

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 62 (2006)

Artikel: Wirtschaftsethik aus jüdischer Sicht oder der Aufstand der Armen als Herausforderung des 21. Jahrhunderts
Autor: Albertini, Francesca Yardenit
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961617>

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: 04.02.2026

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

Wirtschaftsethik aus jüdischer Sicht oder der Aufstand der Armen als Herausforderung des 21. Jahrhunderts

von *Francesca Yardenit Albertini**

Im Andenken an José Severino Croatto
(1921–2004), einem der „Gerechten der
Völker der Welt“

1. Prämisse

Eines Morgens im April 2001 machte ich einen Spaziergang durch die Golfanlage eines amerikanischen Hotels gegenüber den Pyramiden von Gizeh bei Kairo. Es war sehr früh, der Rasen des Golfplatzes wurde gerade gesprengt. Ausserhalb des gitterähnlichen Zauns, der das Hotel gegen Übergriffe jedweder Art schützen sollte, sah ich eine einheimische Frau mit einem Kind, die eine riesige Wasserkanne auf dem Kopf trug. Später erfuhr ich, dass dieses Hotel die ägyptischen Wasserquellen für die sportlichen Bedürfnisse seiner Gäste nutzt und die einheimische Bevölkerung täglich mindestens zehn Kilometer laufen muss, um an ihr Wasser zu gelangen. Das wusste ich noch nicht, als mich der Blick des Kindes traf, der wie ein Schwert gegen mich gerichtet war. Er gab mir zu denken: Wenn dieses Kind mich in zehn Jahren in die Luft sprengen würde, hätte ich wohl kein Recht, es vor das Gericht Gottes zu laden.

Meine Lage glich einer typischen Schachmattsituation, wie man sie aus Fjodor Dostojewskis Romanen kennt: Man ist aus Prinzip schuld, obwohl man die eine Seite des Zauns nicht freiwillig gewählt hat. In diesem Augenblick konnte ich gar nichts sagen, tun oder unternehmen, um die abgrundtiefe Kluft zwischen mir und jenem Kind verringern zu können.

* Dr. phil. Dipl. theol. *Francesca Yardenit Albertini*, Kartäuserstrasse 136, D-79102 Freiburg i. Br. (francalbertini@yahoo.de).

Nach dieser Erfahrung fing ich an, mich mit Wirtschaftsethik aus jüdischer Sicht zu beschäftigen. Ich wollte herausfinden, ob ich – erstens – imstande bin, eine wissenschaftliche statt einer rein instinktiven Antwort auf diesen kindlichen Blick zu geben, und ob – zweitens – eine solche Antwort auch für jenes Kind sinnvoll sein könnte.

2. Die Sicht der Mischna

In der Mischna, dem ersten Teil der zwischen dem 3. und 7. Jahrhundert verschrifteten mündlichen Tradition, die sowohl ethischer wie juristischer Kommentar zum göttlichen Gesetz ist, findet man eine Konzeption von Ökonomie, die – vom Pentateuch (insbesondere Numeri, Leviticus und Deuteronomium) ausgehend – in erster Linie eine Rezeption und Ausarbeitung Aristotelischer Ideen (*Politikos*) darzustellen scheint.¹ Die Mischna ist kein philosophischer Traktat wie Aristoteles' *Politikos* bzw. Platons *Politeia*, sondern ein Exposé der Ökonomie innerhalb einer Untersuchung des Sozialsystems des damaligen Judentums: Wie jeder andere Aspekt des sozialen Lebens wird auch die Ökonomie durch die Lupe des göttlichen Gesetzes und seiner ethisch-philosophischen Implikationen betrachtet und beurteilt.

¹ Siehe untere anderen M. TAMAIR, "With all your possessions:" *Jewish Ethics and Economic Life*, New York 1987; E. KLEINMAN, Bi-Metallism in Rabbi's Time: Two Variants of the Mischna "Gold Acquires Silver" [hebr.], in: *Zion* 38 (1973), S. 48–61; E. KLEINMAN, Markets and Fairs in the Land of Israel in the Period of the Mishnah and the Talmud [hebr.], in: *Zion* 51 (1986), S. 472–486; E. KLEINMAN, "Just Price" in Talmudic Literature, in: *History of Political Economy* 19 (1987), S. 23–45; M. SILVER, *Prophets and Markets: The Political Economy of Ancient Israel*, Boston 1983; R. BARRACLOUGH, *Economic Structures in the Bible*, Canberra 1980; R. A. OHRENSTEIN, Economic Analysis in Talmudic Literature: Some Ancient Studies of Value, in: *American Journal of Economics and Sociology* 39 (1980), S. 22–34 (das vollständige Verzeichnis der von Ohrenstein der talmudischen Ökonomie gewidmeten Aufsätze überschreitet den Umfang der vorliegenden Orientierungsbibliographie); S. ALBECK, *Dine ha-mamonot ba-talmud* [Die Gesetze von Eigentum und Vertrag im Talmud], Tel Aviv 1976; J. NEUSNER, *The Economics of the Mishnah*, Chicago, London 1990 (= Chicago Studies in the History of Judaism); R. NORTH, *Sociology of the Biblical Jubilee*, Roma 1954 (= Analecta Biblica 4).

Vgl. ferner H. BURCKHARDT, *Wirtschaft ohne Ethik? Biblische Beiträge zu Grundfragen des Wirtschaftslebens*, Giessen, Basel 2000; C.F. LÜCKER, *Zinsverbot und Schuldenerlaß. Eine bibeltheologisch-sozialgeschichtliche Studie zur Frage nach ethischen Kriterien für Kapitalanlagen kirchlich-institutioneller Anleger in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1999 (= Ethik – Gesellschaft – Wirtschaft 7); K. FÜSSEL (ed.), „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern 1995; O. WEINBERGER, *Die Wirtschaftsphilosophie des Alten Testaments*, Wien 1948.

Aus der griechischen Denkwelt² übernimmt die Mischna den Begriff *oikonomia*, der die formale Verwaltungsfähigkeit beschreibt, zugunsten der Ressourcenverbesserung für die ganze Gemeinschaft Kosten zu minimieren und das laufende Einkommen zu verstärken. Eine solche Bestimmung von *oikonomia* entspricht dem allgemeinen Zweck der Mischna: die Bildung einer Welt, in der die Menschheit, und zwar nicht auf einen bestimmten Zeitraum beschränkt, der Rationalität des göttlichen Gesetzes entsprechend leben kann. Wenn Wirtschaft eine solche Verwaltungsfähigkeit beschreibt und Ökonomie die Theorie rationalen Wirkens in bezug auf die Ressourcenknappheit ist, findet man beide Begriffe in der rabbinischen Erörterung praktischer Fälle aus dem Sozialleben der Gemeinschaft. Dass die Gemeinde bzw. die Gemeinden eine bestimmte und zugleich differenzierte Identität im Laufe der Geschichte entwickelt haben, ist kein Widerspruch zur Rede von einer „jüdischen Wirtschaft“. Die innere Einheit der Mischna wurde von Jacob Neusner so beschrieben:

„Die Juden haben unter verschiedenen räumlichen und zeitlichen Bedingungen soziale Gruppen gebildet, und diese Gruppen haben sich keinem einheitlichen Bild angepasst; weder haben sie innerhalb ihrer selbst eine dauernde Einheit dargestellt. Der Begriff ‚Israel‘ ist eine Erfindung der Theologie, aber kein Faktum der Sozialgeschichte. [. . .] Dennoch können wir das Judentum als eine kohärente Weltanschauung identifizieren und bestimmen; [in diesem Sinne ist] ‚Israel‘ eine soziale Einheit, welche die Weltanschauung [der unterschiedlichen jüdischen] sozialen Gruppen verwirklicht und lebt.“³

Ich möchte nicht in Max Webers und Werner Sombarts Falle tappen, die in *Protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus* (1905) bzw. in *Die Juden und der moderne Kapitalismus* (1911) behaupten, die Neigung der

² Vgl. unter anderen S.T. LOWRY, *The Greek Heritage in Economic Thought*, in: S.T. LOWRY (ed.), *Pre-Classical Economic Thought: From the Greeks to the Scottish Enlightenment*, Boston, Dordrecht, Lancaster 1987 (= Recent Economic Thought Series); M. SILVER, *Economic Structures of the Ancient Near East*, London Sidney 1985; M. BLAUG, *Economic Theory in Retrospect*, Cambridge³ 1978; R. LEKACHMAN, *A History of Economic Ideas*, New York 1959; K. POLANYI, *Aristoteles Discovers the Economy*, in: K. POLANYI/C.M. ARENSBERG/H.W. PEARSON (ed.), *Trade and Markets in the Early Empires: Economies in History and Theory*, Glencoe 1957; J.A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, New York 1954, besonders S. 54ff.; O. ERB, *Wirtschaft und Gesellschaft im Denken der hellenistischen Antike. Studien zur Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte*, Berlin 1939 (= Neue Reihe staatswissenschaftlicher Arbeiten 7); A. GRAY, *The Development of Economic Doctrine: An Introductory Survey*, London 1931; J. TOUTAIN, *The Economic Life of the Ancient World*, New York 1930.

³ J. NEUSNER, *The Economics of the Mishnah*, S. XIII (Übersetzung von F.Y. Albertini).

