie gesagt ist (Hos 6,6): 'Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer' ».

(*Abot de-R. Nathan*, Kap. VI)

Wie sollen wir die geheimen Regeln über die rituelle Reinheit in Verbindung bringen mit dem allgemeinen Unglück, das die Erben der Pharisäer in Jabne ins Auge faßten? Welcher Zusammenhang besteht zwischen der rituellen Reinheit des « Königreichs von Priestern » und der Sühne der Sünden im Tempel?

Für Jochanan b. Zakkai war die Erhaltung des Tempels nicht Selbstzweck ; er lehrte, daß es andere Mittel zur Versöhnung zwischen Gott und Israel gab, so daß der Tempel und sein Kult nicht entscheidend waren. Was zählte wirklich im Leben des jüdischen Volkes ? Torah, Frömmigkeit. Für die Zeloten und Messianisten dieser Zeit aber war die Antwort : Macht, Politik und das Recht, unter einer eigenen Regierung zu leben.

Was war der Wille Gottes ? Werke der Liebe zu tun : « Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer » (Hos 6,6), das hieß für Jochanan : « Wir haben Mittel zur Versöhnung, die so wirksam sind wie der Tempel, nämlich Werke der Liebe zu tun ». Genau so willig, wie die Menschen Ziegel und Mörtel für die Wiederaufrichtung des Heiligtums beisteuern würden, sollten sie auch Entsagung, Selbsthingabe und Liebe beisteuern für den Bau einer geheiligten Gemeinde. Früher hatten die Priester behauptet, daß der Tempel überall sein sollte, sogar am häuslichen Herd. Jetzt lehrte Jochanan, daß größere Opfer als die früher im Tempel dargebrachten das Leben der Gemeinschaft kennzeichnen mußten. Wenn jemand etwas für Gott tun wollte in der Zeit, da der Tempel nicht mehr existierte, so mußte das Opfer im selbstlosen Mitleid bestehen. Der heilige Altar sollten nun die Straßen und Marktplätze der Welt sein, ganz so wie früher die Reinheit des Tempels auf den Straßen und Marktplätzen von Jerusalem beobachtet werden mußte. So hatten die Pharisäer gewissermaßen, indem sie die Gesetze ritueller Reinheit für die gewöhnlichen Juden zu einer Verpflichtung erhoben, in Wirklichkeit die Bedeutung des Tempels und seines Kults begrenzt. Die frühe Geschichte der pharisäischen Richtung hatte also die Voraussetzungen geschaffen für Jochanan b. Zakkais Antwort an Jehoschua' b. Chananja. Diese Antwort war eine natürliche Folgerung für jemanden, der in einer Bewegung großgeworden war, die auf dem allgemeinen Priestertum von ganz Israel gründete.

Das Symbol der Torah

Wir wollen uns nun der Definition dessen zuwenden, was der Glaube der Torah für das rabbinische Judentum ist. Dabei überprüfen wir einige der Gedanken, die wir bereits dargelegt haben, und wiederholen sie in systematischer Art.

Die zentrale Auffassung des rabbinischen Judentums ist der Glaube, daß die alten Schriften göttliche Offenbarung darstellen, jedoch nur einen Teil derselben. Auf dem Sinai gab Gott eine doppelte Offenbarung : den schriftlichen Teil, der allen bekannt ist, aber auch den

mündlichen, bewahrt von den großen Heroen der Schrift, durch Propheten verschiedenen Vorfahren in grauer Vergangenheit weiterüberliefert, schließlich ganz offen den Rabbis übergeben, die den palästinensischen und den babylonischen Talmud schufen. Die « ganze Torah » bestand also aus beiden, dem geschriebenen und dem mündlichen Teil. Die Rabbinen lehrten, daß die « ganze Torah » von David studiert, von Ezechiel vermehrt, von Esra zum Gesetz erhoben, in den Schulen und durch die Weisen jeder Periode der israelitischen Geschichte von Mose bis zur Gegenwart verkörpert worden war. Es ist das eine einzigartige, lineare Auffassung von einer Offenbarung, die, nur durch wenige bewahrt, die vielen betraf und imstande ist, zur gegebenen Zeit allen Erlösung zu bringen.

