

Jacob Neusner

Wann wurde das Judentum eine messianische Religion?

Das Judentum nach 70 verband die je voneinander unterschiedenen priesterlichen, messianischen und Weisheitstraditionen in ganz neuer Weise miteinander. In der Person des Rabbi — des heiligen Mannes, in dem die Tora Fleisch wird, der Offenbarung und Modell des Sohnes Davids ist — fand das rabbinische Judentum sein einziges übergreifendes System. Dadurch wurden die verschiedenen Formen der in Israel schon vor 70 existierenden jüdischen Frömmigkeit für die nächsten Jahrhunderte in beispielloser Weise vereinigt, obwohl jede Partei dieser Einheit ihre Denkweise innerhalb dieses aus vielen Bestandteilen zusammengesetzten Ganzen durchzusetzen versuchte. Die überlieferten Kategorien blieben bewahrt. Doch wurden sie so gründlich überdacht und umgewandelt, daß letztlich nichts unverändert blieb. Das Judentum wie wir es kennen, das Judentum der Heiligen Schrift, der Mischna, des Midrasch und Talmuds, bewirkte dadurch eine elementare Umwertung aller Werte, die seit den Ursprüngen des

alten Israel in den verschiedensten Formen des Judentums gegolten hatten. Durch die Gestalt des Rabbi wurde die ganze Bürde des Erbes Israels aufgenommen, ergänzt und überliefert, vom frühen Altertum bis zum heutigen Tag. Es stellt sich nun die Frage, an welchem Punkt der Entwicklung des Judentums, so wie es sich uns in seinen kanonischen Schriften Mischna, Talmud und Midrasch (2.–6. Jahrhundert) darstellt, das Messias-Thema dominierend wird.¹

Die Eigenart der jüdischen Schriften, daß ihr Schwerpunkt auf geschichtlichen Erzählungen liegt, die als eine Art von theologischer Argumentation fungieren, bestärkt uns in der Annahme, daß alle Formen des Judentums als zutiefst messianische Religionen entstanden sind. Mit all seinen Verhaltens- und Handlungsanweisungen, die auf das Kommen des Messias am Ende der Zeiten gerichtet sind, und mit dem Interesse, das sich einzig auf die Beantwortung der Frage nach der geschichtlichen Erlösung («wie lange noch?») konzentriert, bietet das Judentum von der frühen Antike bis zum heutigen Tag keine überraschenden Diskontinuitäten. Seine Liturgie beschwört historische Ereignisse, um die Erlösung so vorausdeutend darzustellen, Bittgebete erleben im sich immer wiederholenden Rhythmus das baldige Kommen des Messias, und die Ausübung des Gottesdienstes hält den Beter in beständiger Erwartung und Hoffnung. Gerade weil das rabbinische Judentum eine zutiefst messianische Religion ist, haben säkulare Ausläufer des Judentums im allgemeinen säkularisierte Versionen dieser Konzentration auf die Geschichte beinhaltet und Interesse an Ziel und Ausgang solcher geschichtlichen Ereignisse bekundet. Teleologisches Denken erscheint einmal mehr als Eschatologie, die in messianischen Symbolen zum Ausdruck kam.

Und dennoch hat es eine kurze Zeit gegeben, in der ein umfangreiches und einflußreiches Dokument aus dem 2. Jahrhundert eine Art von Judentum vorstellte, in dem nicht die Geschichte den hauptsächlichen Rahmen festlegte, so daß auch die Teleologie eine andere als die vertraute eschatologische Form annahm und historische Ereignisse durch ihre Trivialisierung zu taxonomischen Strukturen in einem geradezu ahistorischen System untergingen. In der Art von Judentum, die dieses Dokument präsentiert, spielten Messiasfiguren eine wichtige Rolle. Nur hatten diese «gesalbten Männer» keine historische

Funktion. Sie übernahmen eine völlig andere Aufgabe als die, die Jesus von den Evangelisten zugeschrieben wurde. Sie waren bloß eine bestimmte Art von Priestern, die dieser einen Gruppe zugerechnet wurden, und keiner anderen. Bei diesem Dokument handelt es sich um die Mischna, eine uns in dieser Form fremdartig anmutende Sammlung normativer Sätze, die wir — wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten — als Gesetzeskodex oder Lehrbuch für philosophische Rechtsgelehrte bezeichnen können. Um ca. 600 entwickelte sich ein System des Judentums, in dem von der Mischna als Gründungsdokument verlangt wurde, ein System zu unterstützen, das bestenfalls in einem gewissen Zusammenhang mit der Mischna selbst stand, keinesfalls aber von ihren Grundgedanken voll und ganz geprägt war.

Indem wir uns dem System von seinem unsymmetrischen Ende her nähern, können wir der Mischna die zur Diskussion stehenden Fragen zur Beantwortung vorlegen. Wie verhält es sich mit dem Messias? Wann wird er kommen? Zu wem in Israel wird er kommen? Und was müssen oder können wir tun, solange wir auf ihn warten, um sein Kommen zu beschleunigen? Wenn wir diese Fragen jetzt neu fassen und sie von ihrer mythischen Aura befreien, dann wird daraus die Frage nach der Theorie der Mischna über die Geschichte und das Schicksal Israels und nach dem Zweck des Systems der Mischna in Hinsicht auf Israels Gegenwart und Ende: die implizite Teleologie des vorliegenden philosophischen Gesetzes.

