

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 55 (1999)

Artikel: Vom Sinn des Exils : Anmerkungen zu Isaak von Trokis Deutung der galut
Autor: Schreiner, Stefan
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960732>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

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

Vom Sinn des Exils

Anmerkungen zu Isaak von Trokis Deutung der *galut*

von *Stefan Schreiner*

Spätestens seit dem 2. Jahrhundert gehören die Zerstörung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70 und die anschliessende, zumeist *dieses Exil* genannte Diaspora, die Zerstreuung der Juden unter die Völker der Welt zu den Themen, die in der langen Geschichte der apologetisch-polemischen Diskussion zwischen Christen und Juden zu den nachgerade permanent verhandelten Themen zählen.¹ Dabei weist der Ausdruck *dieses Exil* nicht nur darauf hin, dass die Zerstreuung nach dem Jahre 70 noch immer Gegenwart ist, also fort dauert, sondern deutet zugleich an, dass dieses Exil im Vergleich zu den vorausgegangenen beiden Exilen, und das sind der Tradition zufolge die „ägyptische Knechtschaft“ und das „babylonische Exil“ nach der Zerstörung des Ersten Tempels im Jahre 587/6 v. Chr., wesentlich anderer Qualität ist. Was *dieses Exil* von den beiden vorausgegangenen wesentlich unterscheidet, ist weit mehr noch als dessen fort dauernde Gegenwart die Tatsache, dass im Gegensatz dazu – folgt man der Tradition – die beiden vorausgegangenen Exile durch Prophetenwort für eine von Anfang an begrenzte Zeit angekündigt worden waren: die „ägyptische Knechtschaft“ nämlich für die Dauer von vierhundert Jahren (Gen 15,13) und das „babylonische Exil“ für die Dauer von 70 Jahren (Jer 29,10f; vgl. Dan 9,2; 2. Chr 36,12). Wenn es indessen um den eigentlichen Gegenstand der zwischen Christen und Juden kontrovers geführten Diskussion um *dieses Exil* geht, so sind es nicht die Zerstörung Jerusalems und die anschliessende Diaspora-Existenz der Juden an sich, sondern neben dem Problem der Dauer des Exils vor allem – wie Salo W. Baron

¹ Siehe dazu H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, 3 Bde, Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien ³1995–1998 (= Europäische Hochschulschriften, XXIII/172.335.497), Bd. I, S. 115ff.

mit Recht betont hat –, seine Ursache: „If there was any controversy on this score at all, it referred only to the cause of the Exile.“²

Hinsichtlich dieses Gegenstandes der Diskussion hat Jacob J. Petuchowski mit Blick auf die christliche Seite gemeint: „Die Zerstörung Jerusalems und die Diaspora-Existenz der Juden war seit den frühen Kirchenvätern ein beliebtes Thema, das als ‚Beweis‘ dafür diente, dass die Juden den falschen Glauben hatten und daher von Gott verworfen wurden.“³ Dies trifft jedoch nur zum Teil zu; denn die Zerstörung Jerusalems und die Zerstreuung der Juden waren nicht so sehr „Beweis für ihren falschen Glauben“ als vielmehr der Vollzug der bereits im Alten Testament angekündigten Strafe Gottes an ihnen für ihr Verhalten gegenüber Jesus Christus im allgemeinen und ihre Schuld am Tod Jesu im besonderen, wie *expressis verbis* seit den ältesten christlichen *Adversus-Judaeos*-Texten immer wieder zu hören ist.⁴

Hingegen hat Jacob J. Petuchowski recht, wenn er mit Blick auf die jüdische Seite schreibt: „Diesen ‚Beweis‘ haben die Juden immer zurückgewiesen. Zwar sagten auch sie, dass das Exil als Strafe für ihre Sünden [. . .] von Gott verhängt wurde, aber sie behaupteten auch, dass die Sünden, für die sie bestraft wurden, sich nicht mit denjenigen deckten, die ihnen von christlicher Seite vorgeworfen wurden.“⁵ Tatsächlich diente wie nach der Zerstörung des Ersten Tempels, so auch nach der Zerstörung des Zweiten Tempels, jahrhundertlang, ja, bis in unser Jahrhundert hinein das Schema von *Sünde – Exil* (- *Umkehr* – *Erlösung*) immer wieder neu als Deutemuster der Exilsereignisse ebenso wie der Exils Erfahrungen, wie es in dem bekannten und in diesem Zusammenhang nur allzu oft zitierten Mussafgebet zu den Feiertagen heisst: *mippne chata'enu galinu me-artzenu* etc. („unserer Sünden wegen wurden wir hinweggeführt aus unserem Lande etc.“).⁶ Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass dieses Deutemuster geschichtlicher Ereignisse und Erfahrungen allenthalben in einem ganz anderen Sinne gilt, als

² S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 18 Bde, New York, London, Philadelphia 1952–1983, Bd. V, S. 129f.

³ Artikel *Diaspora/Exil*, in: J. J. Petuchowski und C. Thoma, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg, Basel, Wien 1989, Sp. 76–82, dort Sp. 80f.

⁴ Z. B. Justinus, *Apologia*, cap. 47 u. ö.; Tertullian, *adv. Judaeos*, III,8 u. ö.; Joh. Chrysostomos, *Hom in Mt* (1,17–22) IV,1; siehe ferner H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte*, S. 223f.227f. Weitere Belege dort S. 706 s.v. *Juden, ihre Heimatlosigkeit* etc.

⁵ Artikel *Diaspora/Exil*, Sp. 81.

⁶ Text: *Siddur Sefat Emet*, hg. S. Bamberger, Basel 1982, S. 253; vgl. dazu I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Berlin ³1931 (= repr. Hildesheim 1967), S. 134f.

die christliche Polemik unterstellte,⁷ ganz abgesehen von der heute angesichts von Auschwitz und der Erfahrung der Schoa aufgebrochenen Frage, ob dieses Deutemuster überhaupt taugt.⁸

Die jüdische Seite der Antwort auf die Frage nach dem Exil, nach seinem Grund und Sinn wäre indessen nur sehr verkürzt dargestellt, wenn sie allein entweder auf die Abwehr der christlichen Interpretation oder auf das eben erwähnte Deutemuster von *Sünde – Exil (- Umkehr – Erlösung)* reduziert würde. Vielmehr finden sich gerade neben der mit dem eben erwähnten Deutemuster verbundenen Zurückweisung christlicher Deutung jüdischer Exilserfahrung immer wieder auch – und zwar gleichfalls seit dem 2. Jahrhundert – Versuche einer positiven Sinngebung des Exils, die in der Summe so etwas wie eine „Theologie der *galut*“ ergeben. Zu diesen Versuchen zählen zum Beispiel Äusserungen wie das Dictum R. El‘azars: „Der Heilige, gepriesen sei Er, zerstreute Israel unter die Völker allein dazu, dass sich ihnen Proselyten anschliessen können, wie es heisst: *Und Ich werde sie mir aussäen im Land* (Hos 2,25)“ (bPes 87b);⁹ oder auch das des öfteren zitierte¹⁰ Dictum R. Oscha‘jas, in dem er den schwer deutbaren Ausdruck *Wohltaten an seiner Bauernschaft in Israel* (Ri 5,11)¹¹ mit folgenden Worten erklärt: „Was bedeutet, dass geschrieben ist: *Wohltaten an seiner Bauernschaft in Israel?* [Das bedeutet,] eine Wohltat erwies der Heilige, gepriesen sei Er, Israel, dass er es unter die Völker zerstreute“ (bPes 87b).¹²

⁷ Zur Bedeutung dieses Deutemusters und seiner Geschichte siehe L. Jacobs, *The Problem of Evil in Our Times*, in: *Judaism* 17 (1968), S. 347–352; D. Granatstein, *Theodicy and Belief*, in: *Tradition* 13/3 (1974), S. 36–47; D. Birnbaum, *God and Evil. A Jewish Perspective*, Hoboken 1989; Sh. Rosenberg, *Good and Evil in Jewish Thought*, Tel Aviv 1989, u. a.