Weiter betrachtet die rabbinische Auffassung Mose als « unseren Lehrer », den ersten und das Urbild des idealen Juden. Das bedeutet, daß wer immer die Lehren des Mose, « unseres Lehrers », verkörpert, dadurch mit dem Willen Gottes konform geht, und nicht nur mit Gottes Willen, sondern auch mit *Gottes Weg*. Im Himmel studieren Gott und die Engel die Torah, genau so wie es die Rabbinen auf Erden tun. Gott legt Gebetsriemen an wie ein rabbinischer Jude. Er betet in rabbinischer Weise. Gott übt Werke der Barmherzigkeit, zu denen die jüdische Ethik aufruft. Er führt die Geschäfte der Welt entsprechend den Regeln der Torah, so wie es ein Rabbi in seinem Gerichtshof tut. Eine Auslegung der Schöpfungslegende lehrte, dass Gott beim Schöpfungswork in der Torah nachsah « wie ein Architekt in einem Plan » (*GenR X*) und die Welt in entsprechender Weise schuf.

Der Begriff der Torah hat viele Dimensionen. Er schließt die erstaunliche Tatsache ein, daß was immer der jüngste Rabbi durch seine Auslegung der Tradition zu entdecken bestimmt ist, ebenso einen Teil der dem Mose geoffenbarten Torah darstellt wie ein Satz der Schrift selber (*jMeg IV,1*). Es ist daher möglich, sogar an der Gesetzgebung teilzuhaben durch angemessene, logische Erforschung der Torah. Von Gott selbst — denn auch er erforscht die Torah und lebt in ihr — wird angenommen, daß er sich den gleichen Regeln der Auslegung unterwirft. Wenn ein irdischer Gerichtshof das Zeugnis, das durch Wunder des himmlischen gegeben wird, verwirft, würde Gott voll Freude ausrufen : « Meine Söhne haben mich übertroffen ! Meine Söhne haben mich übertroffen ! »

Mit einem Wort : vor uns steht ein mythisch-religiöses System, in dem sich Erde und Himmel entsprechen in der Torah — anstelle des Tempels —, als Verbindung und Modell für beide. Das himmlische Vorbild ist auf Erden verkörpert. Mose « unser Lehrer » ist das Modell

für den gewöhnlichen Weisen, der in Jerusalem, Pumbedita, Mainz, London, Lwow, Bombay, Dallas oder New York wohnt. Und Gott selbst nimmt an diesem System teil, denn es ist sein Bild, worin letzten Endes das kosmische Vorbild besteht. Der gläubige Jude stellt die Projektion des Göttlichen auf Erden dar. Ehre gebührt dem gelehrten Rabbi mehr als den Schriftrollen der Torah, denn durch seine Gelehrsamkeit und Logik kann er sogar den Inhalt der mosaischen Offenbarung verändern. Er *ist* die Torah, nicht nur, weil er ihr entsprechend lebt, sondern im besten Fall stellt er eine ebenso zwingende Verkörperung des himmlischen Modells dar wie die Torahrollen selbst.

