

»Die Stimmen sehen können« | Bibel und Zen

Reinhard Neudecker¹

In dem biblischen Bericht vom Sinai-Geschehen, in dem die Israeliten als Volk Gottes konstituiert wurden, heißt es nach dem hebräischen Urtext: »Das ganze Volk sah die Stimmen« (Exodus 20,18). Diese paradoxe Aussage hat im klassischen (rabbinischen) Judentum tiefsinnige Auslegungen erhalten. Der biblische Vers mit seinen Interpretationen steht in enger Beziehung zum Pfingstereignis der Apostelgeschichte, in dem die Grundlegung der christlichen Gemeinde erfolgte. Auch nach diesem Bericht sah das Volk, die christliche Urgemeinde, die Stimmen (Sprachen): Apg 2,3.

Die folgende Studie ist der erste Versuch in der Geschichte der Exegese, die beiden biblischen Verse und ihre rabbinischen Auslegungen im Zusammenhang mit einer knappen Auswahl von analogen Aussagen, die sich in der zen-buddhistischen Literatur² finden, zu lesen. Dabei eröffnen sich neue und interessante Möglichkeiten des Verstehens.

Die Frage nach einem Zusammenhang zwischen dem Vers Exodus 20,18 mit dessen rabbinischen Auslegungen und dem Pfingstbericht der Apostelgeschichte ist in der bisherigen Forschung kaum gestellt oder näher untersucht worden.³ Wenn wir den alttestamentlichen Halbvers Ex 20,18a in den Mittelpunkt unserer Untersuchung stellen, will dies nicht heißen, dass wir nur diesem Bedeutung für den Pfingstbericht zuschreiben. Auch andere biblische Stellen zur Sinai-Offenbarung stehen im Hintergrund der Pfingsterzählung; auf einige dieser Stellen haben auch einzelne Rabbinen (Abk.: R.) in den im Folgenden zitierten »Kommentaren« zu Ex 20,18a verwiesen.⁴

Die rabbinischen Kommentare werden oft als »Sagen«, »Legenden«

¹ Der Autor erhielt während häufiger Japan-Aufenthalte eine Ausbildung in Zen. Mit dem vorliegenden Aufsatz möchte er sich bei der Niwano Heiwa-Stiftung bedanken, die ihm für ein weiteres Studium zum Thema »Bibel und Zen« eine Unterstützung gewährte.

² Wir beziehen uns auf diese Literatur in ihrem weiteren Sinn und lassen deshalb auch Texte aus den Mahayana-Sutras, die das Zen entscheidend beeinflusst haben, zu Worte kommen. Von besonderer Bedeutung ist dabei das Avatamsaka Sutra (Kegon-Sutra); vgl. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism III*. London 1953/1970, 18–221. Zum besseren Verständnis der Texte, vor allem was die Gestalt des Buddha und die Lehre von den »Drei Körpern« des Buddha (Trikaya) betrifft, vgl. D. T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*. New York 1963 (London 1907) 242–276.

³ Vgl. jedoch R. Neudecker, »Das ganze Volk sah die Stimmen«: Haggadische Auslegung und Pfingstbericht. *Biblica* 78 (1997) 329–300, Anm. 1.

⁴ Zu einer ausführlicheren Behandlung der rabbinischen Quellen vgl. Neudecker, »Das ganze Volk sah die Stimmen«. 329–349. – Auf das Problem der Datierung der rabbinischen sowie der zen-buddhistischen Quellen kann hier nicht näher eingegangen werden. Wo rabbinische Traditionen einem Autor zugeschrieben sind, handelt es sich um Autoritäten, die in den ersten vier Jahrhunderten unserer Zeitrechnung lebten. Für nähere Informationen vgl. G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1992. Die Abkürzungen der rabbinischen Schriften richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie (TRE).

oder »legendäre Ausschmückungen« qualifiziert.⁵ Ob solche »Legenden« wirkliches Geschehen widerspiegeln, ist im Allgemeinen kaum von Interesse, ebenso wenig wie deren Beziehung zu biblischen Texten.

Bei den rabbinischen Texten handelt es sich in erster Linie um Bibelauslegung – genannt Haggada. Diese »Exegese« tritt oft in poetischer Gestalt auf. Die »immanente Poesie« der Haggada »bestimmt in vielen Fällen den eigenartigen Charakter ihrer Aussprüche«.⁶ Wärme der Empfindung, Schwung der Gedanken, Kühnheit der Einbildungskraft, Kraft des Ausdrucks, Anschaulichkeit der Bilder zeugen von den dichterischen Gaben der Haggadisten. All dies erklärt, weshalb R. Eleasar aus Modiin über die Haggada gesagt hat, dass sie »das Herz des Menschen anzieht«.⁷

Noch ein anderer Aspekt, der mit der »immanenten Poesie« bis zu einem gewissen Grad zusammenhängt, ist für die Beurteilung der Haggada und der von ihr verwendeten Sprache wichtig. Einige der haggadischen Texte beschreiben Erfahrungen, die aus der spirituellen Beschäftigung mit biblischen Texten erwachsen sind und die mit der logischen Sprache nicht ausgedrückt werden können. Um sich dem Gemeinten anzunähern verwendet die Haggada »Wortgemälde« und »Bildworte«.⁸ Diese sprechen das religiöse Bewusstsein an und lenken es in eine bestimmte Richtung. Sie weisen über sich hinaus; sie regen zu religiöser Kreativität an und sind geeignet, im Hörer oder Leser Erfahrungen auszulösen und ihn plötzlich oder allmählich zu verwandeln.⁹

Was hier über die Haggada gesagt wurde, gilt auch von der zen-buddhistischen Literatur, besonders von den Sutras. Allerdings spielt in dieser Literatur die Auslegung von zugrunde liegenden »Urtexten« eine weniger bedeutende Rolle.

⁵ Vgl. z. B. P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I. München 1926, 604–605.

⁶ W. Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer I. Straßburg 1892, XII–XIII.

⁷ MekhY zu Ex 16,31 (ed. Horovitz-Rabin, 171).

⁸ Zu »Wortgemälde«, »Bildworte«, »Bildgeschehen« vgl. P. Schütz, Das Mysterium der Geschichte (Werke II, Hg. H. F. Bürki). Moers 1987, 463–481; ders., Freiheit – Hoffnung – Prophetie (Werke III, Hg. H. F. Bürki), Moers 1986, 542–551. Interessant ist, dass auch die Atomphysik bei der Beschreibung der Zusammenhänge, die in der Quantentheorie analysiert und mathematisch dargestellt werden, »Wortgemälde« verwendet; sie spielt mit abwechselnd verschiedenen, sich ergänzenden und auch einander widersprechenden anschaulichen Bildern, je nach der im Experiment gestellten Frage. Diese Bilder sollen im Leser »gewisse Bewegungen« hervorrufen, »die in die gewollte Richtung weisen«; vgl. W. Heisenberg, »Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik«, *Wort und Wirklichkeit* (Hg. Bayerische Akademie der Schönen Künste), München 1960, 48–51.

