Auferstehung im Judentum im Lichte liturgischer und rabbinischer Texte

Autor(en): **Bollag, Michel**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **42 (1986)**

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-961141

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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Auferstehung im Judentum im Lichte liturgischer und rabbinischer Texte

von Michel Bollag

Der Titel dieses Beitrages verdeutlicht, in welchem Rahmen sich meine Ausführungen bewegen. Ausgangspunkt meiner Erläuterungen sind klassische Texte aus der rabbinischen Literatur und aus der Liturgie. Sie werden hier als das genommen, was sie selbst sein wollen: religiöse Aussagen, Zeugnisse eines Glaubens und einer Hoffnung. Es ist also nicht meine Absicht, auf entwicklungsgeschichtliche Fragen einzugehen, welche die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung betreffen. Sie werden am Rande berührt, wenn die historisch-kritische Betrachtungsweise der talmudischen Bibelexegese und Hermeneutik gegenübergestellt wird. Diese Gegenüberstellung setzt in keiner Weise die Ergebnisse der Wissenschaft ausser Kraft. Sie will lediglich verstehen helfen, was die jüdischen Gelehrten sagen wollten, wenn sie behaupteten, der Glaube an die Auferstehung sei in der Tora (Pentateuch) verankert. Es geht also primär um das Begreifen der Auferstehung aus der Sicht der jüdischen Theologie. Was sagt das rabbinische Judentum über die Auferstehung, in welchem Zusammenhang macht es diese Aussagen und welchen Stellenwert hat der Glaube an die Auferstehung? Vielleicht ist es möglich, daraus wichtige Schlüsse über die Morphologie der jüdischen Religion zu gewinnen.

Welche Kernaussagen macht das rabbinische Judentum zur *teḥiat hammetîm*, zur Auferweckung der Toten? Diese Frage lässt sich natürlich nicht aus dem Zusammenhang der Frage nach den letzten Dingen überhaupt lösen. Neben dem Glauben an die Auferweckung der Toten steht der Glaube an das Kommen des Messias und an die Kommende Welt. (ᶜolam habaᵓ) Diesen drei Elementen der jüdischen Eschatologie kommt dogmatische Bedeutung zu, bei allen Vorbehalten gegenüber dem Begriff der Dogmatik im Judentum. Den Glauben an das *Kommen des Messias* finden wir am Prägnantesten in den Worten des Maimonides zusammengefasst: «Die Weisen sagen: Zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias gibt es nur den einen Unterschied, dass die Juden von der Unterdrückung der fremden Königreiche befreit sein werden»[1]. Und: «In dieser

Michel Bollag, lic.phil, Rektor der Religionsschule der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich. Adresse: Mutschellenstrasse 115, CH-8038 Zürich.

Zeit wird es weder Hungersnot noch Krieg geben, weder Neid noch Streit; alle Annehmlichkeiten werden sich finden wie Staub, Dann wird die ganze Welt danach streben, Gotteserkenntnis zu erlangen»[2].

Der jüdische Erlösungsbegriff umfasst nach Maimonides zwei wichtige Dimensionen: er ist kollektiv und diesseitsorientiert. Die «Erlösung» ist die Befreiung der Welt von politischer und sozialer Gewalt und die Errichtung des Reiches Gottes, des Reiches der «liebenden Gerechtigkeit» (ẕedaqa umišpaṭ) und des Friedens auf Erden, gemäss der Vision der Propheten. Der Glaube an das Kommen des Messias ist begleitet vom Glauben an die *Kommende Welt*. Dieser Begriff ist weniger eindeutig als der des Messias. Die Diesseitigkeit des Messias steht in keiner der vielen jüdischen Strömungen zur Diskussion. Philosophen, Mystiker und halachisch orientierte Denker sind sich darüber einig. Streitpunkte bestehen einzig bezüglich der Tragweite dieses Friedens. Während mystische Denker dazu neigen, biblische Stellen über Veränderungen der Naturgesetze im messianischen Zeitalter wörtlich zu interpretieren, in der Annahme, dass der Friede zwischen den Menschen eine Verwandlung der gesamten Natur zur Folge haben werde, verstehen die Rationalisten Sätze wie diejenigen von Jesaia nur als Symbole für den Frieden unter den Menschen: «Dann gastet der Wolf beim Lamm, der Panther lagert beim Böcklein, Kalb, Jungleu und Mastochs vereint, ein kleiner Knabe treibt sie einher». (Jes. 11,6).