Juden hin zum modernen Kapitalismus sei aus der jüdischen Religion bzw. aus dem jüdischen Nationalismus abzuleiten. Vielmehr ist die Aufmerksamkeit des Judentums für die wirtschaftliche Seite des Lebens zum einen geschichtlich begründet: durch das Leben und Überleben in feindlichen, entfremdeten Verhältnissen, die – wie im mittelalterlichen Mitteleuropa – die Juden fast ausschliesslich zur Wirtschaftstätigkeit zwangen, sowie zum anderen ethisch motiviert: durch die von Gott gebotene Unterstützung und Hilfe für die Unterdrückten (häufig wird im Pentateuch der besondere Schutz erwähnt, den Gott für Witwen, Waisen, Fremde und Arme fordert). Das bedeutet auch, dass die Mischna keine moderne Konzeption der Ökonomie als autonome und unabhängige Disziplin ausserhalb des sozialen Kontextes enthält, eine Konzeption, die in ganz anderem Kontext erst im 18. Jahrhundert in Grossbritannien entstanden ist.

Die Mischna entwickelte sich zur Zeit der sogenannten Zweiten Sophistik, als Aristoteles mit seiner Theorie der Zusammengehörigkeit von Ökonomie und sozialem Leben der Angelpunkt der damaligen intellektuellen Welt bezüglich der politischen Philosophie wurde.

Die Mischna stellt zwei Aspekte der Ökonomie in den Mittelpunkt, die im *Politikos*, aber nicht in der Heiligen Schrift zu finden sind: die „Marktwirtschaft“ und die „Verteilungswirtschaft“. In der Marktwirtschaft, wie sie zur Zeit der Zweiten Sophistik verstanden worden ist, transportieren die Händler ihre Waren von einem Ort zum andern, dem Hauptmechanismus des Marktes entsprechend, nämlich dem Preis der Ware. Im Fall der Verteilungswirtschaft hingegen sind bestimmte politische Direktiven bzw. politische Ereignisse Hauptursache der Warenbewegung. Zur klassischen Zeit haben Marktwirtschaft und Verteilungswirtschaft zusammengewirkt, obwohl die Marktwirtschaft zur Zeit ihrer Entstehung eine umwälzende Neuerung innerhalb der damaligen Handelsbeziehungen gewesen ist: Ihre Entstehung ist mit dem Verfall des Tauschhandels und mit der Ausdehnung und Verstärkung des Prinzips des Eigentums einzelner Privatpersonen an religiösen und politischen Institutionen (Tempel, Priesterschicht, das Höchste Gericht usw.) verbunden.

Eine so radikale Veränderung des wirtschaftlichen Kontextes bedeutete eine Herausforderung für die Hermeneutik der Mischna, die in der Bibel so gut wie keinen Anhaltspunkt fand, um diesen neuen Horizont des sozialen Lebens erforschen zu können. Das Wirtschaftsprogramm der Mischna basiert grundsätzlich auf dem sogenannten Priestercodex, der die Bücher Leviticus und Numeri umfasst und sich lediglich mit Verteilungswirtschaft beschäftigt: Zum Beispiel darf das Land nicht länger als fünfzig Jahre verliehen oder verpachtet, sondern muss nach diesem Zeitraum an den ursprüng-

lichen Besitzer zurückgegeben werden. Unabhängig von der wirtschaftlichen Situation werden bestimmte Arbeitskräfte an bestimmten Tagen zur Ruhe gezwungen. Besondere Rücksicht soll in jedweder Form wirtschaftlichen Handelns auf die Armen genommen werden usw. Auch dies ist ein deutlicher Unterschied zu Aristoteles, der im *Politikos* die Wirtschaft als absolutes und abstraktes Phänomen unabhängig von den menschlichen Ereignissen dargelegt hat (man denke z. B. an die Aristotelische Untersuchung des Begriffs ‚Wert‘). Eine solche Abstraktheit ist der Mischna und dem Priestercodex völlig fremd.

Der Priestercodex entstand wahrscheinlich im 6. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung: Während die griechische *polis* zu dieser Zeit die ersten Versuche der Marktwirtschaft erlebte, findet man so gut wie keine Spur davon im Priestercodex. Die Jahrhunderte nach Abschluss des Pentateuchs verschriftete Mischna sah sich daher mit der Notwendigkeit konfrontiert, beide Aspekte der Ökonomie jenseits der Vorgaben der Heiligen Schrift zu behandeln, ohne einem hermeneutischen Relativismus zu verfallen: Weder wurde sie sich selbst genügende Quelle der Autorität für die Lösung neuentstandener Probleme, noch verletzte sie das Gebot (*miswa*), dass zur Heiligen Schrift nichts hinzugefügt oder von ihr weggenommen werden darf (Dtn 13,1).

Einheitskriterium in der juristischen und wirtschaftlichen Logik der Mischna ist die Ethik, ein Begriff, den ich an dieser Stelle allerdings mit grösster Vorsicht verwende, da sich das hebräische Wort für Ethik (*musar*) lediglich auf die Erziehungsfunktion der Eltern bezieht (vgl. Prov 1,8) und in seiner Bedeutung dem Verb „zurechtweisen“ nahesteht. Betrachtet man die Auffassung von Ethik (als Wissenschaft zur Bestimmung des Guten und des Bösen) und Moral (als Vorschriften für die Umsetzung einer solchen Wissenschaft in die Praxis), so zeigt sich, dass sich das Judentum in seiner Sorge um das rechte Verhalten des einzelnen und um die Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben dagegen wehrt, eine Ethik zu begründen oder moralische Werte dogmatisch zu setzen. Beide Dimensionen sind im Judentum nicht so deutlich wie in der philosophischen Tradition des Abendlandes trennbar, beide sind in der Tora enthalten. Wie aber sind dennoch der freie, offene, fortlaufende Weg des Menschen durch die Geschichte und das als unbeweglich geltende Gesetz miteinander zu vereinbaren? In philosophischen Begriffen gefragt: Wie sind Autonomie des menschlichen Willens, des einzigen moralisch und infolgedessen frei Handelnden, und Heteronomie des Gesetzes, für das gottgewollte Stetigkeit und Unveränderlichkeit vorausgesetzt wird, miteinander vereinbar? Die jüdische Konzeption von Heteronomie lehrt, dass das Gesetz den Menschen anhält, über seine Handlungen

in absoluter Autonomie zu entscheiden, und zwar in einem Bereich, der nur der Ethik zugeordnet werden kann. Andererseits basiert eine solche Ethik auf der Unveränderbarkeit des ewigen göttlichen Willens. Allein die Untersuchung der praktischen Ethik als Kernpunkt der Tora gestattet eine Überwindung einer solchen scheinbaren Widersprüchlichkeit. In der Untersuchung konkreter Fälle aus dem wirtschaftlichen Leben hält sich die Mischna an die ethischen Regeln von Leviticus, Numeri und Deuteronomium, um die Einheit des göttlichen Willens bzw. die Unveränderbarkeit der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden zu begreifen. Das bedeutet auch, dass die rabbinischen Responsa, aus denen die Mischna besteht, dennoch keinen Kanon in dem Sinne bilden, dass die späteren oder heutigen rabbinischen Responsa auch in bezug auf wirtschaftliche Fragen dieselbe Autorität haben wie diejenigen aus der mischnischen Zeit.

3. Die Beziehung zwischen Ethik und Ökonomie in der Mischna

Was bedeutet Gerechtigkeit in der Mischna aus der Perspektive der Wirtschaftsethik? Die Antwort kann bereits in Lev 19,2 gefunden werden („Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott“), obwohl dieser Vers wie eine Tautologie klingt: Der Gerechte ist auch heilig, und der Heilige ist auch gerecht. Anders gefragt: Was ist der Massstab für Gerechtigkeit bezüglich der Wirtschaftsethik der Mischna? Ein solcher Massstab ist in seinem Wesen weder theologisch noch ethisch-philosophisch: Er ist die Erde – hier als Ackerboden verstanden – und der Umgang des Israeliten mit ihr. Besitzer der Erde ist Gott, während der Israelit lediglich der zeitlich begrenzte Nutzer ist. Moderne Ökonomen würden vielleicht von einer Form von *joint ownership* (*ante litteram*) sprechen. Es stimmt zwar, dass Gott nach der Genesis-Erzählung dem universellen Menschen (*adam* ist aus hebräischem *adama*, Erde, Boden hergeleitet) die Schöpfung übergeben hat, in bezug auf die Wirtschaftsethik aber zeigt die Mischna ein überwältigendes Interesse an der Verantwortung des Bundesvolkes sowie am wirtschaftlichen Handeln des Israeliten gegenüber seinen Glaubensgenossen und gegenüber den Fremden. Der Israelit ist dafür verantwortlich, den Sinn des göttlichen Gesetzes, seine Gerechtigkeit und seine ethischen Prinzipien beispielhaft zu vertreten.