⁸ Siehe dazu Chr. Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh 1995, passim, besonders S. 202ff.

⁹ Ebenso deutet R. El‘azars auch Gen 12,5 (*und die Seelen, die sie in Haran geschaffen hatten*) in BerR XXXIX,14, ed. Mirkin Bd. II, S. 101.

¹⁰ So auch von J. J. Petuchowski, Artikel *Diaspora/Exil*, Sp. 79.

¹¹ Dies die übliche Übersetzung von *tzidqot pirzono be-Jisra‘el*. R. Oscha‘ja deutet, indem er die Wurzelkonsonanten des etymologisch nicht befriedigend geklärten Wortes *pirzono* > *p-r-z* (siehe dazu E. Klein, *Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Jerusalem 1987, S. 526c) umstellt und statt *pirzono* nun *pizrono* („seine Zerstreuung“ von der Wurzel *p-z-r*, „zerstreuen“) liest; siehe E. Klein, *Etymological Dictionary*, S. 500c–501a.

¹² Weitere Beispiele und Erläuterungen dazu bei E. E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, 2 Bde, Jerusalem 1979, Bd. I, S. 542f.546 mit Bd. II, S. 930f Anm. 61–70 und S. 934 Anm. 83.

Isaak ben Abraham aus Troki und sein „Buch der Stärkung des Glaubens“

In die Reihe der Namen und Autoren, die im Zusammenhang der Bemühungen um eine „Theologie der *galut*“ zu nennen sind, und zwar deshalb, weil sie beides getan, einerseits die christliche Deutung des Exils der Juden zurückgewiesen und andererseits eine positive Sinngebung des Exils versucht haben, gehört auch Isaak ben Abraham aus Troki (1533?–1593?) (fernerhin *Isaak* genannt), der dank seiner breiten Bildung¹³ als eine der herausragenden Gestalten der karäischen Gemeinschaft Litauens im 16. Jahrhundert,¹⁴ wenn nicht als ihr bedeutendster Gelehrter überhaupt in die Geschichte eingegangen ist.

Obwohl Isaak ein Karäer war, darf er dennoch als Vertreter der jüdischen Seite angesprochen werden. Das mag auf den ersten Blick merkwürdig erscheinen, erklärt sich aber nicht zuletzt aus dem Selbstverständnis der (damaligen) Karäer Litauens, die sich zumindest zu jener Zeit – noch – ganz als Juden betrachteten und dementsprechend auch zum Judentum zugehörig fühlten. Auch Isaak redet allenthalben von „wir Juden“, gleichviel ob er von den Karäern oder den Rabbaniten oder von beiden redet. Ebenso nennt er Israel stets „unser Volk“, wenngleich die Rabbaniten diesen karäischen Anspruch, gleich ihnen zum jüdischen Volk dazuzugehören, entschieden zurückwiesen. Bereitschaft bestand hingegen, ihre juristische Vertretung gegenüber der polnisch-litauischen Obrigkeit durch Karäer zu akzeptieren, und die Differenzen, die beide miteinander hinreichend hatten¹⁵ – in geistig-religiöser ebenso wie in halachischer Hinsicht trennten sie Welten voneinander –, haben das Funktionieren „geschäftsmässiger“ Beziehungen zwischen ihnen jedenfalls nicht ausgeschlossen, wie die von Jacob Mann vor Jahrzehnten bereits veröffentlichten karäischen Dokumente aus Litauen¹⁶ belegen; und

¹³ Siehe dazu J. Mann, *Texts and Studies*, Bd. II, S. 714f.

¹⁴ Zu den litauischen Karäern jener Zeit insgesamt siehe S. W. Baron, *Social and Religious History*, Bd. XVI, S. 8f mit 320 Anm. 7; S. Szyszman, *Das Karäertum – Lehre und Geschichte*, Wien 1983, S. 85ff.111ff; N. Davies, *God's Playground – A History of Poland*, 2 Bde, Oxford 1986, Bd. I, S. 191f; N. Schur, *History of the Karaites*, Frankfurt/M. 1992 (= BEATAJ, 29), S. 101–112; ders., *Karaite Encyclopedia*, S. 280–282 (Literatur); M. Greenbaum, *The Jews of Lithuania – A History of a Remarkable Community, 1316–1945*, Jerusalem, New York 1995/5755, S. 155–159.

¹⁵ Ein Kapitel der Auseinandersetzung zwischen Karäern und Rabbaniten behandelt hat Ju. Gessen (Hessen), *Bor'ba karaimov goroda Trok s evrejami*, in: *Evrejskaja Starina* 3 (1910), S. 569–579.

¹⁶ *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Bd. II: *Karaitica*, New York 1972.

wohl nicht zufällig lautete der volle Titel eines Vertreters der Juden gegenüber der polnisch-litauischen Obrigkeit, auch wenn er ein Karäer war: „Vogt der Juden“. Mit Recht hatte denn auch Mark Waysblum seinerzeit darauf aufmerksam gemacht, dass das Wort „Jude“ in Litauen zu jener Zeit „the same juridical meaning in respect of both the Rabbanites and Karaites“ hatte.¹⁷

Für eine Biographie Isaaks ist hier nicht der Ort – von seinem Leben ist ohnehin nur sehr wenig bekannt, und das wenige, was davon bekannt ist, ist längst andernorts geschrieben worden und nachlesbar.¹⁸ Über die Jahrhunderte bekannt und gleichermassen berühmt geblieben ist Isaak indessen als

¹⁷ M. Waysblum, Isaac of Troki, S. 65.