Diese Fragen auf der Grundlage der Mischna-Texte zu beantworten, ist nicht möglich. Die Mischna enthält keine groß angelegte Geschichtstheorie. Sie reflektiert auch nicht über Wesen und Bedeutung der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 — ein Ereignis, das nur in Verbindung mit einigen Gesetzesänderungen genannt wird — da diese Veränderungen aus dem Ende des Kultes resultieren und erklärt werden. Die Mischna befaßt sich nicht mit dem Problem der Endzeit. Das Wort «Erlösung» taucht selten auf, «Heiligung» dagegen häufig. Noch auffälliger ist, daß die Autoren der Mischna letztlich nichts über die Teleologie des Systems verlauten lassen; sie sagen niemals, warum wir tun sollten, was die Mischna uns lehrt, geschweige denn, daß sie uns erklärten, was geschieht, wenn wir uns ordnungsgemäß verhalten. Einzelne Ereignisse

und Begebenheiten nennt die Mischna entweder, um den erzählerischen Hintergrund für die Darlegung eines Gesetzes zu schaffen oder gelegentlich auch, um einen Präzedenzfall anzuführen. Historische Begebenheiten werden klassifiziert und aufgelistet. Jedenfalls tauchen diese Episoden nur sehr vereinzelt auf. Sicherlich vergrößern solche Begebenheiten die Wirkung des Textes. Aber dies geschieht ausschließlich um der besonderen Ziele der Mischna willen und innerhalb ihres eigenen taxonomischen Systems und ihrer nach Gesetzmäßigkeiten suchenden Denkweise. Sicherlich haben die Autoren der Mischna auch eine Theorie über den Messias und die Bedeutung der Geschichte und des Schicksals Israels gehabt. Aber sie haben sie verborgen gehalten und in ihrem Text einen umfassenden Bericht über das Leben Israels geschaffen, ohne explizit auf solche Dinge einzugehen.

In der Mischna dominiert der Messias nicht das Denken der Autoren. Sie beschäftigen sich kaum mit den im Mythos und der Person des Messias verkörperten Problemen. Die Autoren der Mischna flüchten sich nicht in Spekulationen über den Messias als eine historisch-übernatürliche Figur. Insofern diese Art der Spekulation eine Ausdrucksmöglichkeit für die Reflexion über Fragen des Heils birgt, oder — in Form von Mythen — Erzählungen über die Bedeutung der Geschichte und des Schicksals Israels, können wir nicht behaupten, daß die Philosophen der Mischna solche umfassenden Kategorien des Seins aufgreifen: Worauf steuern wir zu? Was können wir dazu tun? Das heißt jedoch nicht, daß die nach der Zerstörung des Tempels und nach der Katastrophe von Bar Kochba als dringend empfundenen Fragen für die Weisen der Mischna bedeutungslos waren. Aber sie setzten sich mit der Geschichte in anderer Weise auseinander und gaben auf diese Fragen ihre ganz eigenen Antworten. Diesen werde ich mich im folgenden zuwenden.

Mit «Geschichte» meine ich nicht einfach Ereignisse, sondern die Art und Weise, wie Ereignisse dazu dienen, Lehren zu erteilen, Grundmuster zu offenbaren, uns zu berichten, was wir tun müssen und was uns morgen geschehen wird. In dieser Hinsicht bergen manche Ereignisse mehr Lehren als andere. Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels lehrt uns mehr als irgendeine Mißernte, die Verschleppung in die Sklaverei ist aussagekräftiger als die Tatsache,

daß sich jemand den großen Zeh verletzt hat. Darüber hinaus gibt es bei diesen aus Ereignissen gezogenen Lehren — «Geschichte» im didaktischen Sinn — eine Steigerung vom eher Banalen, Privaten, zum Folgeschweren, Öffentlichen. Die Autoren der Mischna beziehen sich ausdrücklich auf sehr wenige Ereignisse und betrachten die, die sie erwähnen, unter einem Schwerpunkt, der sich von der Entwicklung der Ereignisse selbst deutlich unterscheidet. Sie erfinden kaum Erzählungen; historische Ereignisse ersetzen ihnen nicht strukturierende Kategorien oder taxonomische Klassifikationen. Es findet sich kein Abschnitt, der sich ausführlich mit der Zerstörung des Tempels auseinandersetzt, kein ganzes Kapitel, das detailliert über die Ereignisse um Bar Kochba berichtet, und noch nicht einmal eine breit angelegte Würdigung der Ereignisse aus dem Leben der Weisen selbst. Wenn Dinge, die sich ereignet haben, erwähnt werden, geschieht dies weder um zu erzählen, noch um zu interpretieren und Lehren aus den Ereignissen zu ziehen. Es handelt sich vielmehr entweder darum, einen Punkt des Gesetzes zu veranschaulichen, oder darum, die Problematik eines Gesetzes zu verdeutlichen — immer en passant, nie in pointierter Weise.

Die Mischna vereinigt in ihrem umfassenden System alle Ereignisse, die großen und die kleinen. Mit ihnen erreichen die Weisen, was sie auch mit allem anderen erreichen: Eine unermessliche taxonomische Arbeit, eine riesige Konstruktion der Instruktionen und Gesetze, die die Einordnung und Klassifizierung aller Dinge auf Erden und im Himmel beherrschen. Der nicht faßbare Charakter der Geschichte, die sich aus einmaligen Ereignissen mit einer bestimmten Bedeutung zusammensetzt, beeindruckt die Philosophen kaum. Sie haben keine Schwierigkeit zu zeigen, daß das, was als einzigartig und jenseits aller Klassifikation liegend erscheint, tatsächlich schon einmal vorgekommen und deshalb in den Bereich zuverlässiger Regeln und bekannter Verfahren einzuordnen ist. Haben die einzelnen Elemente der Geschichte, die einmaligen Ereignisse erst einmal ihre Besonderheit verloren, dann verliert auch die Geschichte als didaktisches, intellektuelles Konstrukt, als Quelle für Lehren und Grundsätze jegliche Bedeutung.