⁹ Vgl. Schütz, Freiheit – Hoffnung, Prophetie, 544: »Im Bildwort ist Macht der Verwandlung in zweifacher Weise am Werk. Vom Bild her werden wir verwandelt, ohne es zu wissen, unterschwellig, als im Schlaf. Und vom Wort her werden wir verwandelt in der Helle des Bewusstseins mit des Willens Beiwirkung.« – Aus dem Gesagten wird deutlich, dass Entmythologisieren einen »Eingriff in die Sprache der Bibel« darstellt; vgl. Schütz, Mysterium der Geschichte. 472; A. E. Green, »The Role of Jewish Mysticism in a Contemporary Theology of Judaism«. In: *Conservative Judaism* 30 (1976) 24, urteilt: »Das Bedürfnis zu entmythologisieren ist vorbei; eine Remythologisierung des religiösen Bewusstseins zu schaffen, das ist die Forderung der Stunde an uns.«

I. Das Volk sah die Stimmen am Sinai (Ex 20,18)

Im hebräischen Text von Ex 20,18a steht das Verbum ra'ah in seiner Bedeutung »sehen« fest. Qol ist je nach dem Zusammenhang entweder »Stimme« oder »Schall«; wir übersetzen im Folgenden immer mit »Stimme«; doch ist in einigen unserer Texte auch die Übersetzung »Schall« zutreffend. Die Septuaginta entspricht dem hebräischen Text, übersetzt allerdings ha-qolot mit dem Singular: καὶ πᾶς ὁ λαὸς εἶρα τὴν φωνὴν καὶ τὰς λαμπαδάς. Genauer ist die Vulgata: Cunctus autem videbat voces et lampadas.

Verschiedene rabbinische Auslegungen beschäftigen sich mit dem Sehen der Stimmen, von dem Ex 20,18a spricht:

In der Regel ist es unmöglich, die Stimme zu sehen; hier aber [sahen sie] »die Stimmen und die Flammen«. Wie sie die Flammen sahen, so sahen sie die Stimmen.

(MekhSh zu Ex 20,18 [ed. Epstein-Melamed, 154])

R. Juda sagt: Wenn ein Mensch mit seinem Nächsten redet, so wird er gesehen, seine Stimme aber wird nicht gesehen. Die Israeliten aber hörten die Stimme des Heiligen, gepriesen sei er, und sahen die aus dem Munde der [göttlichen] Kraft hervorgehende Stimme, und Blitze und Donnerschläge; denn es heißt: »Und das ganze Volk sah die Stimmen und die Flammen« (Ex 20,18).

PRE 41 (ed. Warschau, 98a)

Bar Kappara hat gesagt: Der Heilige, gepriesen sei er, machte das Unsichtbare sichtbar und das, was nicht hört, hörend und das, was nicht redet, redend. Wenn du sagst: Das, was nicht sichtbar ist sichtbar, woher [entnimmst du dies]? [Aus der Stelle:] »Und das ganze Volk sah die Stimmen und die Flammen« (Ex 20,18) ...

MSam 9,4 (ed. Buber, 37b)

Die folgende Stelle spricht vom Sehen der göttlichen Rede (dibbur) und verknüpft den Gedanken mit Num 12,8:

»[Von Mund zu Mund rede ich mit ihm] im Sehen«. ¹⁰ Das bedeutet das Sehen der [göttlichen] Rede. Oder bedeutet es vielleicht das Sehen der Shekinah? ¹¹ [Nein!] Es liegt [nämlich] eine Lehre der Schrift vor, indem sie sagt: »Und er sprach: »Mein Angesicht kannst du nicht sehen, denn nicht sieht mich der Mensch und bleibt am Leben.« (Ex 33,20).

SifNum 103 (ed. Horovitz, 101)

Treffender und klarer als in den vorausgehenden Texten ist das Verständnis R. Akibas. Lapidar stellt er fest: »Sie sahen das Hörbare und hörten das Sichtbare.« ¹²

Die paradoxe Aussage des biblischen Verses ist aber schon von R. Jisch-

¹⁰ Der Midrasch setzt in seiner Auslegung be-mar'eh voraus, eine Lesart von Num 12,8, die sich auch in anderen Textzeugen findet; vgl. K.G. Kuhn, Sifre zu Numeri. Stuttgart 1959, 269, Anm. 9.

¹¹ »Einwohnung (Gottes)«, göttliche Gegenwart.

¹² MekhY z. St. (ed. Friedmann, 71a). Zu diesem Text schreibt Malbim (1809–1879) in seinem Mekhilta-Kommentar: »Und die Weisen haben gesagt, daß sie das Hörbare sahen und das Sichtbare hörten, und zwar mit der vereinten (alle Sinne vereinenden) inneren Wahrnehmung.« Die Ausgaben der MekhY von Horovitz-Rabin (235) und Lauterbach (II, 266) lesen dem logischen Verständnis angepasster, ebenso die Parallele LeqT z. St. (eb. Buber, 70a) für R. Akiba: »Sie sahen und hörten das Sichtbare«.

mael im Sinne der normalen Logik umgedeutet worden: »Sie sahen das Sichtbare und hörten das Hörbare«. ¹³

In dieselbe Richtung gehen die modernen Übersetzungen. In der Einheitsübersetzung heißt es: »Das ganze Volk erlebte, wie es donnerte und blitzte ...«. ¹⁴

Kann man eine Stimme sehen? Das paradoxe Moment des biblischen Verses deutet etwas an, was sprachlich nicht adäquat ausgedrückt werden kann. Ähnlichen paradoxen und ängstlichen Äußerungen begegnet man auch in der Zen-Literatur; sie charakterisieren vor allem das Koan. In einem Gedicht, mit dem Meister Tung-shan Liang-chieh (jap.: Tozan Ryokai, 807–869) seine »Erleuchtungserfahrung« beschreibt, heißt es:

Wie wunderbar, wunderbar, wirklich wunderbar!
Die Dharma-Rede des Nicht-Lebewesens ist wirklich herrlich!
Wenn du mit deinem Ohr horchst, kannst du sie nicht wirklich verstehen.
Wenn du mit deinem Auge hörst, dann begreifst du sie wirklich. ¹⁵

Ähnlich heißt es in einem Waka des Meisters Daito:

Wenn du mit Ohren siehst und hörst mit Augen,
Dann zweifelst du nicht mehr.
Diese Regentropfen, die von den Dachrinnen tropfen! ¹⁶

Paradoxe Sätze schließen jede Möglichkeit einer logisch-rationalen Interpretation aus. Deshalb wendet man im Zen eine Methode an, die »Anschauen der Worte« (K'an-hua; jap.: Kanna) genannt wird. ¹⁷ Auf das Lesen der Bibel, vor allem das Lesen von Texten wie Ex 20,18, angewandt, bedeutet dies: Man liest, spricht, rezitiert im Inneren den Text Wort für Wort; man verweilt bei jedem einzelnen Wort und bewegt es in seinem Herzen (vgl. Lk 2,19.51). Solches Lesen erfordert größte Aufmerksamkeit, Geduld, Ehrfurcht, Demut und ein Sich-Öffnen, um das Geheimnis des Textes wahrnehmen zu können. Dies alles beeinflusst das Unterbewusstsein. Hier wirkt der auf diese Weise immer wieder gelesene Text weiter, bis er auf einmal die Fülle, mit der er gesättigt ist, preisgibt, »als erschließe er sich wie eine Offenbarung vom Himmel«. ¹⁸ Das »Anschauen der biblischen Worte« führt also dazu, dass die ihnen innewohnende Erfahrung mehr oder weniger tief nacherlebt wird. Dann ist das Sehen

¹³ Quellen in der vorausgehenden Anm.