¹⁸ Siehe dazu Ju. Gessen (Hessen), Artikel *Troki, Isaak ben Abraham*, in: *Evrejskaja Enciklopedija*, Bd. XV, Sankt Peterburg 1912, Sp. 32f; I. Markon, Artikel *Troki 2.*, in: *Jüdisches Lexikon*, Bd. V, Berlin 1930, Sp. 1058f; I. Newman, Artikel *Troki, Isaac ben Abraham*, in: *Encyclopedia Judaica*², Bd. XV, Jerusalem 1971, Sp. 1403f. Ferner A. Geiger, *Isaak Troki, ein Apologet des Judentums*, Breslau 1853 (= in: ders., *Nachgelassene Schriften*, 5 Bde, hg. L. Geiger, Breslau 1885 [= repr. Hildesheim 1999], Bd. III, S. 178–223); J.H.R. Biesenthal, Der Karait Isac Trocki (sic!), in: *Jeschurun* 2 (1860), S. 28–31.57–67.357–363; 3 (1861), S. 13–21.44–50.69–76.101–106 (unvollendet); H. Schwabedissen und H.L. Strack, Isaak Troki und seine Zeit, in: *Nathanael* 5 (1889), S. 52–69); M. Bałaban, *Historja i literatura żydowska, ze szczególnym uwzględnieniem historii Żydów w Polsce*, 3 Bde, Lwów, Warszawa, Kraków 1925 (= repr. Warszawa 1982), Bd. III, S. 254ff; S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, übersetzt A. Steinberg, 10 Bde, Berlin 1925–29, Bd. VI, S. 379–385; J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Bd. II: *Karaitica*, New York ²1972, Bd. II, S. 714–720; M. Waysblum, Isaac of Troki and Christian Controversy in the XVI Century, in: *Journal of Jewish Studies* (= *JJS*) 3 (1952), S. 62–77; E.L. Dietrich, Das jüdisch-christliche Religionsgespräch am Ausgang des 16. Jahrhunderts nach dem Handbuch des R. Isaak Troki, in: *Judaica* 14 (1958), S. 1–39, besonders S. 1–8 (darauf beruht H.-J. Schoeps, *Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten*, München, Frankfurt/M. 1961 [= repr. hg. E. Brocke, Königstein/T. 1984], S. 87–96); T. Weiss-Rosmarin im Vorwort zu M. Mocattas englischer Übersetzung: *Hizzuq Emunah or Faith Strengthened*, repr. New York 1970, S. VIII–XI; E.I.J. Rosenthal, Jüdische Antwort, in: K.H. Rengstorff und S. von Kortzfleisch (Hg.), *Kirche und Synagoge – Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, 2 Bde, Stuttgart 1968 (= repr. München 1988; dtv 4478), Bd. I, S. 307–362, dort S. 354–357; S.W. Baron, *Social and Religious History*, Bd. XVI, S. 75f mit 351 Anm. 82; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, Freiburg, Basel, Wien ²1992, S. 506; N. Schur, *Karaite Encyclopedia*, Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1995, S. 282; S. Schreiner, Jes 53 in der Auslegung des Sepher Chizzuq Emuna von R. Isaak ben Avraham aus Troki, in: B. Janowski und P. Stuhlmacher (Hg.), *Der leidende Gottesknecht – Jes 53 und seine Wirkungsgeschichte*, Tübingen 1996 (= *Forschungen zum Alten Testament* [= FAT], 14), S. 159–195, dort S. 160ff.

der Autor des *Sefer Chizzuq Emuna* („Buch der Stärkung des Glaubens“).¹⁹ Geschrieben hat er dieses Buch, wie wir vom Autor selbst erfahren, im Ergebnis seiner Beteiligung an interreligiösen Gesprächen und Disputationen sowohl mit katholischen als auch protestantischen Theologen unterschiedlicher Denominationen, an denen teilzunehmen er in seinen jungen Jahren an verschiedenen Orten mehrfach die Gelegenheit hatte.²⁰ Zum Ziel seiner schriftstellerischen Arbeit hatte sich Isaak dabei gesetzt, ein Buch zu verfassen, das seinen Glaubensgeschwistern – und das waren in seinen Augen die rabbanitischen Juden nicht weniger als die Karäer – von Nutzen und „den Menschen, die schwach an Wissen und gering an Einsicht sind wie ich, eine Stütze und Unterstützung (Jes 3,1b) ist,“ damit es ihnen dienen könnte als das, was es sein sollte, nämlich als eine „Stärkung des Glaubens“, wie er sein Buch programmatisch betitelt hat: „Ich habe es genannt *Sefer Chizzuq Emuna*, („Buch der Stärkung des Glaubens“), um [. . .] *schwache Hände zu stärken* (Jes 35,3a), *und* [. . .] *wankende Knie zu kräftigen* (Jes 35,3b),“ wie er in seinem Vorwort (S. 8) geschrieben hat.²¹

Entstanden war so ein profundes apologetisch-polemische Werk, das wie kaum ein anderes von jüdischer Seite verfasstes Werk seiner Art bis in unser Jahrhundert Wirkungsgeschichte gehabt hat.²² Dass der Autor ein Karäer war, hat dabei keineswegs ausgeschlossen oder verhindert, dass das Buch auch unter Juden seine Verbreitung gefunden hat. So beginnt beispielsweise Moses Mocatta, der das Buch um die Mitte des 19. Jahrhunderts ins Eng-

¹⁹ Benutzt wird hier die Ausgabe: *Rabbi Jitzchak, Sohn Abrahams Sefer Chizzuq Emunah* – Befestigung im Glauben, hg. und übersetzt D. Deutsch, Sohrau 1865 (= Leipzig 1873). Text und Übersetzung sind in beiden Ausgaben gleich. Erweitert ist nur der Anmerkungs- und Übersetzers-Teil: 1865, S. 355–397; 1873, S. 355–432 mit Anhang S. 433–438. – Alle Seitenangaben im folgenden Text ohne zusätzliche Erläuterung beziehen sich stets auf die Erstausgabe. Die Übersetzung der Zitate stammt von mir.

²⁰ Siehe das *Vorwort des Verfassers*, S. 9f. – Erinnerungen an solche Disputationen finden sich auch sonst mehrfach in Isaaks Buch, z. B. S. 40.41.43.

²¹ Diesen Schriftvers, ergänzt durch Zitate aus 2. Chr 15,7; Ps 31,25 und 2. Sam 23,2, hatte bereits Josef Qimchi (1105–1170) als Leitmotiv für sein *Sefer ha-Berit* – den „Prototyp“ der jüdischen, in Dialogform geschriebenen polemisch-apologetischen Literatur – gewählt; siehe sein *Sefer ha-Berit*, ed. F. Talmage, Jerusalem 1974, S. 21 (englische Übersetzung: F. Talmage, *The Book of the Covenant*, Toronto 1972, S. 25; deutsche Übersetzung: D. Börner-Klein, *Das Buch des Bundes* – Josef Qimchis Diskussion zwischen einem Gläubigen und einem Ungläubigen, in: C. Thoma, G. Stemberger und Joh. Maier [Hg.], *Judentum – Ausblicke und Einsichten*, Festschrift K. Schubert, Frankfurt/M., Berlin, Bern 1993 [= *Judentum und Umwelt*, 43], S. 209–251, dort S. 214).

²² Vergleiche dazu T. Weiss-Rosmarin, in: *Hizzuq Emunah or Faith Strengthened*, S. VI–VIII.

lische übersetzt hatte, sein Vorwort zur Übersetzung mit dem programmatischen Satz: „As we Israelites do not impose our faith on others – a practice altogether repugnant to Judaism – it is necessary to premise that the following work is intended exclusively for distribution among our Hebrew community.“²³

Eine inhaltliche Gesamtanalyse des Buches ist hier nicht vonnöten, da dazu von Abraham Geiger²⁴ bis Ernst Ludwig Dietrich²⁵ bereits alles Erforderliche gesagt worden ist; und zum Aufbau des Buches sei nur erwähnt, dass sich der Autor im ersten, 50 Kapitel umfassenden Teil²⁶ seines zweiteiligen Werkes zunächst mit den wesentlichen Themen christlich-jüdischer Auseinandersetzung (Kap. 1–8) und in den anschliessenden Kapiteln 9–50 mit der christlichen Auslegung der hebräischen Bibel, des Alten Testaments beschäftigt, wie er am Ende von Kapitel I,8 (S. 77) bemerkt: „Und jetzt beginne ich niederzuschreiben, was die Gelehrten der Christen mir gegenüber an Argumenten aus der Tora, den Propheten und den Schriften vorgebracht haben.“ Der zweite, zwar 100 Kapitel umfassende, dennoch ungleich kürzere Teil des Buches²⁷ schliesslich enthält eine Untersuchung all der neutestamentlichen Texte, die auf die hebräische Bibel Bezug nehmen und/oder aus ihr zitieren.