Deshalb müssen Lehren und Grundregeln durch die die Dinge isolierenden und klassifizie-

renden Verfahren und Denkweisen der nach Gesetzmäßigkeiten suchenden Philosophen gewonnen werden. Neben diesen taxonomischen Bemühungen erweist sich der Weg des Historikers, der Fakten auswählt und sie zu Bedeutungsstrukturen zusammensetzt, aus denen er dann Lehren zieht, als inkonsequent. Einmalige Ereignisse sind nicht wichtig. Die Welt besteht aus Natur und Übernatur. Die Gesetze, die zählen, sind die, die man im Himmel und in der Schöpfung des Himmels — seiner komplementären Ergänzung: der Erde — erkennen kann. Befolge diese Gesetze, und die Dinge werden sich von selbst regeln. Brich sie, und das Ergebnis ist voraussehbar: Katastrophen jedweder Art werden entsprechend der Vorhersage in den Gesetzen hereinbrechen. Aber gerade weil es voraussehbar ist, bezeugt das Ereignis einer Katastrophe, was immer schon gültig war und immer gültig bleiben muß, entsprechend der zuverlässigen Regeln und innerhalb der schon lange entdeckten und auch einleuchtend dargelegten Kategorien. Um zu erklären, wie die Dinge sind, schufen die rechtsgelehrten Philosophen in der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Mischna. Innerhalb dieses Systems wohlklassifizierter Regeln konnte es zwar verschiedene Messiasse geben, aber nicht den *einen* Messias.

Wenn weder die Endzeit noch das Kommen des Messias in der Mischna als Erklärung dafür, warum sich Menschen an das in der Mischna Gesagte halten sollen, dienen können — welche alternative Teleologie kann die Abot, die erste Apologie der Mischna, dann anbieten? Nur wenn wir die klaren Antworten dieser Schrift, die ca. 250 fertiggestellt wurde, richtig zu würdigen wissen, werden wir erfassen, wie bemerkenswert die Akzentverlagerung ist, die dann in späteren Dokumenten des rabbinischen Kanons hin zu einer messianischen Perspektivierung der Fragen nach dem letzten Zweck und Wert der Tora stattgefunden hat. Ich möchte zeigen, wie die Autoren der Abot nach der Entstehung der Mischna ihren Sinn und Zweck erklären: eine ahistorische, nicht-messianische Teleologie.

Das erste Werk der Erben der Mischna übernahm die Aufgabe, das System der Mischna zu vervollständigen, indem es die Fragen nach ihrem Sinn und Zweck beantwortete. Jede nur denkbare Teleologie, die man der Mischna beilegen konnte, geht auf die Abot, eine Sammlung von Sprüchen jüdischer Autoritäten, die in der

Generation nach Juda, dem Patriarchen, auftragen, zurück; aller Wahrscheinlichkeit nach entstammt dieser Text der Zeit der rabbinischen Einflußnahme im Land Israels während der Mitte des dritten Jahrhunderts. Die Abot beinhaltet Aussprüche, die das Ethos und die Ethik der Mischna erklären, und schafft dadurch so etwas wie eine Theorie.

Die Abot stimmte mit den anderen 62 Traktaten überein: Die Geschichte erwies sich hier als ebenso unwichtig wie zuvor. Es findet sich kaum ein Wort zur Geschichte und überhaupt kein Bericht über irgendwelche Ereignisse. Die Abot ermöglicht es, eine umfassende Darstellung darüber bereitzustellen, wie die Tora — die schriftliche und mündliche Tora, daher in späterer Terminologie: die Schrift und die Mischna — bis zum Zeitpunkt ihrer schriftlichen Vervollständigung überliefert wurde. Dementsprechend spielt weder der Lauf der Zeit als solcher eine Rolle in der Erläuterung der Ursprünge dieses Textes, noch wird die Mischna als eschatologisch dargestellt. Geschehnisse von tieferer Bedeutung («Geschichte») werden überhaupt nicht angeführt. Wie erzählt der Text dann aber die Geschichte der Tora, wie berichtet er dann von Gottes Offenbarung an Israel, die beides umfaßt: Schrift und Mischna? Die Antwort lautet: Den Autoren der Abot gelingt es, ihre Erklärungs- und Auslegungsarbeit zu leisten, ohne irgendeine Erzählung einzuflechten oder die Geschichte überhaupt als Argument anzuführen. Sie verfolgen einen anderen Weg, um diese Fragen zu beantworten, indem sie eine nicht-historische Denkweise und Legitimationsmethode verwenden. Und das ist der Punkt, auf den es hier ankommt: Teleologie dient Legitimationszwecken und wird daher auf anderem Wege erreicht als durch die Erklärung, woher die Dinge stammen oder durch die Voraussetzung, daß historische Fakten alles erklären können.