Worin besteht aber die Kommende Welt, wörtlich: «die Welt, die kommt?» Dazu wieder Maimonides: «Das Gute, welches den Gerechten aufbewahrt ist, ist die Welt, die kommt- das Leben, welches keinen Tod kennt und mit keinerlei Bösem vermischt ist. In der Welt, die kommt, gibt es keinen Körper und kein Leid, nur die Seelen der Gerechten ohne Körper, gleich den Dienstengeln»[3]. Die Formulierung zeigt klar, worum es geht: um das individuelle Heil und sein Wesen. Dass es dieses individuelle Heil gibt, ist im Judentum ebenso ein unanfechtbarer Glaubensgrundsatz (ᶜiqar haᵓemuna) wie der Glaube an die diesseitige, messianische Erlösung. Worin besteht aber das individuelle Heil? Darüber gehen die Meinungen in den verschiedenen Denkschulen weit auseinander. Die Kommende Welt kann als das Weiterleben der Seele nach dem individuellen Tod aufgefasst werden, oder als Leben, zuerst physischer und dann rein geistiger Natur, nach den Tagen des Messias und nach der Auferwekkung der Toten. Dieser Ort der Auferstehung als Mittelglied zwischen der messianischen Zeit und der Kommenden Welt scheint mir ein fruchtbarer Ausgangspunkt zu sein, um die Bedeutung und den Stellenwert des Auferstehungsglaubens im Judentum zu verstehen. Maimonides vertritt eben diese Sicht in seiner Verteidigungsschrift über die Frage der Auferstehung

«Ma°amar teḥiat hammetîm». Kollektives Heil? Individuelles Heil? Diesseits? Jenseits? Befinden wir uns mit diesen Begriffen nicht inmitten einer uns bekannt vorkommenden religiösen Kontroverse? Jedenfalls scheint mir diese chronologisch dargestellte Reihenfolge -messianische Zeit, Auferstehung, Kommende Welt – über alle erkenntnistheoretische Problematik hinaus, die sie nach der kantianischen Wende beinhaltet, relevant zu sein für das Verständnis der jüdischen Eschatologie. Wir werden darauf zurückkommen.

Doch nun zum Auferstehungsglauben selbst, der schon in der Zeit des Zweiten Tempels zu den – noch umstrittenen – Fundamenten des Judentums gehört. Er kommt in vielen talmudischen Aussagen zum Ausdruck. Drei Texte möchte ich hier näher betrachten:

> «Unsere Meister lehrten: "Ich bin's, der tötet und belebt". (Dt. 32,39) Man könnte meinen, dass an einem (Menschen) die Tötung und an einem andern die Belebung geschehe, wie es in der Welt gang und gäbe ist! So sagt der Text: "ich verwunde und ich bin's, der heilt". (ebda) Geschieht die Verwundung und die Heilung an ein und demselben, so geschieht auch die Tötung und die Belebung an einem und demselben. Hieraus ergibt sich eine Antwort für diejenigen, die sagen: Die Belebung der Toten lässt sich nicht aus der Weisung (Schrift) belegen»[4].

> «Rabbi Yehôšu°a, Sohn des Levi, sagte: Woher lässt sich die Belebung der Toten aus der Weisung belegen? Es heisst nämlich: "Wohl denen, die in deinem Hause weilen, sie werden dich noch loben. Sela" (Ps. 84,5) Es heisst nicht: Sie lobten dich, sondern: sie werden dich loben. Die Belebung der Toten lässt sich von hier aus der Weisung belegen»[5].

Das für das moderne, vom historisch-kritischen Denken geprägte Bewusstsein Unerhörte an der Aussage des ersten Textes besteht darin, dass der Glaube an die Auferstehung auf die Tora, den Pentateuch selbst, zurückgeführt wird. Eine Quelle aus der Mischna postuliert sogar:

> «Ganz Israel hat Anteil an der Kommenden Welt, denn es heisst: "Und dein Volk besteht aus lauter Bewährten, für immerdar nehmen sie das Land in Besitz, ein Spross meiner Pflanzung, ein Werk meiner Hände, mich zu verherrlichen". (Jes. 60,21) Und diese sinds, die nicht teilhaben an der Kommenden Welt: Wer sagt, die Belebung der Toten lässt sich nicht aus der Weisung (Tora) belegen, und: die Weisung ist nicht vom Himmel, und ein Religionsverächter»[6].