Exil (*galut*) als Sühne

Auf das Thema der *galut* und ihrer Bedeutung kommt Isaak innerhalb seines Buches mehrfach zu sprechen. Ausgehend von den christlichen Deutungen des Exils (siehe oben), die ihm durchaus bekannt gewesen sind und von ihm auch erwähnt werden (vgl. I,7, S. 66ff), setzt er sich dabei, neben dem Problem der Dauer der *galut*, insbesondere und vor allem mit dem Problem ihres Grundes und ihres Sinnes auseinander.

Die Frage nach der Dauer des Exils ist aus einem zweifachen Grunde interessant und daher Gegenstand der Diskussion: Während nämlich die beiden „ersten Exile“, das ist die „ägyptische Knechtschaft“ und das „babylonische Exil“, von allem Anfang an terminiert gewesen sind – Abraham

²³ *Hizzuq Emunah or Faith Strengthened*, S. X.

²⁴ *Isaak Troki, ein Apologet des Judentums*, Breslau 1853 (= in: ders., *Nachgelassene Schriften*, Bd. III, Breslau 1885 [= repr. Hildesheim 1999], S. 178–223).

²⁵ Das jüdisch-christliche Religionsgespräch am Ausgang des 16. Jahrhunderts nach dem Handbuch des R. Isaak Troki, in: *Judaica* 14 (1958), besonders S. 8–39.

²⁶ S. 29–282. Ausführliche Inhaltsübersicht des Verfassers, dort S. 14–20.

²⁷ S. 283–354. Ausführliche Inhaltsübersicht des Verfassers, dort S. 20–28.

erfährt, dass die Leiden seiner Nachkommen in der ägyptischen Knechtschaft 400 Jahre dauern werden (Gen 15,13) (I,7, S. 67f),²⁸ und hinsichtlich des babylonischen Exils hatte Jeremia eine Dauer von 70 Jahren angekündigt (Jer 29,10; Dan 9,2; 2. Chr 36,21) (I,7, S. 71) –, fehlt eine entsprechende Ankündigung im Hinblick auf das Ende des „gegenwärtigen Exils“ (Dtn 32,34). Obwohl ein Ende auch dieses Exils in Dan 7,15 und 12,7 angedeutet ist (I,7, S. 72f), hat Gott dennoch, so Isaak, keine Frist des Exils offenbart, weswegen die Christen aufgrund von Lev 26,38 sagen, dass das „gegenwärtige Exil“ nie aufhören werde, also ein permanentes Gericht über das von Gott verworfene Israel darstellt – mit mehr als 1500 Jahren Dauer ist es ohnehin schon länger als die vorausgegangenen Exile (I,7, S. 73f).²⁹ Dagegen hält Isaak, dass auch das „gegenwärtige Exil“ ganz sicher ein Ende haben wird. Dass es bereits mehr als 1500 Jahre fort dauert, ist kein Argument dagegen (I,7, S. 66.74f). Denn wenn das Ende des Exils auch nur mit vagen Worten angedeutet, um nicht zu sagen: verschlüsselt angekündigt ist (Dan 7,15 und 12,7), wird es dennoch eintreffen, und zwar dann, wenn der Grund, der zu diesem Exil geführt hat, nicht mehr besteht. Was aber den Grund des Exils anbetrifft, so teilt Isaak ohne Einschränkung die Überzeugung, die auch in dem oben zitierten Gebet *mippne chata'enu galinu me-artzenu* etc. ihren Ausdruck gefunden hat. So sagt Isaak:

„In der Tat ist die Ursache dafür, dass ein Ende dieses Exils, in dem wir uns befinden, nicht bekannt gemacht worden ist, diese, dass dieses Exil verhängt worden ist, um die Vergehen, Freveltaten und Sünden zu sühnen, die Israel begangen hat seit dem Tag seines Einzugs ins Land bis zu seinem Eintritt in dieses Exil; denn die Vergehen sind eine schwere Verunreinigung für die Seelen der Sünder und trennen zwischen ihnen und Gott. Darum bedarf es [Israel] der Reinigung und der Läuterung mittels der Fülle der Schläge und tödlichen Leiden, die ihm zugefügt werden während der langen Dauer dieses Exils; denn durch das babylonische Exil ist es nicht gehörig geläutert worden, weil es an ihm allein die Sünde des [Unterlassens des] Erlassjahres gesühnt hat, das es während seines Aufenthaltes im Israellande nicht gefeiert hatte. Die übrigen Vergehen, Freveltaten und Sünden aber, wie Unzucht, Götzendienst, Blutvergiessen und dergleichen mehr, sind durch das babylonische Exil wegen der Kürze seiner Dauer nicht gesühnt worden. Darum hat die göttliche Weisheit verfügt, dass es [Israel] in dieses Exil

²⁸ Da es sich hier ohnehin nur um ungefähre, nicht aber exakte Angaben handelt, ist es für Isaak unerheblich, dass an anderer Stelle für die Dauer des ersten Exils 430 Jahre (Ex 12,40) genannt werden (I,7, S. 68f).

²⁹ Siehe dazu E. L. Dietrich, Das jüdisch-christliche Religionsgespräch, S. 20f.

kommt und hier eine sehr lange Zeit bleibt bis ans Ende der Tage, um seine Strafe zu empfangen, um zu tilgen den Frevel des Götzendienstes, um wegzuschaffen die Sünde der Unzucht und zu sühnen das Vergehen des Blutvergiessens,³⁰ wie es heisst: *Ich zerstreue dich unter die Völker, verspreng dich in Länder und tilge deine Unreinheit von dir* (Ez 22,15). [. . .] Ja, im babylonischen Exil sind seine Sünden, mit Ausnahme der Sünde des [Unterlassens des] Erlassjahres nicht nur nicht getilgt worden, sondern es hat sich noch neuer Sünden schuldig gemacht. Daher musste es noch einmal ins Exil, um alle Vergehen und Sünden zu sühnen. Nachdem aber unsere Vergehen gesühnt und unsere Unreinheit getilgt sein werden durch die Züchtigungen dieses bitteren und schweren Exils, dann werden wir nicht wieder sündigen, dann wird an uns erfüllt werden das Wort, das geschrieben ist in der Tora: *Beschneiden wird der Ewige, dein Gott, dein Herz und das Herz deiner Nachkommen, den Ewigen, deinen Gott zu lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, damit du lebst* (Dtn 30,6). [. . .] Weil nun Gott, erhoben sei Er, beabsichtigt hat, die Tage dieses Exils sehr lang zu machen wegen der Fülle unserer Vergehen, Freveltaten und Sünden, und weil die allgemeine und ewige Erlösung von unserer Umkehr abhängig ist, darum hat Seine Weisheit, erhoben sei Er, verfügt, den Termin der Erlösung selbst den Propheten zu verheimlichen, wie es heisst: *Es ist verborgen bei mir und versiegelt in meinen Schatzkammern* (Dtn 32,34).“ (I,7, S. 69f)