Bereits in den Büchern Leviticus und Deuteronomium findet man viele Beispiele für „wirtschaftliche Gerechtigkeit“:

- a. Lev 19,10: „Auch in deinem Weinberg sollst du nicht Nachlese halten, noch die abgefallenen Beeren deines Weinbergs auflesen: dem Armen und dem Fremdling sollst du sie lassen; ich bin der Herr, euer Gott [„Ich bin der Herr, euer Gott“ steht nicht am Schluss jeder *miswa*].“

- b. Lev 19,13: „Du sollst deinen Nächsten nicht bedrücken noch berauben; der Lohn des Tagelöhners soll nicht bei dir bleiben bis zum [andern] Morgen“.
- c. Dtn 24,10ff.: „Wenn du deinem Nächsten irgend etwas leihst, so sollst du nicht in sein Haus hineingehen und ihm ein Pfand nehmen; draussen sollst du stehenbleiben, und der, dem du leihst, soll das Pfand zu dir herausbringen. Und ist es ein armer Mann, so sollst du dich mit seinem Pfande nicht schlafen legen, sondern du sollst ihm sein Pfand zurückgeben, wenn die Sonne untergeht, dass er in seinem Mantel schlafen könne und dich segne; so wirst du vor dem Herrn, deinem Gott, gerecht dastehen. Du sollst einen bedürftigen und armen Tagelöhner nicht bedrücken, er sei einer deiner Brüder oder ein Fremdling, der in deinem Lande, in deiner Ortschaft wohnt; am selben Tage noch sollst du ihm seinen Lohn geben, dass die Sonne nicht darüber untergehe; denn er ist arm und sehnt sich darnach. Er könnte sonst den Herrn wider dich anrufen, und es käme Schuld auf dich. [. . .] Du sollst das Recht des Fremdlings und der Waise nicht beugen und sollst das Kleid der Witwe nicht zum Pfande nehmen. Du sollst daran denken, dass du Sklave gewesen bist in Ägypten und dass der Herr, dein Gott, dich von dort befreit hat; darum gebiete ich dir, dass du solches tust.

Wenn du auf deinem Felde deine Ernte schneidest und eine Garbe auf dem Felde vergissest, so sollst du nicht umkehren, sie zu holen; dem Fremdling, der Waise und der Witwe soll sie gehören, auf dass der Herr, dein Gott, dich segne bei aller Arbeit deiner Hände. Wenn du [die Früchte] deines Ölbaums abklopfst, so sollst du hernach nicht die Zweige absuchen; dem Fremdling, der Waise und der Witwe soll es gehören. Wenn du in deinem Weinberg Lese hältst, so sollst du nicht Nachlese halten; dem Fremdling, der Waise und der Witwe soll es gehören. Du sollst daran denken, dass du Sklave gewesen bist in Ägypten; darum gebiete ich dir, dass du solches tuest.“

Die Mischna übernimmt und überarbeitet die oben genannten biblischen Prinzipien, um ihr logisches Fundament zu bestimmen. Z. B. lesen wir in Dtn 15,1–3:

„Alle sieben Jahre sollst du Erlass gewähren. Und so soll man es mit dem Erlass halten: Erlassen soll jeder Schuldherr das Darlehen, das er seinem Nächsten geliehen hat; er soll seinen Nächsten nicht drängen; denn man hat einen Erlass zu Ehren des Herrn ausgerufen. Den Fremdling magst du drängen; aber was du bei deinem Nächsten ausstehen hast, das sollst du erlassen.“

In mBB II,4 wird erklärt, dass der Zweck dieser Vorschrift darin liegt, den Armen durch die Verschuldungskumulierung nicht ärmer zu machen – nämlich durch einen Mechanismus, der nicht mit Passivität bzw. Unfähigkeit des Armen zusammenhängt – genauso wie der Reiche nach dem Prinzip der Kreditkumulierung, das keine Anstrengung und keine besondere Eigenschaft von seiten des Reichen fordert, nicht reicher werden soll. Passivität bei der Vermehrung eigenen Vermögens gilt als Verletzung des Gotteswillens, der nach Gen 1,26 aktive Betätigung des Menschen fordert, um die Früchte der Erde geniessen zu können. Was das Christentum als Strafe – „den Schweiss des Angesichts“ – betrachtet, ist derselbe Schweiss, der im Judentum ein

Segen Gottes ist, um das menschliche Recht auf Nutzung der Erde täglich neu zu bestätigen: „Diese sind meine physischen und intellektuellen Begabungen, um deinen Gaben würdig zu sein, mein Gott“ (bPea 41b).

Der Mischna-Traktat *Pea*⁴ behandelt ausschliesslich die Behandlung der Armen innerhalb der Gesetze über die Landwirtschaft. In diesem Traktat betrachtet der Landbesitzer (*ba'al ha-bayit*) das Land als ausschliesslichen Besitz Gottes, weswegen er einen Teil seines noch nicht abgeernteten Feldes als *pe'a*, als „Ackerecke“ für die Armen stehenlassen muss, weil Gott die Armen als Repräsentanten der noch zu vollbringenden Gerechtigkeit auf Erden ausgewählt hat. Sogar die Tempelpriester dürfen nicht die „Ackerecke“ (*pe'a*) für sich selbst bzw. für die Bedürfnisse des Tempels anfordern. Das ethisch-ökonomische Gesetz von *pe'a* geht so weit, dass der letzte Wille⁵ des Verstorbenen im Fall der Idiosynkrasie gegenüber der *pe'a* nicht respektiert werden darf, wie wir in mBB IX,6a–d lesen:

„Wenn der Sterbende sein Land an eine dritte Person schenkt und die *pe'a* – unabhängig von ihrem Mass – hinterlässt, ist sein Geschenk gültig. Wenn der Sterbende aber kein *pe'a* hinterlässt, ist sein Geschenk ungültig.“⁶

Andere Traktate der Mischna dehnen den Begriff der „Erde“ als Massstab für Gerechtigkeit in der Wirtschaft auf alle Handlungen und menschlichen Beziehungen aus, die einem *do ut des* unterliegen: Die Eigentumsübertragung von einem Menschen auf einen anderen bringt die Übertragung der Verantwortung mit sich, die ihren Ursprung im Willen Gottes hat. In mBM IV,10 zum Beispiel liest man:

„Eine Klage wegen Betrugs bezieht sich sowohl auf das Kaufen als auch auf das Verkaufen. So bezieht sie sich auch auf die ausgesprochenen Worte. Niemand darf einen Ladenbesitzer danach fragen: ‚Wieviel kostet es?‘, wenn man kein Interesse am Einkauf des betroffenen Gegenstandes hat.“

In der Mischna versteht man die Ehrlichkeit der Absicht als Anfang aller Geschäftsbeziehungen zwischen Käufer und Verkäufer, eine Ehrlichkeit, die zugleich Ehrlichkeit vor Gott – dem wahren Besitzer aller Waren und Güter der Welt – ist. Ehrlichkeit ist die Garantie der Verantwortung, mit der man das Eigentum Gottes weitergibt bzw. übernimmt und die Voraussetzung aller Gerechtigkeit im Rahmen menschlicher Handlungen.

⁴ Siehe unter anderen R. BROOKS, *Support for the Poor in the Mishnaic Law of Agriculture: Tractate Peah*, Chico 1983 (= Brown Judaic Studies 43).

⁵ Siehe dazu H. EILBERG-SCHWARTZ, *The Human Will in Judaism: The Mishnah's Philosophy of Intention*, Atlanta 1986 (= Brown Judaic Studies 103), besonders S. 145–180 (hier wird der bewusste Wille des Landbesitzers in der Vollbringung der ethisch-ökonomischen Gesetze ausführlich untersucht).

⁶ Übersetzung von F.Y. Albertini.

Dasselbe Prinzip gilt auch in bezug auf das Darlehen und die Zinsberechnung, deren Gesetze vor allem im Mischna-Traktat Baba Metzia ausführlich und detailliert behandelt werden. Ihre Wichtigkeit für das soziale und wirtschaftliche Leben der Gemeinschaft drückt die Tatsache aus, dass fast jede Beschreibung dieser Gesetze mit Zitaten aus Exodus und Leviticus abgeschlossen wird. In mBB V,10 zum Beispiel liest man:

„Rabbi Gamaliel sagt: Es gibt einen Wucher, der im voraus bezahlt, und einen anderen, der am Schluss bezahlt wird. – Wieso? – Wenn jemand einem Menschen ein Geschenk macht, den er um ein Darlehen bitten möchte, ist das ein im voraus vergütetes Darlehen: ‚Ich handle so, damit du mir etwas leihst‘. Wenn jemand dem Entleiher nach der Zurückzahlung des Darlehens ein Geschenk macht, ist das ein Wucher, der am Ende bezahlt wird: ‚Ich mache das für Dein Geld, weil es Dir unnütz war, als es in meiner Hand war.‘ Rabbi Simeon sagte: Das ist ein durch die Worte bezahlter Wucher.“

Dieser Abschnitt kritisiert im ersten Fall den Versuch, den Willen des potentiellen Entleihers zu bestechen, und im zweiten den Versuch, den Entleiher für künftige Leihgaben günstig zu stimmen. Der Traktat Baba Metzia erklärt weiter:

„Die folgenden Menschen, die an einem Darlehen mit [übertriebenen] Zinsen^[7] teilnehmen, verletzen ein negatives Gebot: der Verleiher, der Entleiher, der Garant und die Zeugen. Die Weisen sagen: auch der Schreiber. Sie verletzen das negative Gebot: ‚Du sollst ihm [dem Volksgenossen] dein Geld nicht auf Zins geben noch deine Speise mit der Verpflichtung zu einer Zulage [bei der Rückerstattung]‘ (Lev 25,37); und sie verletzen das negative Gebot: ‚Wenn du [einem aus] meinem Volke Geld leihst, einem Armen neben dir, so handle an ihm nicht wie ein Wucherer‘ (Ex 22,25); und sie verletzen das negative Gebot: ‚Ihr sollt ihm keinen Zins auflegen‘ (Ex 22,25); und sie verletzen das negative Gebot: ‚Du sollst einem Tauben nicht fluchen und einem Blinden nichts [keinen Stock] in den Weg legen, sondern du sollst deinen Gott fürchten; ich bin der Herr‘ (Lev 19,14).“⁸

Die Mischna appliziert diese vier negativen Gebote auf unterschiedliche wirtschaftliche Probleme, die innerhalb der Dynamik von ‚leihen / entleihen‘ entstehen könnten. Lev 25,37 verbietet, höhere Zinsen zu nehmen als die, die vom aktuellen Zustand des Marktes festgelegt werden; der erste Teil von Ex 22,25 verbietet, die Leihgabe nicht zurückzuzahlen; der zweite Teil von Ex 22,25 verbietet, das eigene Vermögen ausschliesslich durch Verleihen zu bilden; Lev 19,14 schliesslich verbietet dem Leiher, sich in eine Lage zu bringen, in der er seine Schuld nicht mehr zurückzahlen kann. Man kann sich die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Folgen für eine Gemeinschaft

⁷ Zahlreiche mischnische Prinzipien basieren auf der Berechnung der „richtigen“ Zinsquote (siehe z. B. mBB V,1; mBQ X,6; mBM 4).

⁸ Übersetzung von F. Y. Albertini.

vorstellen, in der diese Prinzipien nicht respektiert werden, vor allem in einer Gemeinschaft, in der Wucher der häufigste Beweggrund für wirtschaftliches Handeln war. Obwohl ich Jacob Neusners Behauptung zustimme, dass Gott bezüglich des mischnischen Wirtschaftssystems in den Details lebt,⁹ darf man den allgemeinen einheitlichen Zweck der Mischna nicht übersehen, nämlich für Stabilität und Weiterleben der jüdischen Gemeinschaft zu sorgen. Das erklärt auch, warum in der Mischna die Wirtschaft im Vergleich zur Politik zweitrangig ist. Bereits im 4. Jahrhundert nach der christlichen Zeitrechnung behauptete Rav Josef, dass der Zweck der Tora – und damit der Mischna – im Prinzip *derakheha darkhe no'am wekhol netivoteha šalom* (Prov 3,17: „Ihre [der Tora] Wege sind Wege der Wonne, und all ihre Pfade sind Wohlfahrt“) begründet liegt: die Förderung einer harmonischen und gerechten Sozialordnung.

Natürlich befasst sich die Mischna nur mit der sehr begrenzten Welt, in der es für Juden möglich ist, die eigenen Regeln in bezug auf das wirtschaftliche Handeln trotz Fehlens eines jüdischen Staates anzuwenden. Mit der Entwicklung der *galut* (Exil), die das jüdische Leben unter ganz unterschiedliche soziale, ökonomische und politische Bedingungen stellte, reduzierte sich diese Autonomie allmählich, und die Prinzipien – darunter auch die wirtschaftlichen – anderer, herrschender Kulturen und Zivilisationen wurden im Laufe der Zeit auch von den Juden absorbiert und realisiert. Was bleibt in diesem Zusammenhang von der mischnischen Wirtschaftsethik übrig?

4. Mischnische Wirtschaftsethik heute

An dieser Stelle möchte ich lediglich auf zwei Beispiele eingehen, um die heutige Anwendung der Mischna in der *galut* zu (er)klären und die einheitliche Konzeption gegenwärtiger Wirtschaftsethik aus jüdischer Sicht darzustellen.¹⁰

⁹ J. NEUSNER, *The Economics of the Mishnah*, S. 113.

¹⁰ Siehe unter anderen A. LEVINE, *Case Studies in Jewish Business Ethics*, New York, Hoboken/New Jersey 2000; A. LEVINE, *Economic Public Policy and Jewish Law*, Hoboken/New Jersey 1993 (= The Library of Jewish Law and Ethics 19); A. LEVINE, *Free Enterprise and Jewish Law. Aspects of Jewish Business Ethics*, New York 1980 (= The Library of Jewish Law and Ethics 8); A. LEVINE/M. L. PAVA, *Jewish Business Ethics. The Firm and Its Stakeholders*, Northvale/New Jersey 1999; D. M. ADAMS/E. W. MAINE, *Business Ethics for the 21st Century*, Mountain View/California 1998; M. J. BROYDE/S. H. RESNICOFF, Jewish Law and Modern Business Structures. The Corporate Paradigm, in: *Wayne Law Review* 43/4 (1997), S. 1792 – 1800; M. L. PAVA, *Business Ethics. A Jewish Perspective*, Hoboken/New Jersey 1997;

Das erste Beispiel bezieht sich auf den Verfall des Aktienmarktes seit dem Jahre 2000, auf schlecht beratene Kunden, die nach einer ‚professionellen Beratung‘ durch das eigene Kreditinstitut ihre Ersparnisse z. B. auf Infineon, Parmalat oder Cirio gesetzt hatten und eine weitgehende Pulverisierung ihres Vermögens erlebt haben. Da das Scheitern des Aktienmarktes nicht nur von unvorhersehbaren katastrophalen Ereignissen (wie dem 11. September 2001) verursacht worden ist, sondern auch durch gefälschte Bilanzen betroffener Aktiengesellschaften, deren Überprüfung nicht in der Verantwortung bzw. Pflicht der Finanzberater war, fragten einige amerikanische Banken unter jüdischer Leitung sowie einige an der Wall Street aufgelistete Aktiengesellschaften nach einer offiziellen rabbinischen Stellungnahme.¹¹

In ihrer Antwort nahmen die angefragten Rabbiner auf zwei mittelalterliche Responsa Bezug. Das erste stammt von R. Salomo ben Abraham Adret aus Barcelona (1235–1310), das zweite von R. Shim‘on ben Zemach Duran aus Algerien (1361–1444). Beide Responsa unterstrichen das Prinzip *le-takunai shelachti kh welo’ li’avutei* („Ich habe Dich bevollmächtigt, meine Geschäfte zu unterstützen, und nicht, sie zu gefährden“). Dieses Prinzip basiert auf dem jüdischen Gesetz von *ona’a* (übertriebener Gewinn), nach dem ein Mensch, der in einem gewissen Bereich kompetent ist, ein Geschäft nicht zu einem Preis abschliessen darf, das nur für ihn vorteilhaft und risikofrei ist.

In ihrem Responsum, das im Januar 2002 veröffentlicht wurde, stützten sich die angefragten Rabbiner des weiteren auf das biblische Prinzip, das in der Mischna mit Bezug auf die Wirtschaftsethik verwendet wird: *lifne ‘iwwer lo’ titen mikhsol* (Lev 19,14: „Du sollst [. . .] einem Blinden keinen Stock in den Weg legen“). Ein Mensch, der um eine Beratung bittet, fordert eine Orientierung in einem Bereich, in dem er dem Blinden gleicht. Wenn eine gegebene Auskunft zu einem Schaden des Blinden führt, ist der Berater bzw. der Begleiter des Blinden dafür verantwortlich und soll an der Rückerstattung des indirekt zugefügten Schadens teilhaben.

Das zweite Beispiel bezieht sich auf das 1938 erstmals in den USA verabschiedete *Minimum Wage Law* (Mindestlohngesetz), das die Bush-Administration 2002 völlig geändert hat. Nach der ursprünglichen Absicht des Gesetzgebers sollte das *Minimum Wage Law* die Verarmung von vollbeschäftigten Arbeitern durch einen Ausgleich des Gehalts gegenüber der sich ständig verändernden wirtschaftlichen Realität verhindern. Die Bush-Admi-

A. KIRSCHENBAUM, *Equity in Jewish Law Beyond Equity. Halakhic Asperationism in Jewish Civil Law*, Hoboken / New Jersey 1991; M. Fox (ed.), *Modern Jewish Ethics. Theory and Practice*, Columbus / Ohio 1975.

¹¹ A. LEVINE, *Economic Public Policy and Jewish Law*, S. 6–9.

nistration hat dieses Gesetz hingegen so verändert, dass sein Ziel nicht mehr der Schutz der verarmenden Arbeiter, sondern die Stabilität des Arbeitgebergewinns ist.