¹⁴ Andere Übersetzungen lauten: »When all the people saw how it thundered and the lightning flashed ...« (The New English Bible); »Tutto il popolo percepiva i tuoni e i lampadi ...« (Übersetzung der italienischen Bischofskonferenz, CEI); dem MT näher ist die französische Übersetzung: »Tout le peuple percevait les voix, les flamboiements ...« (Traduction Oecuménique de la Bible).

¹⁵ Zitiert nach Z. Shibayama, Zu den Quellen des Zen. München 1986, 157–158 (zu Mumonkan, Koan 16). Vgl. H. Dumoulin, Mumonkan. Die Schranke ohne Tor. Mainz 1975, 77; Keizan Jokin, Transmission of Light (transl. by T. Cleary). San Francisco 1990, 164.

¹⁶ Shibayama, Quellen des Zen, 157.

¹⁷ Vgl. K. Sekida, Zen Training. Methods and Philosophy. New York/Tokyo 1975, 105; M. S. Diener, Das Lexikon des Zen. Bern/München/Wien 1986, 114.

¹⁸ Sekida, Zen Training, 99. Sekida nennt diese Art des Lesens »Sprach-Samadhi«.

nicht [nur] Sehen; dann sind die Stimmen nicht [nur] Stimmen. Im Kegon-Sutra heißt es:

Sie (die heiligen Buddhas) reden mit mannigfachen Sprachen und Stimmen von der stillen Leerheit, und doch wissen sie, daß die Sprachen und Stimmen eigentlich keine tönende Seinsweise haben.

Der Bodhisattva¹⁹ kennt alle Stimmen. Er weiß, daß die Stimmen nicht Stimmen sind ... Ohne Wort und ohne Sprache werden alle Worte gesprochen.²⁰

Als tiefe (mystische) Erfahrung deutet der folgende rabbinische Text Exodus 20,18b. In dieser Vershälfte heißt es ein zweites Mal, dass »das Volk sah«, ohne aber diesmal ein direktes Objekt zu benennen. R. Eliëser ben Hyrcanus sieht darin den unaussprechlichen göttlichen Namen bzw. die göttliche Herrlichkeit.

»Und das Volk sah« (Ex 20,18b): Was sahen sie? Sie sahen große Herrlichkeit. R. Eliezer sagte: Woher [wissen wir], daß eine [einfache] Magd im [Volk] Israel sah, was der größte unter den Propheten nicht sah? Die Schrift lehrt: »Und das Volk sah«: Was sahen sie? Sie sahen große Herrlichkeit. MekhSh zu Ex 20,18 (ed. Epstein-Melamed, 154–155)

II. Weitere rabbinische Auslegungen von Ex 20,18

1. Ein Sehen, das zum Auslegen befähigt

Im nächsten Text wird das Verbum ra'ah als ein Wahrnehmen verstanden, das tiefe Einsicht vermittelt. »Sehen« hat also hier die Bedeutung »einsehen«, »erkennen«, »erfahren«.²¹ Wer so das göttliche Wort sieht, wird fähig, es kompetent und kreativ auszulegen:

»Und das ganze Volk sah die Stimmen«. Rabbi [Judah ha-Nasi] sagt: Damit soll eine hohe Auszeichnung der Israeliten zum Ausdruck gebracht werden. Als sie nämlich alle vor dem Berg Sinai standen, um die Tora zu empfangen, hörten sie die göttliche Rede und legten sie aus, wie es heißt: »Er umgab es (das Volk Israel) und machte es verstehen« (Dtn 32,10): sobald sie die göttliche Rede hörten, legten sie sie aus.

MekhY zu Ex 20,18 (ed. Horovitz-Rabin, 235)

Die Fähigkeit, die göttliche Rede zu interpretieren, ist keine nur menschliche Leistung. Das Zitat Dtn 32,10 deutet an, dass die Auslegung von Gott selbst bewirkt wird. In SifDev 313 zu Dtn 32,10 wird dieser Gedanke erweitert:

Als die göttliche Rede aus dem Munde Gottes hervorging, sahen sie die Israeliten, wurden durch sie weise und wussten, wie viel Midrasch, wie viel Halacha, wie viele Folgerungen vom Leichterem auf das Schwerere und wie viele Analogieschlüsse sie enthielt.

Solche Stellen zeigen, dass nach rabbinischem Verständnis die mündliche Tora-Tradition (später schriftlich niedergelegt) in der Sinai-Offenbarung begründet ist.

¹⁹ D. i. ein zukünftiger Buddha.

²⁰ T. Doi, Das Kegon Sutra II, Tokyo 1981, 296 und 390; ders., Das Kegon Sutra III, Tokyo 1982, 61.

²¹ Vgl. W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin/Göttingen/Heidelberg ¹⁷1915, 735; L. Koehler/W. Baumgartner, Hebräisches u. aramäisches Lexikon zum Alten Testament IV. Leiden ³1983, 1079–1080.

Zen-buddhistische Texte:

Der Herr von Lanka wurde dann plötzlich erleuchtet (...) Er erwarb die Klugheit, alle Texte zu verstehen, erhielt die Fähigkeit, die Dinge so zu sehen, wie sie sind (...) gewann die Einsicht, die nicht auf diskursiver Schlußfolgerung beruht.

Der Bodhisattva schaut und begreift die Tatsache, daß Buddhas Stimme unermesslich viele heilige Lehren entfalten kann.

Der Bodhisattva kann »in einem Worte unermessliche Worte wie dessen Wiederhall erfassen«. Die Buddhas haben acht Arten wunderbarer Stimmen (...) solche unermesslichen und unzählbaren reinen Stimmen predigen die ganzen tiefsinnigen heiligen Lehren und beruhen auf der »Predigt vom furchtlos brüllenden Buddha-Löwen« ...²²

2. Ein Sehen, das allen geschenkt wird

Noch in einem anderen Sinn bedeutet Ex 20,18a eine Anerkennung für die Israeliten: Sie *alle* sahen.

R. Eliëser (ben Hyrcanus) sagt: Damit (mit Ex 20,18a) soll eine hohe Auszeichnung der Israeliten zum Ausdruck gebracht werden. Als sie nämlich alle vor dem Berg Sinai standen, um die Tora zu empfangen, waren – so bezeugt die Schrift – unter ihnen keine Blinden; es heißt nämlich: »Und das ganze Volk sah ...« (Ex 20,18).

MekhY zu Ex 20,18 (ed. Horovitz-Rabin, 235)

Nicht nur Mose sah die Stimmen; alle waren im gleichen Zustand wie er und deshalb fähig wie er die Stimmen zu sehen.

Zen spricht im Zusammenhang mit der »Erleuchtung« von einem Durchbruch, der grundsätzlich allen Menschen offen steht und der es ermöglicht »Hand in Hand mit allen Meistern der Vergangenheit zu gehen« und »mit demselben Auge [wie sie] zu sehen und mit demselben Ohr zu hören«.²³

3. Sehen als innere Erneuerung des Menschen

Um die Tora voll und ganz zu empfangen, um sie sich anzueignen, muss der Mensch mit ihr eins werden, so sein wie sie, vollkommen wie sie. Dies erfordert eine Erneuerung des ganzen Menschen. In PesK 12,19 verknüpft R. Juda bar Simeon diese Idee mit der folgenden Midrasch-Auslegung des Wortes *ba-hodeš* (»im Monat«), das die Erzählung von der Sinai-Offenbarung einleitet (Ex 19,1): Gott sagt zu Israel: »Eine Erneuerung (*hidduš*) der Dinge wirke ich, indem ich euch selbst erneuere.« Es folgt ein Gleichnis von einem König, der seinen Sohn verheiraten wollte, aber zuerst das Silbergeschirr und die anderen kostbaren Geräte polieren ließ, damit sie dem Sohn zur Ehre gereichten. Die Anwendung auf die Sinai-Offenbarung lautet:

²² D. T. Suzuki, *The Lankavatara Sutra*. London 1932, 9; Doi, *Kegon Sutra* III, 144; ders., *Kegon Sutra* II, 186; ders., *Kegon Sutra* III, 38.