Das letzte Element in der rabbinischen Auffassung von der Torah betrifft die Erlösung. Es nimmt vielerlei Formen an. Eine der Erlösungslehren hält fest, daß für den Fall, daß Israel nicht gesündigt hätte — das heißt nicht der Torah untreu geworden wäre —, die Heiligen Schriften mit der Eroberung des Israellandes ihren Abschluß gefunden hätten. Von dieser eschatologischen Zeit an und weiterhin hätte die geheiligte Gemeinschaft in ewigem Frieden unter dem göttlichen Gesetz gelebt. Das Beobachten der Torah erscheint so als die eigentliche Garantie der Erlösung. Aber auch das Gegenstück kommt vielfach zum Ausdruck. Israel hat gesündigt und deshalb hat Gott die Babylonier und die Römer gerufen, um den Tempel von Jerusalem zu zerstören. Aber in seiner Gnade würde er mit der gleichen Treue die Wohlfahrt des Volkes wiederherstellen, nachdem es durch sein Leiden und seine Reue die Folgen und die Ursache seiner Sünden gesühnt haben wird.

So kündigt die rabbinische Vorstellung von der Torah negativ und positiv von einer notwendigen Verbindung zwischen der Erlösung des Volkes und der Welt und dem Status der Torah in seiner Mitte. So würde zum Beispiel für den Fall, daß die Israeliten einen einzigen Sabbat genau nach allen Vorschriften beobachteten, sogleich der Messias kommen. Von besonderem Interesse ist hier die rabbinische Aussage, daß die Herrschaft der Heiden von der Sünde Israels abhängt. Würde Israel eine ganze und vollständige Wiedergabe der « Torah » und somit des Himmels bilden, dann käme die heidnische Herrschaft zu einem Ende. Sie würde aufhören, weil dann ganz Israel, wie jetzt schon einige wenige Rabbis, die schöpferischen Kräfte erlangen würde, die in der Torah enthalten sind. Genau so, wie Gott die Welt durch die Torah schuf, könnten heilige Rabbis jetzt eine geheiligte Gemeinschaft schaffen. Wenn Israel sich durch die Verkörperung der Torah, das heißt durch seine vollkommene Wiedergabe des Himmels, würdig erweist, dann wird das Ende kommen.

Es ist der Talmud, der diese « mündliche Torah » verkörpert, von der wir gesprochen haben, deren Studium das zentrale Anliegen des rabbinischen Judentums ist. Wir wollen uns nun den religiösen Konsequenzen des Studiums der Torah und des Talmuds zuwenden. Welches sind die theologischen Schwerpunkte des Talmudstudiums und des talmudischen Judentums ?

Der Talmud ist ein grundsätzlich nicht-geschichtliches, nicht-traditionelles Dokument. Er beruft sich nicht auf die Autorität der Vergangenheit, sondern auf die Autorität von Mose, unserem Lehrer, und auf die Autorität Gottes. Das talmudische Argument, wiewohl es von Generationen von Rabbis weitergesponnen wird, bezieht sich nicht auf die Autorität oder die Lebensumstände der früheren Generationen, sondern auf die zeitlosen und unpersönlichen Ursachen des normativen Charakters ihrer Regeln. Manchmal werden die an solchen Diskussionen Beteiligten namentlich angeführt, oder aber die interessantesten Auslegungen werden anonym mitgeteilt. Diese eleganten Gedankengänge werden nicht bestimmten Autoritäten zugeschrieben, denn für den Talmud sind weder Zeit noch Ort, weder Name noch Beschäftigung der Autorität, die hinter einer Untersuchung steht, von großem Interesse. Logik und Kritik sind nicht an bestimmte geschichtliche oder biographische Umstände gebunden. Deshalb werden auch die Regeln eines geordneten, zuchtvollen und heiligen Lebenswandels nicht auf die Persönlichkeiten oder die Lebensumstände der Männer zurückgeführt, die diese Regeln festlegten oder entdeckten.