Als einige jüdische Arbeitgeber nach einer rabbinischen Stellungnahme dazu fragten,¹² bezogen sich die angefragten Rabbiner auf das mischnische Prinzip, dem zufolge die Verhinderung von Verarmung ein zentrales – nach Moses Maimonides (1235/38–1204), dem grössten jüdischen Denker des Mittelalters, sogar das wichtigste Prinzip – der jüdischen Wohltätigkeitspflicht ist. Der Mindestlohn soll die fundamentalen Bedürfnisse des menschlichen Lebens (*ḥayye nefes*) befriedigen und die Arbeitszeit eine Möglichkeit für Weiterbildung und Vertiefung der eigenen Kenntnisse bieten. Vom neuen *Minimal Wage Law* in den USA wird gerade das Gegenteil erreicht: Ein menschenwürdiges Leben ist bei einem Einkommen von 50 US-Dollar am Tag unmöglich. Zugleich fordert die amerikanische Gesellschaft jedoch ein Konsumniveau, das nur bei entsprechendem Gehalt realisierbar ist. Wenn man jedoch mehrere *low-fare jobs* (Niedriglohnjobs) ausüben muss, hat man keine Möglichkeit mehr, sich weiterzubilden usw. Die sozialen Folgen bis hin zur Flucht in die Kriminalität – vor allem bei Jugendlichen – sind vorgezeichnet.

5. Die soziale und politische Warnung der Wirtschaftsethik in der Mischna

Im letzten Abschnitt möchte ich auf eine bzw. mehrere Fragen eingehen, die bis jetzt von keinem Experten in Sachen Mischna direkt und explizit gestellt worden sind. Bereits am Anfang dieses Aufsatzes habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass in der jüdischen Wirtschaftsethik sowie in der allgemeinen alttestamentlichen Theologie die Armen eine zentrale Rolle spielen. Die entscheidende Frage jedoch bleibt noch unbeantwortet: Warum sind die Armen so wichtig für die jüdische Wirtschaftsethik und für die alttestamentliche Theologie überhaupt? Warum die Armen und nicht die Kranken oder gar die Sklaven, die doch noch mehr unterdrückt und ausgebeutet werden als die Armen? Und was ist der Unterschied zwischen den Armen aus jüdischer und den Armen aus christlicher Sicht? Sprechen beide Glaubensrichtungen von denselben Armen, haben die Armen im Judentum und im Christentum dieselbe Rolle und dieselbe Bedeutung?¹³

¹² A. LEVINE, *Economic Public Policy and Jewish Law*, S. 23ff.

¹³ Zur ersten Orientierung siehe unter anderen C. LEVIN, Das Amosbuch der Anawim, in: C. LEVIN, *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Ber-

Wenn man aus jüdischer Sicht von den Armen spricht, muss man sich von allen christlich-pietistischen Bildern frei machen. Das heisst nicht, dass man keinerlei Ähnlichkeit zwischen Judentum und Christentum in bezug auf die Armen im allgemeinen und in bezug auf das Verhältnis zwischen Armut und Gerechtigkeit im besonderen finden kann, sondern dass man in der hebräischen Bibel eine Interpretation von Armut als sozial-ökonomischer Gefahr für die Stabilität der Gemeinschaft findet, die im Neuen Testament hingegen abwesend ist. In den Seligpreisungen der Bergpredigt nach Matthäus (Kap. 5) wird uns gesagt, dass der Wunsch derjenigen, die nach Gerechtigkeit streben, erfüllt sein wird, jedoch nicht auf Erden, sondern im Himmelreich. Dasselbe lesen wir in Lukas 6,20: „Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes“. Armut erscheint als Vorbedingung für „Auserwähltheit“, für das Kommen in den Himmel, bis dahin, dass man den Eindruck gewinnen könnte, das Christentum braucht für seinen Erfolg auf Erden die Existenz von Armen. Da, wie es scheint, Jesus aus Nazareth bzw.

lin, New York 2003 (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 316), S. 265–290; C. LEVIN, *The Poor in the Old Testament. Some Observations*, in: C. LEVIN, *Fortschreibungen*, S. 322–338; N. LOHFINK, *Poverty in the Laws of the Ancient Near East and of the Bible*, in: *Theological Studies* 52 (1991), S. 34–50; N. LOHFINK, *Von der ‚Anawim-Partei‘ zur ‚Kirche der Armen‘. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der ‚Theologie der Befreiung‘*, in: *Biblica* 67 (1986), S. 153–175; E. OTTO, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des Antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des „Bundesbuches“ Ex XX 22 – XXIII 13*, Leiden et al. 1988 (= *Studia Biblica* 3), S. 39ff.; M. SCHWANTES, *Das Recht der Armen*, Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas 1977 (= *Beiträge zur biblischen Exegese und Theologi* 4); F.C. FENSHAM, *Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*, in: *Journal of Near Eastern Studies* 21 (1962), S. 129–139; J.G. GOURBILLON, *Der Gott der Armen im Alten und Neuen Testament*, Düsseldorf 1961 (= *Die Welt der Bibel. Allgemeine Reihe* 13); A. GELIN, *Die Armen – sein Volk*, Mainz ³1957; A. KUSCHKE, *Arm und reich im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 57 (1939), S. 31–57.

Komischerweise findet man keinen Hinweis auf dieses Thema im Werk von D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Peabody/Massachusetts 1998. In bezug auf die neutestamentlichen Kommentare, die Lukas und Matthäus vergleichen, siehe unter anderen J.A. FITZMYER (ed.), *The Gospel According to Luke (I–IX)*, New York 1981, S. 627–632. Fitzmyer schreibt: „The Lucan beatitudes are addressed to the ‘disciples’ as the real poor, hungry, grief-stricken, and outcasts of this world; they are declared ‘blessed’ because their share in the kingdom will guarantee them abundance, joy, and a reward in heaven. Luke has not spiritualized the condition of the disciples as Matthew has done [. . .]. Rather, poverty, hunger, weeping, hatred, and ostracism characterize the real condition of the Christian disciples whom the Lucan Jesus declares ‘blessed’“ (S. 631).

die Verfasser des Neuen Testaments Armut als unüberwindlich und zur menschlichen Existenz hinzugehörig betrachten, fehlt im Evangelium jedweder Versuch, ein wirtschaftliches Gegenmodell zu konzipieren, wie dies hingegen die Hauptaufgabe der Wirtschaftsgesetze in Numeri, Leviticus und Deuteronomium war. Das Christentum bietet den Trost ewigen Lebens im Jenseits an, als ob wirtschaftliche Gegebenheit ein ethisches Kriterium für die Aufnahme in das Himmelreich wäre. Während die hebräische Bibel nach Überwindung der Armut mit gesetzlichen, sozialen und ökonomischen Mitteln strebt, bietet das Evangelium ein romantisches Bild der Armen. Vielleicht ist dies der entscheidende Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament: Im Evangelium sind die Armen keine Menschen, vor denen man Angst haben muss. Natürlich wird man vom Himmelreich ausgeschlossen, wenn man den Armen nicht hilft; jedoch ist das eine Strafe, die mit dem diesseitigen Leben des handelnden Subjekts nichts zu tun hat. Die Armen werden häufig als schutzlose Schafe dargestellt, die von unberührbaren Mächtigen wehrlos ausgebeutet und ausgenutzt werden. Aus christlicher Sicht benötigen die Armen unsere Hilfe, weil sie keine selbständige Macht besitzen.

In der hebräischen Bibel findet man eine davon radikal verschiedene Konzeption der Armut bzw. der Armen. Der Wohlstand – nicht die Armut – wird als Zeichen der Annäherung an Gott sowie als Zeichen auf dem Menschen ruhenden göttlichen Segens erkannt: „Isaak säte in diesem Land, und er erntete in diesem Jahr hundertfältig. Der Herr segnete ihn; der Mann wurde reicher und reicher, bis er sehr wohlhabend war“ (Gen 26,12–14).¹⁴ Ebenso heisst es: „Der Herr hat meinen Herrn reichlich gesegnet, so dass er zu grossem Vermögen gekommen ist. Er hat ihm Schafe und Rinder, Silber und Gold, Knechte und Mägde, Kamele und Esel gegeben“ (Gen 24,34).

Die Armen werden in der hebräischen Bibel nirgends gesegnet, denn ihre Existenz ist einerseits Zeichen menschlichen Scheiterns bei der Verwirklichung der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden, andererseits sind die Armen eine permanente Gefahr für die Stabilität der Gemeinschaft. Das von Hunger bedrohte Volk lehnt sich in der Wüste sogar gegen Gott auf (Num 11). Zahllos sind die biblischen Geschichten, in denen die politische Stabilität der Gemeinschaft durch den Aufstand der Armen gegen die Institutionen gefährdet wird (Prov 29,14: „Spricht ein König den Geringen zuverlässig Recht, hat sein Thron für immer Bestand“). Die Armen sind deswegen ein

¹⁴ Die Vorstellungen des vorexilischen Israels und des antiken Nahen Ostens von der Armut ausführlich untersucht hat C. LEVIN, *The Poor in the Old Testament. Some Observations*. An dieser Stelle möchte ich Prof. Bernard M. Levinson danken, mich auf dieses Werk aufmerksam gemacht zu haben.

Fluch auf Erden, sie sind unsere Opponenten, deren zerstörerische Macht unser Weiterleben gefährdet. Im Alten Testament findet man zahlreiche Ermahnungen, die Armut – die in manchen Prophetenbüchern freilich, wie im Neuen Testament, als unausweichlicher Zustand verstanden wird – zu verhindern. Der wiederholte Aufruf, nicht faul zu sein, muss in diesem Zusammenhang gesehen werden:

„Geh zur Ameise, du Fauler, betrachte ihr Verhalten und werde weise! [. . .] Noch ein wenig schlafen, noch ein wenig schlummern, noch ein wenig die Arme verschränken, um auszuruhen. Da kommt schon die Armut wie ein Strolch über dich, die Not wie ein zudringlicher Bettler“ (Prov 6,6.10–11; 24,33–34).