²³ Auch nach dem – mit der jüdischen Idee von der Gemeinschaft als Körper (vgl. 1 Kor 12) verwandten – Gedanken von der Einheit und Solidarität aller Wesen sehen alle Menschen, wenn einer sieht. Als Shakyamuni Buddha erleuchtet wurde, soll er gesagt haben: »Ich und alle Wesen auf der Erde erlangen die Erleuchtung zur gleichen Zeit« (Keizan Jokin, *Transmission of Light*, 3).

So wollte der Heilige, gepriesen sei er, den Israeliten die Tora geben, sobald sie aus Ägypten ausgezogen waren; aber es waren unter ihnen Blinde, Lahme und Taube. Da sagte der Heilige, gepriesen sei er: »Die Tora ist in allem vollendet, wie es heißt: ›Die Tora des Herrn ist vollkommen‹ (Ps 19,8). Soll ich sie diesem Geschlecht geben, unter denen es Menschen mit Gebrechen gibt? Wenn ich aber warte, bis ihre Kinder (in einer neuen Generation) heranwachsen, verzögere ich die Freude der Tora.²⁴ Was tat der Heilige, gepriesen sei er? Er heilte sie (die mit Gebrechen Behafteten) und gab ihnen die Tora. Und woher läßt sich beweisen, daß er sie geheilt hat? Wer blind war, wurde sehend; denn es heißt: »Und das ganze Volk sah die Stimmen« (Ex 20,18) ... [Der Heilige, gepriesen sei er, sagte:] »Es geschehen neue Dinge: Ich tue Neues an euch und nehme an euch vorweg, was in der zukünftigen Welt geschehen wird«. Wie es von der Zukunft [heißt]: »Dann werden die Augen der Blinden geöffnet werden« (Jes 35,5), so auch hier: »Und das ganze Volk sah ...« (Ex 20,18). Wie es von der Zukunft [heißt]: »und die Ohren der Tauben werden aufgetan werden« (Jes 35,5), so auch hier: »Und sie [alle] sagten: ›Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun und hören‹« (Ex 24,7). Wie es von der Zukunft [heißt]: »Dann wird der Lahme springen wie ein Hirsch« (Jes 35,6), so auch hier: »Und Mose führte das Volk hinaus aus dem Lager, um Gott zu begegnen, und sie [alle] stellten sich unten am Berg auf« (Ex 19,17). Wie es von der Zukunft [heißt]: »Und es wird jauchzen die Zunge des Stummen« (Jes 35,6), so auch hier: »Und das ganze Volk sang gemeinsam und sprach« (Ex 19,8). PesK 12,19 (ed. Mandelbaum, 217–218)

Die Befreiung von Blindheit und von anderen Gebrechen, mit denen das Ego behaftet ist, bedeutet eine Erneuerung und Neugeburt des ganzen Menschen.²⁵ Was von der messianischen Zeit erwartet wird, ereignet sich hier und jetzt für diejenigen, denen die Sinai-Erfahrung zuteil wird.

Der Text spricht von der Erneuerung, die in der Vergangenheit (am Sinai) geschah und die in der messianischen Zukunft erfolgen wird. Sie kann aber, wie unter III,2 näher ausgeführt wird, schon in der Gegenwart, im »Heute« erfahren werden.

Im Zen-Buddhismus sucht der ernsthafte Zen-Anhänger das »ursprüngliche Antlitz, das er vor Geburt seiner Eltern besaß«, heute, jetzt zu entdecken, d. h. mit der Buddha-Natur eins zu werden. Hierin vollzieht sich eine wahre Erneuerung; denn der Bodhisattva, die ideale Gestalt des Zen-Weges, »wird in jeder Hinsicht derselbe sein wie der heilige Buddha: nämlich, dasselbe Land, derselbe Leib, dieselbe Tat, dasselbe Werk, dieselbe heilige Erhellung, dieselbe göttliche Kraft, dasselbe Rollen der heiligen Lehren-Räder, dieselbe Beredsamkeit, dieselbe Stimme, dieselbe Weisheitsmethode, dieselbe Furchtlosigkeit, dieselbe ›Wohnung Buddhas‹, dieselbe große Barmherzigkeit und große Begnadung, dieselbe wunderbare Lehre, dieselbe Freiheit der Grenzenlosigkeit.«²⁶

²⁴ Die Freude der Tora ist mit Israel verheiratet zu sein.

²⁵ Zur Auferstehung der Toten bei der Offenbarung am Sinai vgl. PRE 41 und MHG zu Ex 19,25. Die Rabbinen sprechen auch von Tod und Auferstehung der Israeliten, die das göttliche Wort vernahmen; vgl. dazu M. Fishbane, *The Kiss of God. Spiritual and Mystical Death in Judaism*. Seattle/London 1994, 14–17; I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism*. Berlin/New York 1982, 33–73 und dazu Fishbane, *The Kiss of God*. 132–133, Anm. 7.

²⁶ Doi, *Das Kegon Sutra IV*, Tokyo 1978, 456.

4. Stimmen, je nach der Fassungskraft des Einzelnen

Die in den nächsten beiden Abschnitten zitierten Texte beschäftigen sich mit den Pluralformen »die Stimmen«, »die Flammen«. Warum der Plural? Es ist doch der eine und einzige Gott, der sich am Sinai offenbart; müsste es deshalb nicht »die Stimme« und »die Flamme« heißen? Dazu eine erste Antwort:

Und wie viele Stimmen waren es, und wie viele Flammen waren es? Es bedeutet vielmehr: Man ließ den Menschen hören nach seiner [Fassungs]kraft, wie es heißt: »Die Stimme des Herrn ist in der Kraft (jedes einzelnen)« (Ps 29,4).

MekhY, Yitro 9 (ed. Horovitz-Rabin, 235)

Denselben Gedanken finden wir im Targum Pseudo-Jonatan Ex 20,18:

Und das ganze Volk sah die Stimmen, wie sie sich, während jeder Einzelne sie hörte, änderten und wie sie mitten aus den Fackeln hervorkamen ...