Talmudisches Denken ist historischer und psychologischer Interpretation entgegengesetzt, weil es Abstraktion und Ordnung in den konkreten, permanenten Problemen des täglichen Lebens bevorzugt. Was zählt, ist allgegenwärtige, vorherrschende und durchdringende Vernunft. Der Gegenstand der Vernunft ist zweifach beschaffen : er ist in erster Linie die Kritik des Gegenstands, entsprechend den grundsätzlichen Ordnungsprinzipien, zweitens aber der Nachweis vom Dasein transzendenter Überlegungen in alltäglichen Angelegenheiten. Streitfragen über Alltägliches verbinden sich nicht immer mit transzendenter Interesse für das Geheiligte, aber es sollte zumindest so sein. Denn das letzte Ziel ist herauszufinden, wie sich die Ordnung einer gut geregelten Existenz und korrekter Beziehungen entdecken läßt. Die vorherrschende Haltung ist vollkommener Ernst (und nicht nur scheinbare Feierlichkeit) gegenüber dem Leben, den Absichten und den Taten des Menschen.

Die Voraussetzung für die talmudische Lebensauffassung ist, daß Ordnung besser ist als Chaos, Überlegung besser als Laune, Entschei-

ding besser als Zufall, Überlegungsfähigkeit und Vernunft besser als Gedankenlosigkeit und Gewalt. Die einzig zulässige Kraft ist die Macht der durchdringenden Logik, stets geschärft durch die Zucht des Alltagslebens. Die Bemühung des Rabbis geht dahin, die zwischenmenschlichen Beziehungen so zu regeln, daß alles verständlich, gut geordnet, glaubhaft und geheiligt ist. Der Talmud tritt ein für die vollkommene Intellektualisierung des Lebens, das heißt für die Unterwerfung des Lebens unter verstandesmäßige Erforschung. Nichts ist zu trivial, als daß es nicht mit einem begrifflichen, abstrakten Prinzip in Verbindung gebracht werden könnte. Wenn der Platz einer Serviette oder das Händewaschen einer kritischen Analyse unterworfen werden, was kann dann von der strengen Untersuchung durch den Talmud zu weit entfernt sein? Aber die Art der Untersuchung ist nicht nur Menschensache. Der Mensch ist nach Gottes Ebenbild erschaffen. Und der Teil des Menschen, der Gott entspricht, ist nicht körperlich. Er ist das, was den Menschen vom Tier unterscheidet: der Geist, das Bewußtsein. Wenn der Mensch seinen Geist gebraucht, dann handelt er wie Gott.

Die ausschließliche Beschäftigung des Talmuds mit vereinheitlichenden Wahrheiten ist seine hauptsächlichste Disziplin. Aber diese Disziplin stammt nicht von der Vorstellung einer einigenden Ordnung in der natürlichen Welt. Sie kommt vielmehr von den Belehrungen, die die Torah in übernatürlicher Weise gibt. Die Weisen betrachten die Torah nicht als ein Gemisch von Quellen und Gesetzen verschiedenen Ursprungs, sondern als einziges, einheitliches Dokument, als eine Gesetzessammlung, die einen ihr zugrundeliegenden ordnenden Willen wiederspiegelt. Die Torah zeigt, wie die Dinge sein sollten, ob es nun der Art und Weise, wie sie in Wirklichkeit getan werden, entspricht oder nicht. Die Ordnung stammt vom Plan und Willen des Schöpfers der Welt, als Grundlage aller Wirklichkeit. Die Torah wurde von den Rabbis des Talmuds in der Form des Planes eines Architekten für die Wirklichkeit ausgelegt: Gott hat in der Torah nachgesehen und dann die Welt erschaffen, gerade wie ein Architekt bei der Errichtung eines Gebäudes seinem Plan folgt. Eine einzige ganze Torah — in zwei Ausdrucksformen natürlich, mündlich und schriftlich — liegt der einen, nahtlosen Wirklichkeit der Welt zugrunde. Die Suche nach den Singularitäten, die in den Pluralitäten der alltäglichen Welt verborgen sind, die Annahme, daß eine einzige Sache offenbar wird in vielen Dingen, — dies stellt in intellektueller Form die theologische und metaphysische Vorstellung von dem einen, einzigen Gott dar, dem Schöpfer von Himmel und Erde, dem Offenbarer der einen, vollständi-

gen Torah, dem Garanten der Einheit und des letzten Sinnes aller menschlichen Taten und Ereignisse, die zusammen die Geschichte ausmachen. In dieser Hinsicht verbindet der Talmud die privaten Handlungen mit einem größeren Modell und gibt kleinen, einzelnen und alltäglichen Verrichtungen einen weiten und allgemeinen « Sinn ».