Die Mischna¹⁵ ist getragen von derselben wirtschaftlichen Sorge wie das Alte Testament – insbesondere die Propheten Amos, Zefanja und Jesaja –, die der marxistische Talmudist Yulii Aronovich Solodukho (1877–1963) in seiner Dissertation 1938 ausführlich untersucht hat.¹⁶ Trotz des manchmal mehr als übertriebenen Versuchs, Karl Marx mit der Mischna in Einklang zu bringen, beschreibt Solodukho sehr ausführlich den Inhalt der wirtschaftlichen Prinzipien in der Mischna als Warnung und Ermahnung für die Landbesitzer vor der Unterdrückung der Armen bzw. dem Aufstand der Armen. Die Armen sind in der Mischna eine Verstimmung, welche die ganze Harmonie der Schöpfung als göttliche und menschliche Ordnung gefährdet. Kein Wort wird über ihre eventuellen Privilegien in der kommenden Welt (*‘olam ha-ba’*) gesagt. Vielmehr werden die Armen als Risiko und Gefahr für die Stabilität der Gemeinschaft dargestellt. Lange vor Otto von Bismarck, der den deutschen Sozialstaat „erfand“, um keinen Aufstand hungernder (englischer) Arbeiter auf deutschem Boden erleben zu müssen, stellte die Mischna dieselbe Frage: Wie kann man sich vor der unkontrollierten und unkontrollierbaren zerstörerischen Kraft der Armen schützen? In der ethisch-wirtschaftlichen Perspektive der Mischna sind die Armen nicht unsere Freunde, sondern unsere Feinde.

¹⁵ Die Mischna ist ein selektiver Kommentar des Alten Testaments, so dass man hier lediglich die sozialwirtschaftliche Interpretation der Armut ohne Hinweis auf die anderen biblischen Nuancierungen dieser Kategorie (den ethischen Wert der Wohltätigkeit, das Verhältnis zwischen Armen und Anwendung der Gerechtigkeit usw.) findet.

¹⁶ J. NEUSNER (ed.), *Soviet Views of Talmudic Judaism. Five Papers by Yu. A. Solodukho in English Translation*, Leiden 1973 (= *Studies in Judaism in Late Antiquity* 2); Y. A. SOLODUKHO, On the Question of the Social Structure of Iraq in the Third to the Fifth Centuries A.D., in: *Notes of the Oriental Institute* (Moskau) 14 (1957), S. 31–90.

Die Mischna ist kein apokalyptisches Werk.¹⁷ Die jüdische Wirtschaftsethik skizziert kein Katastrophenszenarium für die Zukunft, sie bezieht sich

¹⁷ Zur Vertiefung des Themas siehe unter anderen A. HYMAN, *Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosophy*, Milwaukee 2002 (= The Aquinas Lecture 2002); D. BANON, *Le messianisme*, Paris 1998 (= Que sais-je? 3377); D. COHN-SHERBOK, *The Jewish Messiah*, Edinburgh 1997, besonders S. 51ff.; A. Y. COLLINS, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden, New York 1996 (= Supplements to the Journal for the Study of Judaism 50); B. GROSS, *Messianisme et histoire juive*, Paris 1994; S. P. RAPHAEL, *Jewish Views of the Afterlife*, Northvale / New Jersey 1994; M. DE JONGE, *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testament of the Twelve Patriarchs. Collected Essays*, Leiden 1991 (= Supplements to Novum Testamentum 63); B. L. SHERWIN, Aspects of Jewish Eschatology, in: B. L. SHERWIN, *Toward a Jewish Theology. Methods, Problems, and Possibilities*, Lewiston et al. 1992, S. 159–169; D. E. GOWAN, *Eschatology in the Old Testament*, Philadelphia 1986; J. NEUSNER, *Messiah in Context. Israel's History and Destiny in Formative Judaism*, Philadelphia 1984 (= Foundations of Judaism. 2: Teleology); H. STRAUSS, *Messianisch ohne Messias. Zur Überlieferungsgeschichte und Interpretation der sogenannten messianischen Texte im Alten Testament*, Frankfurt / M. et al. 1984 (= Europäische Hochschulschriften XXIII/232); J. BECKER, *Messianic Expectations in the Old Testament*, Philadelphia 1980; P. D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia 1979; N. SCHMIDT, The Origin of Jewish Eschatology, in: L. LANDMAN (ed.), *Messianism in the Talmudic Era*, New York 1979, S. 38–50; U. KELLERMANN, *Messias und Gesetz. Grundlinien einer alttestamentlichen Heilserwartung. Eine traditionsgeschichtliche Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1971 (= Biblische Studien 61); O. PLÖGER, *Theocracy and Eschatology*, Oxford 1968; R. H. CHARLES, *Eschatology. The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism, and Christianity. A Critical History*, New York ²1963; J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, London 1956, besonders S. 408ff.; S. MOWINCKEL, *He That Cometh*, Oxford 1956, besonders S. 125ff.: The Early Jewish Future Hope und S. 261ff.: The Eschatology of Later Judaism; W. D. DAVIES, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come*, Philadelphia 1952 (= Journal of Biblical Literature. Monograph Series 7); J. BLOCH, *On the Apocalyptic in Judaism*, Philadelphia 1952 (= The Jewish Quarterly Review. Monograph Series 2); M. HIGGER, *The Jewish Utopia*, Baltimore 1932; H. GRESSMANN, *Der Ursprung der israelisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1905 (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 6); H. GRESSMANN, *Der Messias*, Göttingen 1929 (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 43); A. H. SILVER, *A History of Messianic Speculation in Israel from the First through the Seventeenth Century*, New York 1927, besonders S. 3ff.; G. HÖLSCHER, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, Gießen 1925 (= Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen 41); N. MICKLEM, *Prophecy and Eschatology*, London 1926; H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12*, Göttingen ²1921; N. W. MESSEL, *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie*, Gießen 1915 (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 30) (ganz entgegen der Absicht des Verfassers beweist dieses Werk die Unmöglichkeit, über die jüdische Eschatologie als ein einheitliches Phänomen zu

vielmehr auf bereits geschehene Ereignisse in der Weltgeschichte, deren zerstörerische Kraft im Vorhandensein von Armut liegt. Es stimmt zwar, dass die französische Revolution von der Bourgeoisie geführt und die russische Revolution von den Bolschewiken geleitet wurde, es war jedoch die Existenz der Armut, die beide ermöglicht und gefördert hat. Und nicht alle Revolutionen sind imstande, ihre positiven Änderungen in der Weltgeschichte fortzusetzen: Die französische Revolution endete mit dem Terror, die russische Revolution mit dem Stalinismus.

Die Welt, die die Globalisierung aufzubauen im Begriff ist, arbeitet der Mahnung und Warnung der Mischna bzw. der jüdischen Wirtschaftsethik in die Hände: Es gibt ein bewaffnetes Kind, das in einem Bus oder in einem Flugzeug auf uns wartet. Das ist kein apokalyptisches Bild; es ist die logische Konsequenz aus einer in Bibel und Mischna nur allzu deutlich beschriebenen geschichtlich-wirtschaftlichen Kette, deren Schluss jedoch jederzeit verhindert werden kann. So lehrt uns die jüdische Wirtschaftsethik, warum und auf welche Weise jenes Kind entwaffnet werden kann, bevor es zu spät ist.

sprechen); W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin ²1906, besonders S. 233ff.; P. VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen, Leipzig 1903, besonders S. 55ff.; E. HÜHN, *Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim historisch-kritisch untersucht und erläutert*. 2 Bände, Freiburg i.Br. et al. 1899/1900; F. VACONIUS, *Die messianische Idee der Hebräer geschichtlich entwickelt*, Jena 1892; A. HILGENFELD, *Die jüdische Apokalyptic in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christenthums*, Jena 1857.

Zwei hebräische Handschriftenfragmente als Buchdeckelverstärker (Teil I)

von *Stefan Schreiner*

Dass man in früheren Jahrhunderten in den Buchbindereien bei der Wahl des Materials zur Verstärkung von Bucheinbänden bzw. Buchdeckeln nicht wählerisch war, ja, nicht wählerisch sein konnte, sondern dafür jedes Blatt Papier nahm, das man gerade bekommen konnte oder vor sich hatte, ist nicht neu. Neu ist auch nicht, dass Buchbinder angesichts der Kostbarkeit, die Papier darstellte, bei ihrer Arbeit in der Regel kein neues, unbenutztes, sondern bereits beschriebenes bzw. bedrucktes Papier verwendeten. Was auf dem von ihnen verwendeten Papier geschrieben oder gedruckt war, spielte augenscheinlich keine Rolle. Diesem Umstand zu verdanken ist, dass in so manchem Bucheinband bzw. Buchdeckel bereits Fragmente von zum Teil kostbaren Handschriften entdeckt worden sind, die oft nicht zuletzt für deren Textgeschichte und Textüberlieferung von Bedeutung sind, was längst dazu geführt hat, dass eine nachgerade systematische Erforschung von Bucheinbänden bzw. Buchdeckeln begonnen und zum Teil erstaunliche Ergebnisse zutage gefördert hat.

