

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **10 (1954)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

innert, daß der Vorläufer des jüdischen Staates, der Makkabäerstaat, nur 100 Jahre sich behaupten konnte. Darum ist ernsthaft die Frage zu erheben, ob die nationale Lösung der Judenfrage nicht tatsächlich ein — «Anachronismus» ist.

REZENSIONEN

ERNST PERCY: *Die Botschaft Jesu*, eine traditionskritische und exegetische Untersuchung. Lunds Universitets Arsskrift, Lund 1953, 324 S.

Hier wird bei formgeschichtlicher Untersuchung der einzelnen Perikopen auf ihre historische Zuverlässigkeit die Botschaft Jesu herausgeschält. Nach einem Überblick über die Vorgeschichte, wobei die Person des Täufers als ein Stück des heilsgeschichtlichen Handelns angesehen wird, wird die Einheit zwischen der Bußpredigt und der Heilsbotschaft Jesu deutlich gemacht. Die letztere ist Hintergrund und Voraussetzung für die erstere. Dies wird besonders deutlich an der Seligpreisung der Armen, unter welchen ursprünglich realite Arme und nicht etwa, wie Matth. 5, 3 verstanden werden könnte, so etwas wie die «stillen Frommen» zu verstehen sind. Die Forderungen des Gesetzes in der Bergpredigt stellen etwas ganz Neues dar; sie umreißen die Wirklichkeit des von Jesus angekündigten Reiches Gottes (3. Kap.). Das Gottesreich, welches in starkem Maße innerlich-sittlich verstanden wird, ist zwar primär eine zukünftige Größe, doch kündeten es Taten (Dämonenaustreibungen, Sieg über den Satan) und Worte Jesu (Matth. 11, 5f.; Stürmerspruch Matth. 11, 12f.; Gleichnisse aus Mark. 4 und Matth. 13) als in der Person Jesu bereits angebrochen an (4. Kap.). In diesem Zusammenhang wird die vielumstrittene Stelle Luk. 17, 20, sicher zu Unrecht, auf die Innerlichkeit des Reiches Gottes gedeutet. Von diesem Zusammenhang zwischen Botschaft und Person Jesu her stellt sich die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu (5. Kap.). Nicht nur das Petrusbekenntnis, sondern auch das Selbstbekenntnis vor dem Hohen Räte werden als spätere Schicht ausgeschieden. Doch zeugen die Antwort Jesu an den Täufer (Matth. 11, 2ff.) und das Wort vom Bräutigam und den Hochzeitsgästen (Mark. 2, 19f.) dafür, daß sich Jesus als Messias wußte. Nach den wenigen Menschensohnaussagen, welche auf Jesus selbst zurückgeführt werden, hat sich dieser in Verbindung mit Dan. 7, 13 als Menschensohn bezeichnet, aber in einem bewußten Widerspruch zu den umlaufenden zeitgenössischen Vorstellungen. Den tiefsten Einblick in das Berufsbewußtsein Jesu vermittelt das Wort über das Verhältnis des Sohnes zum Vater, Matth. 11, 27. Es ist dabei etwas auffallend, wie Percy dieser umstrittenen Stelle so große Beweiskraft zumißt, während er auf der andern Seite jenen zentralen Bericht über das Selbstbekenntnis

vor dem Hohen Räte zum vornherein aus der Untersuchung ausschließt. Ein letzter Abschnitt behandelt in Auseinandersetzung mit W. Wrede das sog. Messiasgeheimnis des Markusevangeliums, mit welchem die Schweigebote Jesu und das Unverständnis der Jünger zusammenhängen. Percy führt dies auf die offenbarungsgeschichtliche Anschauung des Markus zurück, wonach die Jünger vor der endgültigen Offenbarung von Karfreitag und Ostern eben noch nicht das ganze Geheimnis Jesu und des Reiches Gottes kennen konnten, zugleich aber wieder als ein Kreis von «Gläubigen» dem breiten Volk als den «Ungläubigen» gegenüberstanden.