Dass diese letzte Aussage in ihrer Schärfe, wie viele Äusserungen zu eschatologischen Themen in der talmudischen Literatur polemischen Charakter hat, ist unumstritten. Darüber hinaus kommt in dieser Stelle ein Glaube zum Ausdruck, der für diejenigen, die ihn formulieren, echt und lebendig ist. Die Art und Weise, wie in den beiden ersten Texten dieser

Glaube mittels eines Schriftverses erklärt wird, ist zugleich ein klassisches Beispiel rabbinischer Bibelexegese. Ihr liegen folgende Prinzipien zugrunde:

1. Die in der Tora schriftlich festgelegte Offenbarung ist nur eine zusammengeraffte Form des göttlichen Gebotes. Die Offenbarung ist ein Vorgang, der primär *mündlich* geschieht und erst sekundär schriftlich festgelegt wird. Will der Talmud sagen, die mündliche Lehre sei vor der schriftlichen gekommen? Von Natur aus konnten nicht alle Gesetze und Bräuche in die Fünf Bücher der Tora aufgenommen werden.

2. Die Tora, die Fünf Bücher Mose, als von Gott offenbarte Lehre ist ewig und deshalb ihrem Wesen nach unabänderlich. Gerade weil sie ewig ist, ist sie auch gegenwärtig, d.h. sie enthält den Schlüssel zur Lösung der Fragen und Probleme jeder Epoche. Im Grunde genommen ist die in der schriftlichen Lehre festgelegte Offenbarung immer gegenwärtig. Wer sich in die Tora vertieft und in ihr lernt, nimmt deshalb gleichsam an der Offenbarung vom Sinai teil. Die rabbinische Hermeneutik ist nichts anderes als die Entdeckung und Anwendung der Tiefenstrukturen der schriftlich festgelegten Form der Offenbarung sowie der Gesamtzusammenhänge des Textes über ihre wortwörtliche Bedeutung hinaus. In diesem Sinne sprechen die Weisen davon, dass auch die mündliche Tora dem Moses am Sinai gegeben wurde. Erst diese spezifisch jüdische Lektüre der Bibel ist «Judentum».

Es sollte inzwischen klar geworden sein, dass der Talmud uns hier nicht nachweisen will, dass der Glaube an die Auferstehung literarische Wurzeln in der Tora habe. Wir dürfen die Gelehrten des Talmud nicht als naive Denker verkaufen. Auch sie haben die Tora gelesen und haben gewusst, was darin steht und was nicht. Das Erkenntnisinteresse der Lehrer des Talmud ist weder historisch noch philologisch, sondern ethisch-religiös. Was sie auf einem vertieften Verständnis von biblischen Versen sagen wollen, sind zwei Dinge: a) Die Auferstehung ergibt sich aus der Erfahrung des Einzelnen, dass Gott rettet und erlöst. Sie ergibt sich aber auch aus der kollektiven Erfahrung der Erlösung Israels. b) Noch wörtlicher, und auf den ersten Blick gewagter interpretiert, bedeutet teḥiat hammetîm min hattôra – Wiederbelebung der Toten aus der Tora –, dass die Auferstehung Folge eines Handelns ist, dass den Normen der Tora entspricht und ihre Gebote erfüllt. Dieser Interpretation entspricht die Meinung, dass die Auferstehung nur den Gerechten zuteil werde.

Die ständige göttliche Gegenwart und deren Wirksamkeit in Natur und Geschichte bilden die Grundlage, auf welcher der Glaube an die Auferstehung seine Plausibilität erhält. Um dies noch zu verdeutlichen, möchte ich noch zwei liturgische Texte beleuchten:

«Mein Gott, die Seele, die du mir Gott gegeben hast, ist rein. Du hast sie geschaffen, du hast sie gebildet, du hast sie mir eingehaucht und du bewahrst sie in mir. Du wirst sie einst von mir nehmen und sie mir wiedergeben in der zukünftigen Welt. Solange die Seele in mir ist, danke ich dir, Ewiger, mein Gott und Gott meiner Väter, Meister aller Werke, Herr aller Seelen. Gelobt seist du, Ewiger, der die Seelen den toten Leibern zurückgibt»[7].