So auch in diesem Fall, in dem zur Verstärkung eines Bucheinbandes zwei hebräische Handschriftenfragmente Verwendung gefunden haben. Wenn auch die beiden Fragmente aus unterschiedlichen hebräischen Handschriften stammen, sind beide dennoch jemenitischen Ursprungs. Zu welchem Buch dieser Einband gehörte, ist nicht mehr feststellbar. Es gibt keinerlei Titelprägung oder -aufschrift. Doch es muss ein umfangreiches Buch gewesen sein. Seine Masse betragen in Höhe und Breite 26 × 18 cm, dazu kommt eine Rückenstärke von 7,5 cm.

Das Handschriftenfragment auf der Innenseite des vorderen Buchdeckels (die Schrift steht übrigens auf dem Kopf) stammt aus einer Handschrift von Mose b. Maimons *Mishneh Tora*, und hier aus Band II: *Sefer Ahava*, *Hil. Tefilla* IV,19 Ende – V,3 Anfang,¹ die – wie zu sehen – nicht nur sorgfältig geschrieben worden ist, sondern vielleicht sogar illuminiert war; jedenfalls hat der Schreiber den Beginn eines neuen Kapitels nicht allein durch grössere Schrift, sondern auch durch mehrfarbige Buchstaben angezeigt. Demgegenüber handelt es sich bei dem Handschriftenfragment auf der Innenseite des hinteren Buchdeckels um ein Stück aus einer Bibelhandschrift, die nicht nur den hebräischen Text (hier: Num 27,22–28,17), sondern neben dem hebräischen Bibeltext Vers für Vers auch das aramäische Targum zitiert, beides zudem mit babylonischer, supralinearer Vokalisation.

Wenn auch beide Handschriftenfragmente auf den ersten Blick zumindest nicht gerade spektakulär zu nennen sind, jedenfalls keine bis dato unbekannten, im Gegenteil, nur allzu bekannte Texte enthalten, verdienen sie dennoch Aufmerksamkeit, und zwar nicht allein deshalb, weil sie wie jede Handschrift ein Unikat sind, sondern weil ihre Textfassungen bei genauerem Hinsehen an einer Reihe von Stellen Abweichungen gegenüber den Standardtexten bzw. gedruckten Ausgaben aufweisen, wie im folgenden zu sehen sein wird.

¹ MOSE BEN MAIMON, *משנה תורה, ספר אהבה*, ed. S. T. RUBINSTEIN, in: M. D. RABINOWITZ *et al.*, *משנה תורה*, 17 Bände, Jerusalem 5741–1745/1981–1985, dort Band III, S. 54–56 (ferner zitiert als MT).



Bucheinband aus der Sammlung Michael Krupp (Jerusalem), Signatur: Ms. heb. 792.

[] מתפלל ברכה אחת ' וזו היא: צרכי עמך ישראל מרובים]
 ודעתן^[2] קצרה יהי רצון מלפניך יי' אלהינו^[3] תתן^[3] [לכ]ל אחד
 [1] אחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה. וה[טוב]
 בעיניך עשה ב'א'יי^[4] שומע התפלה^[5] ' ומתפלל אותה כשהוא
 מהלך בדרך^[6] ואם יכול לעמוד עומד וכ[ש] הוא מגיע לי[ש]וב
 ותתק[ר]ר דעתו חוזר ומתפלל תפלה כתקנה^[7] תשע ע[ש]רה
 ברכ[ו]ת : **פרק חמישי** [ש]מונה
 דב[ר]ים צריך [ה]מתפלל להזהר
 בהן^[8] ולעשותן^[9] ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא
 עשה אותן^[10] אינן^[11] מעכבין ' ואלו הן^[12] ' עמידה ' ונכח המקדש
 ותיקון^[13] הגוף ' ותיקון המלבוש^[14] ' ותיקון המקום ' והשוית
 הקול ' והכריעה ' והשתחויה ' ב עמידה כיצד אין
 מתפללין אלא מעומד^[15] היה יושב בספינה או בעגלה אם יכול
 לעמוד^[16] יעמוד^[17] ואם לאו ישב במקומו ויתפלל ' חולה מתפלל
 [אפ]לו שוכב על צדו והוא שיכול לכוון^[18] את דעתו וכן הצ[מא]
 [והר]עב הרי הן בכלל חולין^[19] אם יש בו יכלת לכוון את דעתו
 [יתפ]לל ואם לאו אל יתפלל עד שיאכל וישתה היה רוכב
 [על] הבהמה א'ע'פ' שיש לו מי שיאחז בהמתו לא ירד אלא
 [יש]ב במקומו ומתפלל כדי שתהא דעתו מיו[שב]ת^[20] עליו
 ג נוכח^[21] המקדש כיצד היה עומד בחוצה לארץ
 [מחז]יר פ[נ]יו נוכח ארץ ישראל ומתפלל היה עומד בארץ
 [מכו]ן פ[נ]יו [כ]נגד ירושלם^[22] היה עומד [ביר]ושלם מכוין^[23] פ[נ]יו
 [כנגד] המקדש היה עומד [במקד]ש [מ]כוין פניו כנגד בית
 [קדש הקדשים].

- 2 MT: ודעתם. 3 MT: שתתן.
 4 Abbreviatur für ' ברוך אתה ' (Gepriesen seist Du, Ewiger).
 5 MT (wie in bBer 29b): תפלה ohne Artikel.
 6 In MT andere Wortfolge: ומתפלל אותה בדרך כשהוא מהלך.
 7 MT: כתקנתה. 8 MT: בהם.
 9 MT: ולעשותם. 10 MT: אותם.
 11 MT: אין. 12 MT: הם.
 13 In MT ist תיקון durchgängig defektiv geschrieben: תקון.
 14 MT: המלבושים. 15 MT: מעמד.
 16 MT: לעמד. 17 MT: יעמד.
 18 In MT ist לכוון durchgängig mit einem ך geschrieben: לכוון.
 19 MT: חולים. 20 MT: מישבת.
 21 In MT ist נוכח durchgängig defektiv geschrieben: נכח.
 22 Die Ms folgt der biblischen Schreibweise des Namens Jerusalem; in MT: ירושלם.
 23 MT: מכוון.
 24 Vgl. bBer 29a; nach A. Steinsaltz, der R. Shlomo Eidels (*Maharscha*) (1555–1631) folgt, soll dies bedeuten: „Sie können ihre Tefilla nicht formulieren, wie es sich gehört“ (*Talmud Bavli – Massekhet Berakhot*, Jerusalem 1981, S. 129).
 25 Wörtlich: „einem jedem Leib, was er braucht, um keinen Mangel zu haben“.
 26 Gemeint ist damit nach Ri 10,15: עֲשֵׂה-אֶתָּהּ לָנוּ, כְּכֹל-הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ (Tue an uns nach allem, was in Deinen [nicht in unseren] Augen das Gute ist).
 27 Zitat aus bBer 29b Ende. Zum folgenden vgl. insgesamt bBer 29a–30a.
 28 Mose ben Maimon erläutert sie der Reihe nach in Halachot 2–15 dieses Kapitels.
 29 Siehe dazu die folgende Halacha V,2. 30 Siehe dazu Halacha V,3.

[„bete er einen Segensspruch, und zwar folgenden: *Die Nöte Deines Volkes Israel sind viele* ihr Wissen²⁴ aber gering. Möge es Dein Wille sein, Ewiger, unser G[ott] – gib [ei]nem jeden nach dem ihm Lebensnotwendigen, jedem nach seinem Bedarf,²⁵ und das [Gute] in Deinen Augen tu.²⁶ Ge[priesen] se[ist] D[u], Ew[iger], der das Gebet erhört.²⁷ Und er

bete dies, wenn er unterwegs ist, sofern er stehen kann, stehend. Und w[e]nn er einen bewohnten [O]rt erreicht und sich wieder beruhigt hat, hole er die Tefilla ordnungsgemäss nach, [alle] neunz[e]hn Segenssprüche.

Das fünfte Kapitel

Acht

Dinge [gibt es],²⁸ die [der] Beter zu beachten und sie zu tun hat. Selbst wenn er in einer Not- oder Zwangslage ist oder sie übertritt und nicht tut, gibt es für sie keinen Aufschub; und zwar für: Stehen²⁹ und Gebetsrichtung,³⁰ richtige Körperhaltung³¹ und richtige Kleiderordnung,³² richtigen Betort³³ und

richtige Laut-

stärke,³⁴ Verbeugen³⁵ und Niederwerfen.³⁶ 2 Stehen – wie das? Nicht anders betet man als stehend. Sitzt einer in einem Schiff oder auf einem Wagen, kann er stehen, stehe er, und wenn nicht, sitze er auf seinem Platz und bete. Ein Kranker³⁷ darf beten, [so]gar wenn er auf seiner Seite liegt, und zwar dann, wenn er sich zu konzentrieren vermag. Ebenso der Dur[stige]

[und der Hun]grige, sie rechnen wie Kranke, wenn er die Kraft hat, sich zu konzentrieren, [be]te er, und wenn nicht, bete er nicht, bis er gegessen und getrunken hat. Reitet einer [auf] einem Tier, selbst wenn er jemanden hat, der sein Tier hält, steige er nicht ab, sondern [blei]be auf seinem Platz und bete, damit seine Aufmerksamkeit erhalten bleib[t].³⁸

3 Gebetsrichtung – wie das? Befindet sich einer ausserhalb des Landes [Israel], [keh]re er sein Gesicht in Richtung Land Israel und bete. Befindet er sich im Lande, [wen]de er sein Gesicht [na]ch Jerusalem. Befindet er sich [in Jeru]salem, [wen]de er sein

Ge[si]cht

[zum] Tempel. Befind[et er sich im Temp]el, [wen]de er sein Gesicht zum Aller[heiligsten].³⁹

³¹ Siehe dazu Halacha V,4.