Die Tradition von der unterschiedlichen Fassungskraft und die entsprechende Verwendung von Ps 29,4 wird auch mit anderen biblischen Versen bzw. Themen in Verbindung gebracht²⁷; sie ist in der rabbinischen Literatur weit verbreitet und wird in der Regel R. Jose bar Hanina zugeschrieben. Die Version von Tanhuma, Shemot 25 lautet²⁸:

Komm und sieh, wie die Stimme im Fall der Israeliten hervorging: bei jedem einzelnen nach seiner [Fassungs]kraft. Die Alten hörten die Stimme nach ihrer Kraft, die Jugendlichen nach ihrer Kraft, die Knaben nach ihrer Kraft, die kleinen Kinder nach ihrer Kraft, die Säuglinge nach ihrer Kraft, die Frauen nach ihrer Kraft, und auch Mose nach seiner Kraft, wie es heißt (Ex 19,19): »Mose redete, und Gott antwortete ihm mit einer Stimme«, [d. h.] mit einer Stimme, die Mose ertragen konnte. Und so heißt es auch: »Die Stimme des Herrn [ergeht] mit Kraft« (Ps 29,4); es heißt nicht: »mit seiner Kraft«, sondern »mit Kraft«, wie sie jeder einzelne von ihnen ertragen konnte. Auch die schwangeren Frauen [hörten die Stimme] nach ihrer Kraft. Also mußt du sagen: Jeder einzelne [hörte die Stimme] nach seiner Kraft.

Zur Erläuterung dieser Idee folgt das Beispiel vom Manna, über dessen Geschmack sich in der Schrift unterschiedliche Aussagen finden:

R. Jose bar Hanina hat gesagt: Wenn du dich darüber wunderst, so lerne vom Manna: es kam für die Israeliten herab, aber nur nach der Kraft (dem Bedürfnis) eines jeden einzelnen von ihnen (...) Wenn nun schon das Manna, das [doch nur] von einer Art war, für sie in viele Arten verwandelt wurde, um den Bedürfnissen eines jeden einzelnen zu entsprechen, um wieviel mehr galt dies von der Stimme, die ausging und die Kraft in sich besaß: Sie änderte sich für jeden einzelnen nach seiner Kraft, damit sie ihm keinen Schaden zufügte. Und woher [wissen wir,] daß sich die Stimme in viele Stimmen teilte? Weil es heißt: »Und das ganze Volk sah die Stimmen« (Ex 20,18). Es steht hier nicht geschrieben: »die Stimme«, sondern: »die Stimmen« ...

²⁷ So besonders zur Erklärung der Singularformen des Dekalogs (»Ich bin der Herr, dein Gott ...«, Ex 20,2): Gott sprach mit jedem Einzelnen in ganz individueller Weise, je nach dessen Fassungskraft; vgl. ExR 29,1; PesK 12,25.

²⁸ Hier und in den Parallelen TanB, Shem 22; ExR 5,9 ist die Stelle in eine komplexe und polemische Perikope eingefügt (vgl. dazu Chernus, *Mysticism*, 64–72): »Die Stimme Gottes tötete die Götzendiener, weil sie die Tora nicht annahmen, den Israeliten aber, welche die Tora annahmen, gab sie Leben.«

Ein und dasselbe Manna hat verschiedenen Geschmack; ein und dieselbe Stimme wird verschieden erfahren. Je nach der Fassungskraft des Einzelnen gibt es verschiedene Ebenen und verschiedene Tiefen der Erfahrung.²⁹ Auch die Stimme des Buddha ergeht nach der Fassungskraft jedes Einzelnen:

Auf dem Gipfel des Berges verkündete er (Buddha) ein vollständiges Sutra mit einer auserlesenen Stimme, die auf hundert und tausend Weisen variierte.

Buddha läßt aus einer heiligen Stimme unermesslich viele Stimmen hervortreten und erhellt so den Geist der Empfangenden je nach ihren Kräften und Neigungen.

Der Heilige predigt die eine und dieselbe Lehre, und die Lebewesen können sie je nach ihren Kräften in verschiedener Weise verstehen ...³⁰

5. Die eine Stimme in 70 Sprachen

Eine zweite Antwort auf den Plural »die Stimmen« steht im Kontext der rabbinischen Auffassung, wonach Gott die Tora allen Völkern anbot, aber nur Israel sie annahm. R. Johanan spricht in diesem Zusammenhang von der Zerteilung der göttlichen Stimme:

Die Schrift sagt nicht: »Sie sahen die Stimme«, sondern: »... die Stimmen (Ex 20,18)«. R. Johanan hat gesagt: Die Stimme ging hervor und teilte sich in sieben³¹ Stimmen und aus sieben Stimmen in siebzig Sprachen, damit alle Völker [sie] hören sollten.

Tan, Schemot 25

Die Zerteilung der Stimmen wird auch mit anderen Bibelstellen in Verbindung gebracht. Nach ExR 28,6 interpretiert R. Johanan Dtn 5,19 (»eine große Stimme, die nicht aufhörte«): »Die eine Stimme teilte sich in sieben Stimmen, und diese teilten sich in siebzig Sprachen.« Nach bShab 88b knüpft R. Johanan die Aussage an Ps 68,12 (»Der Herr gab ein Wort; groß war die Schar derer, die [es] verkündeten«): »Jedes einzelne Wort, das aus dem Munde des Allmächtigen hervorging, teilte sich in siebzig Sprachen.« Es folgt im Talmud die entsprechende Auffassung der Schule R. Jischmaels, die den Gedanken aus Jer 23,29 ableitet: »[Ist nicht mein Wort wie Feuer ...] und wie ein Hammer, der Felsen zersplittert: Wie der [Felsen durch den] Hammer in viele Splitter zerteilt wird, so wurde auch jedes einzelne Wort, das aus dem Munde des Heiligen, gepriesen sei er, hervorging, in siebzig Sprachen zerteilt.«

Das Bildwort von den 70 Sprachen besagt, dass die göttliche Stimme von allen Menschen und in der ganzen Welt »gesehen« werden möchte.

²⁹ Man fühlt sich an 1Kor 13,11–12 erinnert: Paulus spricht von der Erkenntnis, die er als Kind besaß, von seiner späteren Sicht als Erwachsener und von dem dereinstigen vollkommenen Schauen »von Angesicht zu Angesicht«.

³⁰ Suzuki, Lankavatara Sutra, 8; Doi, Kegon Sutra III, 148; ders., Kegon Sutra IV, 460.

³¹ Mit Bezug auf das siebenmalige Vorkommen des Wortes »Stimme« in Ps 29 bzw. bei der Tora-Offenbarung (jeweils zweimal in Ex 19,16; 19,19; 20,18; und einmal in 24,3); vgl. Yalq 843 zu Ps 92,2.

Zen-buddhistische Texte:

Die heilige Buddha-Stimme ertönt grenzenlos überallhin. Es gibt kein Lebewesen, das sie nicht hören könnte.

Die wunderbare Stimme Buddhas ist tief und vollendet (...) Es ist ihnen allen (den Lebewesen), als ob ihre eigene Sprache gesprochen würde.

Der Erhellte ist vertraut mit den unermesslich vielen Sprachen in allen Welten.³²

Für den, der sie sieht, ist es eine alles durchdringende Stimme, wie in der rabbinischen Aussage: »Als die Tora Israel gegeben wurde, ging die Stimme davon (von diesem Ereignis) von einem Ende der Welt bis zum andern« (bZev 116a).

Auch im Zen spricht man von einer alles durchdringenden Stimme. Die »Erleuchtung« eines alten Meisters, die durch den Klang eines auf einen Bambusstamm prallenden Steinchens ausgelöst wurde, hat Sekida so beschrieben³³: »Und er hörte die Stimme des Daseins selbst (...) Der Klang, der von dem Bambusstamm ausging, war die Stimme im Inneren des Mönchs selbst und zugleich die Stimme, welche die ganze Welt durchdringt.« In diesem Sinne heißt es im Kegon-Sutra:

Die wunderbare Stimme Buddhas gelangt zu allen Welten.