«Die Seele, die du mir gegeben hat, ist rein». Mit dieser Aussage beginnt der Jude im Morgengebet den Tag. Er bringt dadurch die Überzeugung zum Ausdruck, dass sein Erwachen vom Schlaf ein Moment des Neubeginns ist, ein Moment, in dem sein Innerstes frei von aller Leidenschaft ist. Erst die Berührung mit der Lebenswirklichkeit trübt diese himmlische Reinheit. Die persönliche Erfahrung, die jeden Morgen von Neuem gemacht werden kann, ermöglicht den Rückschluss, dass der Mensch, so wie er aus Gottes Hand geboren wird, im Grunde gut und rein ist.

Hier wird also der Mensch bejaht. Aus der unmittelbaren Bejahung wird ihm zugemutet, dass er das Böse überwinden kann. Für seinen ständigen Kampf zur Überwindung des Bösen hat Gott dem Menschen ein Alliierten gegeben, nämlich die Tora und ihre Gebote. Durch sie soll der Mensch sich läutern und heiligen, überwinden und losreissen und immer wieder eine Distanz herstellen zwischen sich und der materiellen Wirklichkeit: Distanz, nicht etwa Verleugnung und Unterdrückung der Körperlichkeit. Im zweiten Teil dieses Gebets wird die Auferstehung postuliert. Sie beruht nicht auf einem abstrakten Axiom, sondern auf der individuellen menschlichen Erfahrung. So wie der Mensch jeden Morgen ohne sein Zutun aus dem Schlaf erwacht, verhält es sich mit der leiblichen Auferstehung «in der Zukunft, die kommt». Reinheit der Seele und leibliche Auferstehung; Bejahung der Seele und des Körpers, also des ganzen Menschen – das ist der Zusammenhang, in dem der Glaube an die Auferstehung im Judentum seinen Platz einnimmt. Es gibt eine Wirklichkeit, die allem objektiven Schein zum Trotz Tod und Leid transzendiert. Diese Auferstehungswirklichkeit kann im Kleinen von jedem Einzelnen erfahren werden. Bevor wir zum nächsten Text übergehen, halten wir fest, dass die Erfahrung des göttlichen Handelns am eigenen Leib und an der eigenen Seele am Anfang der jüdischen Religiosität steht. Jede Glaubensformel soll nur Ausdruck einer lebendigen Gotteserfahrung oder Gottesbegegnung sein. Es wird noch zu zeigen sein, dass Erfahrung nicht nur am Anfang, sondern im Mittelpunkt der jüdischen Religiosität steht.

Wenden wir uns nun dem zweiten Gebetstext zu. Es sind die beiden ersten Segenssprüche des Achtzehnbittengebets:

«Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, grosser, starker und furchtbarer Gott, höchster Gott, der du beglückende Wohltaten erweisest und Eigner des Alls bist, der du der Frömmigkeit der Väter gedenkst und einen Erlöser bringst ihren Kindeskindern um deines Namens willen in Liebe. König, Helfer, Retter und Schild! Gelobt seist du Ewiger, Schild Abrahams.

Du bist mächtig in Ewigkeit, Herr, du belebst die Toten, du bist stark zum Helfen.
Du lässest den Wind wehen und den Regen fallen.
Du ernährst die Lebenden mit Gnade, belebst die Toten in grossem Erbarmen, stützest die Fallenden, heilst die Kranken, befreist die Gefangenen und hältst die Treue denen, die im Staube schlafen. Wer ist wie du, Herr der Allmacht, und wer gleicht dir, König, der du tötest und belebst und Heil aufspriessen lässest?
Und treu bist du, die Toten wiederzubeleben. Gelobt seist du, Ewiger, der du die Toten wiederbelebst»[8].

Diese beiden ersten Segenssprüche des Achtzehnbittengebets bilden eine Einheit. Ich zitiere sie deshalb zusammen, weil die Auferstehung im Gesamtrahmen des jüdischen Glaubens betrachtet werden muss. Im ersten Segensspruch, genannt «Väter» (ᵓavôt), finden wir zwei Motive. Zunächst das der Väter. Sie werden deshalb am Anfang des Gebets genannt, weil sie ein Beispiel sind für das Suchen, Finden und Leben mit Gott. Von ihrer Erfahrung mit Gott sollen und können wir lernen. Das zweite Motiv des Segensspruches ist das der göttlichen Grösse und Erhabenheit. Sie zeigt sich darin, dass Gott in jeder Not bei uns ist. Er erweist Wohltaten und ist dadurch ganz nahe. Er ist aber auch der allmächtige Schöpfer, also der nahe und der ferne Gott, der seine Kinder erlöst. Hier ist wohl mit Sicherheit wieder die materielle und kollektive Erlösung gemeint, mehr als ein Jahrtausend vor Maimonides.