Hinter dieser Auffassung von der einigenden Funktion der Vernunft und der integrierenden Kraft der Kritik steht die Überzeugung, daß Gott das Urbild für den menschlichen Geist darstellt und daß deshalb der Mensch, wenn er die Gesetze der Torah durchdenkt, zu Gottes Absicht und Plan durchdringen kann. Die Rabbis des Talmuds glaubten, die Torah so zu studieren, wie Gott es im Himmel tut, ihre Schulen waren so geführt wie die « Akademie in der Höhe ». Sie erfüllten die Riten, geradeso wie Gott Riten erfüllt, indem sie Schaufäden trugen, wie er es tut, indem sie Gebetsriemen anlegten, wie Gott Gebetsriemen anlegt. Indem sie die Torah studierten, betrachteten sie das himmlische Urbild, von Gott « in seinem Bild » offenbart und überliefert durch Mose und die Propheten bis herunter auf ihre eigenen Lehrer. Wenn die Rabbis des Talmuds die göttlichen Lehren des Mose (den sie « unseren Lehrer » nannten) studierten und in die Tat umsetzen, so geschah das, weil die Ordnung, die sie den irdischen Dingen auferlegten, auf Erden die Ordnung nachbilden sollte, die sie vom Himmel her erkannt hatten, den vernunftgemäßen Aufbau der Wirklichkeit. Die Torah ist es, die die Absicht Gottes offenbart, die Prinzipien, nach denen er die Wirklichkeit schuf. So heißt die Torah studieren auch nicht einfach Gott nachahmen, der dasselbe tut, sondern es ist ein Weg, um Gott zu erfassen und die Heiligung zu erlangen. Die Arten der Beweisführung sind heilig, denn sie führen von der Erde zum Himmel, was Gebet, Fasten und Selbstverleugnung nicht tun können. Vernunft ist der Weg, Gottes Weg, und ein heiliger Mann ist deshalb derjenige, der fähig ist, klar zu denken und tief in die Geheimnisse der Torah einzudringen, besonders auch in ihre so alltäglich anmutenden Gesetze. Im großen Gesamtzusammenhang gesehen enthalten diese Alltäglichkeiten Offenbarung.

Der Wiederaufbau einer gangbaren kulturell-religiösen Existenz ist das Ergebnis des nächsten halben Jahrhunderts, denn zwischen 70 und etwa 120 — wir wissen das aus der Rückschau — wurden eine Anzahl von Elementen der religiös-kulturellen Struktur der Zeit vor 70 zu einer neuen Synthese zusammengefügt, der Synthese, die wir jetzt das rabbinische Judentum nennen. Als Antwort auf das Unheil der Zerstörung nahm das rabbinische Judentum Gestalt an, und sein Erfolg lag in seiner Fähigkeit, den Anspruch zu erheben, daß die