Buddhas reine und wunderbare Stimme erfüllt alle Welten in allen zehn Richtungen.

Die weite und lange Zunge der Buddhas ist unermesslich und unendlich und bringt wunderbare Stimmen hervor, die durch den ganzen Kosmos ertönen.³⁴

III. Die christliche Urgemeinde sah die Sprachen am Pfingstfest

1. Das jüdische Wochenfest

Die Eigenart des jüdischen Wochenfestes (Shavuot) zur Zeit des Neuen Testaments, insbesondere die Wandlung des ursprünglichen Erntedankfestes hin zum Fest der Sinai-Offenbarung, ist ein viel diskutierter und umstrittener Gegenstand der heutigen Forschung.³⁵ Entsprechend besteht auch Uneinigkeit unter den Exegeten des Neuen Testaments darüber, ob es sich beim Pfingstfest der Apostelgeschichte, dem jüdischen Wochenfest, um ein Fest der Sinai-Offenbarung handelt oder nicht.³⁶ Für uns lassen die angeführten rabbinischen Texte zu Ex 20,18a, die als Parallelen zu Apg 2,3 gelten dürfen, keinen Zweifel daran. Diese Auffassung bestätigen auch die Targumen, besonders die zu Ex 19–20.³⁷

³² Doi, *Das Kegon Sutra I*, Tokyo 1983, 16 bzw. 24 bzw. 159.

³³ *Zen Training*, 103.

³⁴ Doi, *Kegon Sutra I*, 4 bzw. 246; Doi, *Kegon Sutra III*, 30.

³⁵ Vgl. J. Tabory, *Jewish Prayer and the Yearly Cycle. A List of Articles (Qirjat Sefer Supplement to Vol. 64 [1992–1993])* 206–210.

³⁶ Vgl. dazu A. Weiser, »Pfingsten/Pfingstfest/Pfingstpredigt«, *TRE XXVI*, 381.

³⁷ Nach R. Le Déaut, »Targumic Literature and New Testament Interpretation«, *Biblical Theology Bulletin* 4 (1974) 259 beleuchten die Targume folgende Aspekte von Apg 2: »das Szenario selbst, das an die Sinai-Theophanie erinnert, die neue ekklesia, die Einheit der Herzen, das Sprechen in Zungen«. Zu den einzelnen Targumen vgl. besonders J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte. Étude de textes liturgiques I–II*, Paris 1971.

Das Wochenfest wurde ursprünglich als Fest der Erstlingsfrüchte gefeiert, und diesen Charakter hat das Fest, wenigstens in einigen Kreisen des palästinischen Judentums, auch zur Zeit des Neuen Testaments beibehalten.³⁸ So nennt die Mischna Meg 3,5 als Pentateuchperikope für das Wochenfest Dtn 16,9 ff., also einen Text, der seinen agrarischen Charakter widerspiegelt.

Wann der ursprüngliche Erntedank zum Fest der Sinai-Offenbarung wurde, ist unsicher. Als frühe Zeugnisse für das Wochenfest als Gedenkfeier der sinaitischen Offenbarung werden oft das Buch der Jubiläen und ein angeblich noch unveröffentlichter Text aus Qumran genannt, in dessen Licht man das »Bundesfest« von Qumran (1QS 1,8–2,25) deuten will.³⁹ Was das Buch der Jubiläen betrifft, so soll nach Jub 6,17 das Wochenfest jährlich zur Erinnerung an den Bund begangen werden; doch ist im Kontext vom Bund mit Noach die Rede, nicht vom Sinai-Bund.⁴⁰ Was Qumran angeht, so scheint kein einziger Text bekannt zu sein, der eine klare Beziehung zwischen dem Wochen- und dem Gedenkfest des Sinai-Bundes und der Sinai-Offenbarung aufzeigt.

Die Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) hatte sicher einen Einfluss auf die Wandlung des agrarischen Festes zum Fest der Sinai-Offenbarung. Shavuot als Pilgerfest war zentral mit dem Tempel verbunden: »Von den Erstlingsfrüchten deines Ackers sollst du die besten in das Haus des Herrn, deines Gottes, bringen« (Ex 23,19). Die Zerstörung des Tempels machte die an den Tempel gebundenen festlichen Handlungen unmöglich und wirkte sich deshalb auch zugunsten des Festes als Gedächtnis der Sinai-Offenbarung aus; ferner gewann jetzt seine synagogale Liturgie an Bedeutung.

Es ist anzunehmen, dass das Wochenfest von einem gewissen Zeitpunkt an in bestimmten jüdischen Kreisen sowohl als Erntedank- wie auch als Offenbarungsfest begangen wurde. Ein Doppelcharakter kommt schon in den unterschiedlichen Perikopenangaben für das Wochenfest zum Ausdruck. Tosefta Meg 4(3),5 und die Parallelen yMeg 3,7 (74b) und bMeg 31a kennen nämlich eine Gegenmeinung zur oben erwähnten Mischna Meg 3,5, wonach man am Wochenfest nicht Dtn 16,9 ff., sondern Ex 19,1 ff. liest.⁴¹ Auch die Angaben über den prophetischen Abschnitt

³⁸ Philo und Josephus erwähnen nichts über Shavuot als Fest der Sinai-Offenbarung. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, dass ihnen dieser Charakter des Festes unbekannt war; vgl. R. Le Déaut, »Pentecôte et tradition juive«, *Assemblées du Seigneur* 51 (1963) 24, Anm. 1.

³⁹ Vgl. z. B. Le Déaut, »Pentecôte«, 27; M. Delcor, »Das Bundesfest in Qumran und das Pfingstfest«. In: *Bibel und Leben* 4 (1963) 189; M. Weinfeld, »Pentecost as Festival of the Giving of the Law«. In: *Immanuel* 8 (1978) 12; ders., *Deuteronomy 1–11*, New York 1991, 271; J. Tabory, *Jewish Festivals in the Time of the Mishnah and Talmud* (hebr.). Jerusalem 1995, 151 mit Anm. 24.

⁴⁰ Ebenso wenig gewinnt man Klarheit aus Jub 1,1; 14,20; 22,1–16.

⁴¹ Ein altes Fragment des palästinischen Targums aus der Kairoer Geniza nennt für das Wochenfest ausdrücklich die Perikope Ex 19,1–20,23; vgl. P. Kahle, *Masoreten des Westens*. Stuttgart 1930, 49.