Was kann dieser Gott? Was tut er? Auf diese Frage antwortet der zweite Segensspruch schon zu Beginn: seine Allmacht ist unbegrenzt. Sie geht bis zur Bezwingung und Beherrschung des Todes. Im Talmud finden wir folgenden Stelle:

«Rabbi Jochanan sagte: Drei Schlüssel sind in der Hand des Heiligen, gelobt sei er, die nicht in die Hand eines Boten übergeben worden sind. Und diese sind's: der Schlüssel des Regens, der Schlüssel des Mutterschosses und der Schlüssel der Belebung der Toten. Der Schlüssel des Regens – es steht nämlich geschrieben: "Der Herr erschliesst seine gute Schatzkammer, den Himmel, für dich, um deinem Land zu seiner Zeit Regen zu geben". Der Schlüssel des Mutterschosses – woher haben wir das? Es steht geschrieben: "Da gedachte Gott Rahels, Gott erhörte sie

und erschloss ihren Leib". Der Schlüssel der Belebung der Toten –woher haben wir das? Es steht nämlich geschrieben: "Dann werdet ihr erkennen, dass ich der Herr bin, wenn ich eure Gräber erschliesse»[9].

Der Gebetstext aus dem Achtzehnbittengebet lehrt uns, dass es sogenannte «gewöhnliche» Erscheinungen gibt, die auf die grenzenlose Schöpferkraft Gottes hinweisen, der die Toten auferstehen lässt.

«Er stützt die Fallenden»: damit sind die sittlich Verkommenen gemeint, die Gott nicht zu Grunde gehen lässt. Er heilt Kranke und befreit Gefangene. Diese Tatsachen weisen auf Auferstehung hin. Im Grunde genommen sind sie auch eine Wiederbelebung von den Toten. Dies lässt sich insbesondere in Übereinstimmung mit der Auffassung der Gelehrten über den Tod sagen. Dieser ist nicht das Ende des irdischen Lebens. Jedes Leben, das nicht mehr Leben zeugen kann, geistiges oder physisches, ist gemäss der Auffassung der Gelehrten, eine Form von Tod. So sagt uns der Talmud zum Beispiel: «die Bösen werden schon Zeit ihres Lebens Tote genannt».

Genau wie im ersten Gebet wird die Wurzel des Glaubens an die Auferstehung in der alltäglichen Erfahrung gesucht. Die Auferstehung, so sagt uns dieser Text noch zum Schluss, ist Ausdruck des grossen Erbarmens und der Treue Gottes. Eine Talmudische Erklärung zu dieser Aussage: «Das Erbarmen Gottes ist so gross, dass auch die sündhaften Seelen der Verschiedenen abermals in den Körper zurückkommen».

Welches Fazit können wir aus diesen liturgischen Texten ziehen? Wir halten fest, dass der Stellenwert der Auferstehung im Judentum gross ist. Sie zu leugnen käme der Leugnung der Allmacht Gottes gleich, welche das fundamentale Prinzip des Judentums ist. Die Auferstehung gehört zur Kategorie der Wundertaten Gottes. Die geschichtliche Erfahrung des jüdischen Volkes bezeugt permanent diese Wundertaten. Trotz dieses hohen Stellenwertes und trotz des Versuches von Maimonides, die Auferstehung im letzten seiner Dreizehn Glaubensgrundsätze als Dogma festzuhalten[10], nimmt sie im jüdischen Denken im Vergleich zu anderen «theologischen» Themen einen bescheidenen Platz ein. Im jüdischen religiösen Alltag spielt dieses Thema eine geringe Rolle. Was Maimonides in den «Gesetzen der Könige» (Hilkôt Melakîm) im Blick auf die messianische Zeit festhält, könnte ohne weiteres auch auf die Auferstehung übertragen werden: «Man beschäftige sich nie ausführlicher mit den Erzählungen (ᵓaggadôt) und Textdeutungen (midrašîm) zu diesen und ähnlichen Themen und man mache daraus keine Hauptbeschäftigung, denn sie führen weder zur Gottesfurcht noch zur Gottesliebe»[11].