Das Buch ist ein Beweis dafür, daß der Verfasser die ganze Fülle und Vielgestaltigkeit der exegetischen Probleme meistert. Aber es will mir scheinen, daß die ständige apologetische Auseinandersetzung über Einzelfragen dem großen Zusammenhang starken Abbruch tut und die großen Linien zu wenig hervortreten läßt. — Zur Zielsetzung des Buches, die Botschaft Jesu herauszustellen, sei noch auf ein Problem hingewiesen, das zwar im Buche selbst auftaucht, das m. E. aber noch viel stärkeres Gewicht haben sollte. Percy betont mit Recht, daß nach dem Markusevangelium das ganze Geheimnis der Botschaft Jesu erst von Karfreitag und Ostern her enthüllt wird. Müßten wir darum nicht auch bei einer Untersuchung wie der vorliegenden von diesem Mittelpunkt ausgehen, da ja eine solche Arbeit sonst auf jeden Fall ein Torso bleiben muß? Diese Überlegung weist auf die Schranke nicht nur dieses Buches, sondern jeden Versuches hin, die ursprüngliche Botschaft Jesu unter Abstrahierung des Berichtes der späteren Gemeinde über den Christus als eindeutige Größe heraus zu kristallisieren.

Fehraltorf

Christian Maurer

GEORG MOLIN: *Die Söhne des Lichtes*, Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer. Verlag Herold, Wien-München. Wien 1954. 245 S. und eine Karte im Anhang.

Molins Buch will einen Gesamtüberblick über den Fund in den Höhlen von En Fešcha geben sowie denselben religionshistorisch und theologisch in die Zeitverhältnisse der beiden Jahrhunderte vor und nach Christi Geburt einordnen. Zuerst bringt Molin unkommentierte Übersetzungen aller bisher veröffentlichten Texte, die 1947 und 1949 in der Höhle I gefunden wurden, und eine deutsche Übersetzung des Damaskusdokuments, das zum Schrifttum derselben Sekte gehört. An Hand dieser Übersetzungen kann sich jeder Leser des Buches, der die Geistesgeschichte des angegebenen Zeitabschnittes auch nur einigermaßen kennt, zuerst einmal ein selbständiges Bild vom religionshistorischen Ort dieser Texte machen. Dann erst kann er seinen eigenen Eindruck mit den Anschauungen des Verfassers konfrontieren. Nachdem der Verfasser die einzelnen Texte nacheinander kommentiert hat, geht er S. 119 bis 186 zur eigentlichen theologischen und religionshistorischen Interpretation über. Besondere Erwähnung verdienen auch die Anhänge, in denen er noch-

mals und ausführlich das Datierungsproblem der Texte sowie ihr Verhältnis zum Damaskusdokument, zum Essenismus und zum Neuen Testament behandelt.

Das Buch selbst ist in einem leichten und flüssigen Stil geschrieben, der an manchen Stellen etwas zu stark in einen Predigerton abgeleitet. Aber gerade das scheint der Verfasser zu beabsichtigen. Er will nicht nur eine jüdische Sekte beschreiben, die in unmittelbar vorchristlicher Zeit entstand, und mit der ersten Christengemeinde gemeinsam existierte, sondern er will auch dem christlichen Leser zeigen, was er aus diesen Texten für sein eigenes Leben lernen kann und soll. So sagt er S. 186: «Darum sollte man sie (i. e. diese Texte) eigentlich jedem Christen in die Hand geben, daß er sie lese und daran lernen könne, wie viel mehr ihm geschenkt ist, weil bei seiner Taufe über ihm der Name Christi genannt worden ist.» Durch diese Grundeinstellung den Texten gegenüber gelang es Molin, manches zu entdecken, was trotz intensiver Forschung, der diese Texte seit 1949 gewürdigt werden, bisher unentdeckt blieb.