Ordnungswidrige historische Ereignisse gingen in das System der Mischna ein und fanden einen Platz innerhalb des größeren Rahmens der ordnungsgemäßen Welt der Mischna. Aber zu behaupten, die Autoren der Mischna hätten nur nicht gewußt, was um sie herum geschah, wäre falsch. Sie erarbeiteten sich aber eine ganz eigene Weise des Umgangs mit historischen Ereignissen, deren alles auflösende Kraft sie nicht nur zugaben, sondern aus freien Stücken aner-

kannten. Ferner muß beachtet werden, daß die Autoren der Mischna nicht im Sinne hatten, ein Geschichtsbuch, oder ein prophetisches oder apokalyptisches Werk zu verfassen. Selbst wenn sie den Lauf der Dinge hätten beschreiben wollen, hätten sie dies kaum in der Mischna tun können. Trotzdem stellt die Mischna ihre Philosophie in vollem Bewußtsein der Probleme historischer Katastrophen, die das jüdische Volk bedrängen, vor. Insofern die Philosophie dieses Werks sich mit dem Ganzen der Existenz Israels konfrontieren läßt, birgt die Mischna per definitionem also auch eine Geschichtsphilosophie.

Die Unterordnung historischer Ereignisse in der Mischna widerspricht dem, worauf die über tausend Jahre alte Denkweise Israels großes Gewicht legt. Die biblischen Geschichten, die alten Propheten, die apokalyptischen Visionäre hatten alle bezeugt, daß die Ereignisse an sich wichtig sind. Sie übermitteln die Botschaft des lebendigen Gottes. Diese Ereignisse konstituierten Geschichte, waren Hinweise und erklärten so Israels Schicksal. Ein im eigentlichen Sinn ahistorisches System zeitenthobener Heiligung, erarbeitet durch die Konstruktion eines ewigen Rhythmus', der auf der Bewegung des Mondes, der Sterne und der Gezeiten beruhte, stellte ein Leben dar, das von wenigen einzelnen aus nicht-priesterlichen Kreisen erwählt worden war. Außerdem sprach der Anspruch, daß das, was gerade geschieht, weniger zählt, als was schon besteht, gegen die faßbare und erinnerungswürdige Wirklichkeit. Israel hatte einen enormen Verlust an Lebensqualität erlitten. Der Talmud des Landes Israels nimmt diese Ereignisse ernst und behandelt sie als einzigartig und beachtenswert. Die Erinnerungen erwiesen sich als wahr. Die durch die Verheißungen der Mischna geweckten Hoffnungen auf eine Heiligung der Welt in unveränderlicher Perfektion erfüllten sich nicht. Denn sie mußten sich gegenüber dem Schmerz eines ganzen Jahrhunderts der Trauer durchsetzen.

Die bedeutendste Veränderung ist die Verlagerung des geschichtlichen Denkens, wie es sich im Talmud des Landes Israel andeutet: eine Verlagerung vom Tempel als einstigem Schwerpunkt und seiner übernatürlichen Geschichte auf ein enges und direktes Interesse am Volk Israel und seiner natürlichen, diesseitigen Geschichte. Nachdem zunächst Israel — das heilige Israel — das Gegenstück zum Tempel und des-

sen übernatürlicher Existenz gebildet hatte, stand nun diese andere Geschichte Israels im Zentrum des Interesses. Daraus folgte, daß im Talmud des Landes Israel nun auch ganz andere Ereignisse als denk- und erinnerungswürdig angesehen wurden und in den Vordergrund dieses Werkes traten. Diese neue Geschichtsperspektive muß mit großem Nachdruck betont werden: Es ist einerseits die Geschichte von Israels Leiden und der Erinnerung dieses Leidens, und andererseits der Versuch, die Ereignisse dieser Katastrophen zu klären. Dadurch wird verstehbar, daß eine «zusammengesetzte Geschichte», so, wie sie in Yerushalmis Reden erscheint, die sich auf für die Geschichte Israels folgenschwere Ereignisse beziehen, ausführliche Kapitel über das Geschehen in Israel und im jüdischen Volk beinhalten muß, und nicht nur oder ausschließlich über das, was im Tempel geschah.

Die Elemente der Geschichtstheorie über Israels Leiden waren vielfältig. Vor allem konnten aus der Geschichte moralische Lehren gezogen werden. In der Konstruktion einer Teleologie für Yerushalmis System, welches das Judentum in seiner Ganzheit betrachtete, wurden auch geschichtliche Ereignisse aufgenommen. Die Forderungen des Gesetzes waren Reflexionen der Konsequenzen des ungesetzlichen und unrechten Handelns Israels. So waren es wieder Israels eigene Handlungen, die den Verlauf der Geschichte bestimmten. Die Rolle Roms, Assurs und Babylons beruhte darauf, daß Israel den Zorn Gottes erregt hatte, der durch den Sieg dieser Großreiche vollstreckt wurde. Diese Denkweise kommt im folgenden Textbeispiel klar zum Ausdruck:

Y. Erubin 3:9

[IV B] R. Ba, R. Hiyya im Namen von R. Yohanan: «Starr mich nicht an, weil ich schwarz bin, denn die Sonne hat mich verbrannt. Meiner Mutter Söhne waren zornig auf mich, sie machten mich zum Hüter der Weinberge; doch meinen eigenen Weinberg habe ich nicht bewacht!»

[Lied 1:6] Was ließ mich die Weingärten bewachen? Es geschah, weil ich meinen eigenen Weingarten nicht bewachte.

[C] Was veranlaßte mich, zwei Festtage in Syrien zu verbringen? Es geschah, weil ich den eigenen Festtag im Heiligen Land nicht einhielt.

[D] «Ich glaubte, ich würde eine Belohnung für die zwei Tage erhalten, aber ich erhielt nur eine Belohnung für einen Tag.»

[E] Wer veranlaßte mich, zwei Geldstücke der Spende von dem in Syrien gewachsenen Korn zurückzubehalten? Es geschah, weil ich nicht ein einziges Geldstück der Spende für das Land Israel zurückbehielt.»