Die Zurückhaltung des Judentums, über erschatologische Dinge zu spekulieren, hat meines Erachtens zwei Gründe: Erstens werden die Auferstehung und die Kommende Welt als postmessianische Ereignisse gesehen. Modern gedeutet heisst das, dass das kollektiv-materielle Heil im Hier und Jetzt einen Vorrang vor dem individuellen Heil hat. Es gibt kein individuelles Heil, das vollkommen losgelöst wäre vom kollektiven. Die Befriedigung der primären materiellen Bedürfnisse muss garantiert werden, bevor der Mensch auch geistig emporsteigen kann. Für die geistige Vervollkommnung kann der Mensch erst in der messianischen Zeit sorgen, denn erst dann wird es allen möglich sein, Gotteserkenntnis anzustreben. Noch radikaler deutet ein jüdischer Denker der Gegenwart den Vorrang der kollektiv-materiellen Erlösung: E. Levinas sagt, das Wesen des geistigen Lebens liege darin, dem Nächsten ein Stück Brot zu geben. Geistiges Leben verwirklicht sich nicht im spekulativen, sondern im praktischen Tun für den andern.

Der zweite Grund für den geringen Stellenwert der Auferstehung in der jüdischen Theologie liegt im Wesen der jüdischen Religion selbst. Wir sagten, die Erfahrung des göttlichen Handelns in der kollektiven Geschichte Israels, aber auch im individuellen Leben, sei Ausgangspunkt der jüdischen Religiosität. Diese Aussage bedarf, wie bereits angedeutet, noch einer Erweiterung. Gott wird nicht nur in Geschichte und Natur erfahren, sondern auch und vielleicht sogar hauptsächlich im Erfüllen der göttlichen Gebote. «Durchs Tun werden wirs hören», (Ex. 24,7) sagten die Israeliten am Sinai. Das bedeutet: Gott wird erfahren, indem wir uns seinem Handeln anschliessen, uns seinen Taten öffnen und in seinen Wegen gehen.

Von jeher gibt es im Judentum einen Grundsatz, den die zeitgenössische Theologie nach der Aufklärung wieder entdeckt hat: Man erfasst Gott nicht im Denken. Oder nochmals mit E. Levinas noch radikaler gedacht: man be-greift Gott überhaupt nicht, denn wollte man ihn begreifen, hätte man ihn bereits objektiviert, ihn zum Götzenbild gemacht und mit unseren Denkkategorien eingeholt. Die Fragen nach dem göttlichen Handeln sind nicht in den Kategorien von Sein und Zeit zu beantworten. Wunder, und damit auch die Auferstehung, sind nicht natürliche, sondern metaphysische Geschehnisse. Jeder Versuch, diesen Geschehnissen mit den Methoden des wissenschaftlichen Denkens beizukommen, schlägt fehl, schreibt der Rabbi Löw von Prag in seinem Werk «Brunnen des Exils» (Be^ɔer haggôla).

Die Frage, was Auferstehung konkret bedeutet, muss von jeder Generation, wie jede metaphysische Frage, neu gestellt und im Licht der

Schriften beantwortet werden. Die wahre Antwort gibt der gläubige Jude jedoch im Tun. Erst dann anerkennt der Mensch die Allmacht Gottes, wenn er sie in seinem täglichen Handeln auch bezeugt. Dieses permanente Zeugnis soll die messianische, kollektive, diesseitige Erlösung herbeiführen. Nur im Bemühen um die kollektive Erlösung gibt es auch eine individuelle Erlösung in der Auferstehung von den Toten und in der Kommenden Welt.

ANMERKUNGEN

1. Maimonides, Hilkôt Melakîm XII.
2. ebda.
3. Maimonides, Hilkôt tešûva VIII.
4. Sanhedrin 91b.
5. ebda.
6. Sanhedrin XI,1.
7. Siddûr Śefat ᵓEmet, Basel (1980)[5].
8. ebda. 40 f.
9. Taᶜanit 2a/b.
10. Maimonides, Einleitung zu SanhX im Mischnakommentar.
11. Maimonides, Hilkôt Melakîm XII.