(Haftara) zeugen von einem Doppelcharakter des Festes; alle weisen einen Bezug zur Sinai-Offenbarung auf: Für die Position der Mischna, die, wie bereits gesagt, als Pentateuchperikope einen dem Erntedankfest entsprechenden Abschnitt (Dtn 16,9 ff.) angibt, nennt der babylonische Talmud (bMeg 31a) das dritte Kapitel von Habakuk, in dem einige Verse auf die Sinai-Offenbarung anspielen. Für die Position der Gegenmeinung weist der Talmud auf das erste Kapitel aus Ezechiel hin, das eine Vision beschreibt, die mit der Erscheinung Gottes am Sinai vergleichbar ist.⁴²

Für die Datierung von Shavuot als Fest der Sinai-Offenbarung haben wir im Bericht der Apostelgeschichte möglicherweise das älteste literarische Zeugnis vor uns.⁴³ Die frühesten Zeugnisse aus der rabbinischen Literatur entstammen dem zweiten (z. B. bShab 86b) und dritten Jahrhundert. Eindeutig ist die Aussage des R. Eleasar (ben Pedat, gest. 279): Es herrsche darin Übereinstimmung, dass man sich am Wochenfest auch der eigenen Freude hingeben müsse, weil an diesem Tag die Tora gegeben wurde (bPes 68b). Die relativ spät bezeugte sichere Datierung besagt jedoch nicht, dass Shavuot als Fest der Sinai-Offenbarung nicht schon lange vor der Apostelgeschichte, wenigstens in bestimmten jüdischen Kreisen, bekannt war. Indirekte Beweise, die sich vor allem auf komplizierte Kalenderberechnungen stützen, deuten in der Tat auf ältere Traditionen.⁴⁴

Während uns das 3. Kap. des Mischna-Traktates Bikkurim (3,2–9) für die Zeit des zweiten Tempels ein anschauliches Bild von Shavuot als Fest der Erstlingsfrüchte vermittelt (Prozession nach Jerusalem, Zeremonie im Tempel), fehlen uns die Angaben über die Festlichkeiten, mit denen das Wochenfest als Fest der Sinai-Offenbarung begangen wurde. Auf alle Fälle haben sich fromme Juden von den biblischen Texten zur

⁴² Auch die sich im Talmud anschließende Feststellung passt zum Doppelcharakter des Wochenfestes: »Jetzt aber, da es zwei Tage sind[, die wir (in der Diaspora) feiern], verfahren wir nach beider Ansicht, jedoch in umgekehrter Ordnung« (bMeg 31a). In dem also Ex 19,1 ff. am ersten Tag gelesen wird, wird das Wochenfest als Fest der Sinai-Offenbarung hervorgehoben. – Eine weitere Angabe zur Liturgie des Wochenfestes stammt aus dem kleinen Talmud-Traktat Soferim 18,3: Als Psalm für das Wochenfest ist Ps 29 vorgesehen. Dieser Psalm spielt in den rabbinischen Auslegungen der Sinai-Offenbarung eine bedeutende Rolle, wie auch aus einigen unserer Texte ersichtlich ist.

⁴³ Vgl. in diesem Sinn J. J. Petuchowski, »Qol Adonai. A Study in Rabbinic Theology«. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 24 (1972) 16. – Dass das Pfingstfest der Apg vielleicht zugleich auch als Erntedankfest begangen wurde, könnte die Bemerkung vom »süßen Wein« (Apg 2,13; vgl. 2,15) andeuten. Nach einem Text aus der Qumranhöhle 11 (11QTempel 19,11–14) wurde nämlich auch ein Fest des neuen Weins gefeiert; daneben gab es das Fest der Erstlingsfrüchte (11QTempel 18,10–13) und das Fest des neuen Öls (11QTempel 21,12–16); 13; vgl. J. A. Fitzmyer, »The Ascension of Christ and Pentecost«. In: Theological Studies 45 (1984) 434–435; G. Vermes, The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective. London ³1994, 159.

⁴⁴ Vgl. Tabory, Jewish Festivals, 151–154; Weinfeld, »Pentecost« 8–11; Deuteronomy 1–11, 267–270 findet das Fest sogar bereits im Alten Testament vor, so in den Psalmen 50 und 81 und in 2 Chr 15,8–15.

Sinai-Offenbarung auf das Fest einstimmen lassen, und von den Meistern der Haggada erhielten sie Homilien und Auslegungen zu diesen Texten.⁴⁵

2. Das Sinai-Geschehen, erlebt im »Heute«

Der Vers Ex 19,1, der das Sinai-Ereignis einleitet, enthält ein Wort, das einen aufmerksamen Leser aufhorchen lässt: »Im dritten Monat nach dem Auszug der Israeliten aus Ägypten, an diesem (d. h. dem heutigen) Tag (ba-yom ha-zeh), kamen sie in der Wüste Sinai an.« Müsste es nicht »an jenem Tag (ba-yom ha-hu')« heißen, da doch das Sinai-Geschehen in der Vergangenheit stattfand? Dazu zwei rabbinische Auslegungen:

Bei dem eigenartigen »Heute« könnte es sich, wie die erste Auslegung nahe zu legen scheint, um eine liturgische Einfügung handeln. Sie ginge dann zurück auf die Verwendung der Perikope Ex 19,1 ff. an einem Festtag, dem Wochenfest, an dem das Gedächtnis des Sinai-Ereignisses aktualisierend begangen wurde.⁴⁶ Der rabbinische Text lautet:

Es steht geschrieben: »... an diesem Tag kamen sie in der Wüste Sinai an« (...) [Die Schrift] will dich lehren, daß der Mensch sich jedes Jahr so betrachten muß, als ob er [persönlich] am Berg Sinai stehe. Deshalb steht in bezug auf die Verleihung der Tora geschrieben: »an diesem Tag« ...
PesHada: BHM 6, 40

Die zweite Auslegung von Ex 19,1, stammt von Simeon ben Soma (2. Jh.). Er wendet das »Heute« auf die persönliche Beschäftigung mit der Tora an:

»An jenem Tag« steht nicht geschrieben, sondern »an diesem Tag«, als ob sie an diesem (dem heutigen) Tag in der Wüste Sinai ankämen. [Die Schrift will dich lehren:] An jedem Tag, da du dich mit der Tora beschäftigst, sollst du sagen: »Es ist, als ob ich sie an diesem (dem heutigen) Tag vom Sinai empfangen.«
TanB, Yitro 7

Wer mit einer solchen inneren Einstellung am Fest der Sinai-Offenbarung teilnimmt – einem Fest, das noch dazu eine besondere Atmosphäre ausstrahlt und vermittelt –, wer sich von biblischen Texten zur Sinai-Offenbarung und von aus ihnen erwachsenen Auslegungen und Einsichten ansprechen und bewegen lässt, für den kann das Sinai-Ereignis gegenwärtig werden.

Auch im Zen-Buddhismus ist das »Heute« von entscheidender Bedeutung. Im 11. Beispiel der »Niederschrift von der Smaragdenen Felswand« (Hekigan-roku) lesen wir:

⁴⁵ Die rabbinischen Stellen, die wir zitiert haben, sind wohl alle später zu datieren als das Neue Testament. Es besteht daher, was den Pfingstbericht der Apostelgeschichte betrifft, kaum eine direkte literarische Abhängigkeit von diesen Stellen. Wohl aber dürften beide, die rabbinischen Texte ebenso wie der Text der Apg, wenigstens zum Teil auf ältere, aus biblischen Quellen gewonnene Traditionen zurückgehen.

⁴⁶ Vgl. dazu F. Michaeli, *Le livre de l'Exode*. Neuchâtel/Paris 1974, 163–164; J.-P. Sonnet, »Le Sinai dans l'événement de sa lecture«. *Nouvelle revue théologique* 111 (1989) 323. Zu ba-yom ha-zeh vgl. den emphatischeren Ausdruck be-šem ha-yom ha-zeh (»gerade an diesem Tag«), der im Zusammenhang mit anderen biblischen Festen verwendet wird: Ex 12,17.51 (Pascha); Lev 23,21 (Wochenfest); Lev 23,28.29.30 (Versöhnungsfest); vgl. Sonnet, »Sinai«, 323, Anm. 8.