Israel mußte aus seiner Geschichte lernen und außerdem die Führung seines eigenen Schicksals in die Hand nehmen.

Doch diese Vorstellung der Entscheidung über das eigene Schicksal sollte nicht mißverstanden werden. Die Autoren des Talmuds des Landes Israel versuchen den Juden nicht einzureden, sie sollten Gott gefallen, indem sie die Gebote erfüllen, um so Kontrolle über ihr eigenes Geschick zu gewinnen. Ganz im Gegenteil birgt Yerushalmis System eine gewisse innere Paradoxie, wenn man die Tatsache beachtet, daß Israel sich nur von der Beherrschung durch fremde Völker befreien kann, wenn es in Bescheidenheit die Herrschaft Gottes akzeptiert. Die fremden Völker — zum damaligen Zeitpunkt Rom — bilden die eine Seite der Waage, Gott befindet sich auf der anderen Seite. Israel muß zwischen diesen beiden wählen. Es gibt für Israel keine Befreiung von Gott und den fremden Völkern, keine totale Autonomie und Unabhängigkeit. Israel hat nur die Chance, den Herrscher zu wählen — den auf Erden oder den im Himmel.

Solchen Thesen hätten die Autoren der Mischna sicherlich beigepflichtet. Und warum auch nicht? Denn die in der Mischna bestätigte Zentralität von Israels *perfectio in stasis*, der Heiligung, erweist sich ohne weiteres als kongruent mit den vorliegenden Standpunkten. Zunächst war das Kommen des Messias in Abhängigkeit vom Zustand Israels, und nicht von Israels Handlungen in der geschichtlichen Zeit gesehen worden, danach hatte das System der Mischna dem Messias-Mythos seinen ursprünglichen und definitiven Charakter auferlegt. Eine eschatologische Teleologie, die durch solch einen Mythos gerahmt war, erwies sich dann als vollkommen übereinstimmend mit der Methode des Systems der Mischna insgesamt. Wenn dieser Punkt im Schlußkapitel dieses Aufsatzes vollkommen geklärt sein wird, werden wir die besondere Geschichte des Messias-Mythos in der prägenden Geschichte des Judentums ganz erfassen können.

Was aber macht nun einen Messias zum falschen Messias? Der Talmud sagt, es ist nicht der

Anspruch, Israel zu retten, sondern Israel ohne die Mithilfe Gottes zu retten. Die Bedeutung des wahren Messias ist dementsprechend die totale Unterwerfung Israels unter Gottes Joch und Dienst durch die gütige Herrschaft des Messias. Daher kann Gott nicht dadurch beeinflusst werden, daß Israel den himmlischen Willen im Ritus und Kult erfüllt. Die Vorstellung, daß man durch die Einhaltung der Gebote Gott gefallen und ihn dazu bringen könnte, das zu tun, was Israel will, ist überhaupt nicht mit dem vorliegenden Text vereinbar. Die Erfüllung der Gebote als Zeichen der Unterwerfung, Treue und Demut vor Gott gehört zum rabbinischen System der Erlösung. Daher «rettet» Israel «nicht sich selbst». Israel kann nie sein eigenes Schicksal bestimmen, weder auf Erden noch im Himmel. Die einzige Wahl besteht darin, sein Schicksal entweder in die Hände der grausamen und betrügerischen Menschen zu legen, oder dem lebendigen Gott der Liebe und Barmherzigkeit zu vertrauen. Wir werden im Anschluß sehen, wie diese Position vor dem Hintergrund eines Gesprächs über den Messias im Talmud des Landes Israel dargelegt wird. Bar Kochba verkörpert vor allem den Hochmut gegenüber Gott. Er verliert den Krieg aufgrund dieses Hochmuts. Insbesondere mißachtet er die Autorität der Weisen:

Y. Taanit 4:5

[XJ] R. Yohanan sagte: Auf Befehl des Kaisers Hadrian töteten sie 800.000 in Betar.

[K] R. Yohanan sagte: Da waren 800.000 Trompeter, die Betar umzingelten. Jeder von ihnen stand einer großen Zahl von Truppen vor. Ben Kozeba war da und er hatte 200.000 Truppen, die sich zum Zeichen ihrer Treue den kleinen Finger abgehackt hatten.

[L] Weise sandten ihm ihre Worte: Wie lange willst du Israel noch zu einem verstümmelten Volk machen?

[M] Er sagte zu ihnen: Wie ist es anders möglich, sie auf die Probe zu stellen?

[N] Sie antworteten ihm: Jeder, der keine Zeder des Libanons ausreißen kann, während er auf seinem Pferd reitet, wird nicht in deinen Kriegsberichten erwähnt werden.

[O] So waren es 200.000, die sich in dieser Weise auszeichneten und andere 200.000, die sich in anderer Weise auszeichneten.

[P] Als er die Schlacht fortsetzte, sagte er: Gott der Welt! Hilf und hindere uns nicht! Hast du uns

nicht verworfen? Ziehe nicht mit unseren Heeren, o Gott [Ps 60,10].

[Q] Dreieinhalb Jahre belagerte Hadrian Betar.

[R] R. Eleazar von Modiin saß da in Sack und Asche und betete jeden Tag: Herr der Zeiten! Richte diesen Tag nicht mit Strenge! Richte diesen Tag nicht mit Strenge!

[S] Hadrian wollte zu ihm gehen. Ein Samariter sagte ihm: Geh nicht zu ihm, bis ich gesehen habe, was er tut, damit ich dir dann die Stadt Betar ausliefern [Mach Frieden . . . für dich].