Es würde hier zu weit führen, all die Stellen anzuführen, wo der Rezensent mit dem Verfasser vollkommen oder zumindestens nahezu vollkommen übereinstimmt; es seien daher nur einige Beispiele angeführt. Dazu gehört einmal das überaus wichtige Datierungsproblem. Auch der S. 73 gebotene Ansatz der Rollen untereinander dürfte richtig sein. Er ist jedenfalls der weitaus wahrscheinlichste. In diesem Zusammenhang ist auch Molins Feststellung S. 100 wichtig, daß der Verfasser des Sektenkanons den Lehrer der Gerechtigkeit anscheinend noch nicht gekannt haben dürfte. Richtig ist auch Molins Anschauung, daß in den Texten keinerlei deterministische Auffassung vorliegt. S. 123 sagt er: «Weder Vorherwissen noch Vorherbestimmung Gottes hebt die Willensentscheidung der Geschöpfe auf.» Auch S. 130 und 134 kommt er auf dasselbe Problem zurück. S. 134: «Nie ist die Freiheit des Menschen aufgehoben. Sie ist umschlossen vom Willen Gottes, aber sie ist da . . . Die Lehre von den Gegensatzpaaren (im Sektenkanon) soll der Freiheit dienen. Er muß sich entscheiden. Das zeigt sich daran, daß es ein Gesetz mit Forderungen gibt.» Diese Feststellung, daß das Vorhandensein eines Gesetzes mit Forderungen die Anerkennung des freien Willens impliziert, scheint dem Rezensenten von besonderer Wichtigkeit, nachdem Bardtke und vor allem Kuhn auf Grund der Lehre von den Gegensatzpaaren ein deterministisches Weltbild zu erkennen glaubten¹. Rein philologisch kann der entsprechende Abschnitt im Sektenkanon IV, 15—26, sowohl im deterministischen wie auch im indeterministischen Sinn aufgefaßt werden, da die entscheidende Wurzel נהל sowohl «erben» wie auch «in Besitz nehmen» heißen kann. Sachlich hat aber Molin recht, wenn er aus dem Vorhandensein eines Gesetzes mit Vorschriften auf die Lehre vom freien Willen innerhalb des Sektentheologie schließt. Auch Maimunides bezog sich bei seiner Polemik gegen solche, die den freien Willen

¹ Hans Bardtke: Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Berlin 1952, S. 108. Karl Georg Kuhn: Zeitschrift für Theologie und Kirche 49 (1952), S. 303.

leugnen, im achten Abschnitt seinem שמנה פרקים auf das Vorhandensein von gesetzlichen Forderungen: «Ich erklärte dir dies, damit du nicht an die Irrtümer glaubst, denen die heidnischen Gelehrten zum Opfer gefallen sind, die der Meinung sind, . . . daß der Mensch seine Taten aus Notwendigkeit ausführen muß . . . Wenn aber der Mensch in seinen Taten determiniert wäre, dann wären ja die Gebote und Warnungen der Tora sinnlos und alles wäre nur eine aufgelegte Lüge, denn der Mensch hätte ja keine Wahlfreiheit bei seinen Handlungen»².

Zustimmung finden auch Molins Ausführungen S. 126 und 159, wo er auf die engen Beziehungen zwischen der Angelologie der Sekte und der jüdischen Apokalyptik mit der altkanaanäischen Religion und altorientalischen Weisheit hinweist. Die eschatologische Grundhaltung der Sekte, die auch ihre besonderen asketischen Maßnahmen erklärt, faßt er S. 146 in die Worte: «So erscheint die ganze Lebensführung der Sekte immer im Lichte des Letzten Tages.» S. 176—179 weist er auf die Verbindungen der Sekte zum Epheserbrief hin. Doch ließ er sich dabei die dunkle Stelle Eph. 3/18 entgehen, die am besten auf Grund der Mišna zu Ḥagiga II, einer der wenigen gnostischen Stellen in der Mišna, gedeutet werden kann, die ihrerseits wieder mit den Anschauungen der gnostischen Lehre des Sektenkanons auffällige Parallelen aufweist³. Sehr glaubhaft ist ferner Molins Darstellung der engen Beziehungen des johannäischen Schrifttums zur Gedankenwelt der En Fešcha-Sekte, S. 181 bis 184.

Leicht widersprechend sind die von Molin S. 98 und 186 vertretenen Auffassungen, wo es heißt (S. 98): «Beide (Sektenkanon und Habakukkommentar) wissen davon, daß der Alte Bund zerbrochen ist, daß an seine Stelle ein neuer Bund mit Gott treten muß.» Und S. 186: «Die Gemeinde von En Fešcha fühlt sich mit Recht noch am Ende des alten Äons stehend.» Die zweite Auffassung ist sicher richtig, die erste aber nur insofern, als der Terminus «Neuer Bund», der im Habakukkommentar und im Damaskusdokument begegnet, nicht mehr bedeutet, als «erneuerter Bund», der die einzige legitime Fortsetzung des Abrahams- und Sinaibundes ist. Dieser erneuerte Bund ist die geradlinige Fortsetzung des alten Bundes und kein Neuer Bund im christlichen Sinn und daher kann man auch nicht gut sagen, daß der alte Bund zerbrochen ist, der doch solange andauert wie auch der alte Äon andauert.