Dieser Überzeugung entsprechend, deutet Isaak denn auch alle Leiden, die die Juden während ihrer langen Exilsgeschichte erlitten haben, als Sühneleiden, als von Gott verhängte Strafe(n) zur Sühne für die von ihnen begangenen Sünden. Am eindrucklichsten ist in dieser Hinsicht sicher das, was er zu diesem Thema im Zusammenhang mit seiner Diskussion der christlichen und jüdischen Auslegung von Jes 52,13–53,12 geschrieben hat (I,22, S. 145–162), einer Perikope, die bekanntlich seit alters einen der *loci classici* in der christlich-jüdischen Auseinandersetzung darstellt. Entgegen der christlichen bzw. genauer: christologischen Deutung von Jes 52,13–53,12, die Isaak natürlich mit aller Entschiedenheit zurückweist, hat er – wie es andere bereits vor ihm auch getan haben³¹ – in dieser Perikope ein Resümee

³⁰ Isaak bezieht sich hier auf die rabbinische Lehre von den drei „grossen Sünden“ (vgl. bAr 15b; yPea I,1/15d; MTehil zu Ps 12,4). Siehe dazu K. Müller, *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*, Berlin 1994 (= Studien zu Kirche und Israel, 15), S. 51–59.

³¹ Siehe dazu H.A. Fischel, Die Deuterojesajanischen Gottesknechtslieder in der jüdischen Auslegung, in: *Hebrew Union College Annual* (= *HUCA*) 18 (1944), S. 53–76, und J. Rembaum, The Development of a Jewish Exegetical Tradition Regarding Isaiah 53, in: *Harvard Theological Review* (= *HThR*) 75 (1982), S.

der Diasporageschichte gesehen und sich demzufolge bemüht, alle diejenigen Einzelaussagen der Perikope, die auf das Leiden des Gottesknechtes hinweisen, konsequent zu historisieren und auf ein Kapitel, ein Ereignis in der jüdischen Diasporageschichte zu deuten, was ihm für seinen Teil auch gelungen ist, wie ich an anderer Stelle ausführlich gezeigt habe.³² Nachdem er dies getan hat, bleibt ihm freilich am Ende die Frage nach dem letzten Grund und dem Sinn dieser so gedeuteten Geschichte, bleibt ihm die schwierige Frage also nach dem eigentlichen Grund des Leidens der Juden ebenso wie nach dem Sinn ihrer Diaspora; und einer Antwort, dem Versuch einer Antwort auf diese Fragen weicht Isaak keineswegs aus. Im Gegenteil, er findet (s)eine Antwort, indem er in die jüdische Tradition zurückblickt.

Exilserfahrung und göttliche Providenz

(S)eine Antwort auf die beiden Fragen findet Isaak – zugleich ein Beleg für den Umfang seiner jüdischen Bildung³³ – in der von den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters formulierten Lehre von der göttlichen Providenz in ihren zwei Aspekten,³⁴ der „allgemeinen Providenz“ (*haschgacha klalit*; *providentia generalis*) und der „speziellen oder individuellen Providenz“ (*haschgacha pratit*; *providentia specialis*). Dabei meint allgemeine Providenz die der gesamten Schöpfung zugewandte Providenz; die spezielle oder individuelle Providenz hingegen gilt allein Israel, eine Vorstellung, die nach Bachja ben Aschers (13./14. Jahrhundert) theologisch-philosophischem Wörterbuch *Kad ha-qemah* („Der Mehlkrug“) und anderen mittelalterlichen Autoren letztlich auf den Schriftvers Jer 32,19 zurückgeht.³⁵

289–311; V. Varo, *Los canticos del Siervo en la exegesis hispano-hebrea*, Córdoba 1993, besonders S. 15–41 (introducción) und S. 283–299 (conclusiones).

³² Jes 53 in der Auslegung des Sepher Chizzuq Emuna von R. Isaak ben Avraham aus Troki, in: B. Janowski und P. Stuhlmacher (Hg.), *Der leidende Gottesknecht – Jes 53 und seine Wirkungsgeschichte*, Tübingen 1996 (= FAT, 14), S. 159–195.

³³ Zu den von Isaak herangezogenen jüdischen Quellen siehe meinen Aufsatz: Rabbanitische Quellen im „Buch der Stärkung des Glaubens“ des Karäers Isaak ben Abraham aus Troki, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* (= FJB) 26 (1999) (im Druck).

³⁴ Siehe dazu I. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York ³1969, S. 290ff.346ff; L. Jacobs, *Principles of Jewish Faith*, London 1964, S. 320ff; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, S. 370–376.

³⁵ Bachja b. Ascher, *Kad ha-qemah*, in: *Kitve Rabbenu Bachja*, ed. Ch. B. Chavel, Jerusalem ⁶1991, S. 15–451; s.v. *haschgacha*, S. 135–157, besonders S. 136ff (englische Übersetzung: Ch. B. Chavel, *Encyclopedia of Torah Thoughts*, New York 1980, S. 181–204, besonders S. 183ff).

In Isaaks Worten lautet diese Lehre von der doppelten Providenz: „Abgesehen davon, dass die Völker der Welt angesichts ihres Geringerseins in den Augen Gottes, gepriesen sei Er, gleich den anderen Lebewesen nicht Seiner [speziellen] Providenz gewürdigt werden, dass Er an ihnen alle ihre Sünden ahndete, es sei denn, sie tun Israel Böses an zu einer Zeit, da es den Willen Gottes tut, oder sie verüben grosse Gewalttat wie die Generation der Sintflut³⁶ oder Sodom und Gomorra. Dann ahndet Er, gepriesen sei Er, ihre Sünde und tilgt sie aus.³⁷ Nicht so jedoch das Volk Israel; [denn] aus Seiner Liebe zu uns lässt Er uns büßen alle unsere Sünden in dieser Welt nach und nach allein durch Exile und Leiden, ohne dass Er uns austilgt, wie Er uns durch seine Propheten versichern liess.“³⁸ (I,22, S. 149f)

Ohne seinen Namen zu nennen, knüpft Isaak mit diesen Sätzen dennoch unschwer erkennbar an die Formulierung der Lehre von der Providenz an, wie sie Jahrhunderte früher schon Jehuda b. Schemuel ha-Lewi (1075–1141)³⁹ in seinem *Buch des Beweises und Argumentes zur Verteidigung eines missachteten Glaubens* (*Sefer ha-Kuzari*) – ähnlich aber auch Mose b. Maimon (1135/8–1204) – vorgetragen hatte.⁴⁰ In Aufnahme des bekannten Satzes aus den *Selichot* (Bussliedern): *Er vergibt die Sünden seines Volkes, die erste zuerst wegführend*) hatte Jehuda ha-Lewi (*Kuzari* II,44) geschrieben:⁴¹ „*Er vergibt die Sünden seines Volkes, die erste zuerst wegführend*: Denn Er lässt unsere Sünden nicht über uns anwachsen, bis sie durch ihre Menge unseren völligen Untergang herbeiführen müssten, wie Er es bei den Emoritern getan hat, wie es heisst: *Denn noch ist die Sünde der Emoriter nicht voll* (Gen 15,16) – Er liess sie, bis ihre Sündhaftigkeit sich tödlich in ihnen festgesetzt hatte

³⁶ Gen 6,5ff.