[T] Er gelangte durch einen Entwässerungsgraben in die Stadt. Er ging und fand R. Eleazar von Modiin, wie er dastand und betete. Er tat so, als ob er ihm etwas in das Ohr flüsterte.

[U] Die Menschen in der Stadt sahen den Samariter dies tun und brachten ihn zu Ben Kozeba. Sie sagten ihm: Wir sahen, wie dieser Mann Händel mit deinem Freund hatte.

[V] Ben Kozeba sagte zu ihm: Was sagtest du zu ihm und was sagte er zu dir?

[W] Er sagte zu dem Samariter: Wenn ich es dir sage, wird der König mich töten, und wenn ich es dir nicht sage, wirst du mich töten. Es ist besser, daß der König mich tötet, als daß du es tust.

[X] Eleazar sagte zu mir: Ich sollte meine Stadt ausliefern. Ich sollte Frieden schaffen.

[Y] Er wendete sich an R. Eleazar von Modiin. Er sagte zu ihm: Was sagte dieser Samariter zu dir!

[Z] Er antwortete: Nichts.

[AA] Er sagte zu ihm: Was sagtest du zu ihm!

[BB] Er sagte: Nichts.

[CC] Ben Kozeba gab Eleazar einen Tritt und tötete ihn.

[DD] Sofort ertönte eine Stimme und verkündete folgende Verse:

[EE] Weh über meinen nichtswürdigen Hirten, der die Herde im Stich läßt! Möge ihm das Schwert seinen Arm und das rechte Auge ausreißen! Laßt seinen Arm ganz verdorren, sein rechtes Auge ganz erblinden! [Sach 11:17]

[FF] Du hast R. Eleazar von Modiin, den rechten Arm und das rechte Auge aller in Israel, ermordet. Daher soll der rechte Arm dieses Mannes verdorren, sein rechtes Auge soll ganz erblinden!

[GG] Sogleich wurde Betar überwältigt und Ben Kozeba wurde getötet.

Man erkennt hier zwei komplementäre Themen. Erstens behandelt Bar Kochba den Himmel mit Hochmut und fordert von Gott, sich freundlichst aus dem Geschehen herauszuhalten. Zweitens behandelt er einen besonders ver-

ehrten Weisen mit gleichem Hochmut. Der Weise hatte die Macht, Israel zu schützen. Bar Kochba zerstörte diesen einen Schutz Israels. Das Ergebnis war unvermeidlich. Der Messias, das Zentrum der Erlösungsgeschichte und der Held der Erzählungen, erscheint hier als problematische Figur. Die Geschichtstheorie dieses Yerushalmi-Abschnittes ist leicht erkennbar formuliert. Aus dieser Perspektive hatte Israel zwischen zwei Kriegen zu wählen: entweder dem von Bar Kochba angeführten Kampf oder dem «Kampf für die Tora». «Warum wurden sie bestraft? Es geschah wegen der Bedeutung des Kampfes, denn sie hatten nicht mithalten wollen im Kampf um die Bedeutung der Tora» (Y. Ta. 3:9 XVI I). Solche Kämpfe, die aus ritualisierten Argumenten über rituelle Angelegenheiten bestanden, verhießen den einzigen Sieg, der es wert war, errungen zu werden. Dann würde Israels Geschichte als Geschichte von Kriegen um die Bedeutung der Tora und die Entscheidung des Gesetzes geschrieben werden.

Sicher, die Schläuche sind neu, der Wein aber ist schon sehr alt. Denn obwohl wir von Weisen und Lehren sprechen, ist die Botschaft die immer schon vertraute und bekannte. Es ist Israels Geschichte, in der sich seine Beziehung zu Gott ausdrückt. Die entscheidende Dimension im Leben Israels ist daher die Erlösung, ein eindeutiges Merkmal, eine Bewegung in der Zeit von hier nach da. Daraus folgt, daß die ausschlaggebende und alles strukturierende Kategorie die Geschichte mit ihren Lehren ist. In Yerushalmi beobachten wir bei den Erben der Mischna eine eindrucksvolle Rückkehr zu biblischen Überzeugungen über die zentrale Bedeutung der Geschichte für die Bestimmung dessen, was Israels Wirklichkeit ist. Die gewichtigen Schriften der prophetischen und apokalyptischen Literatur und der biblischen Historiographie wendeten sich mit ihrem Schwerpunkt auf Erlösung und ihrer Überzeugung, daß Israels Erlösung an der Geschichte erkennbar sei, gegen die ziemlich isolierte These der Mischna darüber, was ihrer Ansicht nach wirklich zählt. Was, aus ihrer Sicht, verlangte denn nach Beschreibung und Analyse, und was erforderte Interpretation? Es war die Kategorie der Heiligung für die Ewigkeit. Die tatsächliche Frage, die in der Geschichte und Apokalypse aufgegriffen wurde, war, wie man auf dieses vorherbestimmte Ende der Erlösung zuzugehen habe, und wie man in

der Zeit handeln müsse, um am Ende der Zeiten Erlösung zu erlangen. Die über die Zeit hinausweisende Teleologie der Mischna und ihre Fähigkeit, eine Eschatologie zu postulieren, die keinen Raum für eine historische Mischna läßt, lassen die Mischna eine Stelle einnehmen, die weit über die ganze bisherige sakrale Literatur Israels hinausweist. Einzig die priesterliche Literatur hatte immer eine so extreme Position der Zentralität der Heiligung und peripheren Natur der Erlösung eingenommen. Die Weisheitsliteratur hatte mit ihren Anliegen eher in der Mitte gestanden und sowohl dem, was geschah, als auch dem, was erlitten wurde, Aufmerksamkeit geschenkt. Was für die Weisheitsliteratur aber schließlich am meisten zählte, war nicht die Natur oder das Übernatürliche, sondern die bleibenden Beziehungen in der geschichtlichen Zeit.