Kleine Ungenauigkeiten finden sich auch an folgenden Stellen: S. 82, wo Molin betont, daß das Wort פשר im alten Testament nur einmal vorkomme, und zwar Qoh. 8, 1. In den aramäischen Teilen des Danielbuches ist diese Wurzel aber ebenfalls belegt. Dan 5, 16 בשרה . . . פשרין לתפשר S. 85 schreibt Molin, daß am Versöhnungstag des Jahres 63 v. Chr. Pompeius den Tempel von Jerusalem eroberte. Dies ist zwar die allgemeine Ansicht, wurde aber von M. B. Dagut in *Biblica* 32 (1951), S. 542—548, bezweifelt. S. 125 heißt

² More 3, 17, behandelt Maimunides dasselbe Problem etwas weniger ausführlich (die fünfte Meinung).

³ Vergl. Sektenkanon XI, 7, und Hymne 5.

es, daß sich die Rabbinen entschieden für die Auffassung der Zweizahl der Himmel ausgesprochen hätten. An der entscheidenden Stelle Hag 12b ist aber neben der Zweizahl auch von einer Siebenzahl die Rede. S. 162—165 unterließ der Verfasser anzumerken, daß in BA 13 (1950), S. 51, eines der in Höhle I gefundenen Fragmente von W. H. Brownlee als den Testamenten der 12 Patriarchen zugehörig identifiziert und in Biblica 32 (1951), S. 93—100, von J. T. Milik auch ein Fragment des Henochbuches veröffentlicht wurde. Die Ergebnisse der Frühjahrsgrabung 1953 in Chirbet Qumran machen auch die von Molin S. 199f. gebrachte Auffassung nicht mehr wahrscheinlich, nach der die Sekte unter der Herrschaft des Herodes aus der Emigration zurückgekehrt wäre und das Ordenshaus von Chirbet Qumran errichtet hätte. Dieses Ordenshaus scheint vielmehr schon mehr als ein halbes Jahrhundert gestanden zu haben.

Leichte Druckfehler oder kleinere Versehen bei der Abfassung des Ms. sind auf S. 102, wo an Stelle von «'odikha» «'odekha» stehen sollte; auf S. 148, wo es an Stelle von «18 Verse» besser «18 Zeilen» hieße und an Stelle eines «Messias ben Juda» besser ein «Messias ben David» genannt wäre; auf S. 171, wo das Erscheinungsjahr von Schöps' Buch über Theologie und Geschichte des Judenchristentums von 1951 in 1949 zu korrigieren ist. Im Anmerkungsapparat sind leichte Unebenheiten bei den Anmerkungen 70 und 79 zu vermerken. Zu Anm. 70: Die Tannaitenperiode ging nicht schon 150 n. Chr., sondern erst zu Beginn des 3. Jahrhunderts zu Ende. Anm. 79 sollte an Stelle der Jahreszahl «1935» «1953» angegeben sein.

Besondere Erwähnung gebührt den von Molin im Anhang gebrachten Vergleichstabellen, die auch manchem Fachmann gute Dienste leisten werden. Als Ganzes ist das Buch vorzüglich. Wenn man in Betracht zieht, daß es nicht nur für den Fachmann geschrieben ist, der auf diese Weise auch eine umfassende Darstellung aus der Hand eines Gelehrten erhalten hat, der sich seit Bekanntwerden der Texte intensiv mit ihnen beschäftigt, sondern auch für einen weiten Kreis, der von allen gleichgearteten Werken am besten durch dieses informiert werden kann, so darf man Molins «Söhne des Lichtes» wohl als einen der schönsten Erfolge der Produktion des Verlages Herold bezeichnen.