³⁷ Isaak entnimmt dies aus Gen 18,20f; 19,23–29. Vgl. Nah 3,19 (dazu 2,12f; 3,1.4.16); Jona 1,2 (dazu 3,2.4.8). Zu den biblisch-theologischen Implikationen dieses Sachverhalts siehe bereits H.M. Orlinsky, Nationalism – Universalism and Internationalism in Ancient Israel, in: H.Th. Frank and W.L. Reed (ed.), *Translating and Understanding the Old Testament*, Essays in Honour of H.G. May, Nashville, New York 1970, S. 206–236.

³⁸ Als Schriftbelege folgen Jer 30,11; Am 3,2 und Prov 3,12.

³⁹ Zu Person und Werk siehe J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, S. 270–273.

⁴⁰ Siehe dazu A.J. Reines, Maimonides' Concepts of Providence and Theodicy; in: *HUCA* 43 (1972), S. 169–206; ferner J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, repr. Wiesbaden 1985, S. 146f; C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Paris, Cambridge 1990, S. 116f.

⁴¹ Abu l-Hasan Jehuda Halewi, *Das Buch Al-Chazari*, ed. (arabisch mit hebräischer Übersetzung des Jehuda ibn Tibbon) H. Hirschfeld, Leipzig 1887 (= repr. Jerusalem 1970), S. 106–107 (deutsche Übersetzung des arabischen Textes: H. Hirschfeld, *Das Buch al-Chazari*, Breslau 1885, S. 82; des hebräischen Textes: D. Cassel, *Das Buch Kuzari*, Berlin 1922, S. 145–146).

[. . . Nicht so Israel,] *denn nur euch habe ich erkannt von allen Familien der Erde; darum suche ich heim an euch alle eure Sünden* (Am 3,2).“⁴²

Wenngleich Gott sich nach biblischem Zeugnis zur „Züchtigung Israels“ historischer Personen und/oder Völker bediente – Jeremia konnte sogar Nebukadnezzar, der den Tempel in Jerusalem zerstört und die Bewohner Jerusalems nach Babylon deportiert hat, „Knecht Gottes“ nennen (Jer 25,9; 27,6) –, so stehen diese Personen und/oder Völker dennoch selber wiederum unter seinem Gericht, dann nämlich, wenn sie ihre Aufgabe erledigt oder sich in Eigenmächtigkeit ergangen haben, wie Isaak mit Bezug auf Ps 79,6 erklärt und in den Kapiteln Ez 25,26 und 35 und Ps 83 geschrieben findet (I,46, S. 275). Diese Dialektik, die ähnlich auch eine Gegenüberstellung von Jer 25 und 27 einerseits und Jer 51 und 52 andererseits erkennbar werden lässt, lautet in „historisierter Form“ mit Isaaks Worten:

„Wir finden in den Worten der Propheten, dass die Völker, die Hasser Israels, die es unterdrücken und quälen, mit grosser Strafe von Gott, erhoben sei Er, bestraft werden. Und diese ihre Worte haben sich bereits bewahrheitet; denn wir finden keinen König oder Herrscher, der die Juden unterdrückt, sie gequält oder ihnen Schaden zugefügt hat, und doch vor dem Zorn Gottes, erhoben sei Er, bewahrt geblieben wäre. Denn wenn auch Gott, erhoben sei Er, sie züchtigt und schlägt um ihrer Vergehungen willen, so will Er dennoch nicht, dass andere sie schlagen. Darum straft Er die, die sie schlagen, mit wunderbarer, grosser Strafe, wie Er an Pharao, Sanherib, Nebukadnezzar, Haman und ihresgleichen getan hat. Denn wenngleich die Kinder Israel vor dem Ewigen, erhoben sei Er, gesündigt und schwer gefrevelt haben und in das Land ihrer Feinde verbannt wurden, so heissen sie dennoch Sein Volk und Sein Eigentum, erhoben sei Er; denn Er hat sie nicht verworfen, um sie völlig zu vernichten, sondern nur sie zu züchtigen und demütig werden zu lassen, damit sie zu Ihm umkehren. So hat Er auch Seinen Bund mit ihnen nicht gebrochen, sondern Er, erhoben sei Er, heisst ihr Gott an jedem Ort, an dem sie sind, wie es heisst: *Ja, obschon sie im Lande ihrer Feinde sind, habe Ich sie doch nicht verworfen und nicht verschmäht, um sie zu vernichten und meinen Bund mit ihnen zu brechen, denn Ich bin der Ewige, ihr Gott* (Lev 26,44) etc.“ (I,46, S. 271f)

⁴² Derselbe Gedanke begegnet bereits in 2. Makk 6,13.15; ebenso auch R. Abahu in bAZ 4a mit Bezug auf Amos 3,2. Vgl. dazu Raschi zu Ex 32,13 (in: *Torat Hayyim: Sefer Shemot*; Bd. II, ed. M.L. Katzenellenbogen, Jerusalem 1988, S. 192), und Joseph Albo, *Sefer ha-Iqqarim* IV,38, ed. I. Husik, Philadelphia 1946, Bd. IV/2, S. 377f.

All dies gilt nach Isaak keineswegs allein im Blick auf die weit zurückliegende, biblische Geschichte. Im Gegenteil; es gilt dies bis heute, wie Isaak im weiteren Verlauf seines eben zitierten Kapitels ausführt. Daher beeilt er sich denn auch sogleich Beispiele zu zitieren, die geeignet sind zu zeigen, dass sich dieses Strafgericht Gottes auch heute noch in gleicher Weise an den „Feinden Israels“ ereignet: So beschreibt er im folgenden ausführlich, was sich „gegenwärtig“ in England, wo man katholische Priester tötet, in Spanien oder Frankreich abspielt, wo Religionskriege, Verfolgung und Mord an Protestanten an der Tagesordnung sind – Isaak wusste auch von der sogenannten Bartholomäusnacht am 24. August 1572 –, und deutet alle diese Ereignisse unter Verweis auf zahlreiche Schriftverse⁴³ als Strafgerichte Gottes an eben diesen Ländern und ihren Bewohnern für ihre vorausgegangenen Verbrechen an den Juden, indem sie sie verfolgt und am Ende aus ihrem Lande vertrieben haben (I,46, S. 272–275). Mit dieser Ansicht steht Isaak übrigens nicht allein da; ganz ähnlich argumentierte im Blick auf England auch Menasse b. Israel (1604–1657). In einem seiner Briefe interpretierte er den der Gründung des Commonwealth unter Oliver Cromwell vorausgegangenen Civil War als göttliches Strafgericht für die Vertreibung der Juden aus England im Jahre 1290.⁴⁴