Der Talmud von Baylonien setzte schließlich die Neuerungen fort, die im Talmud des Landes Israel eingeführt worden waren. Aus der Perspektive, die sich hier ausdrückt, wird das wichtigste Ergebnis von Israels treuem Festhalten an der Tora und seinen religiösen Pflichten sein, daß Israel die Gottesherrschaft demütig für sich akzeptiert. Diese Demut ist die ausschlaggebende Bedingung dafür, daß Gott Israel liebt.

B. Hullin 89a

«Nicht weil ihr zahlreicher als die anderen Völker wäret, hat euch der Herr ins Herz geschlossen und ausgewählt» (Dtn 7,7). Der Heilige, gesegnet sei er, sagte zu Israel: Ich liebe dich, denn selbst wenn ich dir Größe schenke, demütigst du dich vor mir. Ich verlieh Abraham Größe, doch er sagte zu mir: «Ich bin nur Staub und Asche.» (Gen 18,27); ich verlieh Mose und Aaron Größe, doch sie sagten: «Ich bin ein Wurm und kein Mensch.» (Ps 22,7). Aber mit den Heiden ist es anders. Ich verlieh Nimrod Größe und er sagte: «Kommt, laßt uns eine Stadt erbauen.» (Gen 11,4). Ich verlieh dem Pharao Größe und er sagte: «Wer sind die, all den Göttern der anderen Länder» (2 Kön 18,35). Ich verlieh Nebukadnezar Größe und er sagte: «Ich steige weit über die Wolken auf.» (Jes 14,14). Ich verlieh Hiram, dem König von Tyrus, Größe und er sagte: «Einen Wohnsitz für Götter bewohne ich mitten im Meer» (Ez 28,2).

So zeigt sich das System im ganzen, und jeder seiner Teile drückt präzise die Botschaft aus, die sich auch im ganzen offenbart. Das Problem des Messias und die Bedeutung von Israels Ge-

schichte, die ebenfalls unter dem Gesichtspunkt des Messias-Mythos betrachtet wird, vermitteln in ihrer Art genau denselben Standpunkt, den wir auch in allen anderen symbolischen Elementen des rabbinischen Systems und Kanons wiederfinden. Worauf es im wesentlichen ankommt, ist Israels Unterwerfung unter Gottes Willen, wie er sich in der Tora kundgetan hat und in Lehre und Leben der großen Weisen verwirklicht wurde. Wenn Israel die Gottesherrschaft ganz und gar angenommen hat, wird der Messias kommen. Bis dahin werden die Juden durch heidnische Herrscher unterjocht werden. Da allein das Verhalten Israels maßgeblich ist, hält Israel selbst den Schlüssel zu seiner Erlösung in der Hand. Aber das kann nur erreicht werden, wenn Israel den Schlüssel fortwirft!

Diese Paradoxie muß ganz klar gesehen werden: Israel handelt, um sich durch das Gegenteil von Selbstbestimmung, nämlich durch Unterwerfung unter Gott, zu erlösen. Israels Macht liegt in der Negation von Macht. Sein Schicksal besteht darin, alle Ansprüche auf Entscheidung über das eigene Schicksal aufzugeben. So ist Schwäche höchste Stärke, Geduld der äußerste Akt von Durchsetzung der eigenen Ansprüche, passive Ergebenheit in das eigene Schicksal der sichere Schritt zur Befreiung. (Die Parallele ist der gekreuzigte Christus.) Israels Freiheit ist in die Tafeln des Dekalogs eingemeißelt: Frei sein heißt freiwillig gehorchen. Das ist nicht die Bedeutung, wie sie andere mit diesen Worten assoziierten, die wie die Weisen des rabbinischen Kanons ihre Ansicht darüber, was zu tun sei, um das Kommen des Messias zu erreichen, darlegten.

Der Passus, der Israel ob seiner Demut preist, schließt den Kreis, der mit der Beschreibung des hochmütigen und überheblichen Bar Kochba eröffnet worden war. Heidnische Könige sind überheblich, israelitische Könige sind demütig. Es ist also insgesamt deutlich zu sehen, daß der Messias-Mythos im Umgang mit dem jüdischen Nationalleben und -charakter einen sehr eng und konkret gefaßten Bewertungsmaßstab anlegt. Die innerhalb dieses Mythos' zum Ausdruck gebrachte Theorie über Israels Geschichte und Schicksal interpretiert die Dinge ausschließlich unter Berücksichtigung eines einzigen Gesichtspunktes. Was andere in der israelitischen Welt mit der Überzeugung, daß am Ende der Zeiten ein (oder der) von Gott gesandter

Messias zur «Errettung» Israels kommen würde, getan hatten oder in Zukunft tun würden — für die Weisen der Mischna, der verschiedenen Talmude und der Sammlungen von Schriftauslegungen war es der einzig wichtige Gedanke. Und diese Auffassung bildet die Mitte ihres Systems. Sie entwickelt sich und wird weiter geformt durch dieses System. Im Zusammenhang gesehen ist der Messias der Bedeutungsträger des Systems und läßt es so wirksam werden.