Dinge sich gar nicht verändert hätten — daher die Behauptung, daß Mose « unser Lehrer » gewesen sei —, weil ja gerade die Zerstörung des Tempels zur Bestätigung und Rechtfertigung des neuen Systems wurde. Das rabbinische Judentum erhob Anspruch, daß es möglich sei, Gott nicht durch Opfer, sondern durch Torahstudium zu dienen. Ein Priester ist verantwortlich für das Leben der Gemeinschaft, — aber ein neuer Priester, der Rabbi. Die alten Sündopfer können sehr wohl noch dargebracht werden, nämlich durch Werke der Liebe. Und nicht nur das : wenn wirklich das gesamte jüdische Volk die Lehren der Torah vollkommen in die Tat umsetzen wird, dann wird auch der Tempel wieder aufgebaut werden. Genauer gesagt, der Tempel wird wiederhergestellt gemäß den Richtlinien, die in der Torah dargelegt sind, das heißt in der ganzen Torah des Mose, in der Torah, wie sie von den Rabbis gelehrt wird. Und, wie die Propheten und Geschichtsschreiber zur Zeit der ersten Zerstörung, so behaupten die Rabbis auch weiterhin, daß der Tempel zerstört worden sei, weil das Volk gesündigt, nämlich die Torah nicht gehalten habe. So wurde das Unheil selbst dazu verwendet, die rabbinische Lehre zu rechtfertigen und ihre Wahrheit zu bestätigen.

Wir wollen nun Distanz beziehen zu dieser Synthese und uns fragen : Wie wurde das alles zusammengefügt ? Welches sind die wichtigsten Elemente ? Welche Richtungen und Bewegungen aus der Zeit vor 70 werden durch diese Elemente vertreten ? Zwei wesentliche Bestandteile der Synthese von Jabne sind zu unterscheiden : erstens die Schwerpunkte des Pharisäismus vor 70, und zweitens der Wert des Schriftgelehrtenstandes vor dieser Zeit. Beim ersten Element lag die Betonung auf der allgemeinen Innehaltung des Gesetzes, so daß jeder Jude verpflichtet ist, das zu tun, was normalerweise nur die Elite — die Priester — erfüllen kann. Der Pharisäismus vor 70 legte den Akzent auf die allgemeine Beobachtung des Gesetzes. Die zweite Komponente stammt von den Schriftgelehrten, deren Berufsideal das Torahstudium und die Schlüsselstellung des Gelehrten innerhalb des religiösen Systems betonte.

Das nicht vorauszusehende entscheidende Element in der Synthese von pharisäischer Betonung umfassender Gesetzesbefolgung — einschließlich der Ritualgesetze — und schriftgelehrter Betonung der Gelehrsamkeit ist es, was das rabbinische Judentum auszeichnet : die Überzeugung, daß die Gemeinschaft jetzt anstelle des Tempels getreten ist. Der Untergang des Kultes bedeutete schließlich doch nicht das Ende des Kollektivlebens Israels. Was überlebte, war *das Volk*. Der Genius des rabbinischen Judentums war es, zu erkennen, daß

das Volk in seinem eigenen Gemeinschaftsleben den Tempel ersetzen könne.

Deshalb mußte das Volk geheiligt werden, wie der Tempel heilig gewesen war, und das Gemeinschaftsleben des Volkes mußte geheiligt werden als Ersatz für das Verlorene. Das rabbinische Ideal hielt in Zukunft daran fest, daß der Rabbi seinen Dienst als neuer Priester tut, daß das Torahstudium die Tempelopfer ersetzt, und Werke der Liebe waren der gemeinschaftliche Ersatz für die Sühnopfer, das heißt ein persönliches Opfer trat jetzt an die Stelle der Tieropfer.

Wir haben nun den Weg betrachtet, auf welchem das rabbinische Judentum Gestalt annahm. Wir kennen sein zentrales Symbol, die Torah, und wir haben eine gewisse Vorstellung von der Bedeutung dieses Symbols, von den Einrichtungen, dazu geschaffen, es zum Ausdruck zu bringen: die Betonung des Lebens mit der Torah. So verstehen wir auch, daß die Rabbis ihre Auffassung von der Torah durch Gelehrsamkeit im weitesten Sinn des Wortes ausdrückten.

(Wird fortgesetzt)

* *The Merrick Lecturers for 1974-1975*, Ohio Wesleyan University, January 26-28, 1975.
Deutsche Übersetzung aus dem Amerikanischen von Frau Eva Naegeli-Köhler.