Kurt Schubert

NAHUM N. GLATZER: *Der Heilige von Frankfurt, «Franz Rosenzweig, Sein Leben und sein Denken.* Schocken-Verlag, New York 1953, 438 S., \$ 6.—; englischer Titel: *Franz Rosenzweig, His Life and Thought.*

Ohne eine Einführung ist es nicht ganz leicht, in das Denken Franz Rosenzweigs einzudringen. Sein Lebenslauf ist aber so faszinierend, daß man von dieser Persönlichkeit nicht wieder loskommt, wenn man ihr erst einmal begegnete, und immer wieder versucht, die Tiefen seines Denkens zu verstehen. Das vorliegende Buch gibt zweifellos die denkbar beste Hilfe hierzu. Nahum N. Glatzer lehrte zusammen mit Franz Rosenzweig in Frankfurt; er war eng mit ihm befreundet und verwaltet jetzt die Rosenzweig-Archive, so

daß er Zugang auch zu vielen unveröffentlichten Quellen hat. Das Buch führt uns in die Hintergründe des Denkens Franz Rosenzweigs ein, öffnet uns auf diese Weise das Verständnis seiner Bücher und damit das Verständnis eines wichtigen Ausschnittes modernen Judentums.

Franz Rosenzweig wurde im Jahre 1886 in Kassel in eine Familie hineingeboren, die nur noch dem Namen nach jüdisch war. Man feierte die hohen jüdischen Feste, so wie viele Christen die ihrigen begehen, ohne daß ein wirklicher Glaube vorhanden ist. Man las in der Familie die Bibel in Zunz' deutscher Übersetzung, wie Rosenzweig später sagte, ohne die Hilfe der Tradition und infolgedessen ohne Offenbarung. Als der Knabe mit sechs Jahren zum ersten Male zur Schule ging, sagte ihm ein Onkel: Mein Junge, du gehst heute zum ersten Male unter die Leute; vergiß dein ganzes Leben lang nicht, daß du ein Jude bist. Diese Spannung zwischen einem Kaum-noch-Jude-Sein und einem Doch-Jude-Sein sollte fruchtbar werden. Schon mit elf Jahren kam der Gymnasiast einmal mit ausgezeichneten Noten vom Friedrichsgymnasium in Kassel heim, und sein Vater bewilligte ihm einen Wunsch. Seine Bitte war: Ich möchte einen Lehrer, mit dem ich wirklich Hebräisch lernen kann.

Durch den Einfluß einiger Freunde — Hans und Rudolf Ehrenberg, Joseph Prager sowie später Eugen Rosenstock — wurde Rosenzweig dann in die Spannung zwischen dem traditionellen jüdischen Erbe und einem wissenschaftlich modernen Christentum hineingestellt. Zwischen beiden stehend vertrat er eine Zeitlang wie so viele andere in dieser Zeit die Weltanschauung des Fortschritts und der Vernunft. Beim Studium der Philosophie gelangte er aber mit diesem Glauben an Fragen, die unbeantwortbar schienen. So entschied er sich, ein Christ zu werden, und machte nur die eine Bedingung: Ich will ins Christentum nicht als ein Heide hineingehen, sondern wie sein Gründer als ein Jude. In Vorbereitung für die Kirche nahm er deshalb am Neujahrs- und am Versöhnungstage an den Gottesdiensten der Synagoge teil. Da entdeckte er plötzlich einen jüdischen Glauben, der frei ist von dem Fluch der Geschichte, der sich auch nicht in einem «Wesen des Judentums» erschöpft, sondern geprägt ist von dem Anruf Gottes «Höre, Israel . . .». Der einzelne Mensch, die Person, wird von Gott aus dem scheinbar unwiderruflichen Ablauf der Geschichte herausgerufen und der Ewigkeit gegenübergestellt. Diese Direktheit des göttlichen Anrufs — diese Ich-Du-Beziehung, um mit Buber zu reden — fand Rosenzweig im Christentum nicht, weil der Christ immer unterwegs ist vom ersten zum zweiten Kommen Jesu Christi und dem Drama der Weltgeschichte auf diesem Weg nicht entrinnen kann.

Rosenzweig hat auf diese Weise in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg seinen Gott gefunden — oder sein Gott hat ihn gefunden. Er ist zum einzelnen vor dem Angesicht des Ewigen geworden und der Philosophie des Idealismus entronnen. Nun ist der Weg frei für bahnbrechende Schriften, die zusammen mit dem Werk seiner älteren Zeitgenossen Hermann Cohen, Leo Baeck und Martin Buber eine neue Ausrichtung des jüdischen Denkens bedeuten.

Perth Amboy

Franz von Hammerstein