Exil als Aufgabe

Das Exil der Juden ist nach Isaak indessen nicht allein Strafe und Züchtigung. Strafe und Züchtigung ist es im Blick auf Israel; im Blick auf die Völker hingegen ist es eine Aufgabe. Für das Exil gilt damit die gleiche Dialektik, die auch die biblische Vorstellung von der Erwählung bestimmt. Dass Israel, und Israel allein, *aus Liebe gezüchtigt wird* (Prov 3,12), d. h. dass es ihm auferlegt ist, nicht nur für die eigenen, sondern stellvertretend auch für die Sünden der Völker zu leiden, wie Isaak Jes 53,4 auslegt, ergibt sich für ihn zum einen aus seinem aus Ps 135,4 und Dtn 32,9 gewonnenen Verständnis der Erwählung Israels (I,22, S. 151f) und zum anderen aus dem Platz, den Israel aufgrund seiner Erwählung inmitten der Völkerwelt einnimmt. Die Erwählung, wie Isaak sie versteht, schliesst die *Züchtigung* mit

⁴³ U. a. Dtn 7,15; 30,7; Jes 41,11f; 47,5f; 49,26; Jer 2,3; 10,25; 30,16; Ps 79,6; Joel 4,2; Ob 1,10; Zef 2,9f; Sach 1,15; 2,12f.

⁴⁴ L. Wolf, *Menasseh b. Israels Mission to Cromwell*, London 1901, Introduction S. LXXVII; vgl. dazu auch die Bemerkungen von J. Mann, *Texts and Studies*, Bd. II, S. 717 Anm. 154.

ein, wie bereits Jehuda ha-Lewi in seinem *Sefer ha-Kuzari* (II,44) geschrieben hatte: „Während wir in Not sind, hat die Welt Ruhe. Die Leiden aber tragen dazu bei, unsere Lehre zu befestigen, uns zu läutern und die Schlacken von uns auszuschneiden. Denn durch unsere Lauterkeit haftet der göttliche Geist an der Welt“.

Dieser Ansicht schliesst sich Isaak an, auch wenn er wiederum den Namen Jehuda ha-Lewis verschweigt. Doch nicht nur die eben zitierte Ansicht teilt Isaak mit Jehuda ha-Lewi; auch das Bildwort, das Gleichnis von Israel als dem Herz der Völker, dessen sich Jehuda ha-Lewi bediente, um seine Ansicht zu illustrieren, einschliesslich der Schriftbelege, die er heranzieht (das sind Ps 106,35f; Am 3,2; Prov 14,10), um Platz und Aufgabe Israels unter den Völkern zu beschreiben, scheint Isaak von Jehuda ha-Lewi (*Kuzari* II,34–45)⁴⁵ entlehnt und übernommen zu haben.

Ohne seine Quelle preiszugeben, erklärt Isaak mit bezug auf Ps 106,35f und Prov 14,10 – und dies klingt fast wie ein wörtliches Zitat aus Jehuda ha-Lewi: „Denn das Volk Israel ist der bessere Teil des Menschengeschlechts, wie das Herz der bessere Teil der Glieder ist. Darum, wenn es sich im Exil inmitten der Völker befindet wie das Herz inmitten der Glieder, leidet es alle Bedrängnisse, die über alle Völker kommen, in deren Mitte es lebt, wie das Herz Schmerz und Qual des ganzen Körpers erleidet, in dessen Innern es sich befindet“ (I,22, S. 152).

Als das Herz der Menschheit muss Israel geradezu inmitten der Völker, im Exil, in der Zerstreuung unter die Völker also leben, denn nur so kann es seine Aufgabe an ihnen erfüllen. Und wie die Funktionen des Herzens sich nicht allein im Ertragen, im (Mit-)Leiden erschöpfen, sondern ein Wirken für den Organismus bedeuten, in dessen Mitte es sich befindet, wenn dieser am Leben bleiben soll, so ist nach Isaaks Ansicht das Exil, die Zerstreuung unter die Völker für Israel zwar eine Züchtigung, eine „Passionsgeschichte“, für die Völker aber eine Wohltat, wie in dem eingangs zitierten Satz R. Oscha‘jas zu lesen war, eine Aufgabe also, die ein aktives Handeln zugunsten anderer einschliesst. Ein Gedanke übrigens, den Isaak aus Ex 19,5f und Jes 61,6 herleitet, den biblischen *loci classici* der Erwählung, wonach „die Schrift die Gesamtheit des Volkes Israel Priester nennt, um uns wissen zu lassen, dass – wie die Priester und die Leviten das Volk Israel die Tora und die Gebote lehrten, wie geschrieben ist: *Sie lehren deine Rechte Jakob / und deine Tora Israel* (Dtn 33,10) – so das Volk Israel die Völker der Welt, unter die es

⁴⁵ Arabisch und hebräisch bei H. Hirschfeld, S.102–107; deutsch bei H. Hirschfeld, S. 80–83; deutsch bei D. Cassel, S. 143–147.

zerstreut ist, die Worte des lebendigen Gottes lehren und unterrichten soll, wie geschrieben ist: *Erzählt unter den Völkern Seine Herrlichkeit, unter allen Nationen Seine Wundertaten* (Ps 96,3)⁴⁶ (I,22, S. 151). Als weiterer Schriftbeleg für diese Aufgabe Israels dient Ps 105,1. Den Schlüssel für deren Verständnis liefern natürlich auch Isaak die bekannten und in diesem Kontext allenthalben herangezogenen Verse Jes 42,6 und 49,6, nach denen Israel als „Bundesvolk“ und „Gottesknecht“ die Aufgabe zukommt, „ein Licht für die Völker“ zu sein.

Die Gelehrten der Antike, die Weisen des 2., 3., 4. Jahrhunderts, die ähnlich wie Isaak von einer zentralen Rolle und Aufgabe sprachen, die das unter die Völker zerstreute Israel in der Geschichte wahrzunehmen hat, dachten bei der Erfüllung dieser Aufgabe in erster Linie an „Missionstätigkeit“, „Proselytenwerbung“: Israel unterweist die Völker, und diese schliessen sich Israel am Ende als *gerim*, als Proselyten an.⁴⁶ Solche Proselytenwerbung aber kommt für Isaak nicht in Betracht; zudem war sie bei den Juden seit Jahrhunderten bereits obsolet geworden.⁴⁷ Für Isaak erweist sich die Erfüllung der Aufgabe Israels daher in etwas ganz anderem. Dass Israel im Exil trotz all seiner Leiden dennoch seinen Dienst der Unterweisung, sein Lehrrersein für die Völker in der gebotenen Weise wahrgenommen und diese seine Aufgabe erfüllt hat, findet er symbolisch in einer liturgischen Handlung ausgedrückt, die er in seiner Auslegung zu dem Vers Jes 53,12 Ende (*Und für die Frevler bittet er*) mit folgenden Worten beschreibt:

„Er [der Knecht Israel] *betete zu Gott, gepriesen sei Er, für die frevelnden Völker*, obschon sie ihm viel Böses angetan haben. Dennoch bat und flehte er zu Gott, gepriesen sei Er, für ihr Wohlergehen und das Glück ihres Staates, dass Er ihrem Lande Regen gebe zu seiner Zeit, wie der Prophet Jeremia auf Gottes Geheiss verkündete: *Sucht das Wohl der Stadt, in die Ich euch verbannten liess, und betet für sie zu Ihm etc.* (Jer 29,7). So sagen auch unsere Weisen, ihr Andenken zum Segen:⁴⁸ *Bete für das Wohl der Regierung etc.* Und

⁴⁶ Siehe dazu das Material bei E. E. Urbach, *The Sages*, Bd. I., S. 541–554 mit Bd. II, S. 930–939 Anm. 58–127, und vor allem bei L. H. Feldmann, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993, Kap. 9–11, S. 288–415, aber auch die kritische Position von E. Will et C. Orrieux, „Prosélytisme juif“? Histoire d’une erreur, Paris 1992.