³² Siehe dazu Halacha V,5.

³³ Siehe dazu Halacha V,6–8.

³⁴ Siehe dazu Halacha V,9–11.

³⁵ Siehe dazu Halacha V,12.

³⁶ Siehe dazu Halacha V,13–15.

³⁷ Zum folgenden vgl. yBer V,1/8d Anfang: „Einem Leidenden ist verboten zu beten“ (da er sich nicht richtig aufs Gebet konzentrieren kann).

³⁸ In tBer III,18; yBer IV,5/8b und bBer 30a heisst es: „Die Meister lehrten: Reitet einer auf einem Esel, und es kommt die Zeit des Gebets, wenn er jemanden hat, der seinen Esel hält, steige er ab und bete; wenn nicht, bleibe er auf seinem Platz und bete. Rabbi (Jehuda ha-Nasi) sagte: In jedem Falle bleibe er auf seinem Platz und bete, da (sonst) seine Aufmerksamkeit nicht erhalten bleibt.“ Dieser Ansicht schliesst sich Mose b. Maimon an.

³⁹ In bBer 30a heisst es: „Befindet sich einer ausserhalb des Landes [Israel], wende er sein Herz (את לבו) zum Lande Israel, wie es heisst: *und sie werden beten zu Dir, hingewendet zu ihrem Lande* (1 Kön 8,48). Befindet er sich im Lande Israel, wende er sein Herz nach Jerusalem, wie es heisst: *sie werden beten zu Dir, Ewiger, hingewendet zu der Stadt, die Du erwählt hast* (1 Kön 8,44). Befindet er sich in Jerusalem, wende er sein Herz zum Tempel, wie es heisst: *und sie werden zu diesem Haus hin beten* (2 Chr 6,32). Befindet er sich im Tempel, wende er sein Gesicht zum Allerheiligsten, wie es heisst: *und sie werden zu diesem Ort hin beten* (1 Kön 8,35)“; vgl. tBer III,15 und yBer IV,5/8b–c = Zusätze zu mBer IV,5–6.

Ohne auf diesen Abschnitt jetzt *in extenso* einzugehen, sind doch zwei Bemerkungen dazu angebracht, und zwar zum einen zum Anfang des Fragments und zum andren zu dessen Schluss.

(1) Thema der letzten Halachot des 4. Kapitels in Mose b. Maimons *Mishneh Tora* ist die in tBer III,7; yBer IV,5/8b–c und bBer 29b in Ergänzung zu mBer IV,5–6 erörterte Frage, wann und wo das Hauptgebet, das ist die *Tefilla* bzw. *Amida* oder *Shmoneh-Esreh* (Achtzehn Benediktionen) in Kurzfassung (תפלה קצרה) gebetet werden darf, und welche die angemessene Kurzfassung ist. Akzeptiert wurde, dass dies für den Aufenthalt an einem „gefährlichen Ort“ (מקום סכנה) gilt, für den an der zitierten Talmud-Stelle verschiedene Definitionen und Beispiele angeführt werden, die für den hier vorliegenden Zusammenhang nicht weiter von Belang sind.

Hinsichtlich des Textes der verkürzten bzw. Kurzfassung der Tefilla werden verschiedene Vorschläge gemacht. R. Eli‘ezer schlägt vor: „Tu Deinen Willen im Himmel oben, und gib Zufriedenheit (נחת רוח) denen, die Dich fürchten, [auf der Erde] unten. Das in Deinen Augen Gute tue; gepriesen seist Du, Ewiger, der die Tefilla (תפלה⁴⁰) erhört.“ Demgegenüber lautet R. Jehoschuas Vorschlag: „Erhöre das Flehen Deines Volkes Israel (שועת עמך) und erfülle eilends ihre Bitte (עשה מהרה בקשתם); gepriesen seist Du, Ewiger, der die Tefilla erhört.“ Dafür sagt R. El‘azar b.-R. Zadoq: „Erhöre das Schreien Deines Volkes Israel (צעקת עמך) und erfülle eilends ihre Bitte; gepriesen seist Du, Ewiger, der die Tefilla erhört.“ Wieder andere (אחרים) schlagen vor: „Die Nöte Deines Volkes (צרכי עמך) Israel sind viele, ihr Wissen aber gering (קצרה). Möge es Dein Wille sein, Ewiger, unser Gott, dass Du einem jeden nach dem ihm Lebensnotwendigen gibst, einem jeden nach seinem Bedarf; und das in Deinen Augen Gute tue. Gepriesen seist Du, Ewiger, der die Tefilla erhört“ (bBer 29b = tBer III,7).

Und diesem Vorschlag der „anderen“ schliesst sich Mose b. Maimon an. Dass er allein diesen Vorschlag als Kurzfassung der Tefilla gelten lässt, dokumentiert das Handschriftenfragment dadurch, dass hier das Wort Tefilla (anders als in bBer 29a und MT) mit dem bestimmten Artikel verbunden ist, was doch wohl besagen soll: „Gepriesen seist Du, Ewiger, der *diese* Tefilla erhört“, und keine andere, diejenige nämlich, die in den Zeilen zuvor als Kurzfassung der Tefilla zitiert worden ist.

(2) Wie am Anfang des Fragments, so stehen auch an seinem Ende Zitate aus der rabbinischen Literatur, hier aus tBer III,15; yBer IV,5/8b–c und bBer 30a (siehe Anm. 40 und 41). Dabei interessiert an dieser Stelle nicht, dass sich Mose b. Maimon der Halacha des Rabbi Jehuda ha-Nasi anschliesst; vielmehr interessiert hier die Abweichung vom Wortlaut gegenüber der Vorlage im zweiten Zitat, in dem von der Einrichtung der Gebetsrichtung die Rede ist. Denn während dafür in tBer III,15; yBer IV,5/8b–c und bBer 30a durchweg der Ausdruck „er wende sein *Herz* hin zu (מכון)“ steht, heisst es bei Mose b. Maimon durchweg „er wende sein *Gesicht* hin zu (את לבו)“ bzw. „(מחזיר [את] פניו)“. Damit erinnert Mose b. Maimons Sprachgebrauch zum einen an die Formulierung, die bereits in der Mishna (mBer IV,5–6; vgl. dazu die Ergänzung in tBer III,16) begegnet. In der Mishna wird allerdings zwischen יחזיר את פניו / להחזיר einerseits und יכון את לבו andererseits ein deutlicher Unterschied gemacht, ja, Gegensatz postuliert, insofern als es dort heisst: „Kann er sein *Gesicht* nicht [zum Tempel] kehren, wende er sein *Herz* zum Allerheiligsten“. Mit anderen Worten:

⁴⁰ *Tefilla* ist hier offenbar als *terminus technicus* verstanden und daher ohne Artikel gebraucht.

Kann er äusserlich die richtige Gebetsrichtung nicht befolgen, weil er beispielsweise blind oder aus einem anderen Grund dazu nicht in der Lage ist, soll er sich innerlich darauf einstellen.⁴¹ Von einem solchen Gegensatz ist bei Mose b. Maimon nichts zu spüren. Dafür klingt sein Sprachgebrauch zum anderen nämlich an die muslimische Ausdrucksweise an, die die Gebetsrichtung als „Hinwendung des Gesichts“ (*tawallā waḡḡahu*)⁴² beschreibt, in diesem Falle nach Mekka, und damit die innere Seite, die Intention (כוונת הלב bzw. *nīya*),⁴³ und die äussere Seite der Hinwendung (נוכח המקדש bzw. *qibla*)⁴⁴ in eine Beziehung zueinander bringt, die nicht nur beiden einen positiven Sinn gibt, sondern ihrerseits an die Korrelation von *forum internum* und *forum externum* des islamischen Rechts erinnert.⁴⁵

⁴¹ Vgl. dazu den Ausdruck in mRH III,8.

⁴² Vgl. zum Ausdruck Koran Sure 2,177.

⁴³ Siehe dazu H. E. BLUMENTHAL, *Kavvanah*, in: C. ROTH *et al.* (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band X, Jerusalem 1971, Sp. 852–853 und A. A. REIDEGELD, *Handbuch Islam – Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime*, Kandern im Schwarzwald 2005, § 26 (= S. 286–294).

⁴⁴ Vgl. zum Ausdruck Koran Sure 2,177.

⁴⁵ T. NAGEL, *Das islamische Recht. Eine Einführung*, Westhofen 2001, S. 23–25.