Als die Philosophen der Mischna eine systematische Darstellung des Judentums — d.h. der Weltsicht und Lebensweise Israels, wie es in der Mischna erscheint — anlegten, machten sie bei der Konstruktion einer Teleologie für ihr System keinen Gebrauch vom Messias-Mythos. Sie hielten es für möglich, eine Darlegung der Ziele für ihr vorgestelltes Leben Israels zu präsentieren, ohne sich dabei in irgendeiner Weise auf die Geschichte oder Apokalypse zu berufen. Daß sie sicherlich die seit langen Zeiten überlieferten und allgemein vertretenen Ansichten über eschatologische Themen kannten und auch darauf anspielten, bezeugten die Autoren der Mischna dadurch, daß sie — im Bewußtsein des größeren Kontextes — Entscheidungen trafen, die sie von denen ihrer Vorgänger und Nachfolger unterschieden. Ihr Text drückt diese Entscheidungen — sowohl die affirmativen wie auch die negativen — präzise und allgegenwärtig aus.

Zweitens zeigt das Erscheinen einer messianischen Eschatologie, die mit dem größer angelegten rabbinischen System voll und ganz übereinstimmt — mit ihrer Betonung der Standpunkte und Belegtexte aus der Schrift, dem Interesse an dem, was in Israel geschieht, dem Schwerpunkt auf der national-historischen Dimension des jüdischen Lebens —, daß das umfassende rabbinische System als völlig eigenständig neben dem früheren System der Mischna steht. Sicherlich wurde das, was vorher schon vorhanden war, aufgenommen und ganz assimiliert, aber das zum ersten Mal im Talmud des Landes Israel erscheinende rabbinische System weist doch insgesamt große Unterschiede zum System der Mischna auf. Es beinhaltet aber mehr als eine bloß negative Reaktion auf seinen Vorläufer. Das rabbinische System der zwei Talmude übernahm die fundamentalen Überzeugungen der Weltsicht der Mischna hinsichtlich der Notwendigkeit für Israel, sich ein Leben über die Zeit

hinaus zu errichten. Das rabbinische System transformierte dann den ganzen Messias-Mythos in eine vom Wesen her historische Kraft. Wenn Menschen das Ende der Zeiten erreichen wollen, dann haben sie sich über die Zeit, d. h. über die Geschichte, hinwegzusetzen und müssen sich von den großen politischen und militärischen Bewegungen distanzieren. Das ist die Botschaft des Messias-Mythos, nachdem er im rabbinischen System der zwei Talmude zur vollen Entfaltung gelangt war. Der Ursprung dieser Entwicklung liegt in genau der Botschaft einer Teleologie ohne jede eschatologische Prägung, wie sie sich in der Mischna und den dazu gehörenden Texten ausdrückt. Folglich können wir nicht behaupten, daß das rabbinische oder talmudische System in diesem Punkt eine Gegenreaktion auf die Mischna darstellen. Wir müssen ganz im Gegenteil zu dem Schluß kommen, daß die Talmude und die zu ihnen gehörenden Texte *die* ontologischen Überzeugungen

in klassisch-mythischer Form neu formulieren, die schon das Denken der Philosophen des zweiten Jahrhunderts, die die Mischna schufen, bestimmt hatten. Das neue Medium vermittelt die alte und weiterbestehende Botschaft: Israel muß sich von den Wechselfällen der Zeit abwenden, sich allem, was geschieht, überlassen, um so die einzig wertvolle Herrschaft, die Gottesherrschaft, zu erlangen, die durch Gottes gesalbten Mittler, den Messias, vollendet werden wird. Das Judentum wurde durch den Talmud des Landes Israel zu einer messianischen Religion — wobei es sich aber um eine grundlegend andere Art von messianischer Religion als der des Christentums handelt. Denn letzten Endes war der jüdische Messias ein Weiser, der nicht die eschatologische Vergebung der Sünden verhieß, sondern die endgültige und vollkommene Heiligung Israels: Das Verständnis der Ewigkeit heute und das Verständnis der Ewigkeit damals — es hat sich wenig geändert im Lauf der Zeiten.

JACOB NEUSNER

¹ Eine nähere Erläuterung zu den Thesen dieses Aufsatzes findet sich in meinen Büchern:

Jacob Neusner, *The Foundations of Judaism. Method, Teleology, Doctrine* (Philadelphia 1983–1985), hier: Bd. II, *Messiah in Context. Israel's History and Destiny in Formative Judaism*, Lanham ²1988).

Jacob Neusner, *Judaism and their Messiahs in the Beginning of Christianity* (New York 1987).

Jacob Neusner, *Ancient Judaism and Modern Category-Formation. «Judaism», «Midrash», «Messianism» and Canon in the Past Quarter-Century* (Lanham 1986).

Jacob Neusner, *«Your People Will be My People: The Mother of the Messiah in Judaism. How the Rabbis Read the Book of Ruth. An Anthology of Ruth Rabbah* (Philadelphia 1985).

wurde am 28. Juli 1932 geboren. Amerikanischer Jude. Er studierte in den Vereinigten Staaten am Harvard College, am Jüdischen Theologischen Seminar Amerikas, an der Columbia Universität, in Großbritannien am Lincoln College der Universität Oxford. Er ist Dozent für hebräische Literatur, Doktor der Philosophie (1960), Professor für Religionswissenschaft an der Brown Universität (USA), seit 1968 Mitglied des National Council on Religion of Higher Education und der American Society for the Study of Religion, wissenschaftlicher Mitherausgeber des *«Journal of American Academy of Religion»*. Anschrift: Jacob Neusner, 735 Fourteenth Avenue Northeast, St. Petersburg, Florida, 33701 USA.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.