Huang-Bo sagte bei der Unterweisung seiner Bruderschaft: Ihr Leute hier seid alle samt und sonders Tresterlecker. Das ist die Art, wie ihr als fahrende Scholaren von Ort zu Ort pilgert. Wo aber habt ihr euer Heute? Wißt ihr denn eigentlich, daß im ganzen großen Tang-Reich kein Zen-Meister zu finden ist?⁴⁷

Gundert kommentiert: »Das Wandern von Meister zu Meister kann ewig weitergehen, ohne daß ein einziger dem Suchenden zu seinem Heute hilft, zu dem Tag, an dem er nicht mehr Trester leckt, sondern den Trank trinkt, der allein gesund macht.«⁴⁸

Als Meister Chi-I (531–597) in tiefer geistiger Konzentration (Samadhi) auf den Text aus einem Sutra stieß, drang er durch bis ins Innerste seines Wesens. In diesem Moment wusste er, dass er persönlich am Geierberg anwesend war und dass dort der Buddha seine im Lotus-Sutra beschriebene Lehre immer noch vortrug.⁴⁹

Unter den biblischen Texten, welche die Kraft besitzen, die Sinai-Offenbarung zur Gegenwart werden zu lassen, ist Ex 20,18a von besonderem Rang. Aufgrund des paradoxen Moments (»die Stimmen sehen«) setzt dieser Text dem rationalen Denken eine Schranke und kann gerade deshalb zu einer tieferen Ebene des Zugangs zur gemeinten Wirklichkeit, zu einer religiösen Erfahrung, führen.⁵⁰ Eine solche (mystische) Erfahrung ist der jungen Gemeinde am Pfingstfest zuteil geworden:

Und es wurde ihnen [gegeben zu] sehen Sprachen/Zungen⁵¹ wie von Feuer, die sich teilten, und [eine von ihnen] ließ sich auf jeden einzelnen von ihnen nieder (Apg 2,3).

Das »theologische Passiv« (ὄφθησαν) sagt aus, dass ein solches »Sehen« von Gott bewirkt und geschenkt ist.

Hier sei kurz erwähnt, dass auch der Zen-Buddhismus die Bedeutung der »Gnade« anerkennt und sie vor allem zusammen mit dem »Glauben«, dem Sich-Öffnen des Menschen zum Ausdruck bringt. Im Kegon-Sutra heißt es:

Die Buddha-Stimme ertönt von selbst bei der Gelegenheit, wenn ein Empfangender erscheint.

Aber es gibt Ungläubige, die Buddhas Stimme nicht empfangen können.⁵²

⁴⁷ W. Gundert, Bi-yän-lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdnen Felswand I. München 1977, 221.

⁴⁸ Ebd., 236.

⁴⁹ Vgl. D.T. Suzuki, Essays in Zen Buddhism I. London 1949/New York 1961, 156–157; Shibayama, Quellen des Zen, 197 (Kommentar des Mumon zum 22. Koan des Mumonkan).

⁵⁰ Das paradoxe Moment ist, wie oben gesagt, auch für das Zen-Koan charakteristisch. Die Unmöglichkeit des rationalen Verstehens und als Folge davon das Aufgeben der Ratio (und des Ego) soll eine tiefe Erfahrung auslösen.

⁵¹ Die doppelte Bedeutung sowohl des griechischen (γλῶσσα) wie des hebräischen Wortes (lašon) dürfte hier mitschwingen. Der einzige Ausdruck im AT, der den »Zungen wie von Feuer« (γλῶσσα ὡσεὶ πυρός) ähnlich ist, findet sich in Jes 5,24 (lešon 'eš), wo er aber in einem mehr materiellen Sinn verwendet wird (»wie die Zunge des Feuers Stopfpeln frisst ...«). Zu »Zungen wie von Feuer« vgl. auch Le Déaut, »Targumic Literature and New Testament Interpretation«, 260 mit Anm. 47.

⁵² Doi, Kegon Sutra III, 147 bzw. 156.

Die Sprachen/Zungen, die sich verteilen und auf jeden Einzelnen niederlassen, erinnern an die Pluralform von Ex 20,18 (»die Stimmen«), die zu einigen der oben zitierten Texten Anlass gab.

Das Bildwort vom Feuer⁵³ nimmt in den biblischen Texten zur Sinai-Offenbarung und folglich in den rabbinischen Kommentaren eine zentrale Stelle ein; dies wurde auch aus einigen unserer Texte ersichtlich.

Die Vorstellung, dass »Feuer« vom Himmel kommt und sich bei Menschen, die sich mit der Tora befassen, niederlässt, ist auch aus der rabbinischen Literatur bekannt. So heißt es z. B.:

Ben Asai (frühes 2. Jh.) saß und legte die Schrift aus, und das Feuer flammte um ihn herum ...« Er selbst erklärte dies so: »Ich reihe die Worte der Tora an die der Propheten und die der Propheten an die der Hagiographen.⁵⁴ Da freuen sich die Worte der Tora wie am Tag, da sie am Sinai gegeben wurden; und als sie ursprünglich gegeben wurden, wurden sie im Feuer gegeben, wie es heißt (Dtn 4,11): »Und der Berg brannte im Feuer« (LevR 16,4).

In solchen Texten wird spürbar, dass sich die Sinai-Offenbarung erneuert, wenn große Schriftausleger in die Tiefe der Tora eindringen.

Dass in der rabbinischen Literatur von einer Mitteilung des Heiligen Geistes am Sinai nicht gesprochen wird, tut der Auffassung, das Pfingstfest als Offenbarungsfest zu verstehen, keinen Abbruch. Bei der anderen großen Offenbarung Gottes vor dem gesamten Volk, am Schilfmeer, wird die Gegenwart des Heiligen Geistes ausdrücklich hervorgehoben. Wendungen, denen wir hier begegnen, lauten: »Der heilige Geist ruhte auf Israel, und sie rezitierten das Lied ...«, »Als Israel aus dem Meer hervorstieg, wollten sie ein Lied rezitieren; der heilige Geist ruhte auf ihnen, und sie rezitierten das Lied.«⁵⁵

Diese Texte zeigen, dass der heilige Geist die Israeliten befähigte, das Lied am Schilfmeer zu singen. Dies weist auf Apg 2,4: »Und alle wurden mit heiligem Geist erfüllt und begannen, in fremden Sprachen zu reden, wie der Geist ihnen auszusprechen eingab.« Dass die Rabbinen im Zusammenhang mit der Sinai-Offenbarung nicht vom heiligen Geist redeten, dürfte mit der christlichen Assoziierung des Pfingstfestes mit dem heiligen Geist zusammenhängen. Vielleicht ist es auch dieser Assoziierung zuzuschreiben, dass das Wochenfest als Fest der Sinai-Offenbarung in der rabbinischen Literatur nur spät und relativ selten bezeugt ist.

⁵³ Vgl. J. Lightfoot (1602–1675), *Horae Hebraicae et Talmudicae* zu Apg 2,2: »Sonus venti vehementis, sed absque vento: sic etiam linguae igneae, sed absque igne.«

⁵⁴ Dies ist typisch rabbinische Schriftauslegung, bei der die Schrift aus der Schrift erklärt wird.

⁵⁵ MekhY zu Ex 15,1 (ed. Horovitz-Rabin, 118–119); tSot 6,2 Ms. Wien. Zu diesen Texten und ihren Parallelen vgl. P. Schäfer, *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*. München 1972, 48–51, 65–66.