⁴⁷ J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York ²1983, besonders S. 77–81. L. H. Feldmann, *Jew and Gentile in the Ancient World*, S. 413–415, spricht von „eclipse of proselytism“ im 5. Jahrhundert.

⁴⁸ Dieses Zitat ist im Namen R. Chaninas überliefert in: mAvot III,2; vgl. bAZ 4a.

ebenso sagen auch wir Juden⁴⁹ in unseren Gebeten regelmässig:⁵⁰ *Unser Gott, der [Du bist] im Himmel, gib Leben und Wohlergehen dem König, unserem Herrn. Unser Gott, der [Du bist] im Himmel, gib Frieden im Land. Unser Gott, der [Du bist] im Himmel, gib Frieden (in) der Regierung. Unser Gott im Himmel, gib Tau und Regen zum Segen zu seiner Zeit. Unser Gott, der [Du bist] im Himmel, gib Samen dem, der säen und Brot dem, der essen will*, wie geschrieben ist in den Gebetbüchern der sephardischen Gemeinden und anderes mehr“ (I,22, S. 162).⁵¹

Als das Herz der Völker ist Israel der Lehrer der Völker, der ihnen vorangeht und ihnen den Weg weist (so mit Bezug auf Sach 8,23; Num 10,32; Jer 35,19; Jes 66,22). Gerade darum aber ist es mehr als die Völker Gefährdungen und Bedrohungen ausgesetzt, wie Isaak aus Jes 53,5 schliesst: „Die meisten Verhängnisse, Widrigkeiten und Zufallsschläge des Weges treffen die, die vorangehen; insbesondere wenn sie in einen Krieg ziehen, sind die Leute, die vorangehen, am ehesten Schlägen, Verwundungen und Verletzungen ausgesetzt“ (I,22, S. 152). Dennoch, oder gerade deswegen haben – dies ist nach Isaak der Sinn von Jes 53,12 –, „wenn sie ihre Feinde besiegt und Beute gemacht haben, auch die Leute, die in den hinteren Reihen gefolgt sind, mit ihnen gemeinsam Anteil daran, auch ohne dass sie eine einzige Verletzung, Verwundung oder Schlag erlitten haben“, allerdings mit der Einschränkung, dass der Anteil „der erlittenen Verletzung entsprechend bemessen wird“ (I,22, S. 153). Auf die Geschichte Israels bezogen, bedeutet dies, dass Israel schliesslich einer Kompensation, und zwar sowohl für die in dieser Welt erlittenen Verletzungen als auch für die von ihm an den Völkern der Welt erfüllte Aufgabe des Lehrens und Unterweisen, nicht nur würdig ist, sondern sie verdient, auch wenn es sie (erst) in der messianischen Zeit erhalten wird, wie Isaak am Ende aus Jes 51,22; 52,1ff und 54,1ff.9–10 folgert und mit Verweis auf Jes 61,6; Gen 22,18; 28,14 begründet: „Wie die Leviten und die Priester von den Heben und den Zehnten der Kinder Israel ihren Lebensunterhalt erhielten, so wird in Zukunft das Volk Israel seinen Lebensunterhalt von den Gaben der Völker erhalten als Lohn dafür, dass es ihnen im Exil diente, und als Kompensation dafür, dass es sie unterwies“ (I,22, S. 151).⁵²

⁴⁹ Dass sich Isaak als Karäer hier in die rabbanitische liturgische Tradition einreicht, verdient ausdrücklich betont zu werden.

⁵⁰ Vgl. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, S. 222–223; A. Millgram, *Jewish Worship*, Philadelphia 5732/1971, S. 189–191.

⁵¹ Auch die aschkenasische Tradition kennt das *Gebet für das Vaterland* (siehe *Siddur Sefat Emet*, ed. S. Bamberger, S. 122).

⁵² Ausführlicher behandelt hat Isaak dies in Kap. I,13 (S. 97–99).

Schluss

Exil als Sühne und Exil als Aufgabe – mit dieser Interpretation des Exils reiht sich Isaak ein in die Reihe der traditionellen Deutungen des Exils. Beide Aspekte seiner Deutung haben, wie zu sehen war, ihre Vorbilder, die zum Teil bis auf die Bibel zurückgehen. Das gilt für den Gedanken des Exils als Sühne(leiden) nicht anders als für Isaaks letztlich zwar auf Jer 29 fussende, in der Ausgestaltung indessen von Jehuda ha-Lewi entlehnte Idee von Israel im Exil als Lehrer der Völker. An die Adresse seiner Glaubensgeschwister gerichtet, deutet Isaak das Exil als Sühne, was den Ruf zur Busse, zur Umkehr impliziert; nach aussen, an die Adresse der Christen gerichtet, dokumentiert und bezeugt er mit seiner Deutung Selbstbehauptung ihnen gegenüber.

Ungebrochen, so scheint es, kann Isaak mit dieser seiner Form der Deutung des Exils, der Exilsereignisse und Exilserfahrungen ein Deutemuster übernehmen, das trotz seiner häufigen Wiederholung doch auch zu Kritik Anlass und Anstoss gegeben hat, und dies vor allem deshalb, weil hier eine Sinngebung der Geschichte begegnet, die immer wieder als problematisch empfunden worden ist. Die Frage indessen, ob das Schema von *Sünde – Exil* (- *Umkehr – Erlösung*) ein der Deutung der jüdischen Geschichte, ja von Geschichte überhaupt angemessenes Deutemuster ist oder nicht vielmehr einen untauglichen, ja, illegitimen Versuch darstellt, etwas einen Sinn zu geben, das sich im letzten jeder Sinngebung entzieht, eine Frage, die heute, nicht zuletzt im Rückblick auf die Schoa, immer öfter und immer nachdrücklicher gestellt wird⁵³ – diese Frage ist Isaak bei seinen Erwägungen zum Thema Exil ebenso wenig gekommen, wie er letztlich auch eine Antwort auf die Frage schuldig geblieben ist, ob die Berufung auf Jer 29 tatsächlich eine solche partikularistische Engführung der Idee von der Aufgabe Israels zulässt, wie das von Isaak aus Jehuda ha-Lewis *Kuzari* übernommene und unter Zuhilfenahme von Jes 42,6 und 49,6 gedeutete Gleichnis nahelegt.⁵⁴ Dies weiter zu vertiefen, ist freilich bereits ein neues Thema.

⁵³ Siehe oben Anm. 8.

⁵⁴ Gegen eine solche partikularistische Engführung steht bereits das Jona-Buch; siehe dazu S. Schreiner, Das Buch Jona – ein kritisches Resümee der Geschichte Israels, in: *Theologische Versuche*, Bd. IX, Berlin 1977, S. 37–45.