

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

**Artikel:** Der gerechte ist der Grund der Welt  
**Autor:** Goldberg, A.M.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-960889>

#### **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:** 14.02.2026

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

## DER GERECHTE IST DER GRUND DER WELT

von A.M. Goldberg

Im Traktat Hagiga des palästinischen und des babylonischen Talmuds beginnt das 2. Kapitel mit den Worten : *en dorschin*, d.h. man trägt nicht öffentlich vor. Dieser Text handelt von den Gegenständen, über welche öffentlich nicht gelehrt werden soll, nämlich das *ma'asse bereschit*, das ist das Werk des Anfangs oder die Kosmogonie und *ma'asse merkaba*, die Beschreibung der Himmel und des göttlichen Thrones, welche ihren Ausgang in der Vision des Ezechiel hat und der bei den Gnostikern die Beschreibung des Pleromas entspricht. Dieser Abschnitt ist eine der wichtigsten Quellen für diese beiden Gegenstände der mystischen Spekulation bei den Rabbinen. Aber der Text, der zum Teil authentische Stoffe aus den Kreisen der Merkabamystiker tradiert<sup>1</sup>, ist durch die Redaktion der Rabbinen zur Polemik geworden gegen jene, welche vorwitzig über Dinge nachdenken und sprechen, die ihrer Einsicht und Erkenntnis entzogen sind. Und so lernen wir hier weniger über die indizierten Gegenstände als über die antithetischen Aussagen, welche ihnen von den Rabbinen entgegengesetzt wurden.

Zu diesen Gegenständen mystischer Spekulation gehört auch ein bestimmtes Weltbild, nämlich eine Unterwelt mit den Wassern der Urflut, des *Tehom*, darüber die Erde auf Säulen stehend, darüber wieder wölben sich die Himmel Gottes. Dieses Bild entsprach im wesentlichen auch den allgemeinen Vorstellungen jener Zeit, aber für die Rabbinen war es eher selbstverständlich, dieses Bild auch noch aus der Schrift zu erschliessen, ist doch die Schrift die Quelle allen Wissens. Im palästinischen Talmud (Hagiga 2, 1) heisst es :

« R. Jehuda b. Pasi trug lehrend vor : Zu Beginn war die Welt Wasser in Wasser. Was ist der Beweis ? » « Und der Geist Gottes schwebt über den Wassern » (Gen 1, 2).

Rabbi Jehuda b. Pasi wollte damit sagen, dass ein Teil des Wassers

schon von Anfang an dazu bestimmt war, nicht Wasser zu bleiben. Er fährt fort :

Und wiederum machte er daraus Schnee, denn es heisst (Ps 147, 16) : « Der sein Eis hinwirft wie Wollflocken. » Und wiederum machte er daraus Erde (denn es heisst Job 37, 6) : « Der zum Schnee spricht : Werde Erde ! » (so im Sinne des Midrasch zu übersetzen).

Und die Erde steht auf dem Wasser (wie es Ps 136, 6 heisst) : « Der die Erde über das Wasser breitet. » Und das Wasser steht auf den Bergen, (wie es Ps 104, 6 heisst) : « Auf den Bergen steht das Wasser. » — Und die Berge stehen auf dem Wind, (denn es heisst Amos 4, 13) : « Denn da, er bildet Berge und schafft den Wind. » — Und der Wind hängt am Sturmwind, (wie es Ps 148, 8 heisst) : « Und der Sturmwind, der sein Wort ausrichtet. »

Und den Sturmwind, den machte der Heilige, gesegnet sei Er, wie eine Art Kamee, und die ist an seinem Arm befestigt, denn es heisst (Deut 33, 27) : « Und darunter die Arme der Welt. »

Dieser Text wird R. Jehuda b. Pasi (d.i. R. Simon b. Pasi) zugeschrieben, einem palästinensischen Amoräer der 4. Generation. Der so vorgetragene Lehrstoff ist alles in allem aber sehr viel älter ; es geht hier nur um den tadelnswerten Vortrag dieses Mannes. Der Text nämlich soll ein Lehrbeispiel für das *ma'asse bereschit* sein, ein polemisches Lehrbeispiel wohl, denn diese Weise des Vortrags konnte nur zu leicht missverstanden werden.

Der Text entwirft uns ein Bild der Welt, wie es auch ausserhalb Israels verbreitet war. Neu ist hier nur der kühne Schluss : « Die Erde hängt wie eine Kamee, wie ein Amulett, am Arm Gottes ». <sup>2</sup> Dieses Bild ist die Konkretisierung des Verses Deut 33, 27 : « Und darunter die Arme der Ewigkeit », *sero'ot 'olam*, was man im Mittelhebräischen schon als « die Arme der Welt » verstehen konnte, da der Terminus *'olam* sowohl die Zeit als Ewigkeit wie auch den Raum bezeichnet.

Der Text des palästinischen Talmuds zeichnet ein ganz konkretes Bild der Welt, eine rudimentäre Kosmologie, trotz der theologischen

Pointe des Schlusses. Die Redaktoren des babylonischen Talmuds (Hagiga 12b) nahmen diesen Text auf und verbanden ihn redaktionell mit weiteren Sätzen zu einer *Sugja*. Der Text wird eingeleitet durch ein Logion des R. Josse bar Halaphta,<sup>3</sup> eines Tannaiten der 3. Generation :

Wehe den Geschöpfen, die da sehen und doch nicht wissen, was sie sehen, die da stehen und nicht wissen, worauf sie stehen ! Die Erde, worauf steht die ? Die Erde steht auf den Säulen, denn es heisst Job 9, 6 : « Er erregt die Erde aus ihrem Ort, dass ihre Säulen erzittern. » Und die Säulen (stehen) auf dem Wasser, denn es heisst (Ps 136, 6) : « Der die Erde über das Wasser breitet... »

Und hier folgt nun die Kosmologie, wie im palästinensischen Talmud. Der Redaktor (?) des babylonischen Talmuds fügt ein Element ein, das im palästinischen Talmud offensichtlich gefehlt hat, nämlich die Säulen, auf denen die Welt steht.

R. Josse nimmt das kühne, fast mythische Bild von den Armen Gottes auf. Aber in der Lehre R. Josses, wie wir sie aus anderen Aussprüchen kennen, hat sich dieses Bild längst aufgelöst. Wenn es hier noch konkret zu sein scheint, dann nur deshalb, weil dieses Bild von den Armen Gottes, welche die Welt halten, bereits Teil einer Tradition war, mit welcher R. Josse sich im übrigen entschieden auseinandersetzt. Es war nämlich R. Josse, der der alten Gottesbezeichnung *hamaqom* eine ganz neue Bedeutung gegeben hat. Er sagte : « Warum wird Gott *hamaqom*, das ist der Ort, genannt ? Weil er der Ort der Welt ist, und nicht die Welt sein Ort. »<sup>4</sup> Nach R. Josse bedarf Gott der Welt nicht, um einen Ort zu haben. Wenn aber Gott der Ort der Welt ist, ist der Mensch überall auf der Welt am Ort Gottes. R. Josse sucht also nicht einen Ort Gottes ausserhalb der Welt, er sucht einen Ort der Welt, und der Ort der Welt ist Gott. So wird der Raum der Welt in bezug auf Gott unwesentlich, d.h. für Gott ist diese Welt nicht räumlich. Und so erhält der Weheruf R. Josses seinen eignen Sinn : Der Mensch steht, und er weiss nicht worauf er steht. Er steht am Ort Gottes, wo immer er ist. Die Hände Gottes, welche die Welt halten, werden so zur Metapher.

R. Josse hebt aber auch die qualitativen Unterschiede von oben und unten auf und zugleich die Ansätze zum dualistischen Denken, welche sich daraus ergeben könnten. Er bleibt damit ganz auf dem Boden der biblischen Gottesvorstellung, nach welcher die Unterwelt Gott nicht entzogen ist ; auch in der Unterwelt bleibt der Mensch noch vor Gott, so wie der Psalmist (139, 8) sagt : « Bettete ich mich im Gruftright, auch dort bist du ! » Und eben dies sagt auch R. Josse : « Der Mensch steht und weiss nicht, worauf er steht. » Er löst das kosmologische Weltbild also nicht durch ein anderes ab, die Welt bleibt auch für ihn die gleiche, nämlich eine Platte, die auf Säulen steht, er hebt nur die Relevanz des kosmischen Raumes im Verhältniss zwischen Gott und Mensch auf. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist immer unmittelbar, unabhängig vom Raum. Der Kosmos steht nicht zwischen Mensch und Gott, weder unten noch oben, überall steht der Mensch am Ort Gottes.

Das Logion R. Josses erhält dann sein eigenes Gewicht durch die

redaktionelle Weiterführung des Textes im babylonischen Talmud. Dort heisst es im Anschluss :

Die Weisen sagen : Auf zwölf Säulen steht sie (die Welt), denn es heisst (Deut 32, 8) : « Der die Grenzen der Völker aufstellt nach der Zahl der Söhne Israels » (und das sind zwölf).

Und manche sagen : Sieben (Säulen sind es), denn es heisst (Prov 9, 1) : « Sie (die Weisheit) hieb ihre Säulen aus, sieben. »

R. Elasar b. Shammua sagt : Auf einer Säule steht sie, und *Zaddiq*, Gerechter, ist ihr Name, denn es heisst (Prov 10, 25) : « Der Gerechte ist der Grund der Welt. »

Der Vers Prov 10, 25 will in seinem ursprünglichen Sinn nur sagen, dass der Gerechte Bestand hat wie ein ewiger Grund. R. Elasar ben Shammua liest ihn allerdings anders. Indem er *'olam* nicht mehr als « ewig » versteht, sondern als die Welt, gibt er dem Schriftvers einen neuen Sinn.

Das Diktum von R. Elasar ben Shammuas, einen Schüler Aqibas und Zeitgenossen R. Josse b. Halaphtas, enthält, für uns wenigstens, eine paradoxe Wendung. Eben war noch von den konkreten Säulen der Welt die Rede, sieben oder zwölf, und plötzlich wird diese Säule in einem Kurzschluss der Folgerung zur Person. Solche paradoxen Wendungen sind weit weniger witzige Kurzschlüsse des Denkens als es den Anschein hat. R. Elasar stellt die Voraussetzungen in Frage : Steht diese Welt, weil sie Säulen hat, d.h. in einer fraglosen natürlichen Gesetzlichkeit, oder steht sie nicht etwa, weil sie von Gott gehalten ist ? Und wenn Gott sie hält, warum hält er sie und für wen hält er sie ? R. Elasar sucht einen moralischen Grund der Welt, und er findet ihn im Gerechten.

Sicherlich kam diese Wendung für die frühen Hörer dieser Worte nicht wirklich überraschend. Die zwölf Säulen, welche die Weisen nennen, orientieren sich im Schriftbeweis an den zwölf Stämmen Israels. Die Weisen wollten wahrscheinlich sagen, dass die Welt um der Gesamtheit Israels willen besteht.<sup>5</sup> Und die sieben Säulen, welche von « manchen » genannt werden, könnten sieben geschichtliche Einzelpersönlichkeiten bezeichnen, wie sie z.B. in den Pseudoclementinen genannt werden (CXVIII, 14) nämlich Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Moses. Und an anderer Stelle<sup>6</sup> lesen wir von einer Schwurformel, welche lautet : « Der die Welt auf drei Säulen

gestellt hat, auf Abraham, Isaak und Jakob. » Dann wäre der Schluss- teil dieses Textes eine kurze Erörterung über die Frage gewesen : Besteht die Welt um Israels willen, besteht sie um des Verdienstes bestimmter Personen der Geschichte willen, oder besteht sie um des einen Gerechten willen, den es immer geben muss.

Diese Ansichten schliessen einander nicht aus, zeigen aber doch verschiedene Evaluierungen dessen, was den Bestand der Welt rechtfertigt. Nach den anonymen Weisen, den *Hakhamim*, ist es die Gemeinschaft Israels, die geschichtliche und die gegenwärtige, welche den Bestand der Welt rechtfertigt. Nach der anonymen abweichenden Meinung « manche sagen » sind es wahrscheinlich die einzelnen grossen Gerechten der Geschichte. Das würde bedeuten : auch wenn die Gemeinschaft den Bestand der Welt nicht rechtfertigt, so haben doch schon Gerechte gelebt, welche vor Gott so grosses Wohlgefallen gefunden haben, dass die Welt allein um ihretwillen bestehen kann. Das ist das Motiv des Väterverdienstes, der *sakhut awot*, dass Gott nämlich auch um der Väter willen handelt. Nach der Meinung R. Elasars ist es das Verdienst, aber auch die Verantwortung eines Individuums, welches den Bestand der Welt rechtfertigt, d.h. ein Gerechter ist der Grund der Welt, und einer würde vielleicht genügen, die Welt zu erhalten. Bei all dem ist aber daran festzuhalten, dass die zwölf Säulen, oder die sieben, zugleich auch die wirklichen Säulen sind. Aber der Name « Säule », ebenso wie die Zahl « Zwölf » oder « sieben », hat eine Bedeutung, die über die konkrete Säule hinausweist. Nur bei R. Elasar ist wohl nicht mehr an die konkrete Säule gedacht, denn die eine Säule ist der Gerechte.

Wie so viele Sätze der Rabbinen ist auch dieser Satz vieldeutig und soll es wohl sein. Auf der einen Seite ist es das Lob des einen grossen *zaddiq*, der, übermenschlich fast, die Welt rechtfertigt, aber auch ihre Last trägt, ein Mann, auf den eine ganze Generation blicken könnte als ihren Fürsprech und Rechtfertiger. Aber auf der anderen Seite ist es nur einer, ein nicht genannter, und deshalb wohl jeder. Keiner kann hingehen und es auf ihn abwälzen, jeder muss sich wohl sagen : ich trage die Welt, nicht er, und wenn ich los lasse, stürzt sie vielleicht.

Jeder muss sich sagen : Um meinetwillen wurde die Welt geschaffen und um meinetwillen steht sie.

Elasar ben Shammua unterscheidet sich in seiner Ansicht von den Weisen nur darin, dass er einerseits die Verantwortung des einzelnen

in der Gemeinschaft hervorhebt, andererseits aber die Aussonderung eines grossen Gerechten möglich macht, der durch sein Tun die Gemeinschaft aufwiegt. Die Weisen haben dagegen eher die Möglichkeit eines jeden einzelnen im Auge. Für sie ist ganz Israel vor Gott eine Gemeinschaft von gegenseitigen Bürgen, das Verdienst der Gesamtheit fällt ins Gewicht, jeder einzelne trägt das Seine dazu bei.

Kehren wir von hier aus nun zur grösseren Einheit des Textes zurück. R. Josse hatte durch seinen Weheruf den Ansatz des kosmologischen Weltbildes aufgenommen, dann aber das dualistische Weltbild aufgehoben : Das Oben und Unten dieser Welt stellt keinen eigenen Wert dar. Die Welt ist nicht eine ewige hylische Welt, von Gott nur geformt, und sie ist daher auch nicht eine Welt unvereinbarer Gegensätze, in welcher oben die göttliche Fülle, das Pleroma, die Welt des Geistes ist, und unten die Welt der chaotischen Hyle in dauerndem Aufbegehren gegen die Ordnung des Kosmos. Auch unten, ja überall ist Gottes mächtiger Arm, der die Welt trägt, und überall ist der Mensch am Ort Gottes.

Mit dem Satz von den Säulen wurde ein weiterer Aspekt eingeführt, die Frage nach dem Grund der Welt. Zweifellos gibt es Säulen, aber es sind doch nicht die Säulen, auf denen die Welt steht. Wenn die Welt in Gottes Hand ist, was veranlasst Gott, die Welt zu halten ? Was die Erde zwischen der Hand Gottes und den Füssen des Menschen bestehen lässt, das ist der Gerechte. Er ist die Säule, welche verhindert, dass die dünne Erdenschale im Wasser des Abgrundes versinkt.

Dieses Bild wird erst aus einem anderen Zusammenhang klar, in welchem es konkretisiert und gedeutet wird. Es ist dies das weitverbreitete Gleichnis vom Baumeister, der auf einem sumpfigen Grund zu bauen versucht. Ich zitiere hier den schon etwas späteren Text des Shemot Rabba (15 § 7), der aber sicherlich auf sehr frühe Vorlagen zurückgeht.<sup>7</sup> Dort heisst es :

Wir finden, dass Gott von Anfang an die Welt zu gründen suchte und nichts fand (worauf er sie gründen könnte), bis die Väter aufstanden. Dies gleicht einem König, der eine Stadt bauen wollte. Er erliess einen Befehl, dass man einen Ort suche, an dem die Stadt gebaut werden könnte. Als er den Grund setzen wollte, da stiegen die Wasser des Abgrunds, des *tehom*, auf und liessen nicht zu, dass man den Grund lege. Als er den Grund an einer anderen Stelle setzen wollte, da stürzten die Wasser

(die Stadt um). Bis er an einen Ort kam und dort einen grossen Felsen fand. Da sprach er : Hier setze ich die Stadt hin, auf diese Felsen.

So war die Welt zuerst Wasser in Wasser, und Gott wollte Welten begründen, doch die Frevler liessen es nicht zu. Was ist da geschrieben beim Geschlecht des Enosch ? « Damals begann man den Namen des Herrn anzurufen » (Gen 4, 29) ; da stieg Wasser auf und überschwemmte sie, denn es heisst (Am 5, 8) : « Der dem Wasser im Meere ruft und es auf den Erdboden schüttet. » Und so bestand auch das Geschlecht der Sintflut aus Frevlern. Was ist von ihnen geschrieben ? « Die zu Gott sprechen : Weiche von uns » (Job 22, 17). Da stiegen Wasser auf und liessen keinen Grund legen, denn es heisst (Job 22, 16) : « Die vergingen, bevor es Zeit war » ; und der Strom hat ihren *Grund* fortgespült. Und es ist geschrieben (Gen 7, 11) : « An jenem Tage spalteten sich alle Quellen des grossen Abgrunds. » Als nun die Väter kamen und Verdienst erwarben, da sprach der Heilige, gesegnet sei Er : Auf diese gründe ich die Welt, denn es heisst (1. Sam. 2, 8) : « Des Herrn sind die *Säulen* der Erde, auf sie stellt er die Welt. »

In diesem letzten Schriftbeweis kehren nun auch die Säulen<sup>8</sup> wieder; es sind hier die Väter Israels, die nämlich, die des Herrn sind, die zu Gott gehören. Es ist ein Gleichnis und doch nicht nur Gleichnis, denn das Wasser ist ganz konkret, es ist das Wasser der Flut, des unterweltlichen *tehom*, welches die Generationen Enoschs und Noahs hinwegraffte. Die Flut bedroht in irgendeiner Weise immer die Welt — obgleich die grosse Flutkatastrophe durch den Bund mit Noah ausgeschlossen ist. Aber es gibt so viele andere Katastrophen, und das Wasser ist im Gleichnis der Rabbinen immer auch Bild der grossen Strafe. Die Wasser des unterweltlichen *tehom* bleiben immer eine Bedrohung, und nur der Gerechte, der geschichtliche oder der gegenwärtige, oder eben die Gemeinschaft Israels hält diese Wasser zurück.

Was hier dargestellt wird, ist nicht mehr der Kampf zwischen Licht und Finsternis, der Kampf eines selbständigen bösen Prinzips gegen ein gutes Prinzip, oder der Kampf der chaotischen hylischen Mächte gegen den geordneten Kosmos der Schöpfung ; diesen Dualismus konnten die Rabbinen nicht akzeptieren : sie mussten all dies auf den einen Gott zurückführen. Der Mensch wird in Frage gestellt und mit

ihm die Welt der Menschen. Aber kein anderer als Gott selbst kann diesen Menschen in Frage stellen. Es ist daher ganz gleichgültig, wem die Rabbinen diese Frage in den Mund legen : das kann eine satanische Gestalt sein, der Engel Samael, der etwa für den zweifelnden und versuchenden Satan des Buches Job steht, es können die Engel sein, jene heiligen Wesen, denen die Menschen nie heilig genug sind, nicht würdig, dass Gott in ihrer Mitte sei,<sup>9</sup> dann ist es der Anspruch der Heiligkeit Gottes gegenüber den Menschen, der den Menschen in Frage stellt. Es kann die *middat ha-din* sein, Gottes Weise der strengen Strafgerechtigkeit, welche von den Rabbinen personifiziert und also sprechend dargestellt und der das anklagende Wort gegen den Menschen in den Mund gelegt wird. Wer immer den Menschen vor Gott in Frage stellt, es ist doch immer nur eine Projektion des Zweifels am Menschen, der in Gott selber ist.<sup>10</sup> Ja die Weise der Strafgerichtigkeit Gottes, die ganz sicher mit Gott identisch ist, und Samael, der Satan, können als Fragende und Anklagende ausgetauscht werden. Am Ende ist es der Zweifel Gottes, der den Menschen und die Welt in Frage stellt, und es ist der *Zaddiq*, der Gerechte, der den Zweifel Gottes beseitigt und auf diese Weise das Unheil, das die Welt verderben könnte, die Wässer der unterweltlichen Fluten, eindämmt.<sup>11</sup> Um seinetwillen lässt Gott auch noch den Frevler bestehen. So lehrt z.B. R. Berekhja (Bereshit Rabba 8 § 4) :

Als der Heilige, gesegnet sei Er, den ersten Menschen schaffen wollte, da sah er, dass Gerechte und Frevler aus ihm hervorgehen würden. Er sprach : Schaffe ich ihn, dann gehen Frevler aus ihm hervor, schaffe ich ihn aber nicht, wie sollen Gerechte aus ihm hervorgehen ? Was tat der Heilige, gesegnet sei Er ? Er wandte den Weg der Frevler von seinem Antlitz, er gesellte sich die Weise der Barmherzigkeit zu (d.h. er wandte die zweifelnde Weise des strengen Rechtes ab) und schuf ihn.

Es ist der Gerechte, der den Zweifel beseitigt, so wie Job den Zweifel Gottes beseitigt, er gibt der Weise der Barmherzigkeit Raum und wendet die Weise des strengen Rechtes ab, und so kann die Welt in Barmherzigkeit bestehen.

In dem Weltbild, das hier gezeichnet wird, muss man zu den bedrohenden Wässern der unterweltlichen Urflut die Weise der Strafgerichtigkeit Gottes setzen, um das Bild ganz zu verstehen : Auf Erden

der Mensch, und unter ihm Gott, der die Welt trägt, zwischen ihm und Gott steht die Bedrohung durch den Frevler, dem die Weise der strengen Strafgerechtigkeit zugeordnet ist, welche die Welt in Frage stellt. Auf der anderen Seite steht der Gerechte, oder Israel, oder einer der Gerechten der Geschichte, oder selbst ein zukünftiger Gerechter, der aus dem Frevler noch hervorgehen könnte und um dessen willen die Weise der Barmherzigkeit walten kann.

Schon in ihren Anfängen hat auch die Kirche dieses Bild rezipiert. Das Wort von Petrus, dem Fels (Matth. 16, 18), auf dem die Kirche gebaut ist und welchen die Pforten der Unterwelt nicht überwinden werden, ist gerade in diesem Kontext zu verstehen, und die ursprüngliche Bedeutung kann man aus den rabbinischen Vorstellungen dieses Themenkreises erschliessen. Nur wird hier nicht der Bestand der terrestren Welt gewährleistet, sondern der Bestand einer Gemeinschaft von Menschen, der Kirche, ein Unterschied, der mir durchaus wesentlich scheint.

Gerade das Wort an Petrus lässt auch die mythische Herkunft des Bildes klar erkennen. Die Pforten der Unterwelt, welche hier zur Metapher für die Macht des Bösen geworden sind, waren einmal ganz konkrete Pforten, und der Fels war ein ganz konkreter Fels. Wie J. Jeremias in seinem Buch über Golgotha<sup>12</sup> bereits angeführt hat, entspricht der Fels hier dem *Shetija*-Stein, dem Gründungsstein des Heiligtums. Denn im Jerusalemer Heiligtum, im Allerheiligsten, war eine grosse Steinplatte, und die wurde *ewen Shetija*, « Gründungsstein » genannt, weil von diesem Stein aus die Welt gegründet wurde. Gott hatte diesen Stein über den Abgrund des *tehom* gesetzt und von hier aus die Welt geschaffen, und dieser Stein liegt noch immer über dem Wasser der Abgrundflut an den Pforten der Unterwelt und hält diese Wasser zurück. In einem Klageruf über die Zerstörung des Heiligtums heisst es : « Die Gerechten, welche die Welt begründen und die dem Shetijastein zu vergleichen sind, auf welchem die Welt gegründet ist, sie beide wurden geschändet. »<sup>13</sup>

Es ist hier nicht nötig, diesen Tempelmythos weiter bis zu seinen Quellen ausserhalb Israels zu verfolgen. Hier genügt es, zu zeigen, wie aus dem konkreten Shetijastein die Person wurde, aus dem dualistischen Weltgründungsmythos ein monotheistisches Weltbild. Aus diesem Schöpfungs- und Heiligtumsmythos ist vielleicht das Bild genommen vom Gerechten, der wie die Säule oder der Grundstein in den Wassern der Unterwelt steht und diese abwehrt.

Die Vorstellung selbst, dass nämlich der Gerechte die Strafgerechtigkeit Gottes abwendet, ist in Israel sehr alt. Sie wird allerdings niemals als Mythologem oder als Theologumenon tradiert, sondern nur in aktuellen geschichtlichen Zusammenhängen: Hätten sich in Sodom auch nur zehn Gerechte gefunden, Gott hätte die Stadt nicht zerstört (Gen 18, 22-23). Der eine Moses stellt sich dem Zorn und der Straf-gerechtigkeit Gottes, und die Fürbitte dieses Gerechten rettet Israel (Ex 32, 7-14). Das sind einmalige geschichtliche Ereignisse, und die Gerechten sind einmalige geschichtliche Personen.

Dieses geschichtliche Weltbild der Bibel bleibt zwar auch weiterhin für das Judentum bestimmend, es konnte sich so aber niemals in seiner Ausschliesslichkeit behaupten. Der Impakt der griechischen Philosophie auf der einen, der des mythischen Dualismus auf der anderen Seite, führt zur Rezeption von Weltbildern, die ihrem ganzen Wesen nach ungeschichtlich waren. Das konnte, wie z.B. bei Philo, zu einer Auflösung der Geschichte durch Allegorie führen. Die geschichtliche Person und das geschichtliche Ereignis hatten nur noch den Wert und die Bedeutung des Sinnbilds. In der Apokalyptik wiederum wurde das irdische Geschehen auf ein überirdisches Geschehen zurückgeführt. Im Weltbild des Apokalyptikers geschieht das, was auf Erden geschieht, schon vorher im Himmel, und dort agieren nicht sterbliche Menschen, sondern himmlische Mächte, Engel und Engelfürsten. Der Mensch, der hier mitwirkt, ist nicht der geschichtliche Mensch in seinen geschichtlichen Beziehungen zu Gott und Mitmenschen, sondern oft ein Heiliger noch vor seiner Geburt oder nach seiner Erhöhung in den Himmel, wie Henoch oder Elias. Dieses apokalyptische Weltbild hat auch im rabbinischen Judentum erheblichen Raum gewinnen können. Wir können dies gerade bei der Vorstellung vom Gerechten beobachten. Wie R. Mach<sup>14</sup> zeigen konnte, ist der Gerechte oft schon in einer pränatalen Existenz zum Gerechten bestimmt, in seinem irdischen Leben wird sein Bild dem *Theios Aner* nachgebildet, dem hellenistischen Gottesmann, dessen Kraft und Wundermächtigkeit ins Übermenschliche gesteigert wurde.

Da die Welt des Gerechten bedarf, um zu bestehen, wird bei manchen Rabbinen der Gerechte zur Gnadengabe Gottes: Gott verteilt die wenigen Gerechten auf jede Generation.<sup>15</sup> Die bekannteste und volkstümlichste Form finden wir in der Legende von den sechsunddreissig Gerechten, welche immer verborgen in der Welt wirken.

Diese Auflösung der geschichtlichen Existenz des Gerechten und die Rückführung seines Handelns auf ein unhistorisches Geschehen jenseits der menschlichen Welt in den Himmel, wie dies die jüdische Apokalyptik schon sehr früh tat, führte später dazu, dass die Vorstellung vom Gerechten als Weltengrund in ein sephirotisches Weltbild integriert werden konnte, ein Weltbild, in welchem auch das geschichtliche Ereignis nur im Zusammenhang der Emanationen aus Gott verstanden werden konnte. Im Weltbild der späteren jüdischen Mystik wird der Gerechte, die Säule, zum mystischen Symbol eines Status in Gott selber, wie dies G. Scholem<sup>16</sup> gezeigt hat, und die Sephira des Zaddiq zeugt hier mit der Schekhinah die Seele des Gerechten. Der Grund der Welt wird in diesem Bild zum zeugenden Ursprung.<sup>17</sup>

Die sehr geringe Dogmatisierung des Judentums liess eine Vielfalt von Anschauungen zu. Nur wenn solche Meinungen die monotheistische Substanz des Judentums in Frage stellten, und dies war zur Zeit des R. Elasar ben Shammua, in der Zeit während und nach der hadrianischen Verfolgung, der Fall, nur dann haben sich die Rabbinen sehr entschieden und entscheidend geäussert.

Bei der Auseinandersetzung mit der mythischen Kosmologie und Kosmogonie zur Zert des R. Elasar b. Shammua wurde das mythische Schöpfungs- und Weltbild mit dem geschichtlichen Weltbild verbunden und zwar so, dass das mythische Bild zur Metapher wurde. Aber nicht nur dies: indem das Bild zur Metapher wurde, wurde die Welt selber objektiviert. Die Abgrundflut wurde zu wirklichem Wasser, die Säulen zu wirklichen Säulen der Welt. In der Metapher hat die Flut jede Eigenschaft verloren, die Säule jeden Eigenwert, die Flut war nur noch im Sinne der physikalischen Gesetze ein Feind der Säule. Beide verkörpern nichts anderes mehr als sich selbst. Es gibt keine mythischen Kämpfe zwischen Gut und Böse. Nicht der Kosmos ist der kritische Bereich der Schöpfung, sondern die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Das mythische Bild wurde zur Metapher geschichtlicher Vorgänge, denn die Person des Gerechten, auf dem die Welt steht, ist eine geschichtliche Person, der Akt, in welchem sich der Gerechte erweist, ist ein geschichtliches Ereignis und jedes Mal einmalig.

In dem Satz vom Gerechten, der der Grund der Welt ist, wurde der Kosmos aber nicht nur objektiviert: die Welt erhält eine moralische Dimension, welche dem Gesetz ihres Bestehens zugrundeliegt. Die Welt besteht nur, weil der Gerechte ihren Bestand rechtfertigt, die Naturgesetze sind kein hinreichender Grund für ihren

Bestand. Die moralische Dimension ist aber immer auch eine geschichtliche Dimension. Denn wie rechtfertigt der Gerechte den Bestand der Welt ? Nicht durch seine Gesinnung und nicht durch seinen makellosen Lebenswandel, durch welchen er das besondere Wohlgefallen Gottes erwirbt. Gewiss, zur Qualifikation des Gerechten gehört, dass er ganz dem Bild entspricht, welches sich Gott vom Menschen gemacht hat, als er ihn schuf. Dazu gehört aber nicht nur, dass er sich *an* Gott hingibt, sondern auch *für* Gott ; er hat die Weise der Barmherzigkeit und der Liebe Gottes gegenüber der Weise der Strafgerechtigkeit zu stützen und zu rechtfertigen ; er muss sich also auch für die Schöpfung Gottes hingeben. Der Gerechte ist daher nicht nur einer, der sich überall der Sünde entgegenstellt, sondern einer, der auch noch für den sündigen Menschen eintritt. Er ist immer ein Interzedierender, einer, der der Strafgerechtigkeit Gottes entgegentritt. Er ist einer, der sein Leben in die Waagschale wirft wie Moses, und der dem Zorn Gottes begegnet. Es ist in irgendeiner Weise wohl immer die Interzession des Gerechten gemeint, durch welche der Gerechte zum Grund der Welt wird : Gott sah voraus, dass der Gerechte im kritischen Moment die Welt vor seiner Strafgerechtigkeit bewahren würde.<sup>18</sup> Dieser kritische Moment ist aber, wenn er eintritt, immer ein geschichtlicher Moment, ein Moment, da sich in der Welt der Menschen etwas ereignet, und insofern können wir diese moralische Dimension der Welt nur als eine geschichtliche Dimension verstehen. Jeder dieser kritischen Momente ist einmalig. Der Ausgang der Krise führt zu einer neuen Situation, und jede Krise ist geeignet, für den Menschen, aber auch für Gott, zu einer weiteren geschichtlichen Erfahrung zu werden. Zur Säule und zu den Wassern, auf der und über denen die Welt steht, gehört eine Dimension der Zeit, in der die Säule nie die gleiche bleiben kann, und das unterscheidet den Satz vom Gerechten, der der Grund der Welt ist, vom mythischen Weltbild.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. A. Goldberg, *Der Vortrag des Ma'asse Merkawa*, *Judaica* 29 (1973), S. 4ff.

<sup>2</sup> Die Redaktion des palästinischen Talmuds verbindet hier zwei an sich verschiedene Lehrstücke, nämlich die Lehre von der Schöpfung, wie sie auch sonst tradiert wurde (vgl. Bereshit Rabba 1 § 6 ; 12 § 11 ; Pirqe de Rabbi Elieser 3 S. 8a ; Qohelet Rabba 3 § 20 u.ö.) und eine kurze Kosmographie. Die Nahtstelle ist die Erschaffung der Erde, die Verbindung von Job 37, 6 und Ps 136, 6. Ein Vergleich mit Hagiga 12b, wo ja der erste Teil nicht tradiert wird, könnte zu der Vermutung Anlass geben, dass die beiden Stücke auch hier nicht zusammengehören. Aber der letzte Satz « und den Sturmwind ... machte er wie eine Art Kamee » lässt eher auf eine sehr geschickte Redaktion schliessen, denn so knüpft der Text wieder an die aktualisierende Erzählung an.

Das Bild von den Armen Gottes, die die Welt halten, ist alt und sicherlich mythisch. Zu vergleichen wäre die Hymne an Schamasch (ANET S. 387f) : « Du hältst die Enden der Erde aufgehängt von der Mitte des Himmels. » Aber die Filiation des Mythos kann schwerlich zum Verständnis des Textes beitragen.

<sup>3</sup> Der vorliegende Text erweckt wenigstens den Eindruck, als sei Rabbi Josse der Autor der ganzen Ausführung. Mit Sicherheit kann dies nur für das Logion selber gelten. Die weitere Ausführung : « Die Erde, woraus besteht sie ... » ist sicherlich alter Traditionsstoff, den R. Josse durchaus verwendet haben könnte. Allerdings darf man auch eine redaktionelle Ergänzung nicht ausschliessen.

<sup>4</sup> Vgl. Tanhuma Buber *ki tissa* § 16 ; Shemot Rabba 45 § 6 ; Midrash Tehillim 90 § 10 ; Bereshit Rabba 68 § 9 u.ö. R. Josse bar Halaphta wird vor allem der Midrasch zu Ex 33, 21 zugeschrieben : Wir wüssten nicht, ob Gott der Ort der Welt ist oder die Welt der Ort Gottes, wenn nicht aus dem, was geschrieben ist (Ex 33, 21) : « Da ist ein Ort bei mir. » Diese Auffassung impliziert (zunächst) eine räumliche Immanenz. (Vgl. zuletzt E. Urbach, *The Sages, their Concepts and Beliefs*, 1975, S. 66 ; hier auch Bibliographie). Zum Verständnis des vorliegenden Textes reicht aber wohl folgende Überlegung aus : Entweder R. Josse ist der Autor der ganzen Ausführung, dann begreift er die Welt in Gott und zählt nur die einzelnen Bereiche des Kosmos auf ; oder aber die kosmologische Aufzählung ist Ergänzung des Redaktors, dann meinte dieser die Ansicht R. Josses auf diese Weise zu erläutern.

<sup>5</sup> Vgl. vor allem Bereshit Rabba 1 § 4 : Der Gedanke an Israel ging der Schöpfung voran, u. Shemot Rabba 38 § 4 : Um Israels willen wurde die Welt geschaffen und durch Israel (wörtlich « auf ihnen ») besteht die Welt.

<sup>6</sup> Shir Rabba 7, 8 (Ende). Weitere Belegstellen bei R. Mach, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*, 1957, S. 134ff.

<sup>7</sup> Vgl. auch das Jelamdenu-Zitat im Jalqut Num § 766, welches stark verkürzt sein dürfte. Ansätze in Bereshit Rabba 23 § 7 u.a.O. Der Midrasch geht davon aus, dass es auch zur Zeit des Enosch eine Flut gab. Das Aufsteigen des Wassers im Gleichnis entspricht also nach dieser Auffassung einer wirklichen Flut : Der Vorausschau Gottes entspricht die spätere Geschichte. Gott sah bei der Schöpfung die Väter voraus und gründete schliesslich seine Welt auf die geschichtlichen Väter.

<sup>8</sup> *Mazzuq* ist zwar ein anderer Terminus, doch ist sachlich das gleiche gemeint wie die Säulen, auf denen die Welt steht.

<sup>9</sup> Vgl. P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen*, 1970, S. 75ff.

<sup>10</sup> So sehr überzeugend von R. Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, 1948, gezeigt.

<sup>11</sup> Vgl. auch A. Goldberg, *Der Heilige und die Heiligen*. Frankfurter Judaistische Beiträge 4, 1976, S. 11ff.

<sup>12</sup> Golgotha, 1926, S. 69f. Zum folgenden vgl. auch F. Böhl, *Über das Verhältnis von Shetija-Stein und Nabel der Welt*. ZDMG 124, 1974, S. 253ff.

<sup>13</sup> Midrasch Tehillim 11 § 2 ; bSanhedrin 26a.

<sup>14</sup> *Der Zaddik*, S. 54ff.

<sup>15</sup> Belege bei Mach, *Der Zaddiq*, S. 134ff. Diese Erklärung hängt wohl auch mit der Vorsehung zusammen: Wenn die Existenz der Welt vom Gerechten abhängt, dann muss Gott ihn voraussehen und auch Sorge dafür tragen, dass immer ein Gerechter da sei. Gott muss dafür sorgen, dass die, die er schon als Gerechte weiss, zur richtigen Zeit geboren werden (vgl. bJoma 38b, vor allem aber Midrash Tehillim 34 § 1: Abraham wäre wohl würdig gewesen, als erster erschaffen zu werden, aber Abraham musste die verdorbenen Generationen vor und nach seiner Zeit tragen wie ein Balken, der in die Mitte gelegt wird (Bereshit Rabba 14 § 6)).

<sup>16</sup> *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, 1962, S. 87ff.

<sup>17</sup> Ebd. S. 109.

<sup>18</sup> Dies vor allem gegen Scholem, *Von der mystischen Gestalt*, S. 86 und gegen das sehr verbreitete Missverständnis, dass es genüge, den Normen und Wertvorstellungen des Judentums zu entsprechen, um ein Gerechter zu sein. Hier liegt ein gravierendes Missverständnis vor, und sei es auch nur in der Darstellung. Die verpflichtende Norm ist immer nur Mittel der Heiligung. Sicherlich besteht die Verpflichtung immer nur gegenüber Gott, aber diese ist nie eine private Verpflichtung, sie schliesst immer auch die Verantwortung für ganz Israel ein — denn sie alle sind Bürgen füreinander — und schliesslich die Verantwortung für den Bestand der Welt. Der Gerechte kann die Norm nicht hinter sich lassen, das ist gewiss, aber er kann die Welt und Gott, die im Exil der Erlösung bedürfen, nicht durch die erfüllte Norm aufwiegen. Es ist die Gemeinschaft mit Gott in einer Welt des Exils, eben dieses « dennoch » für die, die in der Welt scheitern, die den Gerechten